

# A AMAZÔNIA e o futuro da humanidade

Povos originários  
Cuidado integral  
Questões ecossociais

## Anais do Congresso



SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER  
35º Congresso Internacional da Soter  
A Amazônia e o futuro da humanidade

PUC Minas, 11 a 14 de julho de 2023  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Comunicações  
Grupos Temáticos (GTs) e Fóruns Temáticos (FTs)

Edição Digital / Textos Completos

SOTER  
ISSN 2317-0506  
Belo Horizonte  
2023

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER  
ISSN 2317-0506

35º Congresso Internacional da Soter / 2023  
A Amazônia e o futuro da humanidade  
Transmissão on-line  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil  
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor

Projeto Gráfico e Diagramação: Verônica Cotta  
Capa: Tiago Parreiras  
Arte: Sergio Ricciuto Conte

Publicação eletrônica  
Belo Horizonte, 2023

#### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749a	Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (35. : 2023: Belo Horizonte, MG) Anais do Congresso da SOTER [recurso eletrônico]: 35º Congresso Internacional da Soter: a Amazônia e o futuro da humanidade / organização: SOTER. Belo Horizonte, 2023. <i>E-book</i> (16161p. : il.)
	1. Religião - Congressos. 2. Teologia - Congressos. 3. Proteção ambiental - Amazônia. 4. Ecologia Humana. 5. Ecologia - Aspectos religiosos. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.
	SIB PUC MINAS
	CDU: 2:577.4

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Marques de Souza e Silva - CRB 6/2086

## COMISSÕES

### Diretoria

PRESIDENTE – Dra. Clélia Peretti

VICE-PRESIDENTE – Dra. Andréia Cristina Serrato

1º SECRETÁRIO – Dra. Maria Jeane dos Santos Alves

2º SECRETÁRIO – Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães

TESOUREIRO – Dr. André Phillipe Pereira

### Secretária

Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte (Secretária da SOTER)

### Presidente da Comissão Organizadora

Dra. Clélia Peretti

### Comitê Científico

Dr. André Phillipe Pereira - UNERJ

Dra. Andréia Cristina Serrato – PUCPR

Dr. Carlos Mendoza-Álvarez – Boston College – USA

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

Dra. Clélia Peretti – PUCPR

Dr. Diego Fragoso Pereira - PUCPR

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Dr. Everaldo dos Santos Mendes – Instituto Edith Theresa Hedwing Stein / UFS

Dr. Jaldemir Vitório – FAJE

Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS

Dr. Marcio Fabri dos Anjos – Instituto São Paulo de Estudos Superiores

Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-Rio

Dra. Maria Jeane dos Santos Alves - UFS

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Dr. Valmor da Silva – PUC-GO

### Comissão Organizadora

Dra. Andréia Cristina Serrato – PUCPR

Dra. Clélia Peretti – PUCPR

Dra. Maria Jeane dos Santos Alves – UFS

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães - PUC Minas

Camilla Moreira Alves – PUC Minas / Analista de Comunicação PUC Minas

Esp. Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte – SOTER / PUC Minas

Me. Bia Gross – PUC-Rio

Esp. Tiago Lopes Parreiras – SETH / IESLA

Me. Kathleen Vieira – PUCPR

Paulo Vinícius Faria Pereira - PUC Minas



SECRETARIA DA SOTER: Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte (Secretária)

## FORMATO HÍBRIDO

Presencial: Auditório João Paulo II – PUC Minas

On-line: As transmissões foram realizadas pelo site do Congresso da SOTER

REALIZAÇÃO: de 11 a 14 de julho de 2023 – transmissão on-line

Minas: Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico. Prédio 4, sala 119.

Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-901

secretaria@soter.org.br | [www.soter.org.br](http://www.soter.org.br)

## APOIO E PARCERIAS

Apoio:

Parcerias:



# SUMÁRIO

## Apresentação

12

## Grupos Temáticos (GTs)

### **GT 1: Religiões de Matriz Africana no Brasil: Memórias, Narrativas e Símbolos de Religiosidade.**

17

**Coord:** Dr. Prof. Luís Tomás Domingos - UNILAB-CE, Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos- UNICAP-PE.

### **GT 2: Questões Cristológico-Pneumatológicas.**

52

**Coord:** Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC Minas, Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE, Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA.

### **GT 3: Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso.**

96

**Coord:** Dr. Aurino José Góis – PUC Minas, Doutorando Dener Antônio Chaves - UFMG, Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas, Dr. Tiago Tadeu Contiero.

### **GT 4: História do Cristianismo na América Latina e no Caribe.**

167

**Coord:** Dr. Mauro Passos - UFMG, Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP, Dr. Samuel Pereira Valério - UMESP.

### **GT 5: Exegese e Teologia Bíblica.**

218

**Coord:** Dr. Junior Vasconcelos Amaral – PUC Minas, Dr. Nelson Maria Brechó da Silva – FAJOPA/Marília – SP, Dra. Rita Maria Gomes – UNICAP.

**GT 6: Mística e Espiritualidade.**

**Coord:** Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani – PUC SP, Dra. Maria José Caldeira do Amaral – PUC SP.

268

**GT 7: Religião, Educação e Políticas Públicas.**

**Coord:** Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP – UEMA, Dra. Rosângela Siqueira da Silva - UEA e SEMED/Manaus

366

**GT 8: Teologia no Espaço Público e Contemporâneo.**

**Coord:** Dr. César Augusto Kuzma – PUC Rio, Dr. João Décio Passos – PUC SP, Dr. Vítor Galdino Feller - FCSC, Dr. Érico Hammes - PUC PR.

393

**GT 9: Religião, Política e Espaço Público.**

**Coord:** Dr. Rodrigo Coppe Caldeira – PUC Minas, Dr. Glauco Barsalini – PUC-Campinas, Dr. Douglas Barros – PUC-Campinas, Dra. Claudete Beise Ulrich - FUV, Dr. Rudolf von Sinner - PUC - PR, Dr. Emerson José Sena da Silveira - UFJF.

464

**GT 10: Teologias da Libertação.**

**Coord:** Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas, Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas, Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE, Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas.

534

**GT 11: Filosofia da Religião.**

**Coord:** Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UnB, Dr. Paulo Sergio Lopes Gonçalves - PUC Campinas.

610

**GT 12: Religião, Ecologia e Cidadania Planetária.**

**Coord:** Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE, Dr. André Luiz Rodrigues da Silva – PUC Rio, Dr. Carlos Alberto Motta Cunha – PUC Minas, Dr. Luiz Carlos Susin – PUC RS, Dra. Maria Teresa Cardoso - PUC Rio, Dr. Matias Grenzer – PUC SP, Dr. Sinivaldo Silva Tavares – FAJE.

633



**GT 13: Religião, Arte e Literatura.**

**Coord:** Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas, Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho - PUC-Minas, Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes - PUC Campinas, Dr. Paulo Nogueira - PUC Campinas.

737

**GT 14: Protestantismo.**

**Coord:** Dr. Ricardo Bitum - Mackenzie, Dr. Wanderley Pereira da Rosa - Faculdade Unida.

802

**GT 15: Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter Religioso.**

**Coord:** Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – CAPES, Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, UFJF.

825

**GT 16: Teologia Prática e Formação numa Perspectiva Interdisciplinar.**

**Coord:** Dr. André Phillipe Pereira - Estácio de Sá de Santa Catarina, Dra. Clélia Peretti – PUC PR, Dr. Everaldo dos Santos Mendes - Instituto Edith Stein Stein, Dra. Gleyds Silva Domingues – FABAPAR.

914

**GT 17: Hermenêuticas da Bíblia no Contexto Histórico Brasileiro.**

**Coord:** Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC Paraná, Doutoranda Gláucia Loureiro de Paula - PUC Goiás, Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP, Dr. Valmor da Silva. Pontifícia – PUC Goiás, Doutoranda Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento – UNICAP.

943

**GT 18: Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade.**

**Coord:** Dr. Paulo Franco Taitson – PUC Minas, Me. Thereza Cristina de Arruda Salomé D’Espíndula - FPP/Curitiba - PR), Dr. Waldir Souza – PUC Paraná.

1014

# Fórum Temáticos (FTs)

## **FT 1: Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação**

**Coord:** Dra. Giseli do Prado Siqueira – PUC Minas, Dra. Ângela Cristina Borges – UNIMONTES.

1071

## **FT 2: Leituras Emancipatórias da Bíblia: Leitura Popular, Questão de Gênero e Outras Abordagens.**

**Coord:** Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas, Doutorando Rodolfo Lourenço - ISTA, Dr. Francisco Cornélio.

1153

## **FT 3: Juventudes e Projetos de Brasil: Religiosidades, Subjetividades e Teologias Subjacentes.**

**Coord:** Dr. Igor Adolfo Assaf Mendes – Província Marista Centro-Norte, Doutorando Joilson de Souza Toledo - PUC-Rio, Me. Tânia da Silva Mayer - ISTA.

1162

## **FT 4: Religião, Identidade Étnica, Gênero e Terapias como Processo de Autocura.**

**Coord:** Dr. Antônio Lopes Ribeiro – GEPERCS/UNEB – ISB/Brasília, Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva – UNEB, Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – GERETES – PUCGO.

1193

## **FT 5: Pacto Educativo Global e propostas educativas emancipadoras**

**Coord:** Me. Áureo Nogueira de Freitas – PUC Minas, Me. Carla Ferretti Santiago – PUC Minas, Dra. Sheilla Alessandra Brasileiro de Menezes – PUC Minas, Dra. Silvia Maria de Contaldo – FAJE.

1200

## **FT 6: Comunicação, Teologia e Religiosidades.**

**Coord:** Dra. Aline Amaro da Silva – PUC Minas/PUCRS, Dra. Joana T. Puntel – SEPAC/PUCSP, Dr. Marco Túlio de Sousa – UNASP/ UEMG, Dr. Vinicius Borges Gomes – PUC Minas/UFSJ.

1209

## **FT 7: Psicologia , Espiritualidade/religiosidade – Interfaces e Perspectivas.**

**Coord:** Me. João Everton da Cruz – PUC Minas, Dra. Maria Jeane dos Santos Alves – UFSE, Dr. Marcus Tulio Caldas – UNICAP.

1269



**FT 8: Pessoas sem religião, Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Laicas.**

**Coord:** Dra. Claudia Danielle de Andrade Ritz – PUC Minas UCP, Dr. Clóvis Ecco – PUCGO, Dra. Daniella Cordovil – UEPA, Dr. Flávio Lages Rodrigues - PUC Minas, Dr. Omar Perrot – ALFA, UNIPAC.

1320

**FT 9: Gênero, Religião e Violências: Questões Contemporâneas.**

**Coord:** Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon – PUC-Campinas, Dra. Maria Cristina Silva Furtado – PUC Minas.

1395

**FT 10: Cristãos Leigos e Leigas: Sujeitos na Igreja e no Mundo.**

**Coord:** Dr. Denilson Mariano da Silva – FAJE/MG, Dr. Edson Matias Dias – IFITEG/GO.

1470

**FT 11: Memória, História e Comunicação nas Religiões.**

**Coord:** Dr. Rodrigo Follis – UNASP/SP, Dr. Fábio Augusto Darius – UNASP/SP, Prof. Dr. Cícero Bezerra – UNINTER/PR, Profa. Dra. Flávia Medeiros – Metodista/SP.

1502

**FT 12: A Economia de Francisco e Clara.**

**Coord:** Dr. Robson Sávio Reis Souza - PUC Minas, Dr. Armino dos Santos de Sousa Teodósio - PUC Minas, Dra. Tânia Cristina Teixeira - PUC Minas, Dr. Édil Carvalho Guedes Filho - PUC Minas.

1567

**FT 13: A herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião.**

**Coord:** Dr. Adriani Milli Rodrigues – UNASP, Dr. René Dentz – PUC-Minas.

1577

**FT 14: Interculturalidade e Religião**

**Coord:** Dr. Claudio Santana Pimentel –PUCSP, Dr. Ênio José da Costa Brito – PUCSP, Me. Selenir Gonçalves Kronbauer – EST, Dr. Roberto E. Zwetsch – EST.

1584

**FT 15: Estado, política e religião: diáspora, saberes e história social da cultura do povo judeu sefardita.**

**Coord:** Dr. Everaldo dos Santos Mendes - UFS, Dra. Clélia Peretti – PUCPR, Dr. Edilmar Cardoso Ribeiro – PUC Chile.

1623

**FT 16: O Futuro da Humanidade e a Dignidade da Pessoa Humana: reflexões sobre um direito que deve buscar uma proteção integral.**

**Coord:** Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães - UFMG, Dr. Leônidas Meireles Mansur Muniz de Oliveira - PUC Minas, Dr. Robson Savio Reis Souza - PUC Minas.

1632

**FT 17: interdisciplinaridade da vivência e discurso litúrgico-sacramental.**

**Coord:** Dr. Creômenes Tenório Maciel - UNICAP, Me. Danilo César dos Santos - PUC MINAS, Dr. Jerônimo Pereira Silva - UNICAP, Dr. Joaquim Fonseca - ISTA, Dr. Sinivaldo Silva Tavares - FAJE, Dr. Washington da Silva Paranhos - FAJE.

1675

**FT 18: O Ecumenismo na América Latina: percursos, desafios e perspectivas.**

**Coord:** Dr. Elias Wolff - PPGT/PUCPR, Dr. David Mesquiati - PPGCR/UNIDA, Sandra Arenas - UCT/Chile.

1715

**FT 19: Povos tradicionais: religiosidade, festas e pajelança na Amazônia.**

**Coord:** Dr. Carlos Paula de Moraes – UFAC, Dra. Cydia de Menezes Furtado – UFAC, Dr. Francisco Pinheiro de Assis - UFAC, Dr. José Carlos Cariacás Romão dos Santos – UNIFAP.

1754

**FT 20: Fronteiras do imaginário religioso**

**Coord:** Dr. Amauri Carlos Ferreira - PUC Minas e ISTA, Dra. Lilian Cristina Bernardo Gomes - ISTA, Dra. Soraia Aparecida Belton Ferreira - CEM.

1773

**FT 21: Iniciação Científica.**

**Coord:** Dra. Rita de Cássia Rosada Lemos - PUC Rio, Me. Kathleen Vieira - PUC PR.

1827

# APRESENTAÇÃO

---

O 35º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER 2023, com o tema A Amazônia e o futuro da humanidade: povos originários, cuidado integral e questões ecossociais, realizado de 11 a 14 de julho de 2023, de forma híbrida presencial e on-line, teve como finalidade ampliar e enriquecer nossa compreensão sobre a Amazônia, sua diversidade cultural, suas crenças, éticas e ecoéticas, seus paradigmas, e modelos de desenvolvimento. O 35º Congresso trouxe, ainda, mais luz, profundidade e densidade epistemológica, para os debates e produções de conhecimento sobre a importância singular da Amazônia, com seus problemas e desafios fundamentais para a humanidade e o planeta em nossos dias.

A cada ano, este Congresso reúne um número significativo de teólogos/as, cientistas da Religião, estudantes de pós-graduação e pesquisadores/as de áreas afins, tanto em nível nacional como internacional. O 35º Congresso Internacional da SOTER assumiu como seus principais objetivos: (1) mobilizar a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, por meio de seus sócios e sócias, para dar atenção, estudar, refletir, analisar e produzir novos conhecimentos que sejam relevantes para o conhecimento e o cuidado da realidade amazônica; (2) promover produções da Área de Ciências da Religião e Teologia, bem como de outras ciências afins, que sejam relevantes para fecundar as reflexões, comunicações e debates promovidos por nosso 35º Congresso e, dessa forma, impulsionar novos avanços na ciranda da produção de conhecimentos científicos relevantes; (3) conhecer, com maior profundidade, o bioma, os povos, sua religiosidade, a degradação e a complexa situação da Amazônia, com seus projetos, suas ricas possibilidades para o futuro da humanidade; (4) aprofundar a questão ecológica como proteção da diversidade da vida e para o futuro da humanidade; (5) refletir a luz da Teologia, da Ciências da Religião e das ciências afins, a situação de graves ameaças aos povos originários, aos pobres e vulneráveis e aos demais seres vivos, bem como outras temáticas igualmente importantes e urgentes; (6) propor ao longo das atividades promovidas no Congresso e nos diversos processos posteriores, por ele impulsionados, dinâmicas multi, inter e transdisciplinares capazes de ampliar a percepção dos limites e potencializar as possibilidades de produção de conhecimentos relevantes e pertinentes.

Desse modo, o 35º Congresso Internacional da SOTER foi uma ocasião de encontro entre os diversos Programas de Pós-Graduação, Institutos e Faculdades em nível de Graduação. Houve troca entre pesquisadores mais experientes e pesquisadores de Iniciação Científica. Houve, ainda, o reflexo internacional com a participação de conferencistas, pesquisadores,



comunicadores.

A proposta da temática “A Amazônia e o futuro da humanidade: povos originários, cuidado integral e questões ecossociais”, favoreceu uma discussão sólida e urgente para com a sociedade contemporânea, que pode se beneficiar de suas discussões através das apresentações, publicações em forma GTs, FTs e outros meios de divulgação dos resultados construídos.

O Congresso contou com 480 participantes, com 393 propostas de comunicação de trabalho científico divididas e distribuídas em 18 GT (Grupos de Trabalho) e 21 FTS (Fóruns Temáticos). Os resultados dos trabalhos apresentados estão publicados no caderno de Resumos online <https://soter.org.br/downloads/35CongrSoter-CadernodeResumos-V2A-compactado.pdf>

A temática deste Congresso nos fez refletir sobre importância da descolonização das práticas e das demandas pastorais e teológicas da Igreja a fim de promover a liderança dos povos da Amazônia diante de suas belezas e riquezas. A defesa da vida na Amazônia requer proteção política e novos caminhos eclesiais. Assim, é preciso visualizar as riquezas para superar os preconceitos sobre a Amazônia e seus povos. E, ainda, escutar as culturas, os costumes, as religiosidades e espiritualidades dos povos, e acima de tudo, respeitá-los, conhecer a realidade, praticar a escuta, pois assim facilita a entrada na vida da outra pessoa.

Dessa forma, é possível refletir sobre o impacto das decisões acerca dos ambientes amazônicos, e é imprescindível que os povos dessa região façam parte das ideias, articulações, elaborações, definições que envolvem suas vidas. A Amazônia sempre foi vista como uma região lucrativa, e é urgente desconstruir essa imagem, sair da política de dominação que acaba desvalorizando a riqueza cultural daqueles que, ancestralmente, povoaram a região amazônica.

Dessa maneira, a Igreja Católica na Amazônia deve ser presença viva, deve voltar-se para uma perspectiva de uma Igreja atuante pastoral e socialmente. É preciso que busque o “rosto amazônico”, que tenha presbíteros, leigos e leigas adaptados à realidade daquela região, com coragem, a fim de fortalecer a ideia de uma Igreja que evangeliza e que permite ser evangelizada. “Evangelização”, não significa um ato individual e isolado, mas de todos, para todos, acolhendo e permitindo ser uma “Igreja em saída”.

Além dessas perspectivas, a Igreja e a sociedade são chamadas a pensar no processo migratório vivido na Amazônia, com uma parcela considerável da população indígena que é deslocada de seus territórios para a periferia das cidades, mas isso de forma obrigatória, sem qualquer diálogo, sem terem direito de escolhas, sem ter direito a decisões. A migração é um fator comum entre diversos países, é uma realidade para muitas pessoas. É um fato que faz a sociedade refletir sobre o acolhimento, sobre a oportunidade que todas as pessoas têm

direito. Mas, o migrante é um “lugar teológico”, não se trata ter medo ou pena, mas acolher, pois, essa é a ação que cabe a qualquer cristão, é um desafio eclesial, é desfazer o muro que separa os povos.

Para além disso, a valorização da espiritualidade amazônica que pode ajudar no crescimento da busca de sentido. A conexão do ser humano com as raízes das espiritualidades dos ancestrais é capaz de fornecer a força, o crescimento, o envolvimento das próximas gerações. Somos, assim, chamados ao “compromisso” de fazer diferente, indignar-se diante das falhas políticas, sociais e governamentais. Isso não é só papel do povo, mas também das religiões, para que o grito possa ecoar e derrubar fronteiras, para que haja reconciliação, laços que unem, conversão ao bem comum, para que a consciência da coletividade sobressaia.

Muitas foram as reflexões e os debates acerca da necessidade da escuta dos povos e da terra, sobre o clamor provocado pela desflorestação e pela destruição extrativista, que também reclama uma conversão ecológica integral. Os novos caminhos apontados se baseiam “em relações interculturais onde a diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de um poder sobre outros, mas sim diálogo a partir de visões culturais diferentes, de celebração, de inter-relacionamento e de reavivamento da esperança” (DAp n. 97).

O 35º Congresso oportunizou uma experiência sinodal – ou seja -, um pensar comum, incutindo esperança em nossas capacidades para construir o bem de todos e a Casa Comum. A Amazônia apresentou-se como o lugar do “bem viver”, de promessa e de esperança para novos caminhos de vida. Nesse sentido, tudo foi pensado e articulado ao redor do clamor da terra e dos pobres, conscientes de que a agressão a este território vital da “Mãe Terra” e contra seus habitantes ameaça sua subsistência, sua cultura e sua espiritualidade. Mas, afeta também a vida da humanidade inteira, de modo particular a dos pobres, dos excluídos, dos marginalizados e dos perseguidos. A situação atual exige urgentemente uma conversão ecológica integral que possa nos fazer descobrir a presença encarnada e ativa de Deus: nas mais diferentes manifestações da criação; na espiritualidade dos povos originários; nas expressões da religiosidade popular; nas diferenciadas organizações populares que resistem aos grandes projetos; e na proposta de uma economia produtiva, sustentável e solidária que respeita a natureza.

Assim, os Anais deste 35º Congresso recolhem o fruto das produções dos diversos Grupos de Trabalho (GTs) e Fóruns Temáticos (FTs). Agradecemos a cada coordenador/a, comunicador/a, a cada membro da comissão científica, da comissão organizadora e de cada pessoa que ali se fez presente, mesmo de forma remota. Desejamos que conjunto das pesquisas recolhidas nestes Anais contribua para novos projetos e iniciativas que possam contribuir para o bem-viver dos povos originários e da humanidade.

Agradeço o apoio e as parcerias que tivemos nesse Congresso. Agradeço de modo especial a PUC Minas, na pessoa do Reitor, padre Luis Henrique Eloy e Silva, sua equipe da



reitoria e todas as equipes da casa pelo espaço e apoio que nos deram na realização do evento. Agradeço à Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e Caribe - CEHILA – por estarmos juntos na comemoração dos seus 50 anos. Agradeço o apoio e a parceria das Editoras, Paulinas, Vozes, Ave-Maria, Santuário, Recriar, bem como, o da REPAM e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR.

A Amazônia é um lugar teológico, um lugar onde a força do ressuscitado penetra em todas as coisas, onde o Verbo encarnado Filho de Deus incorporou e incorpora, nas pessoas, parte do universo, em que introduziu um germe de transformação definitiva. Ele está presente em toda a ambiência, é o Senhor que reina sobre a criação sem perder suas chagas transfiguradas... e na Eucaristia assume os elementos do mundo dando a cada um o sentido do dom pascal. Valorizemos o amor na vida social - nos planos político, econômico, cultural e religiosos – fazemos dele a norma constante e suprema do nosso agir e da nossa espiritualidade ecológica, da solidariedade global, na comunhão com a cultura e a espiritualidade dos povos originários da Amazônia.

A todos os/as que colaboraram direta e ou indiretamente minha gratidão. Agradece também aqueles (as) que se empenharam trabalharam tanto presencialmente como na modalidade online, viabilizando aos congressistas um melhor compartilhamento e aproveitamento das pesquisas. Expresso minha gratidão pela dedicação e colaboração de cada um de cada uma que abrilhantou o 35º Congresso e fez com que a SOTER abrisse caminhos, apontando novos horizontes e perspectivas para promover uma ecologia integral na Amazônia, na América Latina e no mundo.

Clélia Peretti  
PRESIDENTE da SOTER (2022-2023)  
PRESIDENTE da Comissão Organizadora do  
35º Congresso Internacional da SOTER

# GRUPOS TEMÁTICOS





# GT 1

## Religiões de Matriz Africana no Brasil: Memórias, Narrativas e Símbolos de Religiosidade



**Dr. Prof. Luís Tomás Domingos - UNILAB-CE,  
Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos- UNICAP-PE.**

Ementa:

Este grupo de trabalho pretende ser espaço de diálogo, análise e reflexão sobre as diversas percepções e abordagens do divino nas Religiões de Matriz Africana. Tem como objetivo explorar o contexto sócio-histórico e cultural em que as religiões de matriz africana se construíram no Brasil, não se limitando a reproduzir o passado, mas se desconstruindo e reconstruindo em interface com outras religiões, como o espiritismo, as religiões indígenas e o catolicismo, influenciando na formação no imaginário cultural e religioso do país. Dessa forma, as diferenças étnico/religiosas no Brasil nos interpelam e nos induzem a reflexões tais como: de que forma as narrativas, memórias e símbolos são construídos e interpretados no “novo mundo” e em particular na sociedade brasileira? Como ocorrem as experiências com o divino, a concepção de Deus, na religiosidade das populações Afro-brasileiras e indígenas? Como se manifesta a espiritualidade e, quem é o Deus desta sociedade plural Africana, Afro-brasileira e Indígena? Por conseguinte, o GT analisará os diversos mitos, ritos, rituais e as interpretações simbólicas de Deus e do divino.



# A CRIAÇÃO DO MUNDO NAS TRADIÇÕES ORAIS BAMBARA E YORUBA

*Jussara Rocha Kouryh<sup>1</sup>  
Sandra Helena Rios de Araújo<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação tem como tema a sabedoria intrínseca na tradição oral, fugindo da concepção eurocêntrica que nos foi inculcada desde o século XVI de que nossos povos indígenas (povos-testemunho) e nossos povos africanos (um dos povos transplantados), por não possuírem um sistema de escrita, não possuíam cultura e todo o universo que esta compõe, o que inclui a religiosidade. Partindo desse tema, estabelecemos como objetivo a busca da sabedoria de duas tradições orais africanas: a tradição bambara, das savanas da atual República do Mali, país localizado na África Ocidental, e a tradição yoruba, um conjunto de povos do sudoeste da atual República da Nigéria e do noroeste do atual Benin, por sua interface direta com a formação das religiões de matrizes africanas no Brasil, ou religiões afro-brasileiras, como comumente é reconhecida. Dessas duas tradições orais, buscamos, dentro de suas cosmovisões, as concepções da criação do mundo. Usamos, como percurso metodológico, uma pesquisa bibliográfica que nos mostrasse, com a maior clareza possível, o que podemos compreender dessas concepções e, no caso específico das religiões afro-brasileiras, encontrar pistas que nos possibilitem contribuir com a quebra de preconceitos. O que encontramos como resultado desta nossa pesquisa, além das peculiaridades de cada uma das tradições estudadas, foi a simbiose entre elas: a crença em um Ser Superior do qual tudo nasce e para o qual tudo retorna.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiões afro-brasileiras; Orixás; Oralidade; Aiye; Orum.

## INTRODUÇÃO

O que buscamos nesta comunicação? Compreender e apresentar a sabedoria oral – e aqui, especificamente, de tradições bambara e yoruba<sup>3</sup>, ou yorubana, como queiram.

Ora, se intencionamos compreender e apresentar a sabedoria, seja ela qual for, a primeira questão, por força textual, será a compreensão daquilo que significa “sabedoria”. A plataforma que escolhemos para tal compreensão foi a filosofia, com recorte nos postulados

1 Escritora. Doutora e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Escritora com mais de 40 títulos publicados. Membro da Academia Palmarense de Letras (APLE). E-mai: jussara.kouryh@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3239253830270476>. Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0002-7270-3018>.

2 Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Mestra em Ensino na Saúde pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Especialização em Ginecologia- Obstetrícia, Genitoscopia, Clínica Médica e Educação Médica. Graduada em Medicina pela Fundação Universitária de Ciências da Saúde de Alagoas Governador Lamenha Filho (1990). Atualmente, professora assistente do Curso de Medicina da Universidade Estadual de Ciências da Saúde de Alagoas – UNCISAL e professora adjunta do Centro Universitário Tiradentes – UNIT. Especialização em Desenvolvimento Docente em Metodologias Ativas. Membro do Grupo de Pesquisa Religião Cristã: fundamentos e desafios contemporâneos. E-mail: sandrarharaujo@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4026465959287289>. Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-2929-2185>.

3 Alguns autores usam a grafia yoruba, outros iorubá para referir-se ao mesmo grupo étnico. Nesse artigo, adotaremos a grafia yoruba, respeitando, porém, outra grafia quando utilizarmos citações diretas.



presentes na Suma Teológica de Tomás de Aquino, considerado santo pela Igreja Católica e um de seus doutores. Para ele, como para os filósofos de sua época, a Idade Média, a filosofia, traduzida como o “amor à sabedoria”, encerrava uma experiência pela investigação profunda acerca da verdade das coisas. Não era, pois, “um olhar relativo, nem uma manipulação ideológica, mas uma busca diligente para entender o bem, o verdadeiro e o belo.”<sup>4</sup> Tomás de Aquino distinguiu três sabedorias: duas delas, adquiridas, a filosófica e a teologia. A terceira, porém, foi definida por ele como um dom gratuito de Deus.

Isso posto, podemos vislumbrar essas sabedorias de duas formas. A primeira, por meio de tratados, escritos, livros sagrados, compêndios, que poderíamos associá-la, ou não, às questões religiosas. Assim, é possível falar de uma sabedoria intelectual, adquirida nos espaços acadêmicos, compreendendo, aqui, academia como ambiente de aprendizagem. Os acadêmicos, quando atingem a maturidade intelectual, ou seja, o pleno conhecimento do seu objeto de estudo, são considerados sábios. Podemos, então, compreender que o sábio não é aquele que apenas soma um número extraordinário de conhecimentos sobre o objeto de estudo, mas quem assimila um saber que, aplicado à prática, produz valorização significativa à sua existência e à de outrem.

A segunda não vem por meio de nada disso. Essa sabedoria nos chega por meio da tradição oral. Compete aos mais velhos a sua preservação e sua transmissão. Na África, porém, a tradição oral assume uma dimensão muito maior. Para Bokar,

a escrita é uma coisa, e o saber outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (*In*: HAMBÂTÉ BÂ, 2010, p. 167).

Podemos afirmar que, diante de tamanha lucidez apresentada por Bokar, cai por terra a ideia eurocêntrica de que os povos que não possuíam uma escrita eram desprovidos de cultura. Não é, porventura, de acordo com Bokar, a oralidade que empresta à escrita o seu conteúdo? E não é essa redação o registro da cultura de um povo, a partir da compreensão da língua falada e da expressão corporal?

Não se limitando a histórias, lendas ou relatos mitológicos, a tradição oral africana, para Hambâté Bâ, é a grande escala da vida. Ele continua:

Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados.

4 WOODS, Robert M. A sabedoria segundo Tomás de Aquino. Disponível em: [https://www.estudosenacionais.com/6682/sabedoria-segundo-tomas-de-aquino/#:~:text=Tom%C3%A1s%20afirma%20na%20Suma%20Contra,%C3%BAtil%20e%20o%20mais%20alegre.&text=Por%20esta%20raz%C3%A3o%20se%20diz,\(Sb%207%2C14\)](https://www.estudosenacionais.com/6682/sabedoria-segundo-tomas-de-aquino/#:~:text=Tom%C3%A1s%20afirma%20na%20Suma%20Contra,%C3%BAtil%20e%20o%20mais%20alegre.&text=Por%20esta%20raz%C3%A3o%20se%20diz,(Sb%207%2C14).). Acesso em: 1 fev. 2021.

Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (HAMBÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

Somente com essa profundidade é possível compreendermos a tradição oral da África e, portanto, também aquela que nos trouxeram os africanos aqui aportados. Fora dela, é inconcebível adentrar profundamente a história e o espírito de povos africanos, e absorver pacientemente a magnitude da herança do cabedal de conhecimento de toda espécie

Hambâté Bâ cita um provérbio antigo africano, sem, contudo, especificar a região, o que nos leva a crer que seja um provérbio proveniente das savanas do Mali, sua região de origem, mas que pode ser extensivo a todos os povos de tradição oral em qualquer parte do mundo: “Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que se queima”.

Discorrendo ainda sobre a tradição oral, queremos evidenciar um dos aspectos abordados por este autor – o valor da palavra. Hambâté Bâ afirma:

Nas sociedades orais, não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. [...]. Nas tradições africanas [...], a palavra se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas (HAMBÂTÉ BÂ, 2010, p. 168-169).

Além disso, a tradição oral está diretamente ligada (e dela é consequência) à concepção do homem, do seu espaço ambiental e do papel que desempenha no seio do universo. Portanto, conduz o ser humano à sua totalidade com interface na vida comunitária, resultando em um tipo humano peculiar que retrata a alma africana e, por conseguinte, uma cultura que não é abstrata. “Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (HAMBÂTÉ BÂ, 2010, p. 169).

Que herança religiosa, então, essa tradição deixou para a África e para o mundo? Poderíamos abordá-la de diversas formas. Aqui, nesta nossa comunicação especificamente, queremos apresentar qual a concepção da criação do mundo em duas tradições orais: aquela da savana ao Sul do Saara e aquela yorubana que mais influenciou a cosmovisão das religiões afro-brasileiras.

## 1 E TUDO NASCE DA PALAVRA

Para situar a tradição bambara<sup>5</sup> do Komo (uma escola de iniciação do Mande – Mali, mesmo de tradição oral), Amadou Hambâté Bâ (2010, p. 170-172) se coloca em seu contexto, visto ser uma tradição inserida em sua região de origem, o atual país de Mali, antiga África ocidental francesa. Nessa tradição, a Palavra, *Kuma*, é a força de onde tudo provém e que emana do Ser Supremo. Esse Ser Supremo, chamado *Maa Ngala*, é o criador de todas as coisas e sua Palavra é: “Aquilo que *Maa Ngala* diz é!”. Eis a força da Palavra. O que o Ser Supremo diz – portanto, sua Palavra –, torna-se realidade, concretiza-se, é!

Na sua narrativa da criação, *Maa Ngala* quis um interlocutor. O ato de querer não denota uma necessidade, mas, sim, uma vontade. Ele quis. Desse seu querer, criou o Primeiro Homem: *Maa*.

Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra (HAMBÂTÉ BÂ, 2010, p. 171).

No ato da criação de *Maa*, o Ser Supremo lhe delegou a tarefa de ser guardião de todo o Universo criado e a incumbência de zelar pela Harmonia universal. Não apenas. Deu-lhe a possibilidade da interlocução direta entre o Criador e o Ser criado. “Teve início o diálogo entre *Maa Ngala*, criador de todas as coisas, e *Maa*, simbiose de todas as coisas” (Amadou Hambâté Bâ, 2010, p. 171).

Outro aspecto que contém uma beleza ímpar está na forma como essa tradição oral compreende a fala humana, germinada das três forças herdadas de *Maa Ngala*, quais sejam: a força do poder, a força do querer e a força do saber. Elas permanecem silenciosas no coração do homem, em estado de repouso até o instante em que a fala venha colocá-las em movimento. Vivificadas pela Palavra divina, essas forças começam a vibrar. Assim, Hambâté Bâ afirma: “A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças” (Amadou Hambâté Bâ, 2010, p. 171). A fala, como força, é capaz de gerar movimentos e ritmos, vida e ação.

A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. É como o fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio. Diz o adágio malinês: “O que é que coloca uma coisa nas devidas condições (ou seja, a arranja, a dispõe favoravelmente)? A fala. O que é que estraga uma coisa? A fala. O que é que mantém uma coisa em seu estado? A fala”. A tradição, pois, confere a *Kuma*, a Palavra, não só um poder criador, mas também a dupla função de conservar e destruir. Por essa razão a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana (HAMBÂTÉ BÂ, 2010, p. 171).

<sup>5</sup> Bambara – pertence ao grupo mandê, base da população da atual República do Mali.

Deve-se ter em mente a concepção africana de magia: significa o controle dessas forças. Em si, algo neutro que toma a direção que lhe for dada, conforme o adágio popular: “Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus”. A magia, quando direcionada para o bem, visa purificar os homens, os animais e os objetos, a fim de lhes restituir suas forças, colocá-las em ordem e em equilíbrio. Apenas isso.

Se quisermos ousar fazer uma síntese, o *Maa Ngala*, Ser Supremo, criador de todas as coisas, cria, também, *Maa*, o Primeiro Homem, o seu interlocutor, e a ele entrega as forças do poder, do querer e do saber para que cumpra a missão de ser o Guardiã do Universo e o responsável pela Harmonia de toda a criação. A força da Palavra – e, portanto, da fala – sintetiza a magnitude da tradição oral.

## 2 A CRIAÇÃO DO MUNDO NA TRADIÇÃO YORUBA

Tanto quanto na África, a tradição oral é a tônica das religiões afro-brasileiras e está presente sobretudo no terreiro, “palco central das atividades litúrgicas e onde a comunidade se reúne” (BERKENBROCK, 2012, p. 191).

Na cosmovisão yoruba, no que concerne à criação de todas as coisas, está Olorum, o Ser Supremo. No início, antes de tudo, apenas Ele existia e, de modo direto ou indireto, dele nasceram todas as coisas visíveis e invisíveis. Do sopro de Olorum, surgiram a água e a atmosfera. Portanto, de Olorum, o sopro da vida, o princípio de todas as coisas. Dele, emanam três forças: *iwá*, *axé* e *abá*. De acordo com Berkenbrock,

*Iwá* é o ser, o princípio ou a força da existência em geral. Através de *Iwá* é dada às coisas a possibilidade da existência. [...]. *Iwá* é veiculado sobretudo na atmosfera e através na respiração. O segundo princípio ou força é o *Axé*, que possibilita que a existência desabroche, venha a ser. *Axé* é a força da dinâmica, da realização. Ele é o elemento mais importante para a existência, pois sem ele a existência não teria dinâmica. [...]. *Abá* é a terceira das forças de Olorum [...], acompanha o *Axé* e dá à dinâmica uma direção, um objetivo (BERKENBROCK, 2012, p. 187).

As três forças se complementam e fazem tudo acontecer: doa a existência – o *Iwá*, o que, por si só não basta, é necessário oferecer a esta uma performance, um desenvolvimento, um progresso – o *Axé*. Porém, tudo o que envolve a vida carece de uma destinação, de uma finalidade – requer o *Abá*. Logo, germina de Olorum a existência, a dinâmica e a destinação de tudo o que existe: do ser humano às coisas, à natureza, ao tempo, à vida, enfim. Nada acontece sem as forças de Olorum.

A partir do sopro criador de Olorum, a existência é concebida em dois níveis: o *Aiye* e

o *Orum*. São duas formas de existência que não se anulam, não competem entre si, apenas se complementam.

No *Aiye* está o aspecto físico, o tangível, os seres vivos, inclusive a humanidade inteira e os seres humanos, seus habitantes recebem o nome de *Ara-Aiye*. É a matéria, o concreto, o palpável. No *Orum*, está o espiritual, o imaterial, onde habitam os *Ara-Orum*, ou seja, todos os seres ou entidades sobrenaturais, entre os quais os Orixás com livre acesso aos dois níveis de existência. Segundo Reginaldo Prandi,

são deuses que receberam de Olódùmarè ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (PRANDI, 2001, p. 20).

Além dos Orixás, também habitam o *Orum* os Eguns – seres humanos que concluíram suas vidas no *Aiye* e foram morar em outro plano. Eis aqui a ancestralidade extremamente reverenciada por quem pertence a essas religiões. O respeito aos mais antigos tão característicos das culturas de tradição oral, para os yorubas se perpetua em relação a ancestralidade.

Falamos que são os Orixás aqueles que têm livre acesso aos dois níveis de existência: o *Aiye* e o *Orum*. Por que evidenciamos esse aspecto? Conta a tradição oral (ou os *itans*) que no início existia livre trânsito entre os dois níveis. Embora mantivessem suas características próprias, não estavam separados. Em consequência de um erro humano (não se especifica qual), os dois níveis se separaram, e os habitantes do *Aiye* somente conseguem chegar ao *Orum* por meio da morte. Separados, mas não desligados um do outro.

Um dos aspectos mais bonitos dessa narrativa da criação está na concepção e existência dos Orixás. Nela, Olorum, fonte de toda graça, de todo bem, de toda vida, por meio de seu hálito, gerou os Orixás. Assim, a bondade de Olorum atinge o *Aiye* de forma indireta, isto é, delega aos Orixás, como vimos na definição de Prandi, a responsabilidade sobre os seus bens. Explica Berkenbrock:

Entre Olorum e o *Aiye* estão os Orixás, como mediadores ou administradores dos bens de Olorum. [...]. A função própria e originária, bem como a imagem que se tem dos Orixás, é a de mediadores ou, talvez melhor, de administradores. Aos Orixás confiou Olorum a responsabilidade sobre os seus bens. O direito de existência dos Orixás está ligado [...] a esta função mediadora. O Orixá não existiria sem administrar algum bem de Olorum (BERKENBROCK, 2012, p. 222).

Na beleza dessa cosmovisão, os Orixás assumem para si os elementos da natureza e o perfil humano que empresta a seus filhos e filhas, à vida familiar e à sociedade. Como guardiões da natureza, a missão de administrar e harmonizar tudo o que existe; como face huma-



na, a capacidade de compreender e assumir os sentimentos, as necessidades, os anseios dos *Ara-Aiye*. São os Orixás que, com a permissão de Olorum, deixam o Orum e sacralizam a terra quando nela colocam seus pés através da matéria corporal de seus filhos e filhas. Através destes e destas dançam, cantam, louvam, deixam recados.

Assim sendo, para os yorubas, acima de tudo e de todos está Olorum, o Ser Supremo e Absoluto. Tudo nasceu do seu hálito, a quem tudo e todos estão subordinados, inclusive o Orum e o Aiye. Entre esses dois níveis, estão os Orixás, que, obedientes a Olorum, assumem a responsabilidade de bem administrar os seus: o homem e tudo o que dele decorre; o universo; e a ligação/harmonia entre os dois níveis criados – o *Orum* (o intangível) e o *Aiye* (o tangível). As três forças oferecidas por Olorum (*Iwá*, *Axé* e *Abá*) garantem a vida – sua existência, dinâmica e desenvolvimento, e sua plenitude.

## CONCLUSÃO

Quando olhamos o universo das religiões, logo percebemos que precisamos nos despir daquilo em que acreditamos – e nos arvoramos a acreditar – como verdade absoluta. Essa postura nos é exigida independentemente de nosso grupo religioso de pertença. Assim, quando mergulharmos no universo da tradição oral dos povos africanos, temos, necessariamente, de compreender que estamos imergindo em outra lógica. Mesmo sendo o óbvio, é sempre a primeira conclusão porque, via de regra, não é fácil assumir esse despojamento.

O segundo passo, ou segunda estação para seguirmos a lógica da construção deste texto, foi compreender, a partir de Tomás de Aquino, que a oralidade pode (e deve) ser enquadrada naquela sabedoria identificada como dom. Para fazermos jus ao que apresentamos aqui, como dom doado gratuitamente por *Maa Ngala*, para o povo bambara, ou por Olorum, para o povo yoruba. O que existe de comum, então? O dom gratuito oferecido ao homem pelo Ser Supremo que habita o seu singular sagrado. Em outras palavras: dom gratuito de Deus para o singular sagrado daqueles que aderiram às tradições judaico-cristãs; dom gratuito de *Maa Ngala* para os povos das savanas do Mali; dom gratuito de Olorum para os adeptos das religiões afro-brasileiras.

Mas isso não basta. Existe um outro ponto comum nas duas narrativas ora apresentadas: a vida nasce do sopro, do hálito do Ser Supremo. E aqui podemos encontrar a sacralidade da vida e do universo. Assim sendo, recai sobre os nossos ombros a responsabilidade socioambiental. Cabe, portanto, ao ser humano, com a ajuda das forças vindas do Ser Supremo (a força do poder, a força do querer e a força do saber, entregues por *Maa Ngala*; o *Iwá*, o *Axé* e o *Abá*, concedidos por *Olorum*), estabelecer o equilíbrio e a harmonia pessoal, familiar, societária,

universal e cósmica.

Que os sons de todos os instrumentos e os passos de todas as danças nos permitam, independentemente de nossas crenças, compreender o divino tocando a Terra e que, diante de nossa reverência e pequenez, levem ao Ser Supremo nossas súplicas e louvores.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás. Suma Teológica. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso: 9 fev. 2021.

BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. História geral da África: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

# A RELAÇÃO ENTRE MEDICINA AFRICANA TRADICIONAL E SISTEMA MÁGICO-RELIGIOSO AFRICANO.

Luís Tomás Domingos<sup>1</sup>

**RESUMO:** O nosso trabalho analisa a relação entre medicina Africana tradicional a sua dimensão religiosa. A medicina Africana tradicional está intimamente ligada ao sistema mágico-religioso Africano. Ela se encontra engajada através dos seus mestres e especialistas, ngangas, babálawó, babalorixá, yalorixá, etc., no processo de reconquista do equilíbrio, harmonia do homem. Estes líderes das religiões tradicionais em África são considerados como verdadeiros profissionais e em cada etapa do aprendizado requer certo período de formação específica no mundo espiritual e religioso para o seu bom exercício sua profissão como médico tradicional. A observância das obrigações e rituais e o comportamento adequado são necessários para a manutenção do equilíbrio, da longevidade e harmonia do homem, do indivíduo, da comunidade e da sociedade africana em geral. Nós constatamos esta realidade ao longo das nossas pesquisas do campo e bibliográfica sobre a cultura e religiosidade Africana e Afro-brasileira. Dentro das diversidades étnicas existentes em África, especificamente em Moçambique, existe interface entre medicina tradicional e o sistema religioso na cultura Africana. E esta dimensão relacional também está presente na cultura da diáspora Africana, em particular, nas tradições religiosas de Matrizes Africanas no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Medicina africana; Religiosidade; saúde; doença; cultura Africana.

## INTRODUÇÃO

A cultura Africana se manifesta como uma tentativa de explicar e influenciar os mecanismos do mundo quotidiano, interpretando os princípios constantes da existência humana que são subjacentes ao caos, desordem aparentes e ao fluxo de experiência vivida. É preciso sublinhar que África é um continente imenso e que varia de uma região para outra, mas há uma unidade dentro da diversidade. Porém, as culturas africanas foram objetos de numerosos estudos. Mas a verdade, a complexidade, o caráter aparentemente paradoxal de algumas das suas crenças, acessíveis somente aos iniciados tornam-se e constituem ainda enigmas para muitos “pesquisadores sociais” imbuídos da racionalidade cartesiana. Querer estabelecer as concordâncias precisas com as categorias culturais tipicamente ocidentais europeias, é arriscar-se e deixar de fora o que é precisamente o essencial em relação ao pensamento, a cosmovisão africana, ou seja, a visão do mundo do Negro Africano.

A religião concebida como um sistema de símbolos profundos e motivados que de

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia e Sociologia da Política pela Université Paris 8/ France. Docente da UNILAB/CE. Contato: luis.tomas@unilab.edu.br

ordem à experiência do mundo e permitem viver dentro de um horizonte de sentido que justifica também as experiências mais profundas criando motivações que parecem absolutamente realistas. A natureza do *homo religiosus* não é subordinável a um certo tipo de “racionalidade” científica que tende hoje a ser a racionalidade *tout court*. Pelo contrario, é preciso orientar-se para uma simbologia religiosa que sirva de paradigma a si mesmo e tenha a sua própria hermenêutica interna específica e “razoável”. O conceito da religião que adotamos se integra na perspectiva da antropologia interpretativa.

“Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidades, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.”(GEERTZ, 1978, p.105)

A religião não é apenas e exclusivamente um sistema gnosiológico, um conjunto de dogmas, mas também uma experiência significativa e um significado experimentado. Neste processo, os ritos, os eventos necessários são vividos até a medula e as palavras e os gestos dos profetas, dos ancestrais são, de certo modo, repetidos e revividos. O destino da religião, neste contexto, está intimamente ligado ao rito dentro certas culturas. Para GEERTZ (1989), a cultura é semiótica, pública e contextual. É semiótica, porque é composta de signos. Pública porque os signos são sempre produzidos coletivamente. Contextual porque os signos ganham significados sempre territorialmente.

“A função social da religião é independente de sua verdade ou do seu erro e as religiões que achamos falsas ou mesmo absurdas e repugnantes como aquelas das tribos selvagens, podem desempenhar um papel importante e eficaz no mecanismo social: sem essas religiões [ditas] “falsas” a evoluções sociais e o desenvolvimento da civilização moderna seria impossível”. (RADCLIFFE- BROWN, 1968, p. 231.)

A cultura Africana, porém, se manifesta como uma tentativa de explicar e influenciar os mecanismos do mundo cotidiano, interpretando os princípios constantes da existência humana que são subjacentes ao caos, desordem aparentes e ao fluxo de experiência vivida. É preciso sublinhar que África é um continente imenso e que varia de uma região para outra, mas há uma unidade dentro da diversidade. Porém, as culturas africanas foram objetos de numerosos estudos. Mas a verdade, a complexidade, o caráter aparentemente paradoxal de algumas das suas crenças, acessíveis somente aos iniciados tornam-se e constituem ainda enigmas para muitos “pesquisadores sociais” imbuídos da racionalidade cartesiana. Querer estabelecer as concordâncias precisas com as categorias culturais tipicamente ocidentais europeias, é arriscar-se e deixar de fora o que é precisamente o essencial em relação ao pensamento, a cosmovisão africana, ou seja, a visão do mundo do Negro Africano.

## 1 A RELIGIOSIDADE AFRICANA TRADICIONAL

A palavra “religião” é tardia para o discurso acadêmico sobre o assunto, e ainda é notável na maioria das descrições populares da cultura africana. Como o poeta e estudioso queniano Okot p’Bitek (1970) enfatizou: “os conceitos de fetichismo ou animismo ... não eram religiões africanas.....”. Foi somente no final do período colonial da década de 1950 que os estudiosos começaram a usar os termos religião e filosofia para caracterizar as religiões africanas de maneira positiva. Os antropólogos Edward E. Evans-EvansPritchard (1956), Marcel Griaule; Germaine Dieterlen (1965) e Victor Turner (1968) e o teólogo missionário Placide Tempels (1965) foram pioneiros dessa mudança. Eles foram os primeiros a enfatizar a racionalidade e a integridade teológica do sistema religioso africano, e empregaram ideias filosóficas ocidentais e conceitos teológicos para interpretá-los. Eles também argumentaram que o estudo das religiões africanas era de grande valor para uma compreensão do resto das religiões do mundo. Os teólogos africanos mais influentes do período pós-colonial imediato foram John Mbiti (1969) e Bolaji Idowu (1973). Nas décadas de 1970 e 1980, seus livros moldaram o discurso teológico sobre as religiões africanas entre os cristãos na África e no Ocidente. Como africanos educados por missionários, Mbiti (1970) e Idowu (1982) se propuseram a refutar as afirmações missionárias sobre a inferioridade das religiões africanas. Como cristãos africanos, eles viam as religiões tradicionais como o fundamento adequado sobre o qual o cristianismo na África foi construído. Sua reivindicação central, que foi captada e ecoou pelas universidades e seminários da África recém-independente, foi que os africanos tinham conhecido Deus antes dos missionários chegarem. A religião tradicional Africana não é um credo especializado separado da vida cotidiana, mas um conjunto difuso de ideias e práticas “sagradas” e morais que permeiam toda a vida nos níveis pessoal e social.

A religiosidade Africana tradicional é resultado de síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo segundo as contingências históricas presumivelmente perdidas e exprimem de modo diverso a identidade Africana. Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso Africano. Entretanto, é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, e todos eles são especializados nas diferentes funções. O homem, neste contexto, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo aquele em quem convergem as forças existentes. Certos componentes do homem são a herança, outros são dom e outros ainda existem porque o indivíduo decidiu integrá-los, os reforçar e os consentir através de diversos sacrifícios e rituais que exigem esta integração. Todos esses componentes são vivos, móveis e se transformam. O *munthu*, (ser humano) deve exercer a sua vigilância permanente para os conservar e fazer convergir todas as energias nas quais ele sente e é resultante. E é neste sentido que o Negro-Africano



considera que o homem está vivo. Amadou HAMPATHE BA dizia: “a multiplicidade em reciclagem permanente” (1972:181). Ou “Onde tudo está em movimento perpétuo, obedecendo uma dinâmica específica e numa lógica perpétua de “pluralismo coerente”, (THOMAS, 1969). Nesta percepção de *munthu* o espaço e o tempo não são entidades separadas, mas sim um conjunto e complexo espaço-tempo, no qual um e outro se relacionam profundamente no seu ser. No pensamento Africano o homem é o lugar de encontro, de convergências, de todas as forças do universo, investidos pelo Ser - Supremo, *Olorum, Nzambi*. Deus. Participando de si, ele é, portanto, um ser complexo habitado por uma multiplicidade de entidades-foças em movimento permanente. Assim o *munthu* não é um ser estático, concluído. Mas sim um Ser em **devir**. O seu potencial específico humano se desenvolve e vai se desenvolvendo ao longo da sua fase ascendente da vida, em função do terreno e das circunstâncias percorridas, encontradas, vivenciadas...

Homem Africano tradicional considera fundamental a necessidade da sua participação perpétua no processo de auto-criação, porque ele está na procura constante de equilíbrio em função de multitudes e complexas forças em movimento existentes no cosmos. A participação avalia o mundo na sua unidade e sua coesão, o visível e invisível; natureza e cultura restam intimamente ligadas e toda manipulação ordenada das forças sobrenaturais torna o ato **magico e/ou religioso**. E nesse ritual, a linguagem, a palavra, não é somente instrumento de comunicação, ela é expressão por excelência, ela é força que movimenta as potências vitais e o princípio da sua coesão. O rito é concebido como a ação sobre o mundo, o cosmos e a sua execução, não se trata apenas de alertar as forças sobrenaturais no sacrifício ou na oração nem agir sobre o homem diretamente pela magia, para preservar, curar, punir ou matar nem sequer de intervir sobre animal durante a caça e a pesca, mas sim de provocar o mundo circundante. Em última análise, trata de entender que diante dos fatos visíveis se esconde um jogo e relações de forças no *nthu*, força vital. Nesta relação e participação de forças pela analogia, por identidade parcial ou total ou por simples correspondência o homem não é somente um microcosmos, mas o mundo se concebe termos de símbolos antropomórficos. E o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. E o universo está ao serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir a o homem de reforçar a sua força vital afim de tornar mais vivo, equilibrado e harmonioso. E é por isso que ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes, incontestável (farmacopeia; procedimentos agrícolas, etc.) e o sacrifício que invoca os deuses para que os fenômenos cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é neste mundo entre dois que se encontra a magia e se manifesta como técnica “profana” de cura e ao mesmo tempo como ação religiosa, ou magico/religiosa.

As forças desenvolvidas “Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no

bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais observável da cosmovisão Africana - *Bantu* sem se reduzir a ele. O que está por trás do culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constantes da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades?" (MUNANGA,1995/6: 63)

As forças desenvolvidas por estas potencialidades estão em perpétuo movimento no Cosmos. Mas o homem é, igualmente, constituído por elementos mais pesados, cuja vocação primordial é de ser "interlocutor" de *Mzambi*, Deus. Enfim o ser humano é uma parcela da potência criadora divina, Deus. No sistema de pensamento Africano o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial na sociedade. E ritual de culto dos ancestrais é constitui um código civil que inclui história, ética e moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas.

E pela ação ritual que desencadeia a palavra nos suportes biológicos (o homem), ou em suportes materiais (objetos rituais criados por homem), aqui a palavra torna-se silenciosa. Isso não significa que a palavra tenha tornado menos eficaz ou que não esteja presente. Pode incorporar em si ideais força apropriadas da natureza que se tornam símbolos tão importantes pela palavra enunciada. A palavra torna-se silenciosa nos gestos, nas danças, nas obras de arte ou no simbolismo gráfico. "Enquanto imagem, ela figura enquanto hierofania, manifestações das coisas sagradas, ela se torna potência". (LOUIS-VICENT THOMAS, 1978, p.128).

## 2 O PODER DA PALAVRA

É a força da palavra que tirana as faltas cometidas ( na confissão); é o verbo que sacraliza a vítima no momento de sacrifício e põe em movimento as forças sobrenaturais; é ainda o verbo (a palavra) torna possível o regresso do equilíbrio do homem. A palavra engaja o homem, a palavra é o o próprio homem (ser humano). O dignidade do homem, na cultura tradicional africana, está ligada a sua palavra. Segundo HAMPATE BA, (2010, p. 168):

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

É através das palavras que o génio que intervém no doente é nomeado, reconhecido, chamado e exigido de se retirar da vítima graças as encantações do vidente-exorcista, o médico tradicional. As palavras ligadas estreitamente aos gestos, à magia de sons e de tons, mais ainda talvez aos efeitos psicomotores dos ritmos e aos mistérios de símbolos. A palavra na tradição Africana não tem o sentido abstrato. Ela está integrada e possui o poder, a força.

Na cultura *Yoruba*, a palavra tem a origem no *Axé*. O *axé*, ou *Ashése* traduz como o “poder”, é o conceito que designa o dinamismo do ser e a vitalidade da vida. O poder, *axé*, do ancestral-*orixá* teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado. O *Ashé*, o poder em estado de energia pura é fonte criativa de tudo que é. E é o poder de ser, o princípio nos seres, o poder de ser, enfim, tradução” canônica” de *Ashé* como palavra é “Palavra criativa” ou “Logos”. De acordo com Louis Gates:

Nós podemos traduzir *Ashé* em vários sentidos, mas o *Ashé* foi usado para criar o universo. Eu traduzo como “logos”, como a palavra, compreendendo, a palavra como audível, e mais tarde visível, sinal de razão. (GATES, 1988: 7)

*Ashé*, portanto, pode ser compreendida como o princípio inegável no universo e nos humanos, ou como a racionalidade em si mesma. O *Ashé* é o princípio no qual confere a cada ser humano a sua identidade e o seu destino, *ori* ou *akara-aka* na língua *Yoruba* ou *Igbo*. Assim para os *Youruba* a pessoa humana possui três elementos: *ara* (corpo), *emi* (alma) e *ori* (cabeça inata) que é responsável pelo destino do homem. *Ori* ou *akara* considerado como destino define o caráter individual da pessoa. E é o sentido de ser no projeto existencial, no qual provem da dimensão espiritual e racional do ser humano. O destino como o percurso prospectiva em si mesma, é uma característica única do ser espiritual e racional, que é o ser humano.

O mundo africano é caracterizado, predominantemente, pelos símbolos, tanto no tempo, como em vários domínios do espaço: doméstico, corporal, urbano, das terras cultivadas, do espaço político, etc.. O simbolismo assume grande importância diante de perigos que podem colocar sob risco a ordem cósmica e a harmonia com a vida cotidiana. Da sua experiência africana o Antropólogo Francês Georges BALANDIER, afirma:

O Imaginário, o símbolo, o rito a sua própria marca aos lugares, regendo uma tipologia na qual se opõem o comum e o extraordinário, o normal e o anormal ou o monstruoso, o espaço humanizado e algures onde homem se encontra em perigo, quando jogado no desconhecido. “Esta apropriação mental do espaço diferencia uma natureza não domesticada, lugar das forças e dos poderes os mais diversos, dos lugares organizados onde o homem, á apesar de tudo o mestre do jogo porque estes são resultados de sua criação.” (BALANDIER, 1988, p.97)

O simbolismo do mecanismo da morte ritual, por exemplo, nas algumas etnias da África nos seus diversos aspectos aparentes seja de consagração, d’expiação, de divinização, de purificação, de manutenção do invisível ou de si mesmo, o sacrifício na etnia Sena de do Vale do Zambeze em Moçambique (DOMINGOS, 2005), tem um efeito constante: revitalização e redistribuições da força vital. É importante salientar que o altar é, neste caso, reservatório onde se guardam as forças, onde o homem tira no momento necessário e que ele as mantém. O altar é também o ponto de reencontro do homem e o invisível. Deste modo o sacrifício faz reviver as

forças. Para os povos *Dogon* do Mali, destarte, dizia o ancião e deficiente visual Ogotemmêli, maliano do planalto da Bandiagara:

O altar dá ao homem e o homem dá de novo uma parte de todos. Um sacrifício serve pouco à pouco à si mesmo e o resto vai aos outros. As forças do sacrifício reencontram no homem, passam e saem de novo, vice-versa. E é assim para todos. Alias, cada um dá a todos, mas também cada um recebe de todos. Há entre os homens uma troca contínua, um movimento incessante de fluxos invisíveis. E é necessário que seja assim para que permaneça a ordem universal. E a palavra é para todos neste mundo; é preciso fazer trocas, que ela vai e vem, pois, é bom dar e receber as forças da vida. (GRIAULE,1948,p.150)

### 3 MEDICINA AFRICANA TRADICIONAL

A cultura Africana é o lugar onde se articulam conflitos e concessões tradições e mudanças e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que não existe humano sem significado assim como nunca existe apenas uma explicação para determinado fenômeno. Tudo que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida social. Nesta análise comporta mitos, ritos, rituais, práticas quotidiana, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral e integrado. Desde os tempos primórdios este sistema sócio político religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem.

A doença na lógica do pensamento Africano é um sinal do desequilíbrio da força vital do *munthu*, do homem, ser humano. Na África a doença não é concebida como uma fatalidade, mas sim como desordem, um escândalo que inscreve no sistema antropológico do desequilíbrio do homem e que deve ter explicação e ser imperativamente tratado e/ou combatido. Nas diversas sociedades Africanas a doença não é apenas ressentida como fenômeno que vem abater o indivíduo particular, mas sim, ela é vivida como uma perturbação das relações sociais. O desequilíbrio causado pela doença não afeta apenas ao indivíduo, mas se estende na família, comunidade, sociedade e no Cosmos de modo geral. A doença é, portanto, um assunto de toda a família, de toda comunidade. “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade” (DOUGLAS, 1970: 83). A doença é a ruptura da harmonia entre o homem e a natureza. As técnicas de tratamento e cura não podem ser separadas do universo simbólico da qual tem todos os elementos, pois a doença implica, em última análise, as relações entre os homens e o universo sócio-cultural e vice-versa.

A doença na cultura Africana é um símbolo da realidade humana desequilibrada na



sua dimensão profunda. O universo Africano da doença é, portanto, inseparável do universo dos espíritos, que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e desordem do mundo dos vivos e dos mortos. Diante desta insegurança, o Africano é obrigado a recorrer todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse, e onde ele considera à medicina tradicional o legado dos seus ancestrais. E é perfeitamente normal, para na cultura Africana tradicional quem não tenha cumprido devidamente as suas obrigações: os ritos e rituais determinados pela tradição familiar em relação a seus antepassados sofra com as consequências nefastas, a rotura de harmonia, o desequilíbrio, a doença. Ao procurar ao n'ganga, o "médico tradicional", e este lhe diga: seus antepassados reclama o rito que não foi cumprido na integralidade. No pensamento Africano, abandonar os ritos ancestrais significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os mortos. Como dizia Nelson Mandela:

Aprendi que negligenciar os seus ancestrais traz a mal sorte [azar] e desastre na vida. Si desonrar seus ancestrais, a única forma de expiar a sua falta era consultar o *nganga*, medico tradicional Africano ou um ancião da tribo que comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normal. (MANDELA, 1994: 18.)

Lévi-Strauss mostrou com base de pesquisa, que não há porque duvidar da eficácia das práticas mágicas. " (LEVIS-STRAUSS, 1963:167). Essa eficiência, porém, implica a crença que a comunidade lhe devota. O indivíduo crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições do seu grupo: seus parentes e amigos compartilham a mesma crença. A doença é a ruptura do equilíbrio de si mesmo, causando angústia, o ódio, a vingança, o desespero, etc. E a boa saúde no pensamento Africano consiste no equilíbrio da força vital, uma boa relação do homem na sua dimensão física com o espiritual, na sua relação de parentesco com a sociedade global e, em particular, com o seu meio ambiente. O drama do *Munthu*, homem, se revela nos conflitos originados pela dualidade de forças que vivem nele, na ruptura de harmonia das forças cósmicas.

## CONCLUSÃO

A medicina tradicional Africana se repousa sobre conduta existencial. Neste contexto o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. Onde o universo está ao serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir ao homem reforçar a sua força vital com a finalidade de tornar mais vivo, equilibrado e harmonioso. E é por isso que a ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes incontestável (farmacopeia; procedimentos agrícolas, etc.) e o sacrifício que invoca os deuses para que os fenômenos

cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é nesse mundo entre dois mundos que se encontra a magia e se manifesta como certa técnica de cura e ao mesmo tempo como ação religiosa, mágico-religiosa. A religiosidade Africana está presente em todas dimensões da vida do Africano. Deus, *Mulungu, Nzambi, Oludumaré, Olorum*, e outras entidades divinas, orixás, os Ancestrais intervêm em todas dimensões humanas. Dentro das diversidades étnicas existentes em África, especificamente em Moçambique, existe interface entre medicina tradicional e o sistema mágico-religioso na cultura africana. Para os Africanos a cura é um conceito global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas abrange toda dimensão de sofrimento dos homens e incluindo a sua vida moral e espiritual. A cura compreende a pessoa toda inteira na sua integralidade. Assim a cura não se abrange apenas ao indivíduo mas sim a vida da comunidade e de toda sociedade.

## REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. *Le désordre : éloge du mouvement*. Paris : Fayard, 1988.

DOMINGOS, Luis Tomas. *La question de l'Identité ethnique e la formation de l'Etat- Nation au Mozambique: Le cas des Sena de la Vallée du Zambéze*. ANRT, Université Lille 3. France 2005.

DOUGLAS, Mery. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectivas, 1970

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1950). *La religion des primitifs À travers les théories des anthropologues*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1965

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956

GATES, Henry Louis. *A theory of Afro-American Literacy Criticism*. New York: Oxford University Press, 1988.

GATES, Henry Louis. *A theory of Afro-American Literacy Criticism*. New York, Oxford University Press, 1988

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GRIAULE, Marcel ; DIETERLEN, Germaine. *Le renard pâle*. Tome I, *Le mythe cosmogonique*. Fascicule I, *La création du monde*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1965, 549 p.-[24] p. de pl.-[3] dépl.

GRIAULE, Marcel. Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotemmêli. (1898-1956). Paris: Fayard, 1948.

HAMPATE BA, A. A tradição viva. In UNESCO. História geral da África, I: Metodologia e Pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

HAMPATE BA, A. Aspects de la civilisation africaine. Paris : Presence Africaine, 1972.

IDOWU, Bolaji. African Traditional Religion: a Definition, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1973

IDOWU, Bolaji. Olódùmarè : God in Yoruba Belief, Ikeja : Longman Nigeria, 1982

LEVI-STRAUSS. Structural Anthropology. New York: Basic Books, 1963.

MANDELA, Nelson. Un long chemin vers la liberté. Paris: Fayard, 1994

MBITI, JOHN, S. African Religions and Philosophy. Heinemann, 2 éd. 2008.

MBITI, John Samuel. African Religions and Philosophy. African Writers Series. Heinemann, 1969

MBITI, John Samuel. African Religions and Philosophy. African Writers Series. Heinemann, 1969

MUNANGA, Kabengele. 1995/96. "Origem e Histórico do Quilombo na África". Revista da USP. São Paulo. Universidade de São Paulo. Nº 28: 56-63.

P'BITEK, Okot. African Religions in western Scholarship. Kampala : East African Literature Bureau, 1970

TEMPELS, P. La Philosophie Bantoue. Paris: Présence Africaine, 1965.

THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU, René. Les Religions d'Afrique noire : Textes et traditions sacrés. Paris : Editions Stock, 1995

TURNER, Victor Witter. The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia. Clarendon Press, 1968.

# NOSSOS MEDOS VIEMOS CANTAR: SABEDORIA DO CUIDADO AFROANCESTRAL E A SAÚDE MENTAL COMUNITÁRIA NO CEARÁ.

*Pedro Marinho dos Santos Junior<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O Estado do Ceará possui um trabalho integrado entre Saúde Mental e elementos da cultura afrobrasileira. O presente trabalho é um relato de experiência através da observação participante para evidenciar elementos do saber ancestral afrobrasileiro na Terapia Comunitária Sistêmica Integrativa e Saúde Mental Comunitária do Ceará realizado no período carnavalesco de 2020 através do encontro entre um bloco de Maracatu e uma Organização Não Governamental que atua na saúde mental. Foram identificadas práticas como o banho de ervas, o trabalho das rezadeiras e elementos da cosmovisão afrobrasileira no comunitarismo. Além disso, a presença nos escritos sobre Saúde Mental Comunitária do trabalho realizado por pais e mães de santo no acolhimento, escuta e potencialização das periferias diante do sofrimento psicossocial. Mais pesquisas são necessárias para ampliar a percepção das matrizes afrobrasileiras no campo da saúde mental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Saúde Mental; Religiosidade Afro-Brasileira; Terapia Comunitária.

## INTRODUÇÃO

O Estado do Ceará possui importantes iniciativas, pesquisas e práticas em saúde mental com base comunitária na articulação entre o serviço público, movimentos populares e participação das Universidades Públicas. Produziu uma metodologia de cuidado chamada Terapia Comunitária Sistêmica Integrativa utilizada em diversos países e que integra uma política pública oficial do Governo Brasileiro.

Também vem organizando de forma particular o campo Saúde Mental Comunitária com foco na prevenção e promoção da saúde mental estruturado nos encontros entre o saber científico e o saber popular, através da utilização das matrizes culturais europeias e afrobrasileira e indígena.

No período imperial e na República, as artes e ofícios de curar (CHALOUB, 2003) de matrizes afroindígenas sofreram constantes momentos de perseguição, pelo poder governamental. Essas práticas eram alvo de represálias, fiscalizações e punições, além de serem consideradas de forma pejorativa como magia, bruxaria, curandeirismo, pajelança e charlatanismo.

---

<sup>1</sup> Terapeuta Ocupacional do Centro de Atenção Psicossocial em Maranguape no Ceará.  
Contato: pedroterapeuta97@gmail.com



No entanto, quando olhamos para a violência do processo de colonização e o intenso sofrimento dos povos originários e dos povos africanos (OLIVEIRA, 2018), é possível perceber que suas artes e ofícios de curar possibilitaram lidar com as mais diversificadas situações de sofrimento que hoje conseguimos catalogar.

No Estado do Ceará nos anos 1980 um movimento de participação popular, em diálogo com a comunidade acadêmica e lideranças religiosas na favela do Pirambu em Fortaleza, começa a estruturar metodologias de cuidados em saúde mental que buscam agir em parceria com o saber técnico científico para cuidar do sofrimento psicossocial diante das questões relacionadas com a fome, violência, pobreza, desemprego e desassistência do poder público, utilizando as práticas populares de cuidado.

O presente trabalho busca evidenciar essas raízes afroancestrais no cuidado em Saúde Mental Comunitária no Ceará.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

A Terapia Comunitária Sistêmica Integrativa foi estruturada a partir do Pensamento Sistêmico; da Pedagogia de Paulo Freire; das Teorias da Comunicação e da Antropologia Cultural (BARRETO, 2019), pelo antropólogo, teólogo e psiquiatra Adalberto Barreto na década de 1980, a partir dos trabalhos com os Direitos Humanos em conjunto com seu irmão Airton Barreto na favela do Pirambu, periferia de Fortaleza.

A população buscava na medicalização a resolução da existência sofrimento decorrente em sua grande maioria, não da doença mental, mas das condições de opressão, precarização da vida, pobreza, injustiça, violência e desassistência em saúde. Dessa forma, em conjunto com a comunidade começaram a buscar nos recursos culturais, elementos para cuidar do sofrimento e na perspectiva libertadora da ação emancipatória em conjunto com os saberes populares e as práticas tradicionais das artes e ofícios de curar.

Caracterizada como tecnologia de cuidados e ação em comunidades através do encontro, dialogicidade, escuta e resolução de problemas por meio do fortalecimento comunitário e da valorização das competências pessoais e comunitárias (ANDRADE, et al, 2010).

Ela surge do encontro entre o saber popular e o saber científico com a cultura popular brasileira oriunda das matrizes indígenas, africanas e européias “[...] abrangendo literaturas, provérbios, parlendas, lendas folclóricas, cantigas de roda, músicas de ninar, mitos, tradições, dentre outras.” (GOMES e SANTOS, 2016, p.146).

Isso foi possível por causa de uma característica peculiar, “A diversidade de raças e culturas, no Brasil, possibilita-nos identificar uma pluralidade de códigos de leituras das enfermidades e do sofrimento.” (BARRETO, 2014, p.21). Estruturada a partir do Nordeste Brasileiro

místico e mítico, foi composta por elementos da cultura europeia, dos povos originários do Brasil e da cultura africana para colocar em cena uma questão esquecida pelo tecnicismo biomédico, o sofrimento psicossocial.

Reconhecida e praticada em diversos países, integra a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (BRASIL, 2018) no Sistema Único de Saúde. Com o tempo outras práticas e metodologias como o Cuidado dos Cuidador, Resgate da Auto-Estima, Massoterapia; *Reiki*; Farmácias Vivas; Banho de Ervas; Escalda Pés e a presença das Rezadeiras, configuraram a Saúde Mental Comunitária.

Hoje a Saúde Mental Comunitária no Ceará possui como bases quatro Ocas Comunitárias de Saúde, onde trabalhos de pesquisa; ações de extensão universitária, cursos de formação e atendimentos em parceria com o Sistema Único de Saúde são realizados diariamente. Ampliou suas conexões para grupos de cultura e arte em Fortaleza como o bloco carnavalesco Doido é Tu e o Maracatu Solar.

## 2 METODOLOGIA

Relato de experiência que busca evidenciar as características do cuidado afroancestral presentes na Saúde Mental Comunitária do Ceará, a partir da observação participante nas atividades promovidas entre o Maracatu Solar e o Projeto Quatro Varas entre os meses de Janeiro e Fevereiro de 2020. Os dados foram coletados por meio dos registros em diário de campo, fotografias, material de áudio e vídeo, matérias jornalísticas, livros e periódicos científicos.

Após a compilação do material, foram realizadas leituras que buscassem a presença dessas matrizes de cuidado nas práticas e escritos sobre a Saúde Mental Comunitária no Ceará.

A participação em duas visitas guiadas com vivências de cuidado foram realizadas nas Ocas Comunitárias de Saúde, localizadas no Movimento Saúde Mental Comunitária do Bom Jardim, no bairro Bom Jardim e no Movimento Integrado Saúde Mental Comunitária do Projeto 4 Varas no bairro Pirambu, onde diversas práticas de cuidado com rezadeiras da comunidade; Terapia Comunitária; utilização de chás com base no programa Farmácia Viva; massoterapia; *reiki*; meditação; biodança e banho com ervas e escalda pés foram realizadas.

Foi possível participar em duas rodas de conversa na sede do Bloco Maracatu Solar em Fortaleza, a primeira com o título A Depressão e Seus Processos de Cura e a segunda com o título de Prática Artística como Processo de Cura da Depressão.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Nas vivências foi possível identificar práticas relacionadas com o saber cuidar tradicio-

nalmente a Umbanda Cearense (PREIRA, 2012), banhos de ervas; as rezas e benzimentos; a utilização das ervas e plantas na feitura de chás e na utilização ritualística dos banhos de mar sugeridos para organizar o corpo real, simbólico e imaginário; a importância da relação pessoa-ambiente e o contato com as forças curativas da natureza.

No videoclipe da canção que nomeia o período carnavalesco (FORTALEZA, 2022), foram utilizadas as instalações do Projeto Quatro Varas. As palhas de Obaluaê e aquelas que recobrem as palhoças dos espaços de cura e configuram a representatividade dessa mitologia na Saúde Mental Comunitária. Nas rodas de conversa, a mitologia de Obaluaê foi evidenciada como conceito afroreferenciado em saúde mental.

Interessante notar que o pensamento Grego influenciou o campo da saúde em todo o mundo. No Oráculo de Delfos as noções de *nooterapia* enquanto práticas curativas da mente estavam ligadas com o conceito de *metanóia*, caracterizado como práticas que buscavam transformar os sentimentos. Asclépio foi pai de “Aceso (“a que cuida de”), Iaso (“a cura”), Panacéia (“a que socorre a todos”) e Higia (“a saúde”).” (KOCH, 2011, p.51). Dessa forma, foi de grande importância colocar em cena a potencialidade da Mitologia Africana para a saúde mental.

Nas matérias jornalísticas veiculadas nos dois maiores jornais de circulação no Estado do Ceará, a interface saúde mental e espiritualidade como potência para a produção da saúde (JORNAL O POVO, 2016) e o destaque para o trabalho das rezadeiras (DIÁRIO DO NORDESTE, 2012) pode ser constatado ao longo dos anos nos arquivos disponibilizados para o grande público. Também expressões como “abrir caminhos”, “lavar o corpo e a alma”, estão presentes nos escritos jornalísticos (O POVO, 2011).

O trabalho sobre as Rezadeiras do Projeto Quatro Varas (OLIVEIRA, et al, 2019) nos mostra que apesar dessa prática ser muito valorizada no passado, vem sendo esquecida nas gerações atuais que pouco perpetuam esse saber cuidar.

No presente estudo, uma questão interessante foi percebida, a relação da cosmovisão afrobrasileira com o saber cuidar da Saúde Mental Comunitária. A cosmovisão afro-brasileira é comunitária, coletiva e afetual-naturalista (OLIVEIRA, 2003) e esses elementos estão presente na forma de produzir saúde pratica nas Ocas Comunitárias de Saúde em Fortaleza.

O termo, “Comunitária”, também caracteriza a Terapia Comunitária, Saúde Mental Comunitária e a própria política pública de saúde mental do Sistema Único de Saúde que estruturou um modelo de Atenção Psicossocial de base comunitária (BRASIL, 2013).

Nos textos de Adalberto Barreto foram encontradas diversas referências sobre a religiosidade afrobrasileira nas práticas de cuidado, como a presença dos pais e mães de santo na escuta e na dialogicidade em Terapia Comunitária, além de citar a sabedoria dos pretos velhos (BARRETO e BOYER, 2009) na leitura do mundo para lidar com os conflitos e sofrimentos do cotidiano.

Na cosmogonia afrobrasileira “Os Pretos Velhos são espíritos de antigos escravos representando a humildade, a sabedoria, a simplicidade e a indulgência da velhice” (PORDEUS JUNIOR, 2002, p. 67). A urbanização da cidade de Fortaleza no século XX ordenou o espaço urbano, sobretudo a área central, com a presença da religiosidade afrobrasileira colocada fora dos olhares do grande público.

Dessa forma, a periferia acolheu os terreiros de umbanda e candomblé. Essas matrizes estavam presentes na sistematização da Terapia Comunitária nos anos de 1980, pois “As correntes que continham seus corpos, mantendo-os escravizados, não conseguiram, porém, aprisionar a força interior do povo africano e sua liberdade de consciência [...]” (BARRETO, 2019, p. 272).

Na oralidade, no princípio da força vital do axé, na ancestralidade, na corporalidade e no saber cuidar dos terreiros, esses elementos foram perpetuados e protegidos já que “O opressor branco, certamente, não suspeitava que o saber dos antepassados africanos estivesse latente nas muitas formas de manifestação cultural[...]” (BARRETO, 2019, p. 272).

O sentido comunitário presente nos terreiros serviu como orientação para construir processos circulares de cuidado onde as relações sociais ocorressem no sentido de compartilhamento de saberes. “No terreiro, com a ajuda de “mães e pais -de-santo”, reunia-se a família racial, acolhedora, pronta para aliviar os sofrimentos físicos e espirituais de seus filhos desagregados” (BARRETO, 2019, p. 273)

## CONCLUSÃO

Apesar do avanço tecnológico e das inegáveis contribuições do campo da saúde para o tratamento das doenças, “A Biomedicina limita o tratamento aos efeitos visíveis e detectáveis destas enfermidades (disease), deixando de lado os aspectos culturais e psíquicos invisíveis (ilness).” (BARRETO, 2019, p. 5). São precisamente esses aspectos culturais e psíquicos trabalhados em Saúde Mental Comunitária no Ceará.

Como ressurgimento do interesse da ciência pelos fenômenos religiosos, essa área de pesquisa necessita de maior atenção. A Saúde Mental Comunitária no Ceará segue em constante diálogo entre o saber técnico-científico e a sabedoria do cuidado afroancestral tal qual o som produzido pelo choque de duas mãos batendo palmas nas giras e gigas da epistemologia do saber cuidar.



## REFERÊNCIAS.

ANDRADE, F. B., et al. *Promoção da saúde mental do idoso na atenção básica: as contribuições da terapia comunitária*. Texto & Contexto Enfermagem, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 129-136, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tce/a/q7HbWFNKMC7QtcPx5wJmMJc/abstract/?lang=pt>. Acessado em 12 de agosto de 2023.

BARRETO, A. de P.; BOYER, Jean-Pierre. *O índio que vive em mim: o itinerário de um psiquiatra brasileiro*. São Paulo: Terceira Margem, 2009.

BARRETO, Adalberto de Paula. *Terapia comunitária passo a passo*. Fortaleza: LCR, 2019.

BARRETO, Adalberto de Paula. *A fala do sintoma*. Fortaleza: LCR, 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Secretaria de Atenção à Saúde. *Glossário temático : práticas integrativas e complementares em saúde / Ministério da Saúde, Secretaria-Executiva, Secretaria de Atenção à Saúde*. – Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. *Saúde mental / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas*. – Brasília : Ministério da Saúde, 2013. 176 p. : il. (Cadernos de Atenção Básica, n. 34). Disponível em: [https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cadernos\\_atencao\\_basica\\_34\\_saude\\_mental.pdf](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cadernos_atencao_basica_34_saude_mental.pdf). Acessado em 16 de agosto de 2023.

CHALHOUB, Sidney (orgs). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2023.

DIÁRIO DO NORDESTE. *Rezadeiras promovem a cura pela fé nos postos de saúde: O desafio é garantir a complementaridade entre os saberes 'formais' do médico e o tradicional da reza*. Diário do Nordeste, Fortaleza, Caderno METRO. 02 de Julho de 2012. Disponível em: <https://diarionordeste.verdesmares.com.br/metro/rezadeiras-promovem-a-cura-pela-fe-nos-postos-de-saude-1.520966>. Acessado em 19 de agosto de 2023.

FORTALEZA, Pingo de. *Ser Obaluaê - Nossos Medos Viemos Cantar*. Clipe da canção Ser Obaluaê - Nossos Medos Viemos Cantar de autoria de Pingo de Fortaleza. Gravado no projeto 4 Varas (Pirambu, Fortaleza - CE). Fortaleza, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OKh-4VYYOjw>. Acessado em 20 de agosto de 2023.

GOMES, Doralice Oliveira; SANTOS, Nair Meneses dos. *O uso das parlendas na Terapia Comunitária Integrativa*. RTES – Temas em Educação e Saúde, v.12, n.2, p. 145-162, jul-dez/2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6461355.pdf>. Acessado em 17 de agosto de 2023.

JORNAL O POVO. *Para lavar a alma: Para tirar mau olhado, cansaço, ziquizira, quebrante. Para melhorar de vida, abrir os caminhos, energizar o espírito e o corpo. Para fazer um 2012 mais azeitado com os seus desejos: banhos de ervas*. Jornal o Povo. Fortaleza, 30 de Dezembro de 2011. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/opovo/vidaearte/2011/12/30/noticiasjornalvidaearte,2365521/para-lavar-a-alma.shtml>. Acessado em 18 de agosto de 2023.

JORNAL O POVO. *Para cuidar do corpo e da alma: Iniciativas como o projeto 4 Varas ampliam a visão de tratamento médico, com abordagem mais holística. Espiritualidade e medicina se unem em serviços ofertados em Fortaleza*. Jornal o Povo, Fortaleza, Caderno Ciência e Saúde. 27 de março de 2016. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cienciasaude/2016/03/26/noticiasjornalcienciasaude,3593710/para-cuidar-da-alma-e-do-corpo.shtml>. Acessado em 20 de agosto de 2023.

OLIVEIRA, M. C. X., GARCÊZ, L. R., VIANA, M. C., SOUZA, R. A., & NASCIMENTO, F. N. S. (2019). *Ressignificações no processo do cuidado a partir das práticas das rezadeiras no projeto Quatro Varas*. Revista Psicologia, Diversidade e Saúde, 8(3), 258-266. doi: 10.17267/2317-3394rpds.v8i3.2349. ISSN: 2317-3394. Disponível em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/2349?articlesBySameAuthorPage=36>. Acessado em 17 de agosto de 2023.

OLIVEIRA, H. (Org.). *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais*. Petrópolis: Vozes, 2018.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR. Ibeica. 2003.

PEREIRA, Linconly Jesus Alencar. *A umbanda em Fortaleza : análise dos significados presentes nos pontos cantados e riscados nos rituais religiosos*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Educação. Linha de Pesquisa: Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola. Eixo: Sociopoética, Cultura e Relações Étnico-Raciais. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3316/1/2012\\_Dis\\_LJAPereira.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3316/1/2012_Dis_LJAPereira.pdf).

PORDEUS JUNIOR. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará. 2002.

# O FENÔMENO RELIGIOSO NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS DOS POVOS INDÍGENAS EM PERNAMBUCO

*Wellcherline Miranda Lima*<sup>1</sup>

*Evanilson Alves de Sá*<sup>2</sup>

**RESUMO:** O fenômeno religioso se manifesta de formas diversas e em vários territórios pelas sociedades humanas. Essa manifestação é percebida, principalmente, pela religiosidade e tradições, que se tratam de um aspecto próprio ao ser humano. À exemplo, destacam-se as tradições religiosas presentes nos povos indígenas, as quais buscam as explicações para seus anseios mais profundos, como respostas aos questionamentos: Quem sou? Por que estou aqui? Para onde vou? Qual é o sentido da vida? e O que acontece depois da morte? Nessa direção, diversas tradições indígenas são (re) criadas a partir do seu mundo e novos povos surgem em território Pernambucano, como Atikum, Serras Pankararu, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankará, Pankararu, Pankararu Opará, Pankaiwka, Pipipã, Tuxá, Tuxi, Truká, Xukuru de Cimbres e Xukuru do Ororubá. O presente artigo visa observar o fenômeno das tradições dos povos indígenas em Pernambuco, a partir das suas vivências e no que convergem entre si. Para o entendimento social, cultural e religioso nessas comunidades étnicas, a fundamentação teórica conta com auxílio dos autores Durkheim (2012), Mauss (2006), Peixoto (2018), Weber (2002), entre outros. Para tanto, como abordagem metodológica, ancora-se na concepção de ‘tradição’ e ‘magia’, uma vez que se traça um roteiro diferente para a conceitualização da experiência religiosa indígena, partindo-se do modelo presente nos povos indígenas em Pernambuco. Por fim, contempla-se a tradição enquanto categoria étnica, num contexto indígena específico, conferindo um enquadramento teórico à observação vista nas tradições indígenas<sup>3</sup>,

**PALAVRAS-CHAVE:** Povos Indígenas; religiosidades; tradições; busca por sentidos.

## INTRODUÇÃO

As ciências humanas apropriaram-se do legado histórico europeu, conforme Laplantine (2000, p. 21). Face a essa apropriação, o conceito “antropológico de alteridade” se configurou na visão do europeu e, com isso, vem a necessidade da sua emergência disciplinar, ocorrida no final do século XX, considerando que as ciências humanas ainda não se tornaram autônomas do passado colonial, oriundas dos países europeus. Nesse contexto, o encontro cultural-religioso entre povos de tradição judaico-cristão com as tradições indígenas resultou em conflitos culturais imensos.

1 Doutora em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco e E-mail: wellcherline@gmail.com.

2 Doutorando em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco e E-mail: evanilsonadv@gmail.com

O presente artigo é resultado do estágio de Pós-doutoramento em Ciências da Religião (UNICAP), vivenciado no desenvolvimento do Seminário Povos indígenas em Pernambuco: ensaio acerca de suas tradições religiosas.

De maneira paralela, no período das grandes navegações e do mercantilismo, para a Igreja Católica, surgiu uma oportunidade de disseminação da fé com conjuntura do ideal do “verdadeiro e único Deus”. A formação dos campos das ciências humanas não esteve separada do seu passado histórico ocidental, cujo pensamento grego se articulou com o pensamento europeu, unindo-se aos aspectos da tradição judaico-cristão. O entendimento desse fato leva-nos a compreensão da ineficiência dos campos usados na pesquisa das religiões não europeias. Logo, o artigo tende a promover a abordagem da categoria de ‘religião’, cuja definição é ocidental, assim como observar o fenômeno das tradições dos povos indígenas em Pernambuco, a partir das suas vivências e no que convergem entre si.

## **1. A ACEPÇÃO RELIGIÃO, UMA QUESTÃO DE DEFINIÇÃO E INTERPRETAÇÃO**

A acepção do termo religião não é autônoma do percurso histórico e cultural no mundo europeu. Os termos de “religar” e “recolher”, integrados ao eixo etimológico da expressão “religião”, presumem numa forma de pensamento que conduz a divisão entre o universo do divino e o universo humano, conforme o estudo de Eliade do “sagrado” e do “profano” (1958).

Nesse sentido, o limite de fronteiras é, então, uma compreensão da tradição ocidental europeia, já que existem os olhares que mais se excluem e não se incluem. A questão conceitual da expressão religião, ou melhor, a busca por uma resposta para o que é finalmente uma religião, sempre esteve vigente desde os primórdios das ciências humanas (DURKHEIM, 2012).

A análise desse termo é colocada a partir da experiência da alteridade, ou seja, a percepção do “outro” enquanto fenômeno religioso serve de recurso para o entendimento de que os modelos ou fronteiras religiosas de costume judaico-cristão não se acabam nas diversas expressões religiosas.

No entanto, o estímulo de imergir no conceito do termo religião é uma atividade que provoca também um despojar de definições e categorias de base, cujo pesquisador transporta consigo, inevitavelmente, na análise do objeto de estudo. O esbulhar conceitual é uma atividade relevante para entendimento de uma realidade nativa, considerando que isso foi a dificuldade dos missionários, bem consistente aos valores morais e aos dogmas cristãos, disseminados em diversos lugares do mundo, inclusive no Brasil, diante dos povos indígenas.

Os missionários, como depõem Lery (1961) e Nantes (1709), são exemplos dessa dificuldade de desapego de um juízo de valor para analisar o “outro”. Assim, considerando todo esse passado de relatos soberbos (destacamos para entendimento do modelo judaico-cristão de pensamento sobre o fenômeno religioso) sobre as tradições dos povos indígenas, o conceito de religião continuou o seu rumo.

Na abordagem sobre a religião dentro da perspectiva cognitiva, Tylor (1873, p.10) di-



reciona para um ponto primordial da experiência religiosa universal: o uso do “human-like models”. Os human-like models estão associados às atribuições dos humanos aos “seres espirituais” (Idem), referindo-se a um processo de atribuição de obrigações, ações, sentimentos e linguagem tanto da própria natureza humana quanto das entidades, ambos destinados ao objeto de culto. Esse procedimento, ao mesmo tempo que se concede aos “seres espirituais” propriedades e valores éticos humanos mais ou menos idealizados em perfeição, corresponde aos padrões comportamentais rotineiros a esses ideais.

Nesse entendimento, a religião é uma construção social que reagi no sentido de criar coesão e ordem social, sendo um instrumento importante para a manutenção de um modelo comunitário. E, paralelamente a isso, a religião fornece uma linguagem própria e submersa ao conjunto de significados que formam um discurso coerente acerca da existência, concedendo respostas, muitas vezes, por meio de narrativas míticas aos fenômenos religiosos.

A religião é um fenômeno próprio da pessoa humana, isso significa que, mesmo sendo algo não racional em relação ao racionalismo, a produção de conteúdo é religiosa, seja pelas narrativas ou práticas de rituais. Além disso, a religião permanece como um discurso de saber local, da maneira que o “senso comum” se forma para seu uso no cotidiano. Esse conhecimento sobre os fenômenos exteriores é abordado por Lévi-Strauss (1966), quando assevera que a religião consiste num processo de humanização das leis naturais, como também na antropomorfização da natureza, o que observamos nas narrativas dos povos indígenas quando se referem à divindade da Mãe Natureza. Logo, esse aspecto torna-se particularmente importante para o indígena no que se refere aos “seres espirituais” presente nas culturas, amplamente difundidas nos rituais de cada povo.

Com isso, a experiência religiosa liga-se inteiramente à definição de que não existem fronteiras entre o cotidiano e os fenômenos religiosos e, em se tratando da religiosidade, não há dicotomia entre sagrado e profano. Nesse entendimento, religião é a própria vida, ou seja, a maneira de viver da pessoa humana dentro do seu mundo.

## **2. O FENÔMENO RELIGIOSO NAS TRADIÇÕES INDÍGENAS**

O fenômeno religioso nas tradições indígenas nos remete à discussão do primeiro tópico e nos sugere refletir acerca da sabedoria e cultura milenar desses povos. Desde o período Colonial, os povos indígenas foram explorados e, conseqüentemente, excluídos da história do Brasil. Com isso, o que podemos entender dos povos indígenas com a sua rica tradição religiosa? Em Pernambuco, habitam 15 povos, são eles: Atikum, Entre Serras Pankararu, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankará, Pankararu, Pankararu Opará, Pankaiwka, Pipipã, Tuxá, Tuxi, Truká, Xukuru de Cimbres e Xukuru do Ororubá. Com sua variedade cultural, esses povos caracterizam-se por uma grande similaridade no seu modo de vida e visão de mundo. Estes, ainda,

estão articulados numa rede de câmbio especializada e rituais em inter-aldeias. Contudo, cada um desses povos preserva o cultivo da sua identidade étnica e o intercâmbio cerimonial e econômico entre as comunidades indígenas.

Na visão do nativo, a palavra religião é substituída por tradição. Segundo os povos indígenas em Pernambuco, a tradição se materializa pela consolidação dos três elementos: filosofia de vida, ancestralidade e oralidade. As comunidades indígenas são organizadas a partir dos princípios de solidariedade, partilha e generosidade entre os integrantes do povo. Essas atitudes êmicas atendem a todos, inclusive o não indígena.

A estrutura das tradições indígenas é consistente e muito bem elaborada, possibilitando o equilíbrio do indígena com o meio intra e extra psíquico. A conciliação do indígena com a Mãe Terra é estado básico para sua sobrevivência e é, com isso, elemento indispensável de seus ritos e encontro com a transcendência. Além disso, as tradições indígenas caracterizam-se pela praticidade, tudo vive em torno da experiência do sagrado e não numa fundamentação literária do ser sagrado. O cotidiano da comunidade encontra-se impregnado de religiosidade. A vida na aldeia é vivenciada de forma contextualizada, a tradição é parte constituinte da vida do ser indígena.

Nessa relação, considerando que as tradições religiosas indígenas são distintas entre si, existe uma variedade de povos, histórias e culturas que se distinguem no tipo biológico, vocábulos linguísticos<sup>4</sup>, costumes, ritos, organização social, entre outros. Os aspectos religiosos indígenas são imensamente marcados por rituais, nos quais os mitos são vivenciados com intensidade de forma que, nas comunidades, os participantes no ato ritualístico sentem-se parte da divindade.

As práticas religiosas evidenciam suas particularidades de seus ritos de defumação, entoação dos toantes<sup>5</sup>, uso de instrumentos musicais, incorporação e estado de transe e uso das ervas retiradas das matas (SANTOS, 2019; SIMONI, 2019).

Em Pernambuco, os povos têm a ideia e representação do transcendente chamado Deus Pai Tupã, sendo conhecido como um ser natural, benevolente, que estima de todos e que está em armistício com todos os seres. Também existem, em alguns povos, como Pankararu, Pankaiwka e Entre Serras Pankararu, aqueles que acreditam no Transcendente como um Ser Superior e outros seres seus auxiliares, chamados de Encantados que se personificam nos Praiás<sup>6</sup>.

Existem outras tradições dos povos que acreditam num mundo espiritual, povoado de divindades (Encantados), sem uma hierarquia definida entre eles. Esses seres sobrenaturais, chamados de Encantados, são os espíritos dos ancestrais, os espíritos das matas, das plantas

4 Em Pernambuco, a língua materna, chamada Yathee, é vivenciada pelo povo Fulni-ô, localizado no município de Águas Belas.

5 Significa: cânticos.

6 Praiás são seres sobrenaturais que vestem a indumentária religiosa feita com fibras da planta caroá.

de cura, entre outros. A maioria dos povos enaltece atenção às mitologias de heróis míticos, por exemplo, ao mártir Cacique Xikão do povo Xukuru do Ororubá. Estes, por sua vez, são evidenciados como heróis devido à conquista de território, além de terem ensinado os costumes, ritos e as regras sociais aos integrantes da aldeia.

Em alguns territórios, existem serras, rios e matas que são considerados como os reflexos e a representação ou manifestação do Ser Supremo ou dos Encantados. Entretanto, cada povo elege os seus Transcendentes, bem como o seu entendimento sobre a transcendência, e os representam de formas diversas:

Embasados em marcadores de singularidades presentes em narrativas de lideranças indígenas, legitimando-se a experiência enquanto fenômeno científico e propulsora na socialização de saberes existentes e na construção de novos saberes, principalmente por meio da oralidade, tornou-se possível a distinção entre antepassados e ancestralidade.

Os antepassados situam-se, segundo a tradição, em marcos temporais próximos, cujas (com) vivências se deram com pessoas ainda presentes na comunidade e que testemunharam a trajetória de vida desses sujeitos, inserida em lutas, conquistas e resistências, o que, na dimensão do “encantamento”, poderá se tornar em ancestral.

O ancestral situa-se em marco temporal – possivelmente mais distante –, encontra-se presente na memória e na tradição comunitária, circunscrita a um território, ganhando forma e existência na memória e narrativas individuais e coletivas, e se materializa na entidade de um “encantado”. Assim, tomando-se as categorias conceituais de tempo e espaço, como essenciais à definição de antepassados e ancestrais, os ditos “encantados”. Estes, no mesmo tempo e no mesmo espaço, podem assumir a posição de ancestral ou de antepassado. Antepassado para aqueles/as que coexistiram no tempo e no espaço com o corpo físico e construções simbólicas do então encantado; ancestral para aqueles/as que tomaram conhecimento e consciência do encantado e do seu valor simbólico por meios de narrativas e relatos orais presentes na memória social do seu grupo de pertencimento (THORNTON, 2003).

Portanto, conclui-se, que os conceitos de ancestralidade e antepassado perfazem categorias êmicas e, em contextos indígenas, as suas lideranças encontram-se autorizadas à definição, à (re) elaboração. Para tanto, respeita-se o inacabamento e complementariedade como construção humana, inseridos em processos cognitivos e metacognitivos que movem o mundo, configurados em constelações de seres vivos e não vivos que nele habitam. A abordagem êmica envolve o entendimento de um grupo social ou de uma cultura da perspectiva interna daquele grupo, e o relato êmico provem de uma pessoa de dentro da cultura, assim, concentra-se em uma única cultura que é entendida em seus próprios termos.

A sabedoria dos antepassados é preservada na comunidade por meio da oralidade, pois, honrar os ancestrais forma-se o centro da ética da tradição indígena. A liderança religiosa,

denominada de pajé, é a mediadora entre os seres espirituais, já que exerce a função tanto de sacerdote quanto de curadora. Para ser pajé, o indígena precisa passar por uma experiência religiosa transformadora que o encaminhe de forma inteira para dentro de si mesmo. O inconsciente inteiro se abre e o pajé submerge nele. Em certas situações, pajé pode ser homem ou mulher, consome substâncias alucinógenas, com a intensão de, em rituais, atingir estados alterados de consciência, entrando em contato com seres espirituais.

O rito fundamenta toda a realidade comunitária e conceitua a situação organizacional da vida social, além de ser fonte de memória e de conhecimento. Existem rituais para celebrar o marco do início do ano, como é visto, por exemplo, nos povos de Pankararu, Pankaiwka e Entre Serras Pankararu pelo ritual do 'Flechamento do Imbu' (PEIXOTO, 2018). Há, também, rituais de casamento, com a inclusão dos adornos e toantes étnico do seu povo, isso visto no povo Xukuru do Ororubá, entre outros. Nos rituais e nas festas também são utilizadas a pintura corporal e uso de adornos, como penas. Acrescenta-se, ainda, que os cantos e o Toré também têm grande importância nas comunidades indígenas, transitando da resistência à celebração.

A literatura sagrada trata de histórias míticas que os mais velhos (anciões) contam oralmente para toda a aldeia, mantendo, assim, a sabedoria e a tradição do seu povo. Os mitos apresentados pelos mais velhos sobre a origem e transformação do universo, da vida, do surgimento dos outros povos indígenas, dos fenômenos de ordem espiritual que acontecem com as pessoas na aldeia, perfazem narrativas que revelam como os ancestrais aprenderam a cultivar a terra, a fabricar os instrumentos, qual a posição de sua comunidade em relação às outras, quem inseriu as suas regras sociais e ritos religiosos, e o que acontece com indígena depois da morte.

Outro ponto relevante da tradição nos territórios, é educação indígena, que acontece na comunidade entre os indígenas para garantia da manutenção da tradição do seu povo, respeitando os ritos, períodos e ciclos marcados por rituais e cerimônias. A organização social encontra-se integrada à natureza, considerando que tanto a natureza quanto a sociedade são integrantes de um único sistema social (MELATTI, 1980).

O indígena é parte da natureza como a natureza é parte do indígena, e a terra é de todos, ou seja, de propriedade coletiva. A relação com a terra perpassa pela questão religiosa. A terra é o espaço de vida, de habitação e com proteção e acolhimento dela que é chamada de "Mãe Terra". Nesse caso, o indígena estabelece um relacionamento de afetividade com a Terra, vendo nela uma mãe, que o acolhe generosamente. Isso faz parte de uma sistêmica do seu mundo que tudo é integrado e harmônico, considerando que os elementos da natureza, como a terra, a água, os astros, todos os seres foram colocados e organizados harmoniosamente. Sendo assim, o aspecto harmônico entre o indígena e a natureza, torna-se uma referência na vida, na organização social e na tradição vivenciada na aldeia indígena.



## CONCLUSÃO

Praticamente em todas as culturas e tradições religiosas existem manifestações de fenômenos religiosos, entrelaçados com o comportamento humano e permeados por rituais. Os rituais são marcos que pontuam momentos relevantes na vida das pessoas - inclusive do ser índio -, incursas em territórios e territorialidades específicos. Nessa acepção, o território se configura como um espaço de poder político, com significação simbólica e cultural conferido por aqueles/as que o habitam, conformando, assim, uma importante fonte de recursos naturais e econômicos. Ao passo que a territorialidade se constrói por meio dos usos que as pessoas fazem do espaço em que vivem, das relações econômicas e culturais que estabelecem, dando significado a esse lugar. Arremata-se, que as categorias êmicas, neste trabalho anunciadas, são validadas nos territórios e territorialidades indígenas em Pernambuco, que, por meio da resistência, criaram condições para sua (re)existência.

Isso posto, anuncia-se que os rituais indígenas não estão emancipados da vida cotidiana e comunitária. Verificam-se a existência de distintos elementos simbólicos, como danças, cantos, pinturas corporais, adornos, indumentárias de palha e de materiais diversos retirados da natureza. Os rituais estão interligados à toda realidade e à organização da vida social da aldeia. Portanto, entre quase todas as comunidades indígenas, observam-se os ritos de passagem, que marcam a travessia de um tempo, de grupo ou de indivíduo de uma situação para outra. E, por fim, as festas acontecem na época de abundância de colheita e nas celebrações das conquistas do povo, como também, existem festas relacionadas aos rituais de iniciação e dos mártires do povo. As referidas festas, vivenciadas de diversas formas, ganham formas e valor simbólico na pintura corporal, nos toantes e no toré. Todas essas representações, que transitam entre o concreto e o simbólico, são de grande importância para a afirmação da tradição indígena.

## REFERÊNCIAS

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1958.

LAPLANTINE, François de. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LERY, Jean. **Viagem à terra Brasil**. São Paulo: Biblioteca do Exército, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A mente selvagem**. Chicago: Universidade de Chicago, 1966.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo, HUCITEC, 1980.

NANTES, Frei Martinho. **Katercismo indico da língua Kariris**. Lisboa: Oficina Valetim da Costa, 1709,

MOREIRA, Sueli Aparecida. **Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos** Cienc. Cult. vol.62 no.4 São Paulo Oct. 2010.

PEIXOTO, José Adelson Lopes. **Minha identidade é o meu costume**. Tese. Doutorado em Ciências da Religião. UNICAP, 2018.

SANTOS, Lilian Pinto da Silva. Ecosistema – Usos e plantas nos terreiros no Sertão do Brasil .**Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**. Ano 06, Ed. 06, Vol. 01, pp. 21-37, 2019.

SIMONI, Rosinalda Correa da Silva. Salve as folhas, a Umbanda e a relação com sagrado através das ervas In OLIVEIRA, Irene Dias (org). **As religiões afro brasileiras pedem passagem** São Paulo. Fonte Editorial, 2014.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico,1400-1800**. Rio de Janeiro, Campus, 2003.

# GT 2

Questões Cristológico-Pneumatológicas.





**Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC Minas,  
Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE,  
Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA.**

Ementa:

O presente GT reúne pesquisadores/as empenhados/as em refletir e aprofundar a fecundidade mútua entre cristologia e pneumatologia enquanto raiz de toda tentativa de fazer teologia em contexto cultural plural. Nossa reflexão, que incide sobre os fundamentos da teologia, pretende suscitar e estabelecer diferentes tipos de diálogos que, em tempos de secularidade, decolonialidade e pluralismo religioso, favoreçam uma articulação coerente entre a pluralidade dos discursos sobre Deus (teologias) e a unidade do discurso cristão de Deus: sua autocomunicação no entre nós (Jesus Cristo - cristologia) e sua autocomunicação em nós (Espírito Santo - pneumatologia). Confrontando o pensamento e o discurso da teologia cristã com diferentes fenômenos contemporâneos, o GT acolherá propostas de comunicações que privilegiem articulações inter e transdisciplinares, onde as relações entre cristologia e pneumatologia apareçam como elemento estruturante da identidade cristã e, por isso, também do diálogo entre os cristãos (ecumenismo) e destes com os não-cristãos (diálogo inter-religioso).



# A AÇÃO REVELATIVA DO DEUS-TRINDADE EM TODO “CORAÇÃO”

César Andrade Alves<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Teologia da revelação intensificou-se desde o século XIX. A volta às fontes logrou acesso bastante confiável ao tema conforme era concebido nas origens judaico-cristãs e na Patrística. As inúmeras obras de Teologia Fundamental produzidas nos últimos sessenta anos refletem trabalho incessante de expressar a noção católica de revelação de modo mais fidedigno àquele das fontes bíblica e patrística, resgatando intuições valiosas à revelação cristã. Entre estas encontra-se a ideia do plano revelativo-salvífico como uma única e imensa ação divina com três dimensões: ação revelativa em todo “coração”, ação revelativa judaico-cristã e ação revelativa nas religiões não cristãs. A pesquisa visa indicar elementos da primeira dimensão. Serão referidas três instâncias metodológicas que a fundamentam: Sagrada Escritura, Patrística e Magistério. O objetivo principal será descrever os elementos teológico-sistemáticos dessa ação revelativa crucial para a noção católica de revelação. O objetivo secundário é indicar fundamentos disso naquelas três instâncias metodológicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia da revelação; Teologia Fundamental; Mística cristã; Volta às fontes.

## INTRODUÇÃO

O tema desta comunicação compõe parte de conjunto mais amplo de nosso campo de pesquisa, que é a noção católica de revelação. Desse grande conjunto de pesquisa vem aqui apresentada esta temática restrita.

As reflexões cristãs acerca do tema específico da revelação intensificaram-se bastante a partir da segunda metade do século XIX. Dentro do movimento seminal denominado “volta às fontes” ou *ressourcement* – em francês mesmo, ainda que na literatura fora de tal língua (FLYNN; MURRAY, 2012, p. 1-19) –, tal dilatação da pesquisa gerou um acesso bastante confiável à compreensão que, sobre o assunto, tinha-se nas origens da revelação judaico-cristã e na Época Patrística. O número imenso de obras de Teologia Fundamental produzidas a partir da década de 1960 patenteia o esforço para expressar, no modo que nosso tempo exige, uma noção católica de revelação mais fidedigna àquele dos tempos do Antigo Israel, de Cristo e apóstolos, e dos autores nos primeiros séculos da era cristã. O intuito sempre tem sido resgatar e melhor expressar intuições caras à revelação cristã. Entre essas, encontra-se o tema da presente comunicação: a revelação divina em todo “coração”.

<sup>1</sup> De modo mais imediato, visa-se aqui sobretudo descrever os elementos teológico-sis-  
1 Doutor em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, MG), e-mail: cealv@hotmail.com

temáticos que caracterizam tal ação revelativa divina, e secundariamente evidenciar os fundamentos bíblicos, patrísticos e no Magistério a respeito. O levantamento dessas informações e elementos teológicos far-se-á mediante pesquisa em instâncias fundamentais do método teológico – *lugares teológicos* como Sagrada Escritura, obras da Época Patrística e do Magistério –, assim como em textos católicos.

Na primeira parte, será abordado o assunto do único e incriado plano revelativo-salvífico do Deus-Trindade, com seus três aspectos, além de se oferecer a definição do termo “coração”. Na segunda parte será tratado especificamente o assunto da ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração”, explicando-a teologicamente e mostrando algumas consequências. Na terceira parte, que começará com necessária explicação terminológica no campo da Teologia trinitária, serão fornecidas fundamentações bíblica, patrística e no Magistério.

## **1 O ÚNICO E INCRIADO PLANO REVELATIVO-SALVÍFICO DO DEUS-TRINDADE**

Entre as intuições mais valiosas da noção católica de revelação está a ideia do plano ou “economia” revelativo-salvífica de Deus como única e imensa ação cósmica. Em Teologia, o termo grego οἰκονομία (oikonomía) é usado transliterado como *economia*, no sentido de plano ativo, projeto ativo. Na noção católica de revelação, a *economia* divina designa tal plano incriado do Deus-Trindade para revelar-se e salvar, o qual compõe uma única grande ação divina e incriada. O plano, economia ou ação revelativo-salvífica do Deus-Trindade atinge todos os indivíduos, a história humana toda, todos os povos com suas culturas e religiões, todas as sociedades. Essa *economia* ou ação divina, como único grande plano revelativo-salvífico, possui três aspectos:

- Ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração”.
- Revelação judaico-cristã.
- Revelação nas religiões não cristãs.

Esta comunicação aborda resumidamente elementos que se referem ao primeiro dos aspectos acima, a revelação divina em todo “coração”. Por “coração” entende-se aqui o núcleo último de um sujeito que possui:

- Consciência ética, capacidade de distinguir entre bem e mal.
- Livre-arbítrio capaz de escolher entre bem e mal.

- Capacidade de comunicar, mediante imaginação e linguagem, sua interioridade a outros sujeitos, e vice-versa, em relações mútuas de amizade e intimidade nas quais acontece partilha e troca de confidências sobre as respectivas interioridades.

## **2 A AÇÃO REVELATIVA DO DEUS-TRINDADE EM TODO “CORAÇÃO”**

Focalizamos o primeiro dos três aspectos acima indicados, e tema desta comunicação. Onde quer que haja um “coração”, ali Deus põe-se diante como incriado e incondicional amor gratuito. Trata-se de uma “abertura fundamental a Deus [...] que se manifesta [...] de forma imediata” (IZQUIERDO, 2015, p. 398) em todo ser humano. Deus ali se coloca de modo não conscientemente refletido pelo “coração”, de maneira não tematizada. Tal ação divina revelativa do Deus-Trindade em todo “coração” lança a cada um o desafio de uma resposta ao autor da revelação e ao que é revelado. O “coração” experimenta essa manifestação do incriado amor gratuito divino como proposta ou apelo a assumir, como criatura, atitude existencial semelhante. De maneira não conscientemente refletida pelo “coração”, ou *atemáticamente* (RAHNER, 1989, p. 33-34) a graça incriada propõe ao “coração” de agir e atuar à imagem dela, ou seja, como graça criada.

O “coração” responde à ação revelativa divina num processo ao longo de todo o percurso de sua vida. Em tal extenso processo pode haver episódios especiais de respostas mais intensas. A resposta do “coração” tem duas possibilidades: deixar-se guiar pelo dinamismo da proposta de amor gratuito e incondicional, ou rejeitar existencialmente tal proposta.

No processo de resposta que se verifica ao longo da vida, o “coração” encontra-se sob influências que afetarão poderosamente sua resposta, como por exemplo:

- Instruções recebidas por educação (na família, na escola, na sociedade).
- Inserção em alguma religião ou cultura.
- Violência sofrida, dor em geral, miséria.
- Condicionamentos biológicos.

A primeira consequência da ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração” é que toda a humanidade está vinculada a Deus de um modo além de uma relação meramente metafísica. Toda a humanidade está vinculada a Deus de modo relacional, como família. O Concílio Vaticano II expressou-se bem a respeito na Declaração *Nostra Aetate*: “Toda a humanidade [*omnes gentes*] constitui uma só comunidade; toda ela tem a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o gênero humano inteiro” (NA 1).

A segunda consequência da ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração” é que os seres humanos têm em comum uma estrutura de relação dialogal com Deus. Tal estrutura é dom gratuito de Deus, prévio a qualquer ação da liberdade do ser humano, e é irrenunciável. Esse fato não constitui, porém, condenação, horror, peso ou tragédia porque é destinação à vida plena, esperança e felicidade, e deveria ser recebido como boa-notícia.

### 3 FUNDAMENTAÇÕES

O objetivo secundário desta comunicação é a indicação de fundamentos em três instâncias metodológicas: Sagrada Escritura, Patrística e Magistério. Antes de falarmos da fundamentação bíblica será necessária uma explicação no campo da Teologia trinitária.

Em Teologia trinitária há um importante conceito chamado de *apropriação*. *Apropriação*, neste específico sentido como conceito teológico, significa que uma ação que o Deus-Trindade faça fora de si pode ser referida, de maneira legítima, a uma só das pessoas da Trindade.

Em base a esse conceito de *apropriação*, a ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração” pode ser referida a uma só das pessoas da Trindade. Pode-se falar dessa ação como sendo de Cristo, o que fornece a principal fundamentação bíblica para o assunto. O prólogo joanino afirma: “Ele [Cristo] era a luz verdadeira que ilumina todo ser humano que vem a este mundo” (Jo 1,9). Tal afirmação teológica do prólogo joanino é bastante reproduzida em outras instâncias. Por exemplo, no quarto Domingo da Quaresma, a oração depois da comunhão parafraseia tal versículo joanino e emprega duas vezes o termo “coração”: “Ó Deus, *luz de todo ser humano que vem a este mundo, iluminai nossos corações* [itálico nosso] com o esplendor da vossa graça, para pensarmos sempre o que vos agrada e amar-vos de todo o *coração* [itálico nosso]. Por Cristo, nosso Senhor” (MISSAL, 1992, p. 206).

O livro dos Atos dos Apóstolos traz contribuição relevante para fundamentar a ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração”. Paulo, na famosa passagem do areópago de Atenas, faz um discurso que parece um trecho do Concílio Vaticano II *avant la lettre*, isto é, muito antes de existirem os textos desse concílio ecumênico:

De um só ser humano Deus fez toda a espécie humana para habitar sobre toda a face da terra, tendo estabelecido o ritmo dos tempos e os limites de sua habitação. Assim fez, para que buscassem a Deus e, talvez às apalpadelas, o encontrassem, a ele que na realidade não está longe de cada um de nós [itálico nosso] (At 17,26).

Também em base àquele mesmo conceito de *apropriação*, a ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração” pode ser referida ao Espírito Santo. Um exemplo pode ser encontrado no *Catecismo da Igreja Católica*, que expressa a ação do Espírito Santo em todo ser humano independentemente de sua condição sacramental, e unicamente pelo fato mesmo de

ser gente: “A pessoa humana participa da luz e da força do Espírito divino” (CATECISMO, 2000, n. 1704).

Quanto à fundamentação na Patrística, São Justino Mártir, que viveu no século II, manifestou no segundo livro de sua *Apologia* uma passagem que ficou famosa. Por exemplo, ela é referida por João Paulo II (*Veritatis Splendor*, n. 94). Em linha próxima àquela do prólogo joanino, Justino sublinha a presença e a ação de Cristo em todo “coração”, independentemente de sua condição sacramental: “[...] a semente da Palavra, que se encontra ingênita em todo o gênero humano” (JUSTINO, 1995, p. 98).

Dois séculos depois, Santo Atanásio de Alexandria escreveu sua obra *Contra Gentes*. Nesta, na segunda parte, ele desenvolve a consideração de como Deus pode ser conhecido, para chegar à afirmação de que Cristo é o manifestador máximo de Deus-Pai. Na sua consideração sobre como Deus pode ser conhecido, Atanásio também sublinha a importância da manifestação direta de Deus em cada “coração”:

Estando Deus acima de todas as coisas, o caminho que conduz a ele não está longe ou fora de nós, mas dentro de nós, e podemos encontrar seu ponto de partida dentro de nós mesmos, como Moisés nos ensinou quando disse: “A palavra da fé está bem ao teu alcance, dentro de teu coração” (Dt 30,14). O Salvador também indicou e confirmou isso quando disse: “O Reino de Deus está dentro de vós” (Lc 17,21). Uma vez que temos fé e o Reino de Deus dentro de nós, podemos facilmente contemplar o Rei do universo, Palavra de Salvação de Deus-Pai. [...] Todos nós entramos nesse caminho e nele nos mantemos, embora nem todos queiram andar por ele, preferindo deixá-lo e caminhar à margem dele por causa dos prazeres da vida que afastam. E se alguém perguntar o que é esse caminho, eu digo que é nossa *psyché* e o espírito [νοῦς] que está nela. Somente por aí se pode contemplar Deus (ATANÁSIO, 1947, p. 170-171).

No que diz respeito à fundamentação no Magistério, a Constituição *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, de 1965, fornece-nos duas relevantes expressões acerca da ação divina diretamente em cada ser humano. Vale a pena escutar diretamente a voz conciliar, que utiliza por três vezes o termo “coração”:

Não se engana o ser humano quando se reconhece como superior às coisas materiais, algo mais do que mera parcela da natureza ou anônimo elemento da cidade dos seres humanos. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas. Tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações, o espera [Deus eum exspectat, qui corda scrutatur], e onde ele, sob o olhar do Senhor [sub oculis Dei], decide da própria sorte. Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com enganosas imaginações de ser mero resultado de condições físicas e sociais. Pelo contrário, atinge, a verdade profunda das coisas (GS 14).

No fundo da própria consciência, o ser humano descobre uma lei que não se impõe a si mesmo, mas à qual deve obedecer. Essa voz, que sempre o está chamando [vox, semper ... eum advocans] ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno na intimidade do coração [ubi oportet auribus cordis sonat]: faça isto, evite aquilo. O ser humano tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus. A sua dignidade está



em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do ser humano, no qual se encontra a sós com Deus [in quo solus est cum Deo], cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser [cuius vox resonat in intimo eius]. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo (GS 16).

O Magistério de São João Paulo II é também instância importante na qual encontramos expressões sobre a presença ativa de Deus dentro de cada ser humano, independentemente de sua condição sacramental. Podem ser indicadas duas passagens da Encíclica *Redemptoris Missio*, de 1990:

Hoje como no passado, muitos seres humanos não têm a possibilidade de conhecer ou aceitar a revelação do Evangelho e de entrar na Igreja. Vivem em condições socioculturais que não o permitem, e frequentemente foram educados em outras tradições religiosas. Para eles, a salvação de Cristo torna-se acessível em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente a sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do Seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo. Ela permite a cada um alcançar a salvação, com a sua livre colaboração (RM 10).

Ação universal do Espírito não pode ser separada da obra peculiar que Ele desenvolve no Corpo de Cristo, que é a Igreja. Sempre é o Espírito que atua, quer quando dá vida à Igreja impelindo-a a anunciar Cristo, quer quando semeia e desenvolve os seus dons em todos os homens e povos [...]. Qualquer presença do Espírito deve ser acolhida com estima e gratidão (RM 29).

## CONCLUSÃO

O único e incriado plano revelativo-salvífico do Deus-Trindade – a economia (οἰκονομία) divina, plano revelativo ativo de Deus – compõe única grande ação divina que abarca toda a história humana com os três aspectos mencionados no início: a ação revelativa do Deus-Trindade em todo “coração”, a revelação judaico-cristã e a revelação nas religiões não cristãs. Aqui, por razão de brevidade, falamos apenas do primeiro aspecto, que, contudo, não deve ser compreendido separadamente dos outros dois.

A ação revelativa divina em todo “coração” faz com que cada ser humano seja como que espaço sagrado devido à presença dialogal ali do Deus-Trindade empreendendo sua οἰκονομία. No território vivo de cada “coração”, Cristo ressuscitado e o Espírito Santo estão se manifestando e tentando dar-se a descobrir, o que faz com que aquele espaço seja como que sagrado porque Deus está agindo ali. Isso confere grande dignidade a cada ser humano, sem exceção. A ofensa à dignidade de um ser humano (por exemplo, pela violência, extermínio, exploração, opressão) é destarte acinte a um território vivo muito estimado pelo próprio Deus.

## SIGLAS

- GS = *Constituição Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II  
NA = *Declaração Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II  
RM = *Encíclica Redemptoris Missio* de João Paulo II

## REFERÊNCIAS

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Contre les Païens et Sur l'incarnation du Verbe*. Paris: Cerf, 1947 (Sources Chrétiennes, 18).

CATECISMO da Igreja Católica: edição típica vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Gaudium et Spes*. Roma, 1965. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html) . Acesso em: 15 jul. 2023.

CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Nostra Aetate*. Roma, 1965. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html) . Acesso em: 15 jul. 2023.

FLYNN, G.; MURRAY, P. (Ed.). *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

IZQUIERDO, C. *Teología Fundamental*. 4a. ed. Pamplona: EUNSA, 2015.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Redemptoris Missio*. Roma, 1990. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html) . Acesso em: 15 jul. 2023.

JOÃO PAULO II. *Encíclica Veritatis Splendor*. Roma, 1993. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html) . Acesso em: 15 jul. 2023.

JUSTINO. *Justino de Roma: I e II Apologias, Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

MISSAL Romano. 6a. ed. São Paulo: Paulus, 1992.

RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989

# A CRISE SOCIOAMBIENTAL COMO DESAFIO AO CRISTIANISMO

*Aparecida Maria de Vasconcelos<sup>1</sup>  
Paulo Sérgio Carrara<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Um dos grandes desafios que a humanidade tem para resolver é a crise ecológica. Os distúrbios climáticos, provocados pelo aquecimento global, atestam o paradigma predatório de uma exploração que a “Terra Mater” vem sofrendo nos últimos séculos. Ainda hoje, a “Gaia” é vista como “um baú cheio de recursos” que podem ser explorados de modo ilimitado (Papa Francisco) pela tecnociência em vista das necessidades humanas exacerbadas pela lógica do capitalismo consumista. Não obstante tais constatações, vê-se destacadas políticas ambientais globais e uma ampla conscientização em nível planetário dos graves desequilíbrios climáticos, geradores de injustiças e desigualdades. Tal situação encontra eco na teologia cristã que, para além de uma hermenêutica puramente científica de tais questões, a partir das fontes atuais de seus saberes fundamentados na fé, oferece subsídios teóricos e práticos que ajudam a repensar a tecnociência e a crise socioambiental em vista de uma possível superação. A hermenêutica teológica que trata desta questão se define como ecoteologia, que aborda a fé cristã no horizonte da consciência planetária, mostrando, a partir das fontes da teologia, a responsabilidade dos seres humanos pelo cuidado com mãe terra, da qual são filhos, e o futuro sustentável do planeta. A comunicação ora proposta visa mostrar a urgência ética e espiritual da sustentabilidade, na sua acepção teológica. Para tanto, apresentaremos uma sólida contextualização do colapso ambiental na visão de conceituados ambientalistas. Em seguida, acentuaremos as contribuições do magistério do Papa Francisco, em sua encíclica ecológica, *Laudato Si* (LS) e na exortação pós-sinodal *Querida Amazonia* (QA), em que oferece um paradigma teológico para o enfrentamento da crise, e do teólogo Leonardo Boff, que elabora um consistente conceito de sustentabilidade, capaz de iluminar a reflexão do ser humano sobre a grave crise socioambiental, levando-o à conscientização das ameaças que pensam sobre o seu futuro no planeta. As reflexões do Papa Francisco e de Leonardo Boff apontam para a urgência de uma espiritualidade ecossocial, ou seja, uma nova maneira de viver e agir que garanta a sobrevivência do planeta e dos seres humanos, a partir da justiça, da paz e da fraternidade, valores do Reino de Deus anunciado e realizado por Jesus, presentes na história pela ação permanente do Espírito.

**PALAVRAS-CHAVE:** Crise socioambiental. Francisco. Leonardo Boff. Espiritualidade ecossocial

## INTRODUÇÃO

A comunicação ora proposta e intitulada, “A crise socioambiental como desafio ao cristianismo” visa mostrar a urgência ética e espiritual da sustentabilidade, na sua acepção

1 Doutora em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte – MG). E-mail: aparecidamv13@gmail.com

2 Doutor em Teologia, Instituto Teológico São Paulo (São Paulo – SP). E-mail: pecarraracssr@gmail.com

teológica. Para tanto, inicialmente, apresentaremos breve contextualização do assunto tendo como perspectiva uma reflexão sobre a sacralização e dessacralização da Terra. Em seguida, acentuaremos as contribuições do magistério do Papa Francisco, em sua encíclica ecológica, *Laudato Si* (LS) e na exortação pós-sinodal *Querida Amazonia* (QA), em que oferece um paradigma teológico para o enfrentamento da crise, e do teólogo Leonardo Boff, que elabora um consistente conceito de sustentabilidade, capaz de iluminar a reflexão do ser humano sobre a grave crise socioambiental, levando-o à conscientização das ameaças que pensam sobre o seu futuro no planeta.

## 1. A DESSACRALIZAÇÃO DA SACRALIDADE DA “TERRA MATER”

*Quanto mais trabalhava no jardim, mais respeito tinha diante da Terra, de sua beleza encantadora. Nesse meio tempo, fiquei profundamente convencido de que a Terra é uma criação divina.*  
(Byung-Chul Han)

As questões da crise socioambiental e do desenvolvimento sustentável, assuntos que abrangem tanto a sacralidade quanto a dessacralização da Terra, vêm sendo tratadas por líderes globais em conferências, fóruns Internacionais, instituições acadêmicas e diversos outros setores da sociedade civil. Nos anos 70 falava-se da GAIA: o planeta Terra como um grande organismo vivo. Ainda nessa época e nos anos 80 “começam a surgir mais estudos sobre as consequências da degradação ambiental, perda da biodiversidade, contaminação da água e do solo e os buracos na camada de ozônio”.<sup>3</sup> A Eco-92 ou Rio-92, encontro realizado pela ONU, no Rio de Janeiro, debateu o cenário ambiental global e “pela primeira vez surgiu a ideia de que a sustentabilidade ambiental está relacionada às questões sociais de classe, raça, gênero e etnia. Esse é o primeiro grande avanço e um marco para o conceito de justiça ambiental”<sup>4</sup>

Não obstante o crescimento da conscientização sobre os problemas ambientais, a Terra está a gritar. Algumas evidências: o aumento do nível do mar; solo se rompendo por causa do degelo, aumento do metano na atmosfera; bactérias e vírus que há milhares de anos estavam congelados em contato com doenças; queimadas, secas entre outros.

Leonardo Boff, em seu discurso durante a 63ª sessão da Assembleia Geral da ONU, no dia 22 de abril de 2009, já alertava que: “estamos num momento crítico da história da Terra, no qual a humanidade deve escolher o seu futuro... [...] ou formamos uma aliança global para

3 FIOCRUZ. Há 30 anos, Eco-92 foi um marco para pautar justiça e ambiente. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/ha-30-anos-eco-92-foi-um-marco-para-pautar-justica-e-ambiente>. Acesso em: 20 jun. 2023.

4 FIOCRUZ. Há 30 anos, Eco-92 foi um marco para pautar justiça e ambiente. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/ha-30-anos-eco-92-foi-um-marco-para-pautar-justica-e-ambiente>. Acesso em: 20 jun. 2023.



cuidar da Terra e uns dos outros ou então arriscamos a nossa própria destruição e a da diversidade da vida”.<sup>5</sup>

A *Terra Mater*, a “Gaia”, a “Eva Universal”, de sedutora beleza, fluxo de graça e abundância, sacralizada nas culturas antigas, está sendo modificada em seus ecossistemas e suas formas de vida pelo *homo sapiens* que vem dando sinais do *homo stultus*. Para fé cristã, o Universo e a Terra são sagrados, pois aí Deus se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14). Tal constatação foi trabalhada pelo paleontólogo francês, Teilhard de Chardin. Ele mostrou, de modo original, a sacralidade do cosmo, pois “em virtude da encarnação do Cristo no coração da matéria, esta possui um maravilhoso poder ascendente incluso nas coisas”. (1957, v. 4, p. 63). Fato este que lhe concede atributos universais ou cósmicos. Vale destacar que sua “visão de mundo embora considerada ultrapassada já em sua época, foi concebida sob as perspectivas da paleontologia, filosofia, teologia e da mística do “ver a Deus em todas as coisas”.

No movimento ascendente do Universo, desde sua “explosão inicial” até o fim dos tempos, todas as coisas gravitam e ganham sentido em Cristo. De fato, trata-se de uma visão espiritual e mística como dito anteriormente, não obstante tal concepção ganha um notável sentido para os estudos da ecoteologia ou teologia ecológica.

A aguçada sensibilidade analítica, que desde criança examinava atentamente a natureza, os estudos e os trabalhos de escavações da terra despertou-lhe um sentimento de reverência para com a “*Terra Mater*”. Poeticamente descreve seu sentimento de reverência para com a “Grande Mãe”

Não é ela eterna e imensa à sua maneira, aquela cuja ausência a nossa imaginação se recusa a conceber, tanto na distância extrema do espaço quanto no recuo indefinido dos séculos? Não é ela substância única e universal, a fluidez etérea que todas as coisas partilham entre si, sem a diminuir nem quebrar? Não é ela geradora absolutamente fecunda, a *Terra Mater* que traz em si as sementes de toda a vida e o alimento de toda a alegria? Não é ela, simultaneamente, a origem comum dos Seres, e único Termo com que podemos sonhar? Ela ponto de partida de todo o crescimento e limite de toda a desagregação? (1965, v. 12, p. 20-21).

O jesuíta francês não se ocupou diretamente com os assuntos ligados à ecologia mesmo porque no tempo em que viveu, os problemas decorrentes dos desequilíbrios ambientais não afetavam a vitalidade da terra. Acreditamos que tal visão cosmológico-espiritual é inspiradora para os estudos da ecoteologia, termo que se refere a uma reflexão sobre as questões socioambientais a partir da inspiração bíblica, da Tradição e das fontes atuais da teologia cristã. O Papa Francisco tem abordado o tema da crise socioambiental em vários discursos e documentos. E muitos teólogos voltam suas reflexões para os desafios postos à fé cristã pela crise socioambiental, como Leonardo Boff.

<sup>5</sup> BOFF, Leonardo. Discurso na ONU: por que a Terra é nossa Mãe. 22/04/2012. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discorso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/>>. Acesso em: 26 jun. 2023.

## 2. A QUESTÃO ECOLÓGICA NO MAGISTÉRIO DE FRANCISCO

O Papa Francisco, atento ao grave problema socioambiental que atravessa a humanidade, propõe uma ética ecológica do *bem comum* ou do *cuidado* da nossa casa comum na sua Encíclica *Laudato Si'*. A exortação *Querida Amazônia*, por sua vez, denuncia os riscos da exploração imoral desse bioma brasileiro, considerado crucial para a questão climática mundial. A partir da dimensão ética, sugere limites orientadores da humanidade no seu modo de viver, intervir e desfrutar dos bens que há na Terra. Apenas uma ética integral, alicerçada na solidariedade entre todos os povos (LS, n.172), garante a sustentabilidade da casa comum. Francisco, além de abordar questões sobre o nosso planeta (a biosfera) e sobre o que está acontecendo com nossa casa comum (LS, n.17) à luz da tradição bíblica (LS, n. 71), introduz um diálogo entre teologia e ecologia.

Francisco parte da constatação de que a crise ambiental finca suas raízes na crise da humanidade. Tal crise manifesta uma concepção equivocada do mundo e da espiritualidade cristã, uma vez que faz do ser humano o centro do universo e dominador dos seus recursos. A exploração exagerada e imoral dos meios que o planeta disponibiliza provoca sua insustentabilidade, comprometendo o presente e o futuro da humanidade. A gravidade da situação levou o Papa a considerar a crise socioambiental como pecado. “Quando os seres humanos destroem a biodiversidade na criação de Deus; quando os seres humanos comprometem a integridade da terra e contribuem para a mudança climática, [...], tudo isso é pecado” (LS, n. 8), porque provoca destruição das relações humanas queridas por Deus e apresentadas por Jesus no seu anúncio do Reino de Deus, cujos valores são a justiça, a paz, a liberdade e a fraternidade.

Francisco resgata a sabedoria tradicional teológica como caminho de saída para a ruptura entre o estilo de vida consumista e os limites da natureza. Sua proposta aponta para uma ressignificação ecoteológica da intervenção do homem na natureza, não mais para explorar e manipular, mas para sustentá-la. A tradição sapiencial bíblica nos encoraja a cultivar e guardar o mundo: “Enquanto ‘cultivar’ quer dizer lavrar ou trabalhar um terreno, ‘guardar’ significa proteger, cuidar, preservar, velar. [...]. Cada comunidade pode tomar da bondade da terra aquilo de que necessita para a sua sobrevivência, mas tem também o dever de protegê-la e garantir a continuidade da sua fertilidade para as gerações futuras” (LS, n. 67).

Diante do atual modelo mercadológico dominante, que explora cada vez mais os recursos da natureza para atender demandas de consumo cada vez mais exacerbadas, Francisco apresenta o ideal cristão do serviço, como caminho de sustentabilidade para a sociedade e o planeta. Esse ideal é, na verdade, “o ideal de harmonia, justiça, fraternidade e paz que Jesus propõe” (LS, n. 82). A dignidade singular do ser humano – imagem e semelhança de Deus - ao qual incumbe o cuidado com a criação em vista do bem comum se ergue como critério central de uma ética do cuidado com o planeta. Francisco se mostra crítico frente ao paradigma tecnocrático vigente, donde provém a crise ecológica e os problemas socioambientais. Se, por

um lado, a intervenção técnica criou melhorias no estilo de vida e organização social, por outro provocou uma crise ecológica e civilizacional. Daí que, “em uma realidade cultural como a Amazônia, onde existe uma relação tão estreita do ser humano com a natureza, a vida diária é sempre cósmica. Libertar os outros das suas escravidões implica certamente cuidar do seu meio ambiente e defendê-lo” (QA, n. 41).

O paradigma tecnocrático esconde sempre os interesses econômicos das classes dominantes. “Os mais poderosos nunca ficam satisfeitos com os lucros que obtêm, e os recursos do poder econômico têm aumentado muito com o desenvolvimento científico e tecnológico” (QA, n. 51). Esse paradigma insiste no crescimento infinito ou ilimitado, com base na mentira de que os bens e serviços, a energia e os recursos orgânicos do planeta seriam ilimitados e disponíveis para a extração humana. Assim elabora-se a “metodologia e os objetivos da tecnociência segundo um paradigma de compreensão que condicionam a vida das pessoas e o funcionamento da sociedade” (LS, n. 107).

Francisco não se opõe a tecnociência, apenas propõe que esteja voltada para o bem comum, para uma vida sustentável. “A tecnociência, bem orientada, pode produzir coisas realmente valiosas para melhorar a qualidade de vida do ser humano” (LS, n. 103), mas também pode promover a preservação e a continuidade da comunidade de vida no planeta. O atual contexto requer de nós tanto uma “resistência ao avanço do paradigma tecnocrático” (LS, n. 111) quanto uma reorientação da técnica para um serviço que assegure um progresso mais integral, que inclua a ressignificação do trabalho, porque levanta “a questão relativa ao sentido e finalidade da ação humana sobre a realidade. Não falamos apenas do trabalho manual ou do trabalho da terra, mas de qualquer atividade que implique alguma transformação do existente” (LS, n. 125). A produção tecnocrática deveria promover a diversificação produtiva, a criatividade empresarial democrática e sustentável.

Francisco realça a necessidade de uma ética do cuidado e da solidariedade, de uma cultura e espiritualidade que imponham limites e orientem, com todos os setores de responsabilidade humana, os rumos da tecnociência, considerando duas dimensões fundamentais para serem preservadas sustentavelmente: a ecológica e a social. De modo especial precisamos de um paradigma civilizatório pautado sobre uma abordagem integral da sociedade, em que os direitos pessoais e sociais, ambientais e políticos, os direitos das nações e da terra, sejam respeitados.

### **3. SUSTENTABILIDADE SEGUNDO LEONARDO BOFF**

Segundo Leonardo Boff, três aspectos centrais da contemporaneidade evidenciam a insustentabilidade a que chegou o planeta, comprometendo a vida humana na terra. Esses três aspectos se relacionam com a tecnociência e o problema socioambiental. O primeiro aspecto

tem a ver com a insustentabilidade do sistema econômico mundial: desde 2008 e se agravando em 2011, o sistema econômico-financeiro mundial entrou em profunda crise. O mercado global subtraiu-se ao controle do Estado, à opinião da sociedade, esvaziou a política e *exilou a ética*, gerando o acúmulo de bens em mãos de poucos e recrudescendo a pobreza (BOFF, 2012, p.17). O segundo aspecto se refere ao Antropoceno, terceira era geológica, caracterizada pela manipulação e extinção da natureza, de todos os seus bens e serviços. A tecnologia se torna o instrumental para tal agressão ambiental. “O que mais agride o equilíbrio vital de Gaia é o uso intensivo de agrotóxicos e pesticidas, pois devastam os micro-organismos (bactérias, vírus e fungos) que, aos quintilhões de quintilhões, habitam os solos garantindo a fertilidade da Terra” (BOFF, 2012, p.21). Por fim, como terceiro aspecto, Boff acentua “o aquecimento global e o risco do fim da espécie”, corroborando para a premissa do caos insustentável, pelo qual passa a Terra e os seres que a compõe. A partir destas constatações, Boff definirá a sustentabilidade como

toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando sua continuidade e ainda atender às necessidades da geração presente e das futuras, de tal forma que o capital natural seja mantido e enriquecido em sua capacidade de regeneração, reprodução e coevolução (BOFF, 2012, p.107).

O termo *sustentabilidade*, na acepção de Boff, relaciona de modo integral a dimensão antropológica e a cosmológica, o desenvolvimento econômico e a vida socioambiental, o cuidado com nossa casa comum e com a humanidade. As questões da degradação humana e do meio ambiente precisam do respaldo da ética ambiental, do cuidado humano com a casa comum e da ligação dos humanos com os demais seres que compõem o sistema planetário. Para realizar a *sustentabilidade* se faz necessário reconhecer os direitos da Terra e estabelecer um contrato com a humanidade, o que já aparece na Carta da Terra. No dia 22 de abril de 2009, a ONU acolheu a ideia de que a Terra é Mãe. “A Terra como solo e chão pode ser mexida, utilizada, comprada e vendida. Terra como Mãe impossibilita esta prática porque a devemos respeitar e cuidar como a que conferirá sustentabilidade ao nosso planeta” (BOFF, 2012, p.122).

A *sustentabilidade* exige uma prática ética que beneficie todos os seres vivos e os humanos, a fim de manter o capital vital da Mãe Terra para as presentes e futuras gerações. Isso exige uma passagem da prioridade do capital material para o capital humano e espiritual, o qual exige o surgimento de uma nova mente e um novo coração, um novo paradigma que não seja antropocêntrico, mas construtor de uma ecologia dos saberes e de uma nova aliança. Na esfera ética, a *sustentabilidade* diz respeito à pessoa humana, ao indivíduo aberto ao mistério indizível que chamamos Deus e que se revela de modo sempre novo na criação como seu fundamento transcendente (BOFF, 2012, p.160).

## CONCLUSÃO

O paleontólogo Teilhard de Chardin, ao afirmar a ação do Verbo Encarnado no coração da matéria, como seu princípio de evolução, parece que deixou a ideia, que hoje é interpretada por seus estudiosos, da urgência do cuidado responsável com a criação a fim de que ela chegue à plenitude do Cristo cósmico, ômega do processo evolutivo. O paradigma da tecnociência que explora os recursos do planeta em vista do consumismo imposto pelo capitalismo de mercado compromete o presente e o futuro da humanidade. Daí a urgência de propostas como a do Papa Francisco e a de Leonardo Boff, que propõem uma ecologia integral, que salve o planeta, tornando-o um lugar aprazível para a vida de todos os seres humanos, cuja dignidade única deve ser um critério de decisões e escolhas. A ecologia integral é que cuida da saúde do planeta e do ser humano, para que sua vida seja mais parecida com o sonho de Deus para a humanidade: o Reino de Deus.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. Sustentabilidade: O que é – O que não é. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. Discurso na ONU: por que a Terra é nossa Mãe. 22/04/2012. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/>>. Acesso em: 26 jun. 2023.

FRANCISCO. Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia. Brasília: CNBB, 2020.

TEILHARD DE CHARDIN, P. Écrits du temps de la guerre (1916-1919). Paris: Grasset, 1965. v.12.



# A TRANSFORMAÇÃO INTERIOR DA PESSOA HUMANA COMO FRUTO DA OBRA DE CRISTO E DO ESPÍRITO SANTO

Gustavo Escoboza da Costa<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presente pesquisa teve como objetivo principal compreender a ação do Espírito Santo no interior da pessoa humana a partir da redenção operada por Cristo à luz da cristologia e da pneumatologia do Papa João Paulo II. Para tal, utilizamos a abordagem de pesquisa qualitativa, através da metodologia de análise bibliográfica e documental, tendo como principal referência as Cartas Encíclicas *Redemptor Hominis* e *Dominum Et Vivificantem* do papa polonês. O Concílio Vaticano II em sua Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* afirma que Cristo revela a pessoa humana à si mesma e lhe descobre a sua altíssima vocação. De acordo com João Paulo II, a pessoa humana se autocompreende de maneira nova por meio de uma íntima relação com Deus, no Espírito Santo, que é dado pelo próprio Cristo. Essa nova maneira realiza a imagem e semelhança de Deus que desde o princípio a pessoa humana é chamada a ser. Nesse itinerário de autoconhecimento e descoberta de si, o ser humano tem o seu interior amadurecido e fortalecido através da influência da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, sendo transformado a partir de dentro, ou seja, do seu interior. Isso tudo é possível a partir do mistério da redenção operada por Cristo, na qual a pessoa humana é novamente criada.

**PALAVRAS-CHAVE:** João Paulo II; Espírito Santo; Redenção; Pessoa Humana; Transformação Interior

## INTRODUÇÃO

A antropologia teológica compreende a pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26). Esta verdade encontra-se no centro da revelação cristã e possui fundamento escriturístico, magisterial e remonta o ensinamento da tradição oferecida pelos chamados santos padres da Igreja. O surgimento do pecado na história humana e as consequências trazidas pelo mesmo à humanidade não destroem a totalidade dessa imagem, mas a desfigura e deforma.

Jesus Cristo, através da redenção operada por sua paixão, morte e ressurreição, vence toda a deformidade causada pelo pecado e insere a pessoa humana em uma nova dimensão: a dimensão da vida da graça, na qual o ser humano, a partir da efusão do Espírito Santo, vivencia

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2022). Possui especialização em Ensino Religioso, em Docência no Ensino de Filosofia e em Pneumatologia. Atualmente é Mestrando em Teologia no PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: gustavoescoboza@hotmail.com

uma experiência de transformação interior.

Nesse sentido, o objetivo geral do presente artigo foi compreender a ação do Espírito Santo no interior da pessoa humana a partir da redenção operada por Cristo à luz da cristologia e da pneumatologia do Papa João Paulo II contida em suas Cartas Encíclicas *Redemptor Hominis* e *Dominum Et Vivificantem*.

Ademais, este artigo foi estruturado da seguinte forma: na primeira seção, destacamos a redenção operada por Cristo e a forma como esta alcança cada pessoa humana. Em seguida, pontuamos sobre a ação que o Espírito Santo realiza em seu interior. A abordagem aqui utilizada foi a abordagem de pesquisa qualitativa, através da metodologia de análise bibliográfica e documental, tendo como principal referência as Cartas Encíclicas supracitadas do papa polonês.

## 1 A REDENÇÃO OPERADA POR CRISTO

O mistério da redenção operada por Cristo, a partir de sua paixão, morte e ressurreição, constitui o princípio fundamental da vida e da missão da Igreja. Conforme João Paulo II destaca em sua Carta Encíclica *Redemptor Hominis* (RH), este mistério atinge todo o mundo visível criado por Deus para a pessoa humana, o qual readquire o vínculo originário da criação. Ademais, atinge também o ponto mais importante deste mundo, que é o próprio ser humano, alcançando as profundezas de sua consciência e de seu interior (RH 8).

Na mesma Encíclica, o papa polonês observa que Cristo penetrou de forma inédita e irrepetível no mistério da pessoa humana e entrou no seu coração, ou seja, em seu interior (RH 8). Nesse sentido, à luz da Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* (GS) do Concílio Vaticano II, que afirma que Cristo revela a pessoa humana à si mesma e lhe descobre a sua altíssima vocação (GS 22), o papa conclui que “nele a natureza humana foi assumida, sem ter sido destruída, por isso mesmo também em nosso benefício ela foi elevada a uma dignidade sublime” (RH 8).

De acordo com João Paulo II, tal mistério possui duas dimensões: a dimensão divina e a dimensão humana. A dimensão divina corresponde à reconciliação que o Filho alcançou para o ser humano junto do Pai, revelando seu amor, e à efusão do Espírito Santo (RH 9). Já a dimensão humana corresponde à plena revelação que Cristo realiza da pessoa humana à si própria, que reencontra a grandeza, a dignidade e o valor característico da sua humanidade (RH 10). Nesse sentido, em Cristo encontram-se ambas as dimensões.

O evangelho joanino narra as palavras do próprio Cristo, que afirma “conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8,32). Segundo o papa polonês, Cristo, através de sua redenção, traz ao ser humano uma liberdade baseada na verdade, ou seja, Cristo liberta o ser humano daquilo que o limita e diminui. Ademais, essa liberdade é como que lançada nas próprias raízes da pessoa humana, na sua alma, no seu coração e na sua consciência (RH 12). Portanto, compreendemos que a libertação que Cristo realiza na pessoa humana é antes de tudo uma libertação que transforma o seu interior.

Por conseguinte, João Paulo II salienta que o mistério da redenção alcança a todos os seres humanos, pois através desse mistério, Cristo se uniu para sempre com cada um deles (RH 13). Assim sendo, a realidade redentora não se limita apenas aos que reconhecem a Cristo, mas é estendida a cada pessoa humana, ainda que esta não tenha consciência da obra de redenção (RH 14). Destarte, dessa união germina a força que transforma interiormente o ser humano (RH 18).

Finalmente, o papa polonês constata que a partir do mistério da redenção, Cristo, unido ao Pai e a cada pessoa humana, comunica incessantemente o Espírito Santo, que insere em cada ser humano os sentimentos do Filho e o orienta para o Pai (RH 18). Portanto, Cristo não é apenas o Salvador que destrói a culpa original e liberta o ser humano do pecado, mas é também aquele que comunica à pessoa humana uma nova vida divina (HILDEBRAND, 2023, p. 30).

## 2 O ESPÍRITO SANTO E A REDENÇÃO

Na Carta Encíclica dedicada ao Espírito Santo, *Dominum Et Vivificantem* (DeV), João Paulo II destaca que a redenção, que é totalmente operada por Cristo, é continuamente operada no coração e na consciência de cada ser humano pela ação da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade (DeV 24). Ademais, a redenção é transmitida ao Espírito Santo com todo o seu poder salvífico (DeV 11). Nesse sentido, percebe-se a continuidade entre a missão do Filho e a missão do Espírito Santo.

De acordo com o papa polonês:

Na economia da salvação, portanto, entre o Espírito Santo e Cristo subsiste uma ligação íntima, em virtude da qual o Espírito da verdade opera na história do homem como “um outro Consolador”, assegurando de modo duradouro a transmissão e a irradiação da Boa Nova revelada por Jesus de Nazaré. Por isso, no Espírito Santo Paráclito, o qual continua incessantemente no mistério e na atividade da Igreja a presença histórica do Redentor na Terra e a sua obra salvífica, resplandece a glória de Cristo (JOÃO PAULO II, DeV 7).

Consciente do conflito interior que a pessoa humana experimenta em si mesma por herança do pecado, João Paulo II, à luz da teologia paulina que compreende o Espírito Santo como aquele que “socorre a nossa fraqueza” (Rm 8,26), destaca que a partir da ação do Espírito Santo, o interior da pessoa humana, que é também espírito, é amadurecido e fortalecido (DeV 58). Ademais:

Neste Espírito, que é o Dom eterno, Deus uno e trino abre-se ao homem, ao espírito humano. O sopro recôndito do Espírito divino faz com que o espírito humano, por sua vez se abra, diante de Deus que se abre para ele com desígnio salvífico e santificante. Pelo dom da graça, que vem do Espírito Santo, o homem entra “numa vida nova”, é introduzido na realidade sobrenatural da própria vida divina e torna-se “habitação do Espírito Santo”, “templo vivo de Deus”. Com efeito, pelo Espírito

Santo, o Pai e o Filho vêm a ele e fazem nele a sua morada. Na comunhão de graça com a Santíssima Trindade dilata-se “o espaço vital” do homem, elevado ao nível sobrenatural da vida divina. O homem vive em Deus e de Deus, vive “segundo o Espírito” e “ocupa-se das coisas do Espírito”. A íntima relação com Deus, no Espírito Santo, faz com que o homem também se compreenda de uma maneira nova a si mesmo a à sua própria humanidade. É realizada, assim, plenamente, aquela imagem e semelhança de Deus, que o homem é desde o princípio. [...] Neste caminho — no caminho de um amadurecimento interior assim, que inclui a descoberta plena do sentido da humanidade — Deus torna-se íntimo ao homem e penetra, cada vez mais profundamente, em todo o mundo humano. Deus uno e trino, que «existe» em si mesmo como realidade transcendente de Dom interpessoal, ao comunicar-se no Espírito Santo como dom ao homem, transforma o mundo humano, a partir de dentro, a partir do interior dos corações e das consciências. (JOÃO PAULO II, DeV 58-59).

Finalmente, o papa polonês pontua que tal amadurecimento não se dá apenas em nível individual, mas também em nível comunitário. No itinerário de transformação, o Espírito Santo, ao consolidar em cada pessoa humana o “o homem interior”, proporciona com que o ser humano se encontre plenamente através do dom sincero de si mesmo (DeV 59).

Percebemos, portanto, que a transformação do coração e da consciência, ou seja, a transformação interior, não se dá meramente através das nossas forças humanas, mas através da graça sobrenatural de Deus que é infundida na pessoa humana pelo Espírito Santo, como fruto da redenção operada por Jesus Cristo.

## CONCLUSÃO

O objetivo desta pesquisa foi compreender a ação do Espírito Santo no interior da pessoa humana a partir da redenção operada por Cristo à luz da cristologia e da pneumatologia do Papa João Paulo II. Para tanto, investigamos as duas Cartas Encíclicas promulgadas pelo papa polonês: *Redemptor Hominis*, na qual destacamos a redenção operada por Cristo, e *Dominum Et Vivificantem*, que trata da ação do Espírito Santo no interior do ser humano.

Na seção inicial, apresentamos o mistério da redenção em suas dimensões divina e humana, ambas encontradas em Cristo. Tamanho mistério é estendido a cada ser humano, pois através deste, Cristo uniu-se de modo definitivo com cada um. A partir dessa união, é germinada uma força que transforma interiormente cada pessoa humana. Ademais, através do mistério da redenção, Cristo, unido ao Pai e ao ser humano, comunica o Espírito Santo, que insere em cada pessoa os sentimentos divinos.

Quanto à seção seguinte, recorreremos às reflexões contidas na Carta Encíclica pneumatológica de João Paulo II, na qual o papa atesta a contínua operação da redenção de Cristo que o Espírito Santo realiza no interior da pessoa humana, que é amadurecido e fortalecido. Essa transformação interior atinge não apenas o nível individual do ser humano, mas também o nível comunitário, pois ao descobrir o sentido pleno de sua humanidade,

percebe que só pode realizar-se plenamente através do dom sincero de si.

O mistério da redenção operado por Cristo, comunicado a cada ser humano através da ação do Espírito Santo, proporciona um verdadeiro itinerário de maturidade humana e espiritual que cada um é chamado a trilhar. Isso nos possibilita estabelecer um profundo diálogo entre cristologia (ou soteriologia) e pneumatologia, em vista da transformação interior da pessoa, que a partir da redenção do Salvador é novamente criada.

## REFERÊNCIAS

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.

HILDEBRAND, Dietrich von. *A nossa transformação em Cristo*. 3d. São Paulo: Cultor de Livros, 2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Dominum Et Vivificantem*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Redemptor Hominis*. 11 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.



# O ESPIRITO E A ECLESIOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DE PAPA FRANCISCO: UMA IGREJA “EM SAÍDA” NA AMAZÔNIA.

Anderson Moura Amorim<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presença universal do Espírito de Deus em cada ser vivente, tal como apresentada nos textos Sagrados, é um convite fundamental ao ser humano, para que este se comprometa com o cuidado ao mundo, obra-prima do Deus Espírito. Os dois elementos, o cuidado com a criação e a presença universal do Espírito de Deus, são aspectos fundamentais da eclesiologia pneumatológica elaborado pelo Papa Francisco para uma Igreja “em saída” na Amazônia. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco atesta que no Mistério da Igreja, o Espírito a santifica e vivifica e todos os fiéis tem acesso ao Pai, por Cristo, no Espírito. Assim sendo, é o Espírito que pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente, ou seja, o Espírito renova a Igreja na missão. Nesse sentido, a preocupação do Papa na exortação apostólica pós sinodal *Querida Amazônia* é com a vida dos povos na região e com a missão da Igreja naquele contexto amazônico. Além do cuidado e defesa da ecologia, há a afirmação da necessidade de uma Igreja com rosto amazonense, que passa pela inculturação da fé, o acesso das comunidades eclesiais aos sacramentos e a efetiva participação das mulheres, assim como pela formação dos agentes de pastoral. Francisco, portanto, enfatiza o Espírito da evangelização como força e potência, como impulso para a missão. A Igreja “em saída” é na força do Espírito, pois é o mesmo Espírito que, à luz do Pentecostes, faz sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho. É o Espírito Santo que realiza a conversão pastoral e missionária, necessária e urgente, colocando a Igreja em “estado permanente de missão”. Em nosso estudo, analisaremos como o Espírito Santo que atuou de forma efetiva na criação de todas as coisas e está presente em cada ser que vive, impele, motiva e projeta a Igreja em sua “saída” missionária na Amazônia. A fim de alcançar o objetivo do trabalho desenvolvemos nossa pesquisa em três momentos: A presença universal do Espírito de Deus na criação; Elementos pneumatológicos na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* e na exortação apostólica pós sinodal *Querida Amazônia*; O Espírito Santo, protagonista da evangelização na Amazônia. Acreditamos que o resultado de nossa pesquisa possa contribuir na compreensão de que o compromisso do cuidado com o planeta não é um pressuposto insignificante ou irrelevante, mas fundamental, constitutivo e identitário da fé e que o mesmo Espírito Santo, como princípio criativo da presença de Deus no mundo, impele a Igreja a dar respostas mais eficazes para a evangelização no contexto amazônico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espírito Santo; Amazônia; Igreja em “saída”.

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia (PPGTEO – UNICAP). E-mail: christo.moura@hotmail.com

## INTRODUÇÃO

Para responder os desafios da Região Amazônica, o Papa Francisco propõe a abrir novos caminhos para a Igreja, para que siga tornando presente, de modo profético o Reino de Deus, em seu contexto e também contribua mais para uma ecologia integral. O Papa Francisco desafia a Igreja nessa região a ter um rosto amazônico (ROCA ALCAZAR, 2019, p. 55-67). Para isso, estão implicadas duas questões de fundo: a necessidade da configuração das Igrejas locais como Igrejas autóctones e a superação da mentalidade colonial pela enculturação da fé. Passar da resistência à ousadia de avançar, da repetição de modelos de Igreja esclerosados à criatividade sob o dinamismo do Espírito.

A partir do Sínodo para a Amazônia, o Papa Francisco propõe uma eclesiologia que esteja atenta à voz do Espírito, no nosso tempo. Essa abertura pneumatológica, na verdade, nada mais é do que uma eclesiologia comprometida com Cristo, portanto, cristocêntrica e, por isso mesmo, dedicada em ser um instrumento do Reino de Deus.

### 1. A PRESENÇA UNIVERSAL DO ESPÍRITO DE DEUS NA CRIAÇÃO

O tema da presença universal do Espírito de Deus na criação é desenvolvido na Escritura, pelos Pais da Igreja, pelos teólogos modernos e contemporâneos. O Espírito é entendido como o sopro de Deus criador que está agindo em toda parte e em cada ser vivente e que, por sua vez, como sopro que proporciona vida, exige que cada cristão se comprometa ao cuidado com o planeta.

Os fundamentos bíblicos da universalidade do Espírito de Deus são constatáveis desde os primeiros momentos da criação. Conforme os estudiosos, a concepção mais antiga do termo *ruah* certamente é aquela de cunho físico-cosmológico. Nesse aspecto, a *ruah* é principalmente um instrumento com o qual *Iahweh* realiza a salvação (SANTANA, 2015, p. 22). Assim sendo, um significado que perpassa esse substantivo tem a ver com sopro que é vital e criativo: “nas origens, pairava sobre as águas, como que a fecundá-las e dar-lhes vida” (Gn 1,2). Sobre esse assunto, o teólogo Luiz Fernando Ribeiro Santana, conclui: “O Espírito de Deus, desde a criação, já se apresenta como realidade dinâmica e operante; capaz de gerar a vida, de operar em tudo o que existe e de manter em vida todos os seres” (SANTANA, 2015, p. 22).

A ação do Espírito de Deus que opera em toda parte é uma forte convicção dos Pais da Igreja. O teólogo francês Yves Congar, citando Irineu de Lyon, explica que o dom do Espírito “foi enviado para toda a terra e nos últimos tempos sobre todo gênero humano” (CONGAR, 2010, p. 288-289). Nesse contexto, Congar ainda menciona um poema de Clemente de Alexandria: “Então o Verbo de Deus abandonou a lira e a cítara, instrumentos sem alma, para afinar pelo Espírito Santo, o mundo inteiro condensado no homem” (CONGAR, 2010, p. 294).

No poema de Clemente de Alexandria, o teólogo francês explica que a missão do Filho e a do Espírito não se contrapõem, mas se complementam, se entretecem, se compenetraram. A respeito desse assunto, o teólogo belga, José Comblin, afirma que o “Espírito não cria palavras próprias: a sua palavra é Jesus Cristo. O Espírito não faz outra coisa a não ser pronunciar essa palavra, Jesus Cristo, pois tudo o que diz o Espírito são aspectos da mesma e única palavra que é Cristo” (COMBLIN, 2009, p. 81). Assim sendo, a mão do Espírito ajuda a compreender melhor a mão do Filho encarnado em Jesus de Nazaré e de sua missão, que continua na história através da Igreja até sua consumação escatológica.

Diante do exposto, as palavras do teólogo belga refletem uma preocupação com uma eclesiologia que esteja atenta à voz do Espírito, no nosso tempo. Essa abertura pneumatológica, na verdade, nada mais é do que uma eclesiologia comprometida com Cristo, portanto, cristocêntrica e, por isso mesmo, dedicada em ser um instrumento do Reino de Deus.

A eclesiologia, atenta à voz do Espírito, consiste, nas palavras de Victor Codina, em “configurar uma humanidade que viva em comunhão fraterna entre si, com a natureza e com Deus; gerar uma *koinonia* inter-humana, cósmica e trinitária” (CODINA, 2010, p. 213).

## **2. ELEMENTOS PNEUMATOLÓGICOS NA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM* E NA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS SINODAL *QUERIDA AMAZÔNIA*;**

O Espírito Santo é a alma da Igreja evangelizadora. Partindo desse pressuposto, podemos constatar, tanto na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* e na exortação apostólica pós sinodal *Querida Amazônia*, que o papa Francisco apresenta o Espírito Santo como princípio da evangelização. É o Espírito que provoca a *saída* missionária dos Apóstolos após a efusão do mesmo Espírito e lhes confere ousadia (*parresía*) para o anúncio intrépido da salvação.

Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, o papa Francisco elabora uma *pneumatologia missionária*. Esta pneumatologia missionária consiste em um conjunto de elementos pneumatológicos que se articulam organicamente com vistas à compreensão da relação entre Espírito, Igreja e Missão, tornando-se um significativo resgate da Pessoa do Espírito Santo e sua ação na Igreja.

A pneumatologia missionária em *Evangelii Gaudium*, em linhas gerais, apresenta: Em termos de uma *teologia trinitária*, uma consideração da Pessoa do Espírito Santo como *amor do Pai e do Filho*, fonte da ação evangelizadora. O Espírito Santo é a força que encoraja o discípulo missionário a comunicar a experiência do encontro pessoal e transformador que viveu com o Deus-Amor. *Evangelii Gaudium* põe em destaque o amor de Deus, reportando-o à Pessoa do Espírito Santo.

É o Espírito Santo, enviado pelo Pai e o Filho, que transforma os nossos corações e nos torna capazes de entrar na comunhão perfeita da Santíssima Trindade, onde tudo encontra a sua unidade. O Espírito Santo constrói a comunhão e a harmonia do povo de Deus. Ele mesmo é a harmonia, tal como é o vínculo de amor entre o Pai e o Filho (EG 117).

A concepção de Espírito que *Evangelii Gaudium* enfatiza é a do Espírito como *amor*, pois é a experiência do amor de Deus a fonte da evangelização. A motivação fundamental para evangelizar é o Espírito Santo (EG 261) como amor do Pai e do Filho que nos comunica o amor e a misericórdia de Deus, núcleo da mensagem evangelizadora. O Espírito é o amor fontal, amor do Pai e do Filho, de quem procede o mesmo Espírito. O Espírito Santo é penhor e testemunha do amor com que Deus nos ama. No Espírito, amamos nossos irmãos com o mesmo amor com que o Pai ama o Filho. Amar os irmãos, nesse sentido, é comunicar-lhes o Amor, anunciar-lhes o Evangelho.

Em termos de uma *eclesiologia pneumatológica*, entendemos que é o Espírito o *protagonista da missão*, pois é ele que impulsiona a Igreja e os cristãos a evangelizar. Desse modo, a Igreja, como sujeito da evangelização, “é mais do que uma instituição orgânica e hierárquica; é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus” (EG 111), reunido pela força do Espírito Santo.

Constituída como Povo de Deus, a Igreja é projetada à missão pelo mesmo Espírito, que santifica e conforma os cristãos a Cristo em prol do anúncio do Reino e da salvação (EG, 261). Francisco, portanto, enfatiza o Espírito da evangelização como força e potência, como impulso para a missão. Nesse aspecto, a Igreja “em saída” (EG 20) o é na força do Espírito, pois é o mesmo Espírito que, à luz do Pentecostes, faz “sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20). É o Espírito Santo que realiza a conversão pastoral e missionária, necessária e urgente, colocando a Igreja em “estado permanente de missão” (EG 25).

Por conseguinte, em termos *eclesiológicos*, é o Espírito que *renova a Igreja*. Com isso, o Espírito da evangelização é prioritariamente o Espírito da reforma missionária da Igreja. Ou seja, o Espírito renova a Igreja na missão.

A pneumatologia não se trata de um tema central na exortação apostólica pós sinodal *Querida Amazônia*. Entretanto, a leitura do texto de Francisco nos atesta que o fundamento da evangelização é o Espírito Santo. Assim sendo, compreendemos os pontos pneumatológicos da exortação a partir da relação entre Espírito e evangelização. Daí se justifica a leitura pneumatológica da Exortação.

Na “Querida Amazônia”, o Papa Francisco, citando as palavras de São João Paulo II, descreve a ação renovadora do Espírito na história da salvação, que embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspectos da Revelação e presenteando-a com um novo rosto:

Notemos que isto implica um duplo movimento: por um lado, uma dinâmica de fecundação que permite expressar o Evangelho num lugar concreto, pois “quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do Evangelho”; por outro, a própria Igreja vive um caminho de receção, que a enriquece com aquilo que o Espírito já tinha misteriosamente semeado naquela cultura. Assim, “o Espírito Santo embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspetos da Revelação e presenteando-a com um novo rosto” (QA, 68).

Conforme o Papa Francisco, o Espírito Santo tem suscitado na Igreja, em diversas etapas da história, uma renovação de suas estruturas capaz de atualizar a mensagem de Jesus a qual, a Igreja é sua portadora. Para Francisco, a Igreja sempre afirmou sobre a ação do Espírito de Cristo sobre a sua Igreja, levando-a a atualizar constantemente em si mesma o mistério da comunhão com a comunidade cristã original e com a tradição apostólica, por meio da transmissão dos bens da salvação.

Para Francisco, a partir da Amazônia, a Igreja é chamada a abrir-se para este novo tempo, impelida pelo “fogo do Espírito que nos impele para a missão (QA, 109). Contudo, Francisco é consciente de que **os sopros de renovação do Espírito Santo sobre a Igreja implicam também em um grande processo de conversão, pessoal e institucional**. Daí o seu constante apelo a que nos deixemos converter, abrindo-nos à ação do divino Espírito.

### **3. O ESPÍRITO SANTO, PROTAGONISTA DA EVANGELIZAÇÃO NA AMAZÔNIA**

A ação do Espírito nos diversos povos da terra se dá tanto no acolhimento da salvação como também nas diferentes formas por meio das quais esses povos igualmente evangelizam. O Espírito não apenas fecunda as muitas culturas com o Evangelho como também, por meio dessas culturas, apresenta à Igreja novos aspectos da Revelação, que certamente não seriam percebidos no caso de uma uniformidade cultural cristã. A diversidade cultural, presente no território amazônico, compreendido sob o aspecto da inculturação do Evangelho é uma riqueza para a Igreja, pois é na diversidade que se explicita de modo mais evidente a unidade eclesial, da qual o Espírito Santo é princípio.

É Ele que suscita uma abundante e diversificada riqueza de dons e, ao mesmo tempo, constrói uma unidade que nunca é uniformidade, mas multiforme harmonia que atrai. A evangelização reconhece com alegria estas múltiplas riquezas que o Espírito gera na Igreja (EG 117).

É o Espírito que transforma os povos em Povo de Deus evangelizador. De acordo com o Papa Francisco, todo o Povo de Deus evangeliza porque experimenta, cada povo a seu modo, essa comunhão no Espírito.

Assim sendo, o Sínodo para a Região Amazônica, fruto das ressonâncias do Espírito



agindo na Igreja, sugere abrir novos caminhos para a Igreja, para que siga tornando presente, de modo profético o Reino de Deus, em seu contexto e também contribua mais para uma ecologia integral. O Papa Francisco desafia a Igreja nessa região a ter um rosto amazônico (ROCA ALCAZAR, 2019, pp. 55-67). O rosto próprio para a Igreja na Amazônia se configura como uma ação pastoral encarnada. Para isso, é necessário a configuração das Igrejas locais como Igrejas autóctones e a superação da mentalidade colonial pela enculturação da fé.

Uma Igreja autóctone, além de nos remeter, teologicamente, a uma eclesialidade pluriforme, pastoralmente nos remete à necessidade da inculturação da fé, condição para plasmar um rosto próprio, a partir das características e necessidades de seu próprio contexto. Da mesma forma que o Verbo ao encarnar-se se fez cultura, a Igreja também é fator cultural. Em seu itinerário, por séculos, a adoção de uma eclesialidade pluriforme configurou uma Igreja pluricultural (AMERINDIA, 2019, pp. 77-82).

Com o Sínodo da Amazônia, o Papa Francisco, busca de todo modo, aplicar a eclesiologia do Vaticano II, ao conceber a universalidade desde as particularidades e fazer da inculturação da fé um imperativo pastoral (BRIGHENTI, 1998, pp. 10-23). O Sínodo da Amazônia faz um apelo a encarnação da mensagem e dos mensageiros, da Igreja como um todo, incluídas suas estruturas, em um contexto particular (GUTIÉRREZ, 1987, pp. 213-237).

## CONCLUSÃO

A evangelização no contexto amazônico, nos remete a uma eclesialidade pluriforme, que o Vaticano II resgatou com sua “volta às fontes” (*ad Rimini fontes*) bíblicas e patrísticas. Trata-se de passar da resistência à ousadia de avançar, da repetição de modelos de Igreja esclerosados à criatividade sob o dinamismo do Espírito.

A eclesiologia pneumatológica de Papa Francisco é uma tarefa imensa e complexa, pois implica conversão na autoconsciência da Igreja, nas ações, nas relações de autoridade e nas estruturas, sob o protagonismo do Espírito.

Na esteira do pensamento do Papa Francisco, para uma eclesiologia própria com um “rosto amazônico”, é necessário que a Igreja naquele espaço se desinstale de seu comodismo, estancamento e tibieza, assumindo tarefas concretas, como uma liturgia que incorpore no rito a cultura dos povos da Região, uma teologia própria, ministérios configurados segundo as condições e necessidades locais, enfim, uma pastoral de conversão missionária que faça das periferias o centro da Igreja (ROCA ALCAZAR, 2019, pp. 55-67).

## SIGLAS

QA - *Querida Amazônia*

EG - *Evangelii Gaudium*

## REFERÊNCIAS

### LIVRO

AMERINDIA. *Hacia el Sínodo Panamazónico. Desafíos y aportes desde América Latina y el Caribe*. DGP Editores: Bogotá, 2019.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002

BRIGHENTI, A. *Por uma evangelização inculturada*. Princípios pedagógicos e passos metodológicos. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 10-23.

BOFF, L. *O Espírito Santo: Fogo interior, doador da vida, e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013.

CODINA, V. *Não Estingais o Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2010.

COMBLIN, J. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulus, 2009.

CONGAR, Y. *Creio no Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2010.

FRANCISCO, papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, A alegria do Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Querida Amazônia (QA)*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2020.

GUTIÉRREZ, G. “La recepción del Vaticano II en América Latina”. Em G. Alberigo y J.- P. Jossua (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, 1987.

SANTANA, L. F. R. *Liturgia no Espírito*. Rio de Janeiro: PUCRio, 2015.

**ARTIGO**

ROCA ALCAZAR, F. *El Sínodo amazónico, la Amazonía y la Iglesia*. *Perspect. Teol.*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 55-67, jan/abr.2019.

# O INFLUXO DO CATOLICISMO INTRANSIGENTE NA REFLEXÃO SOBRE ECLESIOLOGIA, LIBERDADE RELIGIOSA E DE DIÁLOGO COM O MUNDO DURANTE O CONCÍLIO VATICANO II

Alexandre Boratti Favretto<sup>1</sup>

**RESUMO:** A influência da perspectiva teológica do grupo Coetus Internationalis Patrum, aqui denominada de catolicismo intransigente, durante os debates do Concílio Vaticano II, não pode ser desconsiderada. Tratou-se de uma visão de mundo que se contrapôs às inovações conciliares trazidas pela adoção do movimento de reflexão teológica da *nouvelle théologie*, de retorno às fontes bíblicas e patrísticas, que implementaram uma autêntica revolução eclesiológica. De especial relevância, esteve a atuação deste grupo nos temas relacionados à eclesiologia, liberdade religiosa e da relação entre Igreja e mundo moderno, nos debates conciliares. Sua postura teológico-intransigente movimentou os debates, suscitou alterações de conteúdo e, por fim, encontrou seu desfecho com a promulgação da *Lumen gentium*, *Dignitatis humanae* e *Gaudium et spes*. Documentos que expressam a superação definitiva desse intransigentismo e inauguram renovada perspectiva teológica e pastoral. Neste texto, será analisado o influxo do catolicismo intransigente na elaboração desses três documentos e no desenvolvimento de suas respectivas temáticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Catolicismo intransigente; Concílio Vaticano II; Renovação teológica

## INTRODUÇÃO

Pensar um “catolicismo intransigente” dentro do amplo processo que envolve o evento Concílio Vaticano II é refletir sobre uma perspectiva teológica e eclesial consolidada. Não se tratava de ideologias subjetivas, mas de concepções de mundo e de Igreja que vigoravam, com ares de oficialidade, em um contexto que passava por transformações no exercício do pensar teológico, destacando aqui o movimento de “volta às fontes” e a *nouvelle théologie*.

O autor de uma das crônicas do Vaticano II, B. Kloppenburg, buscando reconhecer o intento de respeito e necessária fidelidade à Tradição da Igreja por parte dos dois grandes grupos de pensamento que debateram durante o Vaticano II, ao invés de aplicar as noções de conservadores-intransigentes e progressistas, utilizou-se da terminologia: tradicionalistas estáticos e tradicionalistas dinâmicos (KLOPPENBURG, 1963, p. 157). Distintos em seu modo de conceber a doutrina e a forma de relação que a Igreja deveria estabelecer com o mundo, mas,

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana de Roma, mestre em Ciências da Religião, docente e diretor da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. alexandre.favretto@puc-campinas.edu.br.

nenhum deles querendo romper com a doutrina da fé e o conteúdo da Revelação.

O segundo dos grupos acima era composto, sobretudo, pelos teólogos alemães e belgas, pelo grupo francês da *nouvelle théologie* e pelos bispos e teólogos da denominada “oficina bolonhesa”. Já o grupo dos tradicionalistas estáticos, ou intransigentes, era menor e organizou-se entre a Segunda e Terceira Sessão do Vaticano II, como um grupo, denominado *Coetus Internationalis Patrum*. Este, composto pelos Cardeais Ottaviani e Ruffini, os bispos Marcel Lefebvre (fundador do grupo), Dom Antônio Mayer, Dom Geraldo Sigaud, Dom Giuseppe Siri, dentre outros prelados italianos, espanhóis e africanos (O’MALLEY, 2014, p. 331).

O grupo configurou-se *ex officio* de maneira processual, atingindo seu auge em 1964 e 1965. Marcado pela sensibilidade antimoderna, contrapunha-se às perspectivas mais dialogais com o mundo moderno e seus valores, afirmando o primado do catolicismo sobre as demais religiões, defendiam o dever de o Estado assumir a doutrina social católica e a moral cristã. Na Terceira Sessão Conciliar, o grupo ganha destaque durante os debates sobre o tema da liberdade religiosa e do ecumenismo (CALDEIRA, 2011, p. 179-216).

Isso posto, analisaremos neste texto a superação do intransigentismo católico com a Constituição Dogmática *Lumen gentium* (LG). Logo em seguida, a perspectiva teológica intransigente no processo de redação da Declaração *Dignitatis humanae* (DH) e, por fim, algumas linhas de contraposição intransigente ao conteúdo do diálogo entre a Igreja e o mundo moderno na Constituição Pastoral *Gaudium et spes* (GS).

## **1. DO DE ECCLESIA INTRANSIGENTE AO NOVO PROJETO LUMEN GENTIUM**

O título de um capítulo de livro de R. Ruggieri traduz bem o percurso de debates que envolveu a eclesiologia da LG: “O difícil abandono de uma eclesiologia controversa” (RUGGIERI, 1996, p. 309-383). Há um processo de desenvolvimento conceitual e de compreensão eclesial que é aqui indicado. Em 08.05.1962 foi apresentada por Pe. S.P.C. Tromp a *Relatio* da primeira parte do *schema De Ecclesia* aos membros da Comissão Central. Nesta, imperou a perspectiva teológica intransigente. A opção pelo aspecto preponderantemente institucional da Igreja demonstrou a intencionalidade da Comissão Teológica de reafirmar a absoluta identidade entre a Igreja Católica Romana e o Corpo Místico de Cristo, porque em dependência com a definição de Corpo Místico da Carta Encíclica *Mystici Corporis* (MC), o que fez prevalecer o aspecto jurídico-societário da realidade eclesial, incidindo na compreensão da questão sobre quem são os membros da Igreja (IANNONE, 2014, p. 83-123.152-154).

Esta noção eclesiológica tem influxo na soteriologia. Ora, uma vez que se a salvação foi divinamente estabelecida mediante a união do homem com o mistério de Cristo, esta união não é possível sem a mediação do organismo institucional que é a Igreja, *logo*, a Igreja é necessária para salvação. Consequentemente, a questão referente à salvação dos que não



estão vinculados institucionalmente à Igreja se resumiria na modalidade do *votum*. Fazem realmente parte da Igreja somente os católicos batizados, enquanto os não católicos e não cristãos estariam ordenados a ela pelo desejo (SULLIVAN, 1999, p. 174-192).

Os debates conciliares começaram a desvelar a inconsistência do conceito de *votum*, por não distinguir os não católicos dos não cristãos, além da estreiteza da associação entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Católica, uma vez que aquele ultrapassa os confins visíveis dessa, estendendo-se para muito além dela. A preocupação, na Primeira Sessão Conciliar, era a de definir o modo de pertença *ex voto* dos não católicos à Igreja e a possibilidade de sua salvação, uma vez que há a definição dogmática da necessidade da Igreja para a salvação.

Contra uma imposição jurídica e intransigente da condição de pertença à Igreja, esperava-se que fossem assumidas duas perspectivas teológicas, capazes de proporcionar o desenvolvimento de uma compreensão eclesial mais próxima à intencionalidade do que pretendeu ser o Concílio. Uma delas era aprofundar a reflexão sobre o Mistério da Trindade como fundamento eclesiológico, outro, era a concepção heurística do conceito de Encarnação que abarca toda a humanidade, que encontra seu cumprimento e recapitulação em Cristo (SESBÖUE, 2009, p. 191-199).

O rompimento com a imposição exclusivamente jurídica para com a compreensão da categoria de Corpo Místico de Cristo, concebendo sua extensão para além da Igreja Católica Romana viabilizou uma nova compreensão da questão sobre o pertencer a Igreja e, assim, o debate sobre a questão *De membris*. Na Segunda Sessão do Concílio Vaticano II, o novo texto *Adumbratio schematis Constitutionis dogmaticae De Ecclesia* teve por principal base o texto de Mons. Philips, que apresentou a novidade de inserir a questão dos não cristãos ao interno desta nova perspectiva eclesiológica do mistério da Igreja.

Já não se utilizou o conceito de membro. Desaparece a noção de *votum implicitum*, substituída pela de *cor sincerum*, daqueles que buscam a Deus. Não se utiliza mais o conceito de *votum Ecclesiae*, mas de potencial participação dos não cristãos à Igreja, em virtude da graça salvífica operada por Cristo que alcança todo ser humano e o incorpora (de algum modo) à Igreja.

Importante lembrar que ao final da primeira semana do Concílio Vaticano II, ocorreu um fato decisivo para a futura elaboração do *schema De Ecclesia*. Em 19.10.1962, sob a hospitalidade de Mons. Hermann Volk, Arcebispo de Magonza, na residência *Mater Dei*, reuniram-se Padres conciliares e teólogos. Sua relevância está na influência exercida nos debates conciliares e ulterior redação dos textos (CONGAR, 2005, p. 157-160). A intencionalidade do encontro foi articular uma estratégia para rejeição do primeiro *schema De Ecclesia*, demasiadamente escolástico e com uma eclesiologia fortemente jurídica, e fazer entrar em Concílio o *schema* elaborado por Mons. Gérard Philips. Texto alternativo ao *schema* oficial *De Ecclesia* elaborado a pedido de Mons. Léon-Joseph Suenens e sob ciência dos bispos belgas. Decidiu-se, nesse

encontro “para-conciliar”, por formar um pequeno grupo de teólogos para refeitura dos quatro *schemata* iniciais do Vaticano II (FOGARTY, 1996, p. 97-104).

Efetivamente, em 25.10.1962, no *Angelicum*, Mons. Philips apresentou ao grupo sua estratégia de conteúdo textual. O *schema* de Mons. Philips serviu de base para a redação do novo *schema De Ecclesia*. Caracterizou-se por ser doutrinalmente positivo, ou seja, desprovido de anátemas e composto com 70% dos elementos dos *schema* oficial de 1962, com uma nova dinâmica organizacional e novos elementos que permitiram a inserção no texto da relação da Igreja com as religiões não cristãs. De acordo com o próprio Mons. Philips, o novo *schema De Ecclesia* possuía uma intencionalidade fundamental, que era a de vincular a natureza da Igreja à sua origem na Santíssima Trindade, ressaltando a identidade teândrica e misteriosa da Igreja, que fazem dela um sacramento de salvação para toda a humanidade (PHILIPS, 2006, p. 97). O *schema Philips* rompeu, portanto, o intransigentismo teológico denotador de exclusivismo eclesiológico e resolveu a não coerência estrutural do *schema* oficial anterior (PHILIPS, 2006, p. IX.82-83).

## 2. “NÃO FAÇAIS O PEIXE NADAR FORA DA ÁGUA”

O título deste item reproduz algo da alocução de Mons. Emílio De Smedt, bispo belga e relator oficial da DH. Durante a 70ª Congregação Geral, período em que o tema da liberdade religiosa apareceu como capítulo quinto do esquema sobre o Ecumenismo, e foi profundamente debatido. De Smedt, querendo antecipar-se às críticas, já esperadas, do grupo intransigente, faz uma explanação introdutória a respeito do texto, a fim de que “todos os padres que desejarem intervir no debate tomem desde já conhecimento das verdadeiras intenções do Secretariado [da União dos Cristãos], a fim de evitar possíveis Dom Quixotes a lutar contra moinhos de vento, que assim mesmo virão” (KLOPPENBURG, 1964, p. 311).

Para enfatizar que o tema da liberdade religiosa, no Vaticano II, foi pensado dentro de uma “evolução histórica” da doutrina da Igreja sobre a dignidade da pessoa humana, sobre as obrigações da autoridade civil relativas à tutela da liberdade religiosa e sobre a solicitude pastoral da Igreja em prol da liberdade das pessoas, De Smedt retomou os documentos pontifícios precedentes que abordaram o mesmo tema, a fim de evidenciar que:

No conspecto histórico desta doutrina mostramos que nos documentos pontifícios, além da continuidade, deve notar-se uma progressiva explicitação da doutrina. É evidente que podem opor-se ao nosso esquema certas citações pontifícias que materialmente soam de modo diverso. Mas peço-vos, Veneráveis Padres, que não façais o peixe nadar fora da água. Examine-se o nosso documento tal como ele se apresenta. Não é um tratado de dogmática, mas um decreto pastoral dirigido aos homens do nosso tempo. O mundo inteiro espera por este decreto [...] espere-se, e com urgência, que a voz da Igreja se faça ouvir acerca da liberdade religiosa (KLOPPENBURG, 1964, p. 322-323).

Este processo de desenvolvimento contemplou, conforme o próprio De Smedt, uma dúplice regra: a da continuidade e a do progresso: “tanto a doutrina como a solicitude da Igreja são sempre coerentes consigo mesmas, permanecem sempre as mesmas [...] de tal doutrina [liberdade religiosa] nasceu a contínua solicitude pastoral da Igreja em favor da liberdade do homem” (KLOPPENBURG, 1964, p. 319). A regra do progresso afirma que “o magistério eclesiástico adapta, expõe e defende a doutrina genuína consoante o exigem os erros que se divulgam e as necessidades que surgem da evolução do homem e da sociedade. E é por este progresso que a mente da Igreja é levada a perscrutar mais profundamente e ver com maior clareza a doutrina” (KLOPPENBURG, 1964, p. 319).

Não obstante, houve severas críticas dos intransigentes concentradas sobretudo em 3 âmbitos. O primeiro deles, conceitual, levantado pelos Cardeais Ruffini e Ottavini, é sobre a distinção, segundo eles, necessária entre as categorias de liberdade e tolerância. Sendo que, a categoria liberdade deveria se propriedade da verdadeira religião, que é a católica. Um segundo âmbito foi o doutrinal, trazido por Ottaviani e Lefebvre. Ambos discordaram em fundamentar apenas na liberdade de consciência o direito à liberdade religiosa, afirmando haver uma lei divina anterior ao direito de seguir a própria consciência; lei esta à qual todos devem conformar-se e que envolve a inserção na verdadeira religião revelada, a católica (KLOPPENBURG, 1965, p. 62-67).

O terceiro âmbito é o jurídico. Houve a preocupação, sobretudo de Ottaviani, Ruffini e Munoyero, que a doutrina sobre a liberdade religiosa colocasse em risco as concordatas entre a Santa Sé e alguns governos, que além de reconhecerem a personalidade jurídica internacional da Santa Sé, defendiam o matrimônio cristão e a educação religiosa das crianças. O mais radical foi o prelado brasileiro Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos. Este sugeriu a completa reelaboração do esquema de Declaração, ao contestar a igualdade de direitos entre as religiões, afirmando que somente a verdadeira religião, a Católica, teria o direito de ser professada publicamente. Afirmou que o Estado não poderia favorecer as religiões falsas, por ser lei de Deus que todos aderissem à verdadeira religião (KLOPPENBURG, 1965, p. 64-66).

Tais assertivas deferiam da intencionalidade já apresentada pelo relator De Smedt, que explicitou o direito à liberdade religiosa não apenas aos católicos, mas para todos os indivíduos e grupos religiosos. O esquema, por ser de índole pastoral e sensível às condições da sociedade contemporânea, fundamentou o direito em questões religiosas na obrigação de observar a dignidade humana. Com efeito, a perspectiva antropológica se sobressaiu a qualquer outra.

Na esteira de De Smedt, estava o Arcebispo de Toulouse, Gabriel Garrone. Este apontou que no período absolutista, estabeleceu-se o absoluto poder do Estado e o laço entre este e a religião católica. No entanto, na atualidade, encontrou-se o Estado politicamente reconfigurado e diante de um “pluralismo [religioso] de fato”. Na perspectiva do orador, esta evolução humana

foi consequência da influência do Evangelho, que permitiu uma “sadia laicidade do Estado e do reconhecimento da dignidade da pessoa humana”. Para ilustrar sua reflexão, aludiu ao *Syllabus*, documento em que se pode encontrar “1) o valor exclusivo da verdade em si; 2) o mal do erro em si mesmo; 3) a obrigação de procurar a verdade (contra o indiferentismo); 4) o direito da Igreja de ensinar a verdade”. Estes princípios antigos foram conservados; o que difere é a realidade a que são aplicados e a negação de toda coerção por parte do Estado (KLOPPENBURG, 1965, p. 710).

Vale lembrar que no dia que antecedeu a votação do *schema* que originaria a DH, o *Coetus Internationalis Patrum* destinou a vários padres conciliares um envelope contendo material contrário ao projeto de Declaração. Este material, apresentado mediante carta anônima e entregue a domicílio, afirmava os riscos da redação sobre liberdade religiosa e sua consequente promoção do indiferentismo, irenismo e laicismo, além de, segundo este grupo, estar em descontinuidade com a doutrina do Magistério eclesiástico e à filosofia tomista. Propôs ainda uma série de votos modificativos e entregou dois libelos intitulados *Doctrina Romanorum Pontificum collata cum doctrina contenta in schemate Declarationis de libertate Religiosa*, e também, *Textus circa libertatem religiosam in historia salutis qui omissi sunt in textu reemendato schematis Declarationis de Libertate Religiosa* (KLOPPENBURG, 1966, p. 387-388).

Em suma, não obstante a artimanha desesperada descrita acima, a presença da reflexão intransigente nos debates sobre a liberdade religiosa, que originaram a DH, desvelaram-se como oportunidade para que a definição do tema, e sua fundamentação, fossem aprofundadas. Isso, seja em perspectiva antropológico-doutrinal, buscando no dado da revelação o fundamento para a liberdade religiosa; seja em perspectiva antropológico-jurídica, de uma antropologia teológica que finda por desvelar toda a amplitude que abarca a dignidade da pessoa humana e, portanto, o direito a não coação que desta se infere. Reconhecendo, assim, a liberdade religiosa como direito civil, o que garanta aos cidadãos proteção, em âmbito jurídico, para que exerçam sua liberdade em matéria religiosa.

### **3. A NOÇÃO DE DIGNIDADE HUMANA NA *GAUDIUM ET SPES*: O PROJETO DE UMA IGREJA EM DIÁLOGO COM O MUNDO**

A GS dedica seu primeiro capítulo a este que “é, sem dúvida, um dos conceitos-chaves do Concílio” (MACDOWEL, 2015, p. 281): a dignidade da pessoa humana. Conceito organicamente relacionado ao tema da liberdade religiosa como direito inalienável da pessoa humana, na DH. Em decorrência disso, GS estabelece como imprescindível a relação dialógica entre a Igreja e o mundo contemporâneo, local onde habita esse homem, dotado de liberdade e dignidade (KLOPPENBURG, 1970, p. 145-146).

O conceito de dignidade da pessoa humana, tal como o Vaticano II desenvolveu e apresentou, exige que o homem possa “agir de acordo com uma opção consciente e livre” na GS, inculcando expressamente o respeito ao ser humano e apresentando por prerrogativa a essencial inclusão da liberdade humana. Por isso, “os homens se obrigam em consciência, mas não são forçados” (DH, n. 11). Estando a liberdade de consciência teologicamente imbricada à noção de dignidade da pessoa humana, dirigindo-se pretensamente a todos os homens na GS, o Concílio condenou veementemente todas as formas de governo ou ideologia coercitiva que “impedem a liberdade civil e religiosa” (GS, n. 73).

A GS apresentou ainda outros dois conceitos básicos, além da dignidade da pessoa humana, para o estabelecimento das relações entre a Igreja e o mundo, constantes no número 40. São eles: a natureza social ou comunitária do homem e o valor religioso do trabalho humano (KLOPPENBURG, 1970, p. 145-146). Em suma, a proclamação da dignidade da pessoa humana é “condição para o diálogo da Igreja com o mundo moderno, verdadeiro objetivo do Concílio” (MACDOWEL, 2015, p. 279).

Em diferente perspectiva, estavam os intransigentes. Destaco aqui duas alocações que expressam sua antropologia e visão de mundo, bastante pessimistas e absolutamente diferente daquela desenvolvida pela maioria nos debates conciliares em vista de redação da GS. Uma delas foi a do Cardeal Ruffini, ao afirmar que um texto que trate de assuntos da sociedade contemporânea não se refere a real finalidade da Igreja, que é a salvação de almas. Outra Alocação foi a do bispo brasileiro Antônio de Castro Mayer, ao pedir que um texto que fale do diálogo com o mundo não deixe de recordar quem é o príncipe deste mundo, o demônio. Sob sua influência, estão os meios de comunicação social, por favorecerem o hedonismo sensual e o indiferentismo. Além disso, afirmou que o texto favorece o laicismo e que não está clara a concepção de “mundo” apresentada por ele, considerando o que diz a Sagrada Escritura, que por tantas vezes descreve-o como realidade viciada a ser combatida, justamente por afastar as pessoas do caminho da salvação.

## CONCLUSÃO

Apresentar as tensões teológicas que envolveram os debates do Concílio Vaticano II, para além de demonstrar duas eclesiologias distintas, expressa dois fundamentos eclesiais absolutamente diferentes. O do, denominado, catolicismo intransigente, fortemente jurídico e assentado sobre a concepção societária de uma Igreja cujo aspecto institucional antecede o mistérico. Ao contrário os, denominados, tradicionalistas dinâmicos, fundamentados no aspecto mistérico e trinitário da Igreja, abrem as perspectivas não apenas para uma nova eclesiologia, mas para uma nova antropologia, que abarque o reconhecimento da dignidade da pessoa humana, como dado da revelação; que contemple a liberdade religiosa como direito inalienável e que se abre a tudo o que é humano, em um diálogo salutar e salvífico com o



mundo, no qual se pode encontrar a misteriosa presença de Deus.

## REFERÊNCIAS

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.

CONGAR, Yves. *Diario del Concilio* (I). Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005.

FOGARTY, Gerard. L'avvio dell'assemblea. In: ALBERIGO, Giuseppe. *Storia del Concilio Vaticano II* (II), Bologna: Il Mulino, 1996, p. 87-127.

IANNONE, Francesco. *Una Chiesa per gli altri*. Il Concilio Vaticano II e le religioni non cristiane. Assisi: Cittadella, 2014.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1963, 1964, 1965, 1966.

\_\_\_\_\_. *O Cristão Secularizado*. O humanismo do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1970.

MACDOWEL, João Augusto. A.A. DIGNIDADE HUMANA. In: PASSOS, João D.; SANCHEZ, Wagner L. (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 273-282.

O'MALLEY, John. W. *O que aconteceu no Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2014.

PHILIPS, Gérard. *Carnets conciliaires*. Leuven: Peeters, 2006.

RUGGIERI, Giuseppe. Il difficile abbandono dell'ecclesiologia controversista. In: ALBERIGO,

Giuseppe. *Storia del Concilio Vaticano II* (II). Bologna: Il Mulino, 1996, p. 309-383.

SESBOÛE, Bernard. *"Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza"*. Storia di una formula e problema di interpretazione. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2009.

SULLIVAN, Francis A. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?* Rastreado la historia de la respuesta católica. Bilbao: Mensajero, 1999.

# UMA LEITURA DA PAIXÃO DE CRISTO A PARTIR DA ANTROPOLOGIA MIMÉTICA

*Edevilson de Godoy<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A teoria mimética de René Girard aborda a paixão pelo viés antropológico, apresentando Jesus como bode expiatório. A crucificação é o mecanismo vitimário, vontade dos homens e não de Deus. A paixão é decorrência das limitações humanas; o Pai não exigiu o sangue do Filho para salvar os homens. No entanto, o Filho de Deus enfrentou o caminho da cruz de maneira consciente com amor, liberdade, perdão e dom gratuito de si mesmo. A antropologia pergunta à cristologia: qual a razão da paixão? Era necessária? Tinha que ser assim? A teoria mimética adentra à paixão pelas categorias antropológicas e sociológicas em que a morte de Jesus é entendida como desdobramento do reino de Deus e, sobretudo, da união odiosa dos antagonistas em torno do bode expiatório. Ajuda a compreender a salvação cristã desde o amor revelado no drama da cruz e não na violência da mesma. Por fim, a ressurreição descortina as estruturas violentas do ser humano, escondidas na religião, sendo esta, uma obra trinitária, e não uma exaltação humana como no caso do sagrado violento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cruz, Paixão, Ressurreição, Soteriologia, Teoria Mimética.

## INTRODUÇÃO

A teoria mimética foi desenvolvida por René Girard, Imortel de l'Académie Française, durante mais de cinquenta anos. A melhor forma de discuti-la é através dos *insights* do autor. O primeiro remonta à publicação de "Mentira romântica e verdade romanesca" (1961) em que pelo estudo do romance moderno lhe vem a intuição: o homem é um ser fundamentalmente mimético. O segundo acontece nas fontes da cultura clássica que lhe faz perceber: a religião nasce da violência coletiva, tal elaboração encontra-se na obra "A violência e o sagrado" (1972). O terceiro resulta do encontro com o judaísmo bíblico onde percebe que o Deus da Bíblia não é o sagrado violento; tese explicada em "Coisas ocultas" (1978). O quarto foi iniciado na mesma obra e cunhado em posteriores, onde mostra que a paixão de Cristo desmascara o mecanismo vitimário. Por fim, o último retrocede a 2007 com "Rematar Clausewitz" o qual elabora a visão apocalíptica da história e o remate da teoria mimética

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor no Instituto São Paulo de Estudos Superiores - ITESP. E. mail pe. edigodoy@uol.com.br.

## 1 JESUS BODE EXPIATÓRIO

A teoria de Girard é comparada às de Teilhard Chardin e Karl Rahner. Constitui uma antropologia e uma cristologia total. Cristo é a comunicação plena de todas as coisas desde a fundação do mundo, porque somente Ele descobre aquilo que estava oculto e o inverte radicalmente (BALTHASAR, 1995, p. 274).

Jesus é vítima perfeita para a lógica vitimária. A pedagogia sacrificial se apresenta detalhadamente na paixão: acusação, prisão, entrega, julgamento, flagelação, humilhações, deboches, torturas e morte. Todos podem descarregar sua violência sobre o mesmo alvo. Todavia, o ponto decisivo do processo vitimário não acontece, porque o condenado não é divinizado pelos linchadores, mas ressuscitado por Deus. A formação da coletividade violenta é impulsionada pela mimesis nociva capaz de unir antagonistas. Encontra-se em Jerusalém, sede da religião e do poder político (templo e império). Na capital anunciou o reino, durante rejeitado pelos poderes instituídos. Esse desprezo radical torna-se a causa primordial da perseguição fatal.

Sua condenação é a aplicação de um mecanismo antropológico e sociológico tão antigo quanto o próprio processo evolutivo. A sociedade em crise, escolhe um culpado para descarregar seu ódio e sua violência decorrentes das contradições naturais das relações sociais. Porém, necessita-se de um motivo capaz de unir os antagonistas. No caso de Jesus é o reino de Deus. O gatilho final é o episódio dos vendilhões do templo. Ocorre uma união geral entorno do mesmo alvo: Caifás, Pilatos, Herodes, templo, palácio do governador e outros grupos. Uma unanimidade disposta a descarregar sobre Jesus a força da violência em nome de Deus e do bem social. Religião, política e sociedade oferecem as bases jurídicas à condenação.

A inocência de Jesus é reconhecida pelos linchadores. O centurião romano professou: “De fato esse homem era mesmo o Filho de Deus” (Mt 27,54). No império romano as acusações sempre pregaram os acusados na cruz. Na paixão ocorre o contrário, as acusações são pregadas na cruz, pois revela-se a verdade da vítima e a mentira do mito. O mecanismo vitimário é desacreditado e o bode expiatório redimido. A cruz da paixão liberta a humanidade de uma escravidão tão antiga quanto à própria humanidade (PERRET, 2018, p.175).

Embora tenha plena consciência sobre a perversidade da paixão e do ódio dos linchadores, não os imita nesses sentimentos sombrios. Ao contrário, certo de que agiam por ignorância (1Pd 2,23), perdoou-os diante do Pai. Recusa-se pagar o mal com o mal; em nenhum momento revida a perversidade. Aceita pacificamente as humilhações e sofrimentos por amor, entregando-se como dom, na linha do filho do homem de Daniel e do servo sofredor de Isaías. O Filho de Deus tomou sobre si a totalidade das projeções violentas e perdoou a todos com amor.

Recorrer à religião para combater o mal e livrar-se da violência em nome de Deus é

uma prática recorrente na história. Os linchadores não são capazes de perceber a lógica do ato. Atrás da perseguição em nome da religião encontra o velho mecanismo antropológico do bode expiatório. Nesse sentido, a cruz transformou o mundo porque descortinou seu princípio estruturante. O reino de satanás, pai do mito, “príncipe deste mundo” é explicado pela paixão. O sofrimento na cruz é o preço que Jesus pagou para salvar a humanidade das trevas da violência mitológica. Por isso, a mais profunda revolução antropológica de todos os tempos, por revelar o homem ao próprio homem e ajudá-lo a compreender sua forma de resolver as coisas pela violência.

A crucifixão é processo vitimário igual a outro qualquer. Obedece a mesma lógica. Entretanto, com desfecho absolutamente novo e transformador. Primeiro, porque o bode expiatório é Jesus, o Filho de Deus encarnado que oferece a vida com dom de amor. Segundo por descortinar o humano para si mesmo, ajudando-nos compreender com a clareza da luz do dia o que fomos, somos e poderemos nos tornar. A cruz revela a verdade da vítima e a mentira dos linchadores. A paixão é análoga a qualquer experiência vitimária. Porém, a filiação divina torna-a única; desmascara o segredo escondido na cultura desde a fundação do mundo. Além da manifestação antropológica, extremamente iluminadora para a história do ponto de vista cultural e sociológico, sua importância é ímpar pela revelação messiânica.

Cristo é verdadeiro bode expiatório da humanidade capaz de perdoar nossos pecados e nos redimir das ambiguidades mais latentes (GIRARD, 2002, p. 65). No sacrifício de Cristo revelou-se plenamente a face íntima de Deus e do homem para o próprio homem. A teoria mimética abre uma importante janela hermenêutica para adentrar-se à paixão sem tornar Deus violento ou sacrificial. A cruz é assunto humano e não divino, resultado das contradições históricas, das projeções humanas, não desejo de Deus que é amor e existe amando, nunca incitando a violência descabida e escandalosa contra ninguém.

## **2 ANTROPOLOGIA DA PAIXÃO**

A teoria mimética estudou a paixão pelo viés antropológico através das categorias analíticas do mecanismo vitimário. Esta aborda o cristianismo e, sobretudo, o mistério pascal como revelação antropológica. Jesus condenado à morte por dois processos: religioso no sinédrio sob a liderança de Caifás e político no palácio do governador romano Pôncio Pilatos; revela as estruturas violentas da natureza humana. A paixão é assunto humano e não divino. Quem precisa de sacrifício e violência é a sociedade e não o Deus amor que existe amando. Segundo Raymund Schwager, jesuíta suíço diretor de Departamento de Teologia Dogmática de Innsbruck, importante interlocutor de René Girard a religião sacrificial do templo era conhecida e desaprovada por Jesus desde o início, todavia, o momento decisivo desta insatisfação dá-se no episódio da expulsão no templo (SCHWAGER, 1992, p.148).

A hermenêutica dogmática tradicional aprofundou por demais a cruz como redenção e vontade do Pai. Na linha de santo Anselmo na “Cur Deus Homo” que elaborou uma soteriologia violenta ao afirmar que o Pai enviou o Filho ao mundo na encarnação em vista da redenção, ou seja, era necessário que o Filho morresse na cruz para quitar a dívida humana com Deus decorrente do pecado. A pessoa pecadora não tinha como reparar a honra ferida do criador, apenas o sangue divino do Filho feito homem poderia reparar essa dívida. A doutrina tradicional sempre enfatizou a necessidade da cruz para nossa salvação. Bem como a obediência do Filho que aceita morrer por nossos pecados. Fundamentando nos evangelhos e, principalmente, em Paulo destaca que o sangue de Cristo derramado na cruz nos redimiu. Todavia, os evangelistas e demais escritores neotestamentários não aprofundam a diferença entre amor e violência. Claro que isso não era a intenção deles, estão focados na revelação messiânica de Jesus que morre por nós e ressuscita. A linguagem das escrituras cristãs e, principalmente, a elaboração dogmática ao longo dos séculos não se atentou a essa linguagem de aspecto sacrificial.

Seguindo o método antropológico coloca questões fundamentais: Por que o Filho de Deus foi condenado à morte? Qual o papel do Pai nesse drama? Por que aceitou que seu Filho único fosse ultrajado, debochado, torturado e executado de maneira humilhante? Era necessário que Jesus morresse sangrando na cruz para nos salvar? Tinha que ser assim? Como um acontecimento dramático, repleto de máxima crueldade e perversidade seja o protagonismo salvífico? O método antropológico permite-nos adentrar-se às estruturas internas da paixão, ajuda-nos entender que a paixão é necessidade humana e não divina; definitivamente, quem exigiu a morte na cruz foi a religião e o império romano e não Deus.

Usou o conceito “psicologia interdividual” segundo à qual na convivência humana não existe autonomia autotélica porque os indivíduos se afetam reciprocamente. Essa psicologia analisa a rede relacional intersubjetiva em que a pessoa se insere numa trama social inconsciente. Há um “porão do desejo coletivo”, espécie de pecado original envolvido na agressividade, na iniquidade, uma vontade secreta de matar no inconsciente (GIRARD, 2008, p.333).

O método antropológico da teoria mimética ajuda a teologia a compreender a paixão sem difamar Deus Abba de Jesus Cristo. Posto que, desde o Iluminismo com advento da autonomia do sujeito torna-se cada vez menos plausível a hermenêutica que o Pai enviou, necessitou e exigiu que seu Filho tivesse um fim trágico. Nenhum pai que ama quer isso para seu filho. Seria incongruente o Deus amor que existe amando necessitar de atitudes tão perversas para que os pecados de suas criaturas fossem redimidos. A salvação está no amor e não violência, pois a paixão é um desdobramento das contradições humanas e não imperativo divino. Assim sendo, a cruz não é um desejo apriorístico da trindade, pois a trindade não necessita de sangue, torturas, deboches e sofrimentos horríveis para restaurar o adão decaído. O pecado humano não fere Deus, não atinge a ontologia divina, mas afeta diretamente as pessoas e o mundo. As desumanidades não diminuem Deus, mas à própria humanidade. Obvio que Deus nos criou para dar certo no amor, quando nos desviamos desta direção não atingimos a realiza-

ção plena. Essa interpretação “liberta” Deus da terrível atrocidade de querer a morte violenta do próprio Filho para ficar bem, com a honra restaurada e salvar a humanidade. Nesse sentido, essa proposta antropológica torna mais inteligível o mistério da redenção.

### **3 RESSURREIÇÃO**

A ressurreição é uma realidade absolutamente nova, transformadora, algo inédito. Não se trata da mesma experiência de Lázaro ou do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17; Jo 11, 1-44), esses retornaram à vida terrena com suas potencialidades e contradições e depois de um tempo morreram novamente. No caso de Jesus é a irrupção de algo radicalmente novo e transformador que interessa a todos os seres humanos.

A ressurreição de Jesus foi a evasão para um novo gênero de vida totalmente novo, para uma vida já não sujeita à lei do morrer e do transformar-se, mas situada para além disso – uma vida que inaugurou uma nova dimensão de ser homem. Por isso, a ressurreição de Jesus não é um acontecimento singular que possamos menosprezar e que pertença apenas ao passado, mas sim uma espécie de mutação decisiva, um salto de qualidade. Na ressurreição de Jesus, foi alcançada uma nova possibilidade de ser homem, uma possibilidade que interessa a todos e abre um futuro, um novo gênero de futuro para os homens (BENTO XVI, 2011, p. 200).

A ressurreição é a revelação final. Absolutamente não é a idolatrização da vítima pelos linchadores como acontecia no sagrado violento. O maldito condenado e sacrificado por todos é divinizado por restaurar a paz e a ordem na comunidade devido à catarse comunitária. Portanto, não é reprodução da religião violenta. Mas, a vítima massacrada de forma humilhante na cruz ressurgue gloriosamente viva mediante a intervenção trinitária. Quem exalta o crucificado é Deus Pai através do Espírito Santo e não seus algozes.

### **CONCLUSÃO**

O texto buscou mostrar desde a teoria mimética a análise antropológica da paixão de Cristo. Pelo método das ciências humanas (antropologia e sociologia) explica que a condenação, paixão e morte de Jesus não tem relação com a vontade de Deus. O Pai não precisa de violência e sangue para salvar o mundo. Os horrores envolvendo o fim trágico de Jesus resultam da vontade de grupos humanos. O compromisso com o reino causou muito ódio contra Jesus. A trindade não desejou e não necessitou de seus sofrimentos. Todavia, diante do abandono do Filho às armadilhas da violência humana, O Pai e o Espírito, o acompanham até o grito final. Não como necessidade intradivina, mas como solidariedade e amor. Deus está presente na maior perversidade humana para revelar sua vontade de amor, inclusive, esclarecendo que essa violência não Lhe agrada e não Lhe pertence.



## REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs von. Teodrática. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.

BENTO XVI. Jesus de Nazaré II: da entrada de Jerusalém até ressurreição. São Paulo: Primícia, 2011.

GIRARD, René. Rematar Clausewitz. A arte da guerra. São Paulo: 2011.

GIRARD, René. A rota antiga dos homens antigos. São Paulo: Paulus, 2009.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Unesp, 1990.

GIRARD, René. Coisas ocultas desde a fundação do mundo. A revelação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

Girard, René. O bode expiatório. São Paulo: Paulus, 2004.

GIRARD, René. Mentira romântica e verdade romanesca. São Paulo: É Realizações, 2009.

GIRARD, René. Eu vi Satanás cair do céu como um raio. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

PAGOLA, José Antonio. Jesus: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2010.

PERRET, Bernard. Penser la foi chrétienne après René Girard. Paris: Ad Solem, 2018.

SCHWAGER, Raymund. Must there be scapegoats? Toward a biblical doctrine of redemption. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999.

# GT 3

**Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso.**





**Dr. Aurino José Góis – PUC Minas,  
Doutorando Dener Antônio Chaves - UFMG,  
Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas,  
Dr. Tiago Tadeu Contiero.**

Ementa:

A cultura é o lugar da identidade e da memória de determinado grupo humano, onde está tematizado, de forma diversa, seu projeto de vida. A Religião corresponde a uma das realidades culturais mais significativas, pois é aquela que, de forma especial, tematiza os sentidos possíveis que acompanham a existência do grupo social. O Patrimônio Cultural materializa, integra e salvaguarda essas realidades, conectando passado, presente e futuro. Conhecer, salvaguardar e promover o Patrimônio Cultural é tarefa necessária para revelar e potencializar a diversidade de projetos de vida em curso. O Turismo cumpre um papel fundamental nesta tarefa, na medida em que possibilita a troca de experiências, o reconhecimento e a valorização do outro e produz uma nova e sustentável economia. O Brasil é depositário de uma diversidade cultural alicerçada historicamente em três grandes matrizes culturais, com grande expressão religiosa, a indígena, a europeia cristã e a africana, codificada em um riquíssimo Patrimônio Cultural material e imaterial, de reconhecido valor universal. O Turismo Religioso brasileiro, em crescimento constante, nos últimos anos, tem mostrado, além de sua relevância econômica, sua vocação social para sensibilizar, integrar, pacificar e transformar bem cultural em Bem Viver. Integrar estas realidades em projetos significativos de intervenção social constitui o desafio proposto neste Grupo de Trabalho, que abrigará estudos e pesquisas para compreensão fenomenológica das experiências em curso, bem como fortalecer uma rede de articulação em torno de projetos comuns que possam ser acolhidos e desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa do CNPQ “Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso”, abrigado no Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas.

# A PROPOSTA EPISTEMOLÓGICA DA ECOLOGIA DE SABERES: LIMITES E POSSIBILIDADES NAS PROPOSIÇÕES DO PAPA FRANCISCO – O CASO DO PATRIMÔNIO.<sup>1</sup>

Aurino José Góis<sup>2</sup>  
Letícia Santos Góis<sup>3</sup>

**RESUMO:** essa comunicação apresenta uma pesquisa em andamento que tem como objetivo analisar as proposições do Magistério do Papa Francisco no enfrentamento dos problemas atuais, no que diz respeito às questões ambientais, sociais, políticas e econômicas. A análise será feita a partir da proposta epistemológica da “ecologia de saberes”, do sociólogo Boaventura de Souza Santos, como superação do pensamento abissal sob o qual a modernidade foi instituída. Esse pensamento excluiu os saberes periféricos, não-hegemônicos que reclamam, na atualidade o seu “lugar de fala”. O atendimento a essa reivindicação legítima só é possível em novas bases discursivas, ou seja, numa nova epistemologia que está ainda por ser elaborada. Esse trabalho pretende analisar em que medida as proposições do Papa Francisco colaboram na construção desse projeto. Essa comunicação, todavia, destacará a inclusão do Patrimônio nas proposições da *Laudato Si* do Papa Francisco.

**PALAVRAS CHAVES:** Laudato Si– Ecologia de saberes – Patrimônio.

Os problemas atuais nesse mundo globalizado agregam muitas perspectivas e interesses que reclamam soluções numa base epistemológica que contemple igualmente as diversidades de entendimento em questão numa unidade globalizante, sem cair novamente nos universalismos excludentes. Eis o problema sobre o qual esse projeto discorrerá ao analisar e comparar os discursos textuais do projeto evangelizador do Papa Francisco em sua Encíclica *Laudato Si* com a episteme da “Ecologia de Saberes” proposta pelo sociólogo Boaventura Santos.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste projeto consiste em verificar a plausibilidade e eficácia de uma epistemologia que pense o mundo atual em sua diversidade constitutiva enquanto mundo globalizado de realidades locais distintas e sujeitos diversos, ao mesmo tempo em que essas localidades e sujeitos são supressumidos pela virtualidade de suas comunicações globalizadas. Qual base

1 Pesquisa financiada pelo Fundo de Pesquisa (FIP) da PUCMinas.

2 Doutor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUCMinas.

3 Graduanda em Cinema, pesquisadora assistente neste projeto.

discursiva ou epistemologia pode vir ao mesmo tempo contemplar essas duas realidades, a do sujeito local e, ao mesmo tempo, global? A ecologia de saberes proposta por Boaventura Santos para romper o pensamento abissal em que foi instituída a modernidade, atenderia a demanda de se pensar os problemas atuais que são tanto locais quanto globais; que são tanto individuais quanto coletivos; que são tanto circunstanciais quanto civilizatórios? As proposições socioambientais do Papa Francisco circunscrevem a epistemologia proposta por Boaventura Santos? Quais os limites, possibilidades e contribuições a dialógica discursiva desses autores nos apresentam? Eis o que se propõe a responder esse projeto.

Tanto os sujeitos modernos quanto as instituições modernas estão desprovidas de epistemologias para o entendimento e enfrentamento das exigências que se impõem na contemporaneidade. Essa lacuna carece de ser preenchida e tentativas emergiram nessa direção. Uma dessas tentativas que iremos analisar neste projeto é a proposta por Boaventura de Souza Santos. Ele propõe uma “ecologia de saberes” como forma de superação do pensamento abissal que institui a modernidade sob o paradigma da dualidade e não da interdisciplinaridade. Em outras palavras, sob o paradigma do verdadeiro ou falso e não sob o paradigma do verdadeiro e falso. O primeiro exclui ou mesmo anula o seu contraposto. O segundo, ao contrário, inclui o seu contraposto, ou alcança contemplar as diversidades em numa base epistemológica comum.

A Encíclica *Laudato Si* (Louvado sejas) do Papa Francisco (2015), por sua vez, critica o consumismo e o desenvolvimento irresponsável e faz um apelo à mudança e à unificação global das ações para combater a degradação ambiental e as alterações climáticas. Dividida em seis capítulos, ela discute, a partir do texto sagrado, a Bíblia, a crise ecológica e a desigualdade global e propõe uma “Ecologia Integral”. Nessa proposta, aponta a exigência de soluções que considere as dimensões éticas e espirituais que conectam os seres humanos entre si e com a natureza (LS 139). A partir de então, propõe orientações e ações no campo da vida política e social, a nível local e global. Essas proposições são reforçadas, tanto em sua outra Encíclica *Fratelli Tutti*, quanto em suas exortações apostólicas, base para projetos e ações, tais como, o “Pacto Educativo Global”, o “Cuidado com a Casa Comum”, e a “Economia de Francisco e Clara”. Considerando que a “Ecologia de saberes” proposta por Boaventura, se constitui “como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. (SANTOS; MENESES, 2009, p 49), a análise das proposições do Papa Francisco à luz do conceito proposto pelo sociólogo se apresenta propícia à verificação da hipótese, a saber: se as proposições do magistério pontifício de Francisco atendem à exigência epistemológica para a resolução dos problemas que ele tematiza. Entretanto, nessa comunicação, destacaremos as referências ao Patrimônio nas proposições da *Laudato Si*, do Papa Francisco.

## 1. O PATRIMÔNIO NA ABORDAGEM DA *LAUDATO SI*

A primeira referência a patrimônio no documento do Papa atribui esse termo ao meio ambiente, entendido como um bem coletivo de toda a humanidade, portanto, como um bem universal que deve ser administrado com responsabilidade a serviço de todos, sob a condição de ser imputado uma “culpa moral” àqueles que utilizam desse bem universal em proveito próprio e em detrimento do Outro.

95. O meio ambiente é um bem colectivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem possui uma parte é apenas para a administrar em benefício de todos. Se não o fizermos, carregamos na consciência o peso de negar a existência aos outros. Por isso, os bispos da Nova Zelândia perguntavam-se que significado possa ter o mandamento «não matarás», quando «uns vinte por cento da população mundial consomem recursos numa medida tal que roubam às nações pobres, e às gerações futuras, aquilo de que necessitam para sobreviver».[78]” (FRANCISCO, 2015.)

A segunda referência ao termo patrimônio, assinala a distinção entre o patrimônio natural de caráter universal e o patrimônio cultural de caráter local e específico a uma determinada comunidade, cidade ou país. Ambos igualmente ameaçados por uma ideia ou perspectiva de progresso e desenvolvimento. Nesse sentido, o Papa chama atenção para a integração do ser humano com seu meio ambiente, respeitando as identidades gestadas pelos processos históricos inerentes a cada povo e lugar, resultando em bens culturais que necessitam ser considerados nas intervenções desenvolvimentistas propostas em cada lugar.

143. A par do património natural, encontra-se igualmente ameaçado um património histórico, artístico e cultural. Faz parte da identidade comum de um lugar, servindo de base para construir uma cidade habitável. Não se trata de destruir e criar novas cidades hipoteticamente mais ecológicas, onde nem sempre resulta desejável viver. É preciso integrar a história, a cultura e a arquitectura dum lugar, salvaguardando a sua identidade original. Por isso, a ecologia envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade, no seu sentido mais amplo. Mais directamente, pede que se preste atenção às culturas locais, quando se analisam questões relacionadas com o meio ambiente, fazendo dialogar a linguagem técnico-científica com a linguagem popular. É a cultura – entendida não só como os monumentos do passado, mas especialmente no seu sentido vivo, dinâmico e participativo – que não se pode excluir na hora de repensar a relação do ser humano com o meio ambiente. (FRANCISCO, 2015).

Na terceira referência ao termo patrimônio, este aparece como um legado ético e espiritual gestado pelo convívio social em busca da paz em detrimento a guerra, que precisa ser revisitado ao se propor qualquer solução técnico-científico para os graves problemas do mundo hodierno. Em outros termos, a hipótese de um enfrentamento puramente técnico e científico, não atende às exigências das soluções que os problemas atuais nos apresentam.



200. Além disso, qualquer solução técnica que as ciências pretendam oferecer será impotente para resolver os graves problemas do mundo, se a humanidade perde o seu rumo, se esquece as grandes motivações que tornam possível a convivência social, o sacrifício, a bondade. Em todo o caso, será preciso fazer apelo aos crentes para que sejam coerentes com a sua própria fé e não a contradigam com as suas acções; será necessário insistir para que se abram novamente à graça de Deus e se nutram profundamente das próprias convicções sobre o amor, a justiça e a paz. Se às vezes uma má compreensão dos nossos princípios nos levou a justificar o abuso da natureza, ou o domínio despótico do ser humano sobre a criação, ou as guerras, a injustiça e a violência, nós, crentes, podemos reconhecer que então fomos infiéis ao tesouro de sabedoria que devíamos guardar. Muitas vezes os limites culturais de distintas épocas condicionaram esta consciência do próprio património ético e espiritual, mas é precisamente o regresso às respectivas fontes que permite às religiões responder melhor às necessidades actuais. (FRANCISCO, 2015).

Em suma, a concepção de Patrimônio nas proposições da Laudato Si reflete o espírito da mesma, a saber, o da “Casa Comum”. Essa “Casa”, o Planeta Terra é o ambiente comum aos seres humanos e, por extensão, aos seres vivos, aos seres animados e inanimados, que configuram um todo em harmonia complexa, cujo equilíbrio vem a ser a garantia de nossa existência e sobrevivência. Portanto, esse Patrimônio é universal. Significa, que não pode ser apropriado, mas antes zelado e administrado em função do todo e de todos. Deste modo, o primeiro, mais abrangente e universal é o Patrimônio natural que se apresenta como um legado, como um recebimento. Antes de chegarmos aqui ele (o meio ambiente) já estava a nos esperar. Nós o recebemos, nesse sentido ele é um recebimento, um legado. A existência e sobrevivência dos seres humanos é uma decorrência de como eles receberam, isto é, compreenderam esse legado no decorrer do tempo e nas vicissitudes de suas condições de vida. Cada grupo humano espalhado pelo globo terrestre foi constituindo um modo característico de relação com esse legado natural, gerando um modo específico de vida e compreensão de sua existência, que chamamos de cultura que, por sua vez, gerou bens característicos próprios, constituindo o que denominamos bens culturais, cujo conjunto desses bens constitui o seu patrimônio histórico-cultural.

## CONCLUSÃO

Podemos inferir a partir da Encíclica Laudato Si, que não podemos preservar um bem cultural, prescindindo de preservar o bem universal, o meio ambiente. Em outras palavras, se este último não for garantido, de nada adianta preservar o primeiro. Se considerarmos o controle da temperatura e da umidade como cruciais para a conservação de um determinado bem histórico, qual a possibilidade desses controles num ambiente de clima em desequilíbrio com eventos climáticos cada vez mais drásticos? Esse parece ser, em nossa interpretação, o grande apelo da Encíclica e a concepção subjacente de patrimônio que ela nos apresenta.

## REFERÊNCIAS

CARTA ENCÍCLICA LAUDATO SI' DO SANTO PADRE FRANCISCO SOBRE O CUIDADO DA CASA COMUM. São Paulo (SP) : Paulus, Edições Loyola, 2015. Disponível: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em 20 de mai de 2023.

CARNEIRO, Fernando Ferreira. KREFTA, Noemi Margarida. FOLGADO, Cleber Adriano Rodrigues. **A Praxis da Ecologia de Saberes**: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. *Tempus, actas de saúde colet*, Brasília, 8(2), 331-338, jun, 2014. disponível in: <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1530>. Acesso em 20 de mai de 2023.

SANTOS, Boaventura de Souza. *As ecologias dos saberes - Construindo as Epistemologias do Sul Para um pensamento alternativo de alternativas*, Volume I. CLACSO. Disponível in: <http://www.jstor.com/stable/j.ctvt6rkt3.9>. Acesso em 20 de mai de 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

# A SANTA, A FRUTA E A FESTA: A RELAÇÃO RELIGIO-CULTURAL DA FESTA DA PITOMBA EM JABOATÃO DO GUARARAPES (PE)

*Sandra Arcanjo<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O artigo tem como objetivo apresentar a Festa de Nossa Senhora dos Prazeres conhecida popularmente como Festa da Pitomba, os eventos e cerimônias, rituais sagrados e profanos, que acontecem em torno do culto à santa. A festa de Nossa Senhora dos Prazeres é denominada pelas sequências de “ritos de igreja”, que são as cerimônias realizadas dentro da Matriz, e geralmente controladas quase que exclusivamente pelos agentes eclesiais. Os rituais da Igreja são predominantemente de três tipos: novena, a missa e a procissão. É com a abertura dos trabalhos religiosos que se dá efetivamente o começo da festa. Tanto religiosa, como profana, conhecida pelo nome da Festa da Pitomba. Embora inicialmente tenha sido destacada sua dimensão cognitiva, hoje também se acentua sua dimensão afetiva, carregada pelas referências simbólicas do grupo, dimensão, aliás, fielmente durkheimiana, pois que o afeto intenso esteve na origem da primeira representação coletiva, a religião ou a própria sociedade (Durkheim, 1985).

**PALAVRAS CHAVES:** Festas; Religiosidade; Devoção.

## INTRODUÇÃO

O município do Jaboatão dos Guararapes, localizado na Região Metropolitana do Recife, carrega no bojo do seu passado uma rica história religiosa e de patriotismo. O primeiro suspiro do sentimento de nacionalidade foi dado em terras jaboatonenses, em 1648, em Guararapes “onde o Brasil aprendeu a liberdade”. Como relata o sambista Martinho da vila (1972): “Aprendeu-se a liberdade /Brasileiros irmanados/ Sem Senhores, sem senzalas/(...)”<sup>2</sup>.

A tradicional Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, realizada no município de Jaboatão dos Guararapes, é considerada uma das manifestações religiosas e tradicionais mais antigas do Brasil, sendo realizada anualmente nos 10 primeiros dias após a semana santa, em abril. Este festejo teve sua origem em meados do século XVII, quando ocorreram as Batalhas dos Guararapes que resultaram na derrota e expulsão dos holandeses. Segundo as tradições, na época em que ocorriam as batalhas, Nossa Senhora dos Prazeres fez uma aparição para os soldados brasileiros trazendo proteção e garantindo a sua vitória contra os inimigos. Como forma de

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.  
e-mail : arcanjo.sandra@hotmail.com

<sup>2</sup> MARTINHO DA VILA. Onde o Brasil Aprendeu a Liberdade. Cidade: RCA: 1972. Suporte (6: 25min)

agradecimento, o General Francisco Barreto de Menezes mandou erguer a igreja que foi nomeada “Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres” (Figura 1), e ordenou que a partir daquele ano fosse celebrada anualmente uma festa em homenagem à santa e aos seus milagres. Através de um documento datado de 8 de novembro de 1656, o general autoriza a entrega da capela à Ordem Beneditina de Olinda afirmando que “neste altar deverá ser celebrada missa todos os dias santos, e todos os anos deverá exaltar Nossa Senhora dos Prazeres, com grandes festejos e muita pompa.”<sup>3</sup>



Figura I - IGREJA NOSSA SENHORA DOS PRAZERES. Fonte: Wikipédia. Acesso em 06 jun. 2023

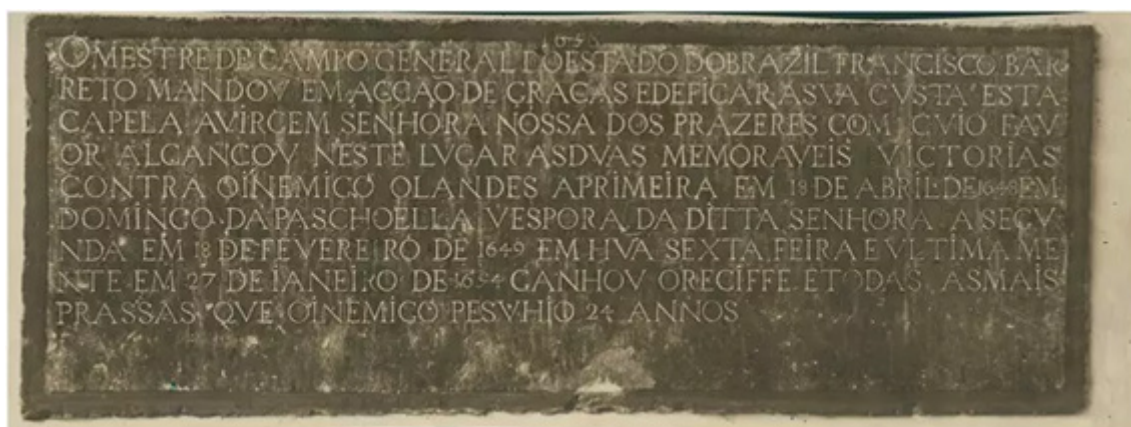


Figura II – PEDRA DE FUNDAÇÃO DA IGREJA. Fonte: IBGE. Acesso em 06 jun. 2023<sup>4</sup>

3 VIVER.JG. Festa da Pitomba. 2017. Disponível em: <<https://viver.jaboatao.pe.gov.br/festa-da-pitomba-2>>. Acesso em: 05 abr. 2022.

4 Transcrição do escrito na pedra: “O Mestre de Campo, General do Estado do Brasil Francisco Barreto, mandou em ação de graças edificar à vossa custa esta capela à Virgem Senhora Nossa dos Prazeres com cvio (sic) favor alcançou neste lugar as devidas memoráveis vitórias contra o inimigo holandês, a primeira em 18 de abril de 1648, no domingo de Páscoa, véspera da dita senhora. A segunda em 18 de fevereiro de 1649, em uma sexta-feira. E ultimamente em 27 de janeiro de 1654, ganhou o Recife e todas as mais praças que o inimigo possuiu 24 annos”. (IBGE)

A partir de então nasceu a devoção do povo do Jaboatão dos Guararapes por Nossa Senhora dos Prazeres. A festa em sua homenagem está completando no ano de 2023, suas 366 edições, concluindo assim quase quatro séculos de devoção. Apesar de inicialmente receber o nome de Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, com o passar do tempo ficou popularmente conhecida como Festa da Pitomba, devido a festividade acontecer na época da safra da pitomba (Figura 3), uma fruta tropical, rica em vitamina C e composta por uma semente revestida de uma camada fina e succulenta, adocicada e um pouco ácida, bastante consumida na região e facilmente encontrada nas barracas distribuídas ao longo da festa.



Figura III – BARRACA DE PITOMBAS. Fonte: Arquivo Pessoal.

Em paralelo às atividades religiosas, a festividade conta com shows de artistas locais e nacionais, feirinhas de artesanato, oficinas, palestras, barracas de bebidas, comidas típicas e objetos religiosos, e um parque com várias opções de brinquedos para entreter as crianças. Nessa tradição centenária, o profano e o religioso se misturam no mesmo lugar. Diante disso esse, espaço profano da festa de Nossa Senhora dos Prazeres é todo aquele que não é visto como sagrado, onde os seus participantes aparentemente demonstram pouco de afeto ou de apego por algum tipo de localidade ou de simbologia, pois qualquer tipo de manifestação que para o participante nada mais é do que um simples objeto, ou algo descaracterizado.

A festa religiosa é uma ritualização em que o lúdico e a devoção mesclam o religioso e o profano no entorno da Igreja. Observamos que ainda há uma mistura entre o sagrado e o profano e compreendemos que o que os diferencia é a questão do espaço entre esses dois mundos: o homem, para alcançar o sagrado, constrói locais sagrados, pois é o lugar onde ele



pode representar e reproduzir o sagrado, à medida que ele reproduz a obra dos deuses (ELIA-DE, 1992)

A abertura da Festa da Pitomba se dá com a tradicional Procissão da Bandeira<sup>2</sup> que ocorre sempre no Domingo de Páscoa. Missas, novenas, shows religiosos e adorações são prestigiados na Igreja Nossa Senhora dos Prazeres. No Polo da Pitomba, temos shows de artistas nacionais e, em sua grande parte, artistas da região como: Severino dos Oito Baixos, Vates e Violas, Banda de Rock AMP, Hélio Machado, Banda Arrete, Boi da Cara Branca (Olindina), Misael Santana, Iara Tenório, Boi Sorriso, Maracatu Flores do Monte, Mestre Saúba, SESC e Cobra Cordelista<sup>5</sup>. Além de apresentações de maracatus e caboclinhos (rituais eminentemente de origens afros). A área que fica o Polo da Pitomba também ganha uma grande parte, onde se é possível ver uma roda gigante e brilhante de vários pontos do município.

No dia 17 de dezembro de 2015, por meio da lei nº 1247/2015 do município de Jaboa-tão dos Guararapes, o último dia da festa segunda-feira, oito dias após a abertura, tornou-se um feriado municipal:

Ficam considerados feriados, de acordo com a tradição local, além da Sexta-feira da Paixão, os dias 04 de maio (Data da Fundação do Município), 24 de junho (Dia de São João) e as datas referentes às comemorações de Santo Amaro, dia 15 de janeiro, e Nossa Senhora dos Prazeres (data móvel).<sup>6</sup>

O dia do encerramento é marcado pela grande procissão em que a imagem de Nossa Senhora dos Prazeres é carregada por um caminhão do corpo de bombeiros – muitas vezes por caminhões do Exército Brasileiro. Todos os anos, no último dia da festa, fiéis podem colocar seus nomes para serem sorteados e ficarem durante um ano com a bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres. A pessoa sorteada, deve fazer, todos os sábados, reuniões em sua casa com outros fiéis e rezar o terço. No ano seguinte, dia da abertura da festa, os fiéis se reúnem na frente da casa onde está a bandeira. De lá, eles seguem numa procissão até a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. Lá, a bandeira é levantada em um mastro, em frente ao santuário. O dia segue com missas, novenas e discussões religiosas.

## 1. ABERTURA DA FESTA: PROCISSÃO DA BANDEIRA

A partir da realização da procissão de abertura que é simbolizada pelo hasteamento da bandeira de Nossa Senhora dos Prazeres na frente da Igreja, seguido de intensa “queima de fogos”, começa efetivamente os ritos sagrados. A saída da procissão dá-se de um domínio

<sup>5</sup> Jaboa-tão dos Guararapes premia artistas locais. Diário de Pernambuco: 2016. Disponível em: < <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2016/09/jaboatao-dos-guararapes-premia-artistas-locais.html>>. Acesso em: 05 abr. 2022.

<sup>6</sup> JABOATÃO DOS GUARARAPES. Lei Nº 1247, de 15 de dezembro de 2015. Estabelece os feriados municipais, revoga as Leis Municipais nº 140/95 e nº 202/2003 e dá outras providências. Jaboa-tão dos Guararapes, PE: Leis Municipais, 2015.

profano: a casa dos juízes da festa. Só depois com a realização da missa, primeira na sequência do novenário, é que inaugura a primeira expressão mais religiosa dos eventos. Pode-se alentar a hipótese de os juízes da festa, e a sua própria casa estarem carregados de energia religiosa, desde o momento em que são escolhidos para tal função. Porém nunca deixam de ser leigos, e jamais ministraram um culto. Suas funções são bem restritas, e apenas responsabilizam-se pela realização frequente de rezas familiares, nos meses que antecedem a festa. Assim não desconsiderando o fato de o casal ter em seu lar o estandarte da santa e de manter uma certa ascensão religiosa sobre os outros fiéis, não podemos dizer que o “religioso” começa daí.

No entender de Mircea Eliade:

todos os símbolos e rituais que tratam das habitações e construções de cidades e templos derivam de uma experiência primária do espaço sagrado. As experiências de religiosidade, no entorno do santuário, identificam o lugar revelador. As cidades são polissêmicas no olhar e no caminhar do peregrino, pelos pontos deparados. Atalhos evitados, os quais o caminhante escolhe o seu caminho na cidade mítica com base em texto de ficção na busca da conquista do espaço sagrado. (1978, p.70)

O espaço da Romaria da Santa dos Prazeres, abriga discursos híbridos que transitam entre o sagrado e o profano. Tais sentidos apresentam-se como uma constante disputa entre as diferentes categorias de partícipes da festa, demarcando modos diversos de inserções e pertencimentos. Não há uma homogeneidade quanto à forma de celebração da festa e isso reflete distintas intencionalidades de participação, o que também aponta para territorialidades múltiplas e dialéticas no mesmo espaço: o tradicional e o inovador; a festa como ordem e a festa como transgressão.

[...] é justamente enquanto um palco de trocas culturais e de ideias, um ponto de encontro entre crenças ortodoxas e dissidentes, um universo de difusão de costumes e valores antigos e novos, um lugar de transações rituais e econômicas e uma arena de disputas de discursos seculares e religiosos que a romaria se constitui numa questão extremamente relevante e atual (STEIL, 1996, p. 86).

A intenção do romeiro diferencia, separa os espaços, entretanto, durante o momento da procissão, é como se o espaço sagrado se deslocasse pelas ruas, porque passa a procissão. Na realidade, quando a imagem da santa sai na procissão, surge o momento de ligação, pois o profano integra-se ao espaço sagrado, quando a imagem percorre nas ruas, entretanto não existe nada mais sagrado do que o santuário ou espaço sagrado. “Não é por acaso que na etimologia da palavra, sagrado em hebraico significa separação; o sagrado é o *qudosh*, é símbolo da porta fechada, a porta que não há acesso” (TERRIN, 2004, p. 388).

A ideia do sagrado para Rudolf Otto (2007) como algo particular da religião, indivisível, exclusivo e “numinoso” enfatiza ainda que só se entende o numinoso, aquele que já experimentou em sua vida; enquanto para Durkheim (1989), o culto individual presente nas religiões

é algo comprovado na religiosidade, o que sustenta as crenças surgidas no corpo social, pois a religião tem por principal função, a busca e a manutenção da coerção social.

## 2. PROCISSÃO DE NOSSA SENHORA DOS PRAZERES

O dia do encerramento da festa é marcado pela grande procissão em que a imagem de Nossa Senhora dos Prazeres é carregada por um caminhão do corpo de bombeiros, muitas vezes por caminhões do Exército Brasileiro. Milhares de pessoas acompanham a procissão no último dia das festividades. Os féis se concentram em frente à igreja, seguem pela Estrada da Batalha, Avenida Guararapes, depois o bairro do Cajá até voltar ao santuário. Em torno da igreja, concentram-se várias barracas armadas, onde pode-se ver imagens sacras – terços, estátuas e crucifixos, passando por lembranças da cidade: cartões-postais, fitas com o nome da santa e pitomba, fruta que dá em grande safra na época das festividades.

As ideias sobre festa na obra de Durkheim “As formas elementares da vida religiosa” (1989) reportam para as origens da religião totêmica, focalizando as experiências de êxtases, normal nas reuniões tribais, cujos laços de união e sociabilidade do grupo fortalecem os vínculos entre eles. Os êxtases, considerado uma válvula de escape entre o mundo concreto e o mundo abstrato. Diante desse quadro, Durkheim (1989) afirma literalmente: “Existem dois mundos diferentes entre si – um no qual arrasta a vida cotidiana; ao contrário, não pode interferir no outro sem o contato com o sobrenatural até o frenesi. O primeiro mundo profano, o segundo, das coisas sagradas” (p. 274).

É fato que a religião ou a religiosidade eclode da existência dos dois mundos: o profano e o religioso, apontando para a proximidade entre religião e festa, ou seja, o ritual caminhando junto com os festejos coletivos. O próprio ritual religioso, carregando em sua bagagem a festa, aproximando as pessoas e movimentando as massas que revivem a efervescência e fascínio, muito típico do estado religioso.

Segundo Severino Croatto a “festa é um elemento constitutivo de qualquer religião, ou seja, é uma necessidade humana radical” (2001, p.382). Na realidade, mesmo que não tenha religião, a festa sempre está presente; ainda que a festa se resuma em férias, diversão, atividade lúdica ou tempo livre. Prossegue Croatto apontando a festa religiosa como uma expressão social de vivências profundas. Na festa, podem ser encontrados o aspecto simbólico, o mítico e o ritual, além do teatral, cômico, lúdico, imaginário, político, etc. Nesse sentido, não existe uma vivência religiosa sem uma explosão do festivo.

Os ritos praticados na procissão, mesmo mantido na uniformidade da celebração católica, apresentam formas de um universo variado de práticas individuais, onde os devotos atuam livremente, distante do controle normativo do clero, incorporando símbolos que articulam

pessoas de diferentes origens sociais e diferentes experiências religiosas.

Nessa tradição centenária, o profano e o religioso se misturam no mesmo lugar, onde acontecem a novena, missa, quermesse com seus jogos de roleta, argolas, leilões e barracas diversas. Nessa festa, aglomeram milhares de fiéis, alguns também vindos de outras cidades; Para o romeiro, o espaço sagrado e profano interage, mesmo sendo expressões contrárias ao mesmo tempo em que se diferem, se atraem; entretanto, jamais se misturam. “O espaço sagrado e o espaço profano estão sempre vinculados ao espaço social” (ROSENDAHL, 1996, p. 32).

## CONCLUSÃO

O trabalho constitui uma reflexão acerca da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres, a mesma é permeada de ricas práticas culturais reconstruídas anualmente pelos festeiros e sujeitos envolvidos. No artigo procuramos evidenciar a grande potencialização da festa de Nossa Senhora dos Prazeres de caráter popular que combinam o sagrado e o profano, que há quase 4 séculos a festa mobiliza devotos para agradecer as bençãos recebidas, fazer pedidos a santa e invocar sua proteção. Analisar a festividade como expressão da religiosidade. Ao longo dos anos as relações sociais que estão na base dessas manifestações foram se fortalecendo, como uma expressão de memória individual e coletiva, também como representação da religiosidade dos seus partícipes.

Aos festejos oscilam entre o polo religioso no qual a população comunga a fé e celebra sua devoção. O sagrado propicia o conforto espiritual ou psicológico de proteção e do auxílio da santa, o profano através das manifestações festivas promove a participação coletiva permitindo falar sobre as tradições e redinamizar as relações sociais. Tanto o aspecto religioso quanto profano da festa supõem uma expressividade coletiva cuja função é estabelecer relações sociais. Se por um lado o espaço da procissão e eventos religiosos sacralizam os espaços da cidade, por outro lado a festa profana ganham um caráter de pertencimento coletivo. E ao sentir da força da fé e da devoção nos eventos religiosos e ao compartilhar da alegria da efervescência da festa pode concluir que a festa de Nossa Senhora dos Prazeres há um clima que dilui as barreiras entre o sagrado e o profano, ambas as dimensões privilegiam o pertencimento a festa local, a ligação dos devotos com a festa tornou-se um espaço de congratulações, fortalecimento dos laços comunitários, devoções, aproximação do sagrado.

## REFERÊNCIAS

CROATTO, José Severino, **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo, Paulinas, 2001.

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992

ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno**. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FERRAZ, Leidson. **Festa da Pitomba comemora batalhas ganhas**. Abrajat, Recife, a. 2, n.21, abr. 1998.

MACHADO, Regina Coeli Vieira. Festa da pitomba. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os espaços irracionais na noção do divino e sua relação com o racional/ Rudolf Otto. (Traduzido por) Walter O. Schlupp. – São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: vozes, 2007.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC,1996.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia – Petrópolis: RJ, Vozes, 1996.

TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões**/ Aldo Natale Terrin; Tradução Ginseppe Bertazzo, - São Paulo: Paulinas, 2003 – (coleção religião e cultura).



# CAVALHADAS EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS-AL: IDENTIDADE E CULTURA SOCIORRELIGIOSA

*Ana Cristina de Lima Moreira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo objetiva enfatizar a importância das cavalhadas nos festejos religiosos em Palmeira dos Índios, município do estado de Alagoas, assim como sua contribuição histórico-cultural para a coletividade e o turismo religioso através das cores e simbolismos presentes em suas apresentações. As cavalhadas são torneios equestres que representam as batalhas entre Mouros e Cristãos que aconteciam na Europa, na Idade Média, trazidas para o Brasil pelos jesuítas, no século XVI. Assim, apresentam variações de acordo com a sociedade, o tempo e o lugar em que se materializam. Dessa forma, trazem consigo significados e ressignificados, presentes nas manifestações religiosas que acontecem em Palmeira dos Índios, cognominada “Cidade do Amor e Terra da Cultura”, visto que foi alicerçada sob a égide da Igreja Católica e apresenta em sua formação social indígenas da etnia Xucuru-Kariri, Quilombolas da Tabacaria oriundos dos Palmares e o não índio representado por Frei Domingos de São José, que chegou no século XVIII para catequizar os indígenas. A diversidade cultural também faz parte da identidade dos palmeirenses, quando faz-se referência às Festas de Santos e nos últimos anos às Santas missões em homenagem a Frei Damião. Essas manifestações têm apresentado crescimento expressivo, atraindo um público de fiéis da capital, do interior e de outras localidades oportunizando o incremento do turismo religioso. A partir dessa perspectiva serão enfatizadas as cavalhadas como uma das atrações presentes nesse contexto que envolve identidade, o lugar, a busca do sagrado, a relação com o religioso, ressignificados e variações adquiridas ao longo do tempo. Para tanto, trata-se de uma pesquisa qualitativa, que terá aporte teórico na Geografia Cultural, sendo o lugar a categoria de análise. Assim, utilizar-se-á de pesquisas bibliográficas, leituras textuais, entrevistas semiestruturadas com participantes e pessoas que possam contribuir para intensificar o tema em pauta. Como resultado será apresentada a relação das cavalhadas com a identidade religiosa coletiva do lugar e sua contribuição para o turismo religioso.

**PALAVRAS- CHAVE:** Ressignificados; Religiosidade; Simbolismos; Coletividade; Lugar.

## INTRODUÇÃO

As cavalhadas são consideradas torneios equestres que chegaram ao Brasil logo após ao início do povoamento do território, com os Jesuítas. Sendo oriundas da Europa, elas trazem um grande legado cultural que refletem às questões das lutas territoriais travadas pelos Cristãos contra os Mouros. Diante dessas afirmações é importante trazer discussões acerca da presença

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências da Religião-UNICAP, professora da Universidade Estadual de Alagoas-UNEAL e Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Religiosidade Popular, Sociedade e Cultura-GPRESC.

das cavalhadas em seus vários aspectos, cabendo ressaltar que, sendo Alagoas formada por cento e dois municípios, elas acontecem em mais da metade deles, principalmente na área litorânea e agreste. Esse fato despertou a atenção para que fosse realizada uma pesquisa mais aprofundada sobre esses torneios, que estão presentes nas Festas dos Santos(as) Padroeiros(as), fazendo parte das manifestações culturais religiosas, apresentando seus ritos e os simbolismos das cores vermelho e azul.

Esses torneios, tradicionalmente, estão presentes no cenário sociorreligioso brasileiro e, desta feita, o lugar é o município de Palmeira dos Índios. Contudo, apresentam variações, nas zonas rural e urbana trazendo, pois, características do lugar e de seus sujeitos. Objetiva-se enfatizar a presença das cavalhadas e sua contribuição histórico-cultural para a coletividade, destacando o turismo religioso, as manifestações devocionais e os simbolismos presentes em seus ritos, a exemplo na Festa de Frei Damião que está atraindo um público expressivo, bem como nas Festas dos Santos Padroeiros e visitas aos lugares sagrados.

Para o alcance dos objetivos propostos utilizou-se leituras textuais, bibliográficas, pesquisa de campo, com entrevistas visto que se trata de uma pesquisa qualitativa embasada na Geografia Humana, cujos autores que contribuíram para intensificar essa discussão foram: Hosendahl (1996), Claval (2014), Brandão (1978) dentre outros.

## **1 PALMEIRA DOS ÍNDIOS E SUA HISTORICIDADE**

O município de Palmeira dos Índios está localizado no agreste alagoano que, de acordo com divisão da Secretaria de Estado da Assistência e Desenvolvimento Social (SAEDES/AL/2023) está situado na 5ª Região denominada de Planalto da Borborema, a cerca de 130km da capital, Maceió. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE/2010), o município possui uma população de pouco mais setenta mil habitantes, inserida entre serras, cujo relevo não possui grandes elevações. A vegetação, mesmo com as devastações sofridas ao longo dos anos, ainda é uma atração para a realização de passeios, trilhas ecológicas sendo um dos destaques a região serrana, essa que é detentora de paisagens com mesclas da Mata Tropical onde estão localizadas algumas aldeias indígenas.

Sua toponímia está diretamente relacionada a existência de indígenas em seu território, mais precisamente os Xucuru-Kariri, primeiros habitantes do lugar. Não obstante, faz-se referência a lenda de Torres (1984) que enfatiza o amor impossível de Txiliá e Tilixi (nomes fictícios dados pelo autor citado) ao casal e a presença da Igreja Católica através da cruz usada por Txiliá. Porém, segundo a lenda, ela já estava prometida ao Cacique, fato que impediu a união com seu amado causando o assassinato dos dois. Assim, entre eles nasceu uma grande palmeira (imperial).

As palmeiras embelezam a cidade e fazem parte da paisagem, podem ser encontradas

em instituições públicas e privadas, nas avenidas e praças fazendo parte do cartão postal. A partir desse contexto, tem-se uma história cheia de significados, cuja religiosidade católica é visível na lenda, mesmo que à época as imposições estavam presentes na catequização indígena com Frei Domingos de São José, primeiro religioso em território palmeirense.

As aldeias são espaços que abrigam indígenas da etnia Xucuru -Kariri, distribuídos no Sítio Jarra, Mata da Cafurna, Cafurna de Baixo, Capela, Fazenda Canto, Coité, Boqueirão, Riacho Fundo e bem como o Quilombo Tabacaria que foi certificado, em 2005. Essa situação, deixa o município em condição privilegiada na questão étnico cultural com a presença dos povos originários e dos tradicionais.

Diante da formação territorial de Palmeira dos Índios é necessário destacar que, a Igreja Católica esteve hegemônica e sua presença contribuiu para que a população negra e a indígena fosse seguidora do referido credo e de suas manifestações religiosas. Apesar desses povos terem sofrido intolerância a seus credos, mantiveram suas identidades religiosas, Matriz Africana e Ouricuri respectivamente.

É nesse território de indígenas e quilombolas que se apresentam as cavalhadas urbanas e rurais com suas variações e especificidades, haja vista é uma tradição que acontece há vários séculos em Alagoas e concomitantemente em Palmeira dos Índios, especialmente, nas Festas dos Santos (as) Padroeiros (as) e na Emancipação Política. Por fazer parte da religiosidade popular, trazem um pertencimento coletivo e intensificam as manifestações religiosas da comunidade em que acontecem, ou seja, dentro das categorias de análise da geografia faz referência ao lugar, visto que há laços afetivos e memórias.

É perceptível os atrativos turísticos do município a partir dos recursos naturais, propícios para o ecoturismo, entretanto, sua cultura é referência, intensificada com a presença do Museu Xucurus de História, Artes e Costumes, Academia de Letras, a Casa Museu Graciliano Ramos, esse que foi prefeito da referida cidade na década de 20 do século passado. Diante do exposto, apresenta manifestações socioculturais e folguedos a exemplo do Guerreiro apresentado pelos Quilombolas, o Toré pelos Indígenas e as cavalhadas por cavaleiros (geralmente homens que têm devoção a algum(a) Santo(a) e tradição de família).

## **2 AS CAVALHADAS: DA IDADE MÉDIA À CONTEMPORANEIDADE**

A cavalhada é considerada um torneio, cuja tradição veio da Europa, ligada ao poder da Igreja Católica e as lutas territoriais que aconteciam da Idade Média lideradas principalmente, por Carlos Magno que, recebeu o título de Imperador pelo Papa Leão III.

Falar em cavalhadas, não se restringe apenas dissertar sobre um torneio equestre, pois, estão inseridas em um contexto abrangente cujos aspectos vão além do que é visível, visto

que envolve questões de poder, gênero e religiosidade. Nessa conjuntura segundo Brandão (1978, p.4) “de argolinha foram as Cavalhadas registradas no Brasil no século XVI: a que em Pernambuco, em 1584, assistiu padre Fernando Cardim-“jogaram, canas, pratos, argolinha”. Sobre a citação, segundo o autor, nessa região as argolinhas surgiram primeiro, mas, ainda marcam presença principalmente nos espaços rurais.

No entanto, diferem das cavalhadas, haja vista que suas similaridades são poucas, ou seja, ser torneio equestre, utiliza lanças e argola, mas não têm relação com a religiosidade, não têm padrão das roupas, nem regras para acertar a lança, pois o que está em jogo é o prêmio, que pode ser em dinheiro, ou mesmo, um animal, uma moto dentre outros. As cavalhadas têm suas peculiaridades pois Brandão (1978, p.18) “não recebem os cavaleiros qualquer pagamento por sua participação nas corridas”, confirmando ser especialmente uma tradição religiosa.

## **2.1 CAVALHADAS EM PALMEIRA DOS ÍNDIOS**

É importante destacar as variações das cavalhadas em Palmeira dos Índios, quando faz-se uma análise com o marco temporal da sua existência e a necessidade das mudanças e ou adaptações ao longo dos anos garantindo a permanência neste século. Sobre essas variações Claval (2014, p.167) diz “de uma lugar a outro, de uma época a outra, as atitudes, as maneiras de falar e os códigos sociais mudam. As realidades culturais não apresentam a mesma face.” As cavalhadas, fazem parte das Festas de Santos nos espaços urbanos e rurais. Para a população local é um momento de festa, de socialização, de pagamento de promessas, atos devocionais, momentos de partilha e soma valores.

Na zona rural geralmente os cavaleiros estão de roupa branca e com uma faixa indicando a cor do seu “cordão, ou seja, azul ou encarnado. Mas os ritos estão sempre presentes com a oração e os pedidos ao Santo(a) para que tudo ocorra bem. Assim, logo em seguida acompanham a banda de pífano, até a porta da Igreja, descem dos seus respectivos cavalos, entram na igreja e fazem oração, conforme foi citado.

Em curto espaço de tempo seguem até o pátio e fazem um passeio de apresentação ao público para iniciar a cavalhada. Quando o cavaleiro acerta a argola pode, simbolicamente ofertar a alguém que tenha significado para ele, pode ser pai, mãe, esposa, irmã dentre outros, mas sempre ligados por laços afetivos. Para Medeiros que é cavaleiro (2023) e já participou da corrida de argolinha “a cavalhada é sempre um espetáculo com seus rituais, seja na zona rural ou urbana e ressalta a beleza e importância das variações”, principalmente, no momento dessas homenagens feitas por cavaleiros que acertam a argola. Ao som dos pífanos, escolhe uma pessoa para simbolicamente entregar a argola, a pessoa a beija e a devolve, o que não deixa de ser um momento de gratidão. Nessa perspectiva, o entrevistado, também

fez alusão a beleza do significado da entrega das chitas comum em outras cavalhadas que ele participa.

Quando acontecem nas áreas urbanas é mais comum vê-se os cavaleiros trajados com camisas vermelhas e outra ala com camisa azul. E, reafirmando Claval (2014, p.87) “ a cultura é feita de atitudes e gestos”, dessa forma os cavaleiros realizam um ritual em frente à igreja chamado de escaramuça. De acordo com um dos matinaidores mais conhecidos em Alagoas, Fernando Vigário, (2021) diz que “ é importante a presença do padre, mas função do matinaidor é para coordenar e organizar a cavalhada, inclusive, na ausência do padre realizar a oração com os cavaleiros.” Quando contam com a presença do Padre recebem a benção , a igreja fica aberta e a banda de pífano se posiciona da entrada principal. Quando a igreja é distante da pista, por vezes, em virtude do processo de urbanização, cujos largos que as contornam estão impermeabilizados com pedras ou asfaltos, os cavaleiros enfileirados, sempre ao som da banda, levam o santo em procissão, para ficar exposto em uma mesa ao lado da pista da cavalhada.

Ainda pode ser citado sobre o ritual que os cavaleiros entregam chitas, ou seja, cortes do referido tecido para as pessoas da família e ou amigos, como uma forma de condecoração, homenagem ou agradecimento. Em virtude de não estarmos na Idade Média em tempo de batalha, fica nítida a ideia de paz e de igualdade, pois os cavaleiros do vermelho presenteiam com cortes de tecido cavaleiros do azul quando esses acertam a argola e vice versa. Assim, também, ao término das últimas carreiras, fazem um ritual que simboliza o término da balhada sem vencedores ou vencidos, quando correm em dupla com os punhais cruzados, os lenços brancos e abraçados encerrando a cavalhada.

## **2.2 AS CAVALHADAS E O TURISMO RELIGIOSO**

Conforme foi citado Palmeira dos Índios é uma cidade que tem vários atrativos e dentre eles suas manifestações religiosas fazem a diferença. O público do turismo religioso é seletivo, cuja faixa etária é geralmente entre 40 e 50 anos, envolve os laços afetivos em virtude da participação da tradição de família que é marcante. De acordo com Augusto (2021) “é uma tradição de família, louvar aos santos e participar das cavalhadas que são diferentes das corridas de argolinhas”. Vale salientar que, em meio as paisagens do lugar dessa região serrana, foram edificadas estátuas do Cristo Redentor, na década de 70 e da Padroeira Nossa Senhora do Amparo, nesta década.

É um lugar privilegiado que convida o turista a realizar um passeio ciclístico ou a pé, participar de um evento religioso no alto da Serra do Goiti que, para Vilas Boas (2012, p. 40) essas atitudes de fé do turista religioso estão relacionadas a “contemplação da natureza, da cultura, a deleite pela beleza do local, o enriquecimento do conhecimento e, até mesmo, a

oportunidade de repouso”.

Nessa perspectiva, o turismo pode ser visto com outros olhares que para Oliveira (2004, p. 13) “o turismo religioso tem sua origem no exercício contemporâneo da peregrinação” e, é dessa forma que a cidade recebe os romeiros de Frei Damião, os devotos de modo geral e até os antigos moradores que retornam na condição de turista.

Nesse contexto, para Rosendhal (1996, p.52) “trata-se de uma demonstração de fé que adquire uma nítida espacialidade, pois envolve o deslocamento de um lugar para outro, deslocamento este que, em muitos casos, é marcado por uma periodicidade regular.” Não obstante, foi erguida este ano (2023), no Distrito de Canafístula de Frei Damião, uma estátua do referido frade, beatificado pela Igreja Católica, venerado pelos fiéis, como “um santo ou uma pessoa santa” que esteve no meio deles, em virtude de que muitos anos realizou as santas missões nessa localidade. Atualmente, em virtude das melhorias do lugar, espaços para convívio, a praça, dentre outros benefícios, houve um aumento considerável do número de romeiros e manifestações devocionais tendo as cavalhadas como uma das atrações.

## CONCLUSÃO

Considera-se as cavalhadas como manifestação cultural religiosa que têm uma parcela de responsabilidade nesse contexto, principalmente, quando se trata de uma cidade como Palmeira dos Índios, cujo embasamento religioso foi sob a égide da Igreja Católica e étnico social é formado pela presença do indígena, do negro e do não-indiano. É possível perceber que há peregrinos e turistas, que também podem ser católicos e devotos. Entretanto, há uma dinâmica diferente com os peregrinos, pois eles retornam sempre nas mesmas épocas como se fosse um ato devocional para visitar as imagens, a igreja, assistir a cavalhada, participar das missas dentre outras manifestações, sendo pois, a diferença do turista.

Dessa forma, conclui-se que o turista tem curiosidade em conhecer, visualizar as paisagens, os lugares, os povos indígenas, os quilombolas e participar das devoções religiosas a, exemplo das cavalhadas. E, essa clientela nem sempre traz em si o sentimento religioso do devoto que necessita dar continuidade às suas devoções naqueles espaços sagrados. Contudo, há um público fiel religioso e o outro que pode desfrutar das belezas naturais e culturais apenas como observador e não como sujeito participativo e ou que retorna ao lugar em datas específicas.

## REFERÊNCIAS

ALAGOAS. Secretaria de Estado da Assistência e Desenvolvimento Social -SAEDES. Mapas das regiões de Alagoas. Disponível em <http://www.assistenciasocial.al.gov.br/mapas-das-regioes>. Acesso em maio de 2023.



AUGUSTO, Floro. Entrevista realizada com gravador digital e filmada por câmera fotográfica por Ana Cristina de Lima Moreira. Palmeira dos Índios,2021.

BRANDÃO, Thel. Cavalhadas de Alagoas. Cadernos de Folclore,nº24.FUNARTE, 1978.

CLAVAL, Paul. A Geografia Cultural. Luis Fugazzola Pimenta, Margareth de Castro Afeche Pimenta Trad.4 ed rev. Florianópolis: UFSC, 2014.

MEDEIROS, Lúcio Carlos de. Entrevista realizada com celular por Ana Cristina de Lima Moreira. Palmeira dos Índios,2023.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. Turismo Religioso. São Paulo: Aleph, 2004.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço e religião. Uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro:UERJ,1996.

TORRES, Luiz. B. Os índios Xucuru e Kariri em Palmeira.Maceió:4 ed.Igasa,1984.

VIGÁRIO, Fernando. Entrevista realizada com gravador digital e filmada por câmera fotográfica por Ana Cristina de Lima Moreira.Atalaia,2021.

VILAS BOAS, Nuno Fernando de Sá. A Pastoral do Turismo: Da peregrinação ao santuário. Braga: 2012.

# COMUNIDADES INDÍGENAS, TURISMO RELIGIOSO E DISPUTAS PELO SAGRADO NO SERTÃO DO SÃO FRANCISCO

*Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle<sup>1</sup>*

*Elidomar da Silva Alcoforado<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O Turismo Religioso é uma atividade multifuncional impulsionada por diversos propósitos, incluindo os aspectos econômicos e culturais. A religiosidade tem desempenhado um papel determinante para o desenvolvimento das comunidades locais e para as disputas territoriais na região do Sertão do São Francisco, desde a época colonial até os dias atuais. As comunidades indígenas manifestam sua religiosidade a partir da terra e dos elementos da natureza, tornando essencial respeitar os objetivos e perspectivas dessas comunidades para garantir uma gestão sustentável da atividade turística em locais de grande potencial cultural indígena. O presente estudo tem como objetivo analisar o desenvolvimento do Turismo Religioso no Sertão do São Francisco, a partir das comunidades indígenas da região. Por meio de pesquisa bibliográfica, documental e entrevistas com gestores públicos do turismo nos municípios da região, busca-se, sob uma perspectiva decolonial, compreender as dinâmicas do Turismo Religioso na região, destacando a importância de promover um turismo religioso que valorize as culturas indígenas e contribua para o desenvolvimento sustentável das comunidades. Uma abordagem qualitativa, com destaque para a análise de conteúdo das entrevistas realizadas em um grupo focal. Os resultados sugerem hegemonia do cristianismo católico. No entanto, a abordagem emergente valoriza a preservação do patrimônio cultural indígena.

**PALAVRAS-CHAVE:** Turismo Cultural; Povos Originários; Perspectiva Decolonial.

## INTRODUÇÃO

Em Pernambuco, o espírito religioso foi determinante para o processo de ocupação não originária das terras. A costa litorânea do estado, desde os primeiros anos do século XVI, foi ocupada por navegadores e aventureiros em busca de riquezas e da exploração da cana-de-açúcar, originando, futuramente, as capitanias e a implantação dos engenhos. Buscava-se, então, uma maneira de povoar as terras e torná-las produtivas, mas também a expansão do catolicismo através da catequização dos povos indígenas. E, a partir da conquista do litoral, Pernambuco se expandiu para as terras do Sertão (GUERRA, 1984).

1 Mestra e doutoranda em Ciências da Religião pela UNICAP. E-mail: [thaischianca@gmail.com](mailto:thaischianca@gmail.com).

2 Doutorando em Turismo pela Universidade do Algarve. E-mail: [elidomar.alcoforado@gmail.com](mailto:elidomar.alcoforado@gmail.com).

O presente estudo tem por objetivo analisar o desenvolvimento do Turismo Religioso nas comunidades indígenas do Sertão do São Francisco. Trata-se de uma pesquisa exploratória (SCHLÜTER, 2003, p. 71-72), que tem como instrumento de coleta de dados complementar à pesquisa bibliográfica e documental, a realização de entrevistas com autoridades da Administração Pública do Turismo nos municípios, as quais foram feitas de forma semiestruturada e com base em grupos focais (SCHLÜTER, 2003, p. 106; BAUER; GASKELL, 2011, p. 64-65). Para a análise dos dados utilizou-se a técnica Análise do Conteúdo (BARDIN, 1977). As entrevistas, conforme tabela a seguir:

Tabela 1 – Nome, Cargo, Município dos Entrevistados e Datas das Entrevistas

Nome	Cargo que ocupa	Município	Data da entrevista
Ítalo Fernandes	Diretor de Turismo da Secretaria de Planejamento, Desenvolvimento Econômico, Habitação e Turismo	Cabrobó	26 de julho de 2022
Hiandra Leite	Secretária da Secretaria de Cultura, Turismo e Lazer	Santa Maria da Boa Vista	29 de julho de 2022
Josimeire Ferreira	Coordenadora de Turismo da Secretaria de Educação	Afrânio	29 de julho de 2022
Edivaldo Barbosa	Diretor de Turismo do Departamento de Cultura, Turismo e Esporte da Secretaria de Educação	Lagoa Grande	02 de agosto de 2022
Anastácia Vasconcelos	Secretária da Secretaria de Turismo e Desenvolvimento Econômico	Orocó	02 de agosto de 2022
Taís Farias	Diretora de Turismo da Secretaria de Cultura, Turismo e Esportes	Petrolina	10 de março de 2023
Lenísio Coelho	Secretário da Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo	Dormentes	10 de março de 2023

Fonte: A autora, 2023.

## 1. COMUNIDADES INDÍGENAS, TURISMO RELIGIOSO E DISPUTAS PELO SAGRADO NO SERTÃO DO SÃO FRANCISCO

Antigamente, o norte do rio Capibaribe-mirim era ocupado pelos Potiguaras, e dali pelo Cabo de Santo Agostinho, por Tabajaras e Caetés. Às margens do Rio São Francisco estavam os Abacoariaras, e próximos, os Mariquitos, os Xucurus, os Vouvés e os Pipianos (GUERRA, 1984), algumas apagadas da história por uma política de cristianização da sociedade (PRADO JÚNIOR, 2000; BEIRAS D'ÁGUA, 2023).

Até maio de 2023, eram 733 terras indígenas no Brasil: 124 em identificação por grupos

da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI, 45 com relatórios aprovados por esta Fundação, 68 declaradas pelo Ministro da Justiça, e 496 homologadas pela Presidência da República (TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL, 2023). Em Pernambuco, são reconhecidas as comunidades Atikum, Fulni-ô, Kambiwá, Kapinawá, Pankaiuká, Pankararu, Pankará, Pipipã, Truká, Tuxá e Xucuru (TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL, 2023; POVOS INDÍGENAS NO BRASIL, 2023; UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, 2023), e o Sertão do São Francisco é assim composto:

Tabela 2 – Comunidades Indígenas no Sertão do São Francisco

Município	Comunidade Indígena	Situação
Afrânio	Kariri da Serra Grande (em Queimada Nova/PI – na divisa entre PI/PE/BA)	Parte do processo regularizado pelo Governo do Piauí
Cabrobó	Truká (Ilha de Assunção) Truká-Reestudo	Regularizada (FUNAI) Declarada (FUNAI)
Dormentes	-- Sem registros --	-- Sem registros --
Lagoa Grande	Atikum Jurema (Sítio Coelho)	Sem providências de registro
Orocó	Atikum Brígida Truká (Ilhas da Tapera, São Félix e Porto)	Sem providências de registro Registrada como Reserva Indígena (FUNAI)
Petrolina	Atikum Jurema (Sítio Coelho)	Sem providências de registro
Santa Maria da Boa Vista	Atikum Bonsucesso	Sem providências de registro

Fonte: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA, 2023.

Sobre os Truká da Ilha de Assunção, conta-se que em 1761, a ilha foi elevada à categoria de paróquia por autoridades coloniais, e em 1920, baseado na alegação do Bispo de que a mesma pertencia ao patrimônio da Igreja porque os indígenas a teriam doado para Nossa Senhora, o Cartório lavrou escritura tornando o Bispo representante legal das terras, transformando um território tradicional indígena em uma terra que viria a ser vendida para e por diferentes proprietários. Em 1940, os Truká voltaram a reivindicar as terras, e em 1976 passaram a contar com o apoio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. No entanto, apenas em 1993 a TI Truká viria a ser declarada pelo Ministro da Justiça como de posse permanente indígena, e somente em 2002 seriam delimitadas suas fronteiras respectivas à totalidade da ilha (UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, 2023; POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2023).

Como a maioria das comunidades indígenas do Nordeste, para os Truká, terra é sobrevivência. O consumo da jurema, a crença nos Encantados como ancestrais e seres espirituais associados à terra e a elementos da natureza, e o ritual do Toré fundamentam a religiosidade e alicerçam a identidade étnica. Aqueles que possuem contato com os Encantados, os “mes-

tres de aldeia” ou “juremeiros”, transmitem os ensinamentos e os costumes da comunidade (POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2023). No documentário “Povos Indígenas de Pernambuco”, explica Cláudio Ferrario:

Todos os povos têm no Toré o elemento de ligação com suas origens, e através dele participam de um movimento [...] para a reafirmação de sua identidade [...] a terra para os índios [...] se relaciona às atividades religiosas: seus rituais são ligados às matas, aos terreiros, à natureza [...] A adesão forçada ao catolicismo foi terrível para a cultura indígena (BEIRAS D'ÁGUA, 2023).

No mesmo documentário, Lourdes dos Santos, liderança Truká: *“Se não fosse o Toré nós não estávamos aqui [...] O Toré é quem nos dá tudo, porque é através do Toré que vem todo conhecimento [...] o nosso direito da Terra é pelo Toré”* (BEIRAS D'ÁGUA, 2023). No mesmo sentido, alerta a Universidade Católica de Pernambuco:

O pouco que se guarda dos seus antepassados são alguns vocábulos e os rituais ou danças como o Ouricuri, o Praiá e o Toré (ritual sagrado que através da dança busca expurgar males e sofrimentos). Passados 502 anos desde a descoberta do Brasil, as tribos indígenas continuam sofrendo perseguições por parte de fazendeiros e posseiros, que tentam apoderar-se das suas terras [...] Outro problema constante no sertão e que envolve as tribos indígenas é o narcotráfico. A tribo Truká, por exemplo, está situada na Ilha de Assunção, no município de Cabrobó, parte do polígono da maconha (UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO, 2023).

Garantir às comunidades indígenas o direito à terra e o usufruto com segurança da mesma ultrapassa qualquer direito territorial e atinge o direito ao sagrado. Diz Ferrario:

A gente sempre aprendeu a história do Brasil através dos olhos dos homens brancos, e esse olhar, na maioria das vezes, nos mostrou uma terra imensa, inteiramente disponível para ser possuída e domada por eles [...] Hoje, a possibilidade de revisitar a história da nossa colonização sob a ótica dos Direitos Humanos exige de nós o reconhecimento de uma dívida que ainda não foi cumprida. 500 anos depois, a sobrevivência desses povos ainda está ameaçada (BEIRAS D'ÁGUA, 2023).

Os estudos decoloniais evidenciam um pensamento com origem no final dos anos 90 que busca a renovação crítica das ciências sociais a partir de novas formas de interpretar fatos históricos pela visão de povos oprimidos (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019). Para o Turismo enquanto ciência social, o fenômeno turístico precisa de motivação para acontecer, e esta geralmente encontra-se vinculada às características culturais marcantes nas sociedades, como a religiosidade (GAZONI, 2003, p. 99).

Em teoria, o Turismo configura-se como um instrumento de compreensão entre os povos, pois permite a partilha de experiências entre pessoas com idiomas, etnias, posições econômicas e religiões diferentes. Graças ao Turismo, a humanidade consegue estabelecer um diálogo entre si (KRIPPENDORF, 2012, p. 86-91).

A necessidade de enxergar crenças indígenas como expressão do interior do indivíduo surge a partir da necessidade de interpretar os rituais indígenas como parte de culturas oprimidas diante da dominação cristã colonial. Isso porque o ato de interpretar rituais, comportamentos, sons é também parte de interpretar o ambiente em que as pessoas se inserem e perceber que interpretar não significa traduzir para si, mas entender o outro (GIOVANNINI JÚNIOR, 2003, p. 148-149).

Tradicionalmente, os lugares com atrativos religiosos podem ser classificados em santuários de peregrinação, espaços religiosos com caráter histórico-artístico, e grandes encontros e celebrações de caráter religioso (DIAS, 2003, p. 18). No caso do Turismo Religioso em comunidades indígenas, os espaços religiosos com caráter histórico-artístico significativo e os encontros e celebrações de caráter religioso como o Toré, enquanto patrimônio cultural, manifestam a cultura e a identidade de um povo atrelado à terra e à comunidade, e a disputa pela terra e a conversão religiosa forçada podem originar a perda da identidade. Explica Josimeire Ferreira, sobre o distrito de Caboclo, em Afrânio:

O nome Caboclo é uma reserva aos índios caboclos bravos que viviam na região de Caboclo [...] inclusive eu fui na reserva indígena lá em Carnaubeira da Penha, que pertencia à [cidade de] Floresta antes e onde tinha reserva Atikum e Pankará. [...] O Pajé que veio acha [...] que os índios que hoje existem na região, os índios Pankarás, eram os índios bravos aqui de Afrânio [...] porque esses índios quando saíram daqui foi devido a divergências entre fazendeiros que se localizaram na região, que eram portugueses e descendentes de portugueses vindos do Piauí. Com isso, além da escassez de alimento, da escassez de água, tinha esses atritos com esses fazendeiros, então eles terminaram se dizimando para outro lugar (FERREIRA, 2022).

Sobre a existência de comunidades indígenas em Orocó, respondeu Anastácia Vasconcelos: *“Truká. E estamos com mais três aldeias: a Pankará, a Atikum e outra mais distante que faz parte da Truká”* (VASCONCELOS, 2022). E continuou:

Todos são cristãos. Eu achei até uma oportunidade de a gente pensar nisso, no Turismo Religioso, uma forma de despertar na cultura deles, o que eles têm que eles poderiam mostrar para a gente da história deles, dos antepassados. Mas pelo que eu vejo ali é tudo igual à nossa. A única coisa que muda é o Toré, que fica lá na aldeia indígena, mais nada (VASCONCELOS, 2022).

Considere-se a expressão “tudo igual à nossa” utilizada pela entrevistada como oriunda da presunção de que todos são cristãos, uma vez que 86,8% da população brasileira se diz cristã (TEIXEIRA; MENESES, 2013, p. 24). Também Edivaldo Barbosa, de Lagoa Grande, relata esta catequese forçada:

A Ilha do Pontal é uma ilha [...] que celebram todo 7 de setembro o novenário e a missa [...] E lá é uma Igreja que tem mais de 300 anos, e foi habitada por índios que se tem informação, e que uns falam que foram os Atikum, outros falam que foram os Tupinambás[...] mas sabemos que foram os franciscanos que catequizaram os índios



que existiam lá na ilha (BARBOSA, 2022).

Hiandra Leite, de Santa Maria da Boa Vista, enfatiza: *“Temos a Ilha das Missões [...] Porque em Santa Maria, os primeiros habitantes que chegaram foram na Ilha da Missão, e já veio os Jesuítas que vinham para catequizar os índios”* (LEITE, 2022).

Com esse histórico de violência, muitas comunidades indígenas se fecharam ao contato externo, o que dificulta o desenvolvimento do Turismo Religioso na região. Observe-se que, apesar dos diversos programas de Ecoturismo para o Pantanal e a Amazônia, há uma dificuldade de levar essas atividades para áreas indígenas dado o desinteresse da comunidade, que experimentou contatos negativos com turistas e empresários, e dada a dificuldade de acesso diante da precarização da infraestrutura (GRÜNEWALD, 2009, p. 104). Assim, Anastácia, de Orocó: *“Na comunidade indígena tem também a tradição deles, inclusive na Ilha de São Félix tem o novenário no mês de maio, mas também é lá dentro da comunidade”* (VASCONCELOS, 2022). E completa:

Eu gostaria de trabalhar o Turismo de Aventura, de Esporte Náutico, com o Turismo Religioso, porque a gente tem essa Igreja tombada de 370 anos, que fica dentro da Ilha, é o meu maior atrativo turístico, porque todas as pessoas que vão a Orocó se encantam com o passeio de barco no Rio São Francisco [...] E chegando na Ilha de São Félix você é recepcionado pelos moradores da Ilha, pelos índios, e lá você tem o Reisado, tem o Toré, tem o Grupo de Pífanos. Mas não tem uma estrutura pronta, meu problema é esse. Eu não tenho uma estrutura, não tenho um ancoradouro para a pessoa subir no barco [...] e chega na Ilha de São Félix é do mesmo jeito, a gente nem tem o barco adequado e nem tem o ancoradouro (VASCONCELOS, 2022).

Sobre Cabrobó, perguntado se havia expressão religiosa não cristã na cidade para o Turismo Religioso, Ítalo Fernandes respondeu: *“Não. Tem não”*. E completou: *“Tem os índios Truká, mas não tem tanta força para o Turismo não”*. Questionado se o Poder Público do município teria contato com essas comunidades, disse: *“Muito pouco, hoje muito pouco”*. E sobre se a Ilha de Assunção receberia alguma atenção do Poder Público: *“Não, especificamente, não. Ainda não. Mas lá a área é aberta ao público, qualquer pessoa que chegar lá pode entrar, visitar, lá tem um centro cultural, lá tem asocas, tem as crenças deles lá”* (FERNANDES, 2022). É a ilha inserida no “Polígono da Maconha”.

Deste modo, tratadas com expressões como “elas lá” e “cultura deles”, essas comunidades se tornam pobres e esquecidas, porém mantendo riqueza cultural ímpar.

## CONCLUSÃO

As Comunidades Indígenas no Sertão do São Francisco guardam imensa riqueza cultural, e diversas propostas para o Turismo Religioso e Cultural, poderiam ser desenvolvidas pela

comunidade indígena a partir do Turismo Étnico e Comunitário, com expressão no Turismo de Natureza, no Ecoturismo, no Turismo de Aventura, no Turismo Patrimonial, ou nos Turismos Educacional e de Pesquisa. Mas toda atividade turística precisa de infraestrutura para se desenvolver, sendo que esse tipo de investimento somente é viável com planejamento prévio para investimentos em atrativos e na educação das comunidades, viajantes e receptoras, de modo a tornar a atividade sustentável.

O Turismo Religioso em comunidades indígenas demanda de seus agentes que observem e respeitem questões culturais, sociais, históricas e geográficas, para viabilizar a atividade com responsabilidade social e sustentabilidade, e em colaboração com o Poder Público, que deve oferecer políticas públicas para a preservação étnica dos povos e proteção contra a violência, especialmente quanto à disputa pelas terras sagradas dos povos indígenas.

Projetos para o Turismo Religioso, pensados para dar visibilidade e voz às comunidades, poderiam erradicar a pobreza, estimular a agricultura sustentável, a cultura e o crescimento econômico, reduzir desigualdades e criar comunidades sustentáveis.

## REFERÊNCIAS

**ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA.** Monitoramento: Terras Indígenas no Leste e Nordeste do Brasil. Disponível em: [https://cchla.ufrn.br/povosindigenasdorn/\\_doc/Monitoramento%20Terras%20Ind%C3%ADgenas%20Leste%20Nordeste.pdf](https://cchla.ufrn.br/povosindigenasdorn/_doc/Monitoramento%20Terras%20Ind%C3%ADgenas%20Leste%20Nordeste.pdf). Acesso em: 22 mai. 2023.

BARBOSA, Bartira Ferraz. **Paranambuco: herança e poder indígena – Nordeste séculos XVI-XVII.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

BARBOSA, Edivaldo. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca.** Recife, 2 ago. 2022. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “C”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** Lisboa: Edições 70, 1977.

BAUER, Martin W; GASKELL, George (orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático.** 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

**BEIRAS D'ÁGUA.** Povos Indígenas de Pernambuco. Disponível em: <https://beirasdagua.org.br/item/povos-indigenas-de-pernambuco-2/>. Acesso em 18 mai., 2023.

COELHO, Lenísio. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca**. Recife, 10 mar. 2023. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “D”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

DIAS, Reinaldo. O Turismo Religioso como Seguimento do Mercado Turístico. In: DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson José Sena da (orgs.). **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2003. p. 95-119.

FARIAS, Taís. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca**. Recife, 10 mar. 2023. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “D”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

FERNANDES, Ítalo. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca**. Recife, 26 jul. 2022. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “A”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

FERREIRA, Josimeire. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca**. Recife, 29 jul. 2022. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “B”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

GAZONI, Jefferson L. Aproveitamento Turístico de Recursos Mítico-Religiosos: os Passos de Anchieta. In: DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson José Sena da (orgs.). **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2003. p. 7-38.

GIOVANNINI JÚNIOR, Oswaldo. Turismo, Religião e Patrimônio Cultural. In: DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson José Sena da (orgs.). **Turismo religioso: ensaios e reflexões**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2003. p. 135-149.

**GOVERNO DE PERNAMBUCO. FUNDARPE**. Atlas do Pernambuco Indígena. Disponível em: <https://www.atlasindigena.org/>. Acesso em: 18 mai., 2023.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Indigenismo, Turismo e Mobilização Étnica. In: GRABURN, Nelson [et al.]. **Turismo e antropologia: novas abordagens**. Campinas, SP: Papyrus, 2009. P. 97 – 118.

GUERRA, Flávio. **História de Pernambuco**. Recife: Editora Raiz Ltda, 1984.

KRIPPENDORF, Jost. **Sociologia do turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens**. 3. ed. São Paulo: Aleph, 2012.

LEITE, Hiandra. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca**. Recife, 29 jul. 2022. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “B”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

**POVOS INDÍGENAS NO BRASIL – PIB**. Povos Indígenas em Pernambuco. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Categoria:Povos\\_ind%C3%ADgenas\\_em\\_Pernambuco](https://pib.socioambiental.org/pt/Categoria:Povos_ind%C3%ADgenas_em_Pernambuco). Acesso em: 18 mai., 2023.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense: Publifolha, 2000.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: MASP: Afterall, 2019.

SCHLÜTER, Regina G. **Metodologia da pesquisa em turismo e hotelaria**. São Paulo: Aleph, 2003.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

**TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL**. Situação atual das Terras Indígenas. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em: 21 mai. 2023.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**. Olhai os índios do Sertão. Disponível em: <http://www.unicap.br/serto/es/trabalhos/indios.htm>. Acesso em: 18 mai., 2023.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**. Povos indígenas de Pernambuco. Disponível em: <https://www.ufpe.br/nepe/povos-indigenas>. Acesso em: 18 mai., 2023.

VASCONCELOS, Anastácia. **Entrevista concedida a Elidomar Alcoforado e Thaís Chianca**. Recife, 2 ago. 2022. [A entrevista encontra-se transcrita como Apêndice “C”, arquivo pessoal dos entrevistadores].

# FÉ EM SANTO ANTONIO – A DEVOÇÃO PELO PADROEIRO E O TURISMO RELIGIOSO

*Rosângela Dias da Ressurreição<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O artigo oferece uma investigação em torno da devoção a Santo Antônio e a vocação turística da cidade de Caraguatatuba. Essa devoção chegou à região do litoral norte paulista com a construção da primeira capela dedicada a Santo Antônio que deu origem à Vila de Caraguatatuba. Este povoado pertencente ao distrito de São Sebastião, era formado em 1835, por duas ruas e um beco, com algumas centenas de habitantes, aproximadamente 2.917 habitantes e uma charmosa construção - a Matriz de Santo Antônio. Graças à ação dos habitantes, a devoção a Santo Antônio, desenvolveu a cidade. Após um desastre da natureza, os moradores reafirmam sua devoção ao padroeiro, e entendem que a cidade é abençoada pelo santo. Há um dos morros da Serra do Mar, com 373 metros de altura, conhecido como Morro de Santo Antônio, a subida é de cerca de 2,5 km e a caminhada leva cerca de 40 minutos. Ali foi instalada uma estátua do Santo de 13 metros de altura, de onde se tem uma vista panorâmica da cidade. E o Santo Antônio voltado para a cidade protege seus devotos. A Matriz de São Antônio apresentava os requisitos para ser elevada a Santuário, pois apresentava espaço para peregrinação, a relíquia do Santo, registrava milagres, festa religiosa de grande proporção, um lugar turístico, esses elementos reunidos fez o Bispo enviar ofícios, em 2014, solicitando a declaração da Matriz a Santuário, formalizado em 2019.

**PALAVRAS CHAVES:** devoção; turismo religioso; cidade; Santuário

## INTRODUÇÃO

O trabalho propõe uma investigação em torno da devoção a Santo Antônio que chegou à região do litoral norte paulista e deu origem a cidade de Caraguatatuba. A devoção a Santo Antônio expandiu-se na localidade e trouxe o turismo religioso à cidade. A cidade que se desenvolveu em torno da fé e devoção ao Santo Antônio e as comemorações religiosas relativas ao santo padroeiro da cidade.

O litoral norte do Estado de São Paulo é constituído por quatro municípios, temos dentro deste recorte geográfico – duas vilas que despontaram como importantes assentamentos coloniais: Em 1636 a Vila de São Sebastião e em 1637 a Vila de Ubatuba.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela PUC/SP Pontifícia Universidade Católica/São Paulo

Doutoranda no Programa de Pós- Graduação em Estudos da Ciência da Religião; Bolsista na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de nível Superior - CAPS. e-mail: [rosere@uol.com.br](mailto:rosere@uol.com.br)

O povoado de Caraguatatuba, localizado entre as duas vilas, era designado como Termo (bairro distante da vila) da vila de São Sebastião, e só mais tarde, em 1857 veio a se tornar vila.<sup>2</sup>

Nosso interesse pelo tema proposto ocorreu depois de várias indagações acerca do fato da cidade de Caraguatatuba apresentar um desenvolvimento e constituição como cidade diferenciado das demais, suas vizinhas.

A ideia original deste artigo surgiu da necessidade de realizar uma pesquisa de campo que responda os questionamentos desta pesquisadora sobre as possíveis situações que poderiam ter ocorrido no processo de constituição da cidade de Caraguatatuba e como esse desenvolvimento relaciona-se com a devoção ao Santo Antônio.

Entendemos por devoção como nos apresenta Riolando Azzi que afirma “a devoção ao Santo constitui para o fiel uma garantia de auxílio celeste para suas necessidades. A lealdade ao Santo manifesta-se sobretudo no exato cumprimento das promessas feitas (AZZI, 1994, p. 296)

O antropólogo Edin Sued Abumanssur em suas pesquisas sobre as “moradas de Deus” aponta que a cidade de São Paulo “surgiu e se desenvolveu em torno de lugares, ou seja, aqueles definidos para uso e função de culto, as igrejas e seus adros e os cemitérios”. E continua “motivações religiosas foram as primeiras a darem sentido e tornarem necessário um sistema de circulação na cidade. As primeiras ruas traçadas tinham a função de ligar os lugares sagrados”. (ABUMANSSUR, 2004.p. 38)

Para os moradores da cidade, a ereção da capela possibilitou a união de pessoas, pois era na religião que elas encontravam um apoio para as incertezas diante da vida. A devoção a Santo Antônio e as práticas religiosas até hoje marcam uma história de fé, a qual, ao longo do estabelecimento da cidade a religiosidade e a devoção a Santo Antônio permaneceram presentes tornou-se tradição de um povo.

Essa devoção teve crescimento popular surpreendente em Caraguatatuba, o culto desde o início foi tão forte a Santo Antônio que adquiriu destaque tornando-se padroeiro da cidade, sendo sua festividade é comemorada no dia 13 de junho, feriado municipal, uma devoção caracterizada pela fidelidade, um pacto entre o santo e o devoto.

---

<sup>2</sup> Livro de Leis, Decretos e Resoluções, DAESP, CO 9735 Documentação manuscrita digitalizada.



Foto 1 – Largo da Matriz de São Antônio



Praça Central – em destaque prédio da antiga Prefeitura, década de 40.  
Acervo - FUNDACC

#### Acervo Arquivo municipal de Caraguatatuba

Caraguatatuba era um lugarejo, um arraial que ao construir sua capela em homenagem a Santo Antônio de Caraguatatuba, passa a ser visitada regularmente por um padre, quando, então, é oficialmente reconhecido como capela curada.

O templo constitui o eixo simbólico de da comunidade caiçara. Nesse espaço se administram os “bens de salvação” sem os quais o cristão não pode viver nem morrer em paz. Ao erguer a capela, estavam construindo a morada de Deus.

Seu entorno, temos a praça, é o espaço de socialização no qual as caiçaras e os que vêm das redondezas travam contato, fazem as festas do padroeiro e desfilam processionalmente. Com o crescimento numérico de seus fregueses, a capela é elevada ao “status” de paróquia ou Freguesia. Em Caraguatatuba, a elevação a Freguesia ocorreu por força da Lei nº18 em 16 de março de 1847. (Documentação manuscrita do livro do Tombo da paróquia, n. 1.)

Conforme o Decreto Lei nº 30 sancionada em 20 de abril de 1857, com sua paróquia agora transformada em Matriz, o povoado de Santo Antônio de Caraguatatuba eleva-se à condição de Vila.

Em 1947 obteve seu reconhecimento como estância Balneária pela Lei nº 38.

Foto 2, 3 e 4- A matriz de São Antônio e seu Adro, 1948



Acervo Arquivo municipal de Caraguatatuba

A Vila possuía 3.562 habitantes em 1910 e, no censo de 1920, apontava 2.917, números que representavam a população urbana e rural [...] o maior percentual estava localizado na zona rural e em agrupamentos de pescadores distribuídos pelas praias. O número de imóveis entre públicos, comerciais e residenciais se resumiam a 22 e mais a Igreja de Santo Antônio. (PADGURSCHI, 2000. p. 241)

## 1. MATERIALIDADE RELIGIOSA – A FÉ NA IMAGEM DE SANTO ANTÔNIO

Destaco que diante da necessidade de compreender a relação do homem com sua prática religiosa, nos valem de alguns conceitos e perspectivas para lidar com uma questão que tem avançado nas discussões antropológicas recentes: o desenvolvimento de uma abordagem material da religião.

A materialidade é um importante tema do debate antropológico contemporâneo, situando-se precisamente na encruzilhada de uma gama de interesses disciplinares, constituindo um horizonte de preocupação comum. Na antropologia, o debate entre materialidade e religião já existe há algum tempo, mas foi somente no final dos anos 1990 e início dos anos

2000 que o tema ganhou um perfil institucional. Destacamos os trabalhos da pesquisadora Birgit Meyer.

Nesse estudo assumimos a perspectiva de reconhecer a religião a partir daquilo que é da ordem da experiência, das formas de mediações, dos corpos.

A abordagem material da religião implica no entendimento que há uma relação intrínseca entre religião e sentidos.

O princípio-chave da religião material – *o sensível*, que é o exemplo da transformação da matéria em experiência.

Sensibilidade e matéria não são, portanto, dois pólos, duas expressões de realidades ontológicas separadas, mas constituídas em essência, de modo que não há materialidade sem percepção, e não há percepção sem materialidade.

Com o entendimento de que as imagens produzem sentidos e constroem relações com os devotos, pois além de rememorarem o milagre dos santos, há uma forte devoção na própria imagem que o representa que está sempre presente nos lares.

As imagens sacras, são objetos religiosos que os devotos se familiarizam, no entanto, essa familiarização não implica em serem apreendidos apenas como “mais um objeto”, posto que as imagens sacras carregam em si uma representação simbólica do universo religioso experimentado pelo devoto da imagem.

As imagens de santos nos espaços públicos ou privados caracterizam-se por comunicar mensagens e propagar sentidos de um catolicismo silenciosamente presente no cotidiano dos mais diversos receptores, católicos ou não.

Voltemos aos registros de Birgit Meyer, a antropóloga apresenta ainda o termo *estética*, termo apropriado por ela como a nossa capacidade de perceber o mundo através dos sentidos. Perceber o mundo como tal bem foi colocado na fala do Padre Bossi, escutar e sentir o movimento sutil desse mundo. (Conferência do Padre Dario Bossi no SOTER 2023)

E esse termo (*estética*) ajudam na compreensão e importância dos sentidos e das emoções no engajamento corporal e nas experiências religiosas.

No caso em estudo, devoção a Santo Antônio – a procissão, a caminhada de cerca de 40 a 60 minutos subindo um morro – desperta uma experiência transcendental acionada pela música, pela experiência corporal pelo esforço físico da subida do morro, a cantoria entoada e entrecortada pelas rezas de agradecimentos e petições dos devotos e ex-votos. Cada passo do caminho - um caminho difícil cercado pela mata da Serra do Mar – um silêncio interrompido pela procissão, produzem nos fiéis uma série de formas sensoriais configurando-se em uma experiência religiosa. Esse sentimento de verdade – materializado no corpo, cria uma espécie de cumplicidade religiosa entre o devoto e Santo Antônio.

Acreditamos que o conjunto das experiências de religiosidade no espaço público são um dos principais elementos de formação de subjetivações. A intensidade dos devotos com a imagem– Santo Antônio é muito forte.

Toniell registra que a uma comunidade religiosa é uma comunidade de corpos que compartilham a disposição para se afetarem por determinadas coisas. Portanto, trata-se da capacidade que essas experiências religiosas corporificadas têm de produzir vínculos, e percebemos que esses vínculos se estendem nos moradores de Caraguatatuba, para além dos eventos religiosos especificamente.

Em sua análise antropológica do corpo, Le Breton escreve, “O corpo está sempre ali, indistinguível do homem, a quem confere uma presença, qualquer que seja o uso que este faça de sua força, de sua vitalidade e de sua sensorialidade.” (LE BRETON, 2023, pág. 201) Nas atividades que realiza com seu corpo, o homem constrói a vivacidade em relação com o mundo, toma consciência do que o limita e constrói sua identidade pessoal.

## 2. SANTO SOBE O MORRO E PROTEGE A CIDADE E SEUS DEVOTOS

Foto 5 – O morro de Santo Antônio



Fonte: Imagem aérea da cidade, tendo em primeiro plano o morro Santo Antônio lotado de pessoas acompanhando a missa (Foto: Cláudio Gomes/PMC) publicado nos informes do Portal da Transparência da secretaria de cultura em 11/06/2018

Os santos, em seu conteúdo mítico e materializado, são compreendidos no contexto do ritual, da devoção e da prática religiosa, como mediadores das relações entre o homem e Deus.

E a imagem de Santo Antônio saiu do altar da Matriz e subiu o morro. Na cidade de Caraguatatuba, localizada geograficamente entre o mar e a serra do mar, um dos morros próximos a centro da cidade, acolheu uma imagem sacra de Santo Antônio.

Essa primeira escultura era uma imagem pequena e foi construído um pedestal. Onde ela foi fixada

Foto 6– Primeira imagem sacra de São Antônio no morro.



Mirante de Santo Antônio (1960) acervo: Salim Jorge Burihan

Uma empresa – a Sociedade Imobiliária Vera Cruz S.A. que era proprietária do morro, teve um dos sócios que apresentou um projeto para homenagear o santo padroeiro da cidade e com a mãos de obra dos trabalhadores da empresa, abriram a estrada até o local escolhido, com o objetivo de colocar lá a imagem do Santo.

Nas comemorações do centenário da elevação a Vila o prefeito da época, inaugura aquele pedestal com a imagem sacra do Santo Antônio instalada no Morro como um monumento sagrado e acontece a primeira procissão ao Morro Santo Antônio

Passados uns 30 anos, em 1987, ocorre uma nova alteração da imagem sacra. Essa de 13 metros de altura. Acontece que a obra após concluída ficou muito diferente da idealizada. O rosto do Santo ficou sem beleza, desproporcional ao corpo.



Foto 7, 8,9 e 10 Santo Antônio



acervo: Salim Jorge Burihan

Em 1994 foi organizado um concurso com a temática: Monumento a Santo Antônio. A vencedora do concurso foi à artista plástica Mieko Ukeseki Konishi, que apresentou um protótipo de monumento em cerâmica esculpida —



Foto 11 – O projeto de Mieko - não saiu do papel



Acervo Cúria Diocesana de Caragatatuba

E a população reagiu - A comunidade católica estava desgostosa. Os devotos de Santo Antônio chegaram a organizar um abaixo-assinado que reuniu cerca de 10 mil assinaturas junto com um documento que exigia que a estatua fosse retirada ou substituída por outra.

Em 2023, a Diocese, finalmente, atendendo aos fiéis, substituiu a atual imagem de Santo Antônio.

A nova imagem sacra terá 20 metros de altura, será fibra de vidro com estrutura metálica no interior, monocromática e inclui um para-raios para evitar danos na obra em caso de mau tempo. E está a 320 metros de altitude e sua face voltada para a Matriz, o centro da cidade. A imagem será cercada por uma iluminação especial para garantir a segurança de voo para aeronaves.

Foto 12 - de Santo Antônio, com 20 metros de altura. 2023.



Imagens Sacra do Santo Antônio inaugurada em 8 de julho de 2023.

E do alto o santo protege os devotos. Abençoa a cidade e realiza milagres.

Foto 13 – Vista da Cidade



acervo: Salim Jorge Burihan

### 3. O SANTUÁRIO DE SANTO ANTÔNIO

Em 2004 foi encaminhado pela Bispo D. Frei Fernando Mason, um ofício com pedido para declarar a Matriz - Santuário de Santo Antônio.<sup>3</sup>

As cidades de função religiosa, cidades-santuário ou hierópolis, para Rosendahl “[...] são centros de convergência de peregrinos que com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço”. (ROSENDHAL, 1996. p. 45).

Para uma paróquia ser considerada Santuário tem que contemplar alguns requisitos como: espaço de peregrinação (uma procissão); existência de relíquia; ocorrência de milagres; festa religiosa, ex-votos; lugar turístico; igreja e sala dos milagres.

Em 1959, a paróquia ganhou um presente importante: um pedaço de um osso de Santo Antônio - relíquia de primeiro grau. Passou a realizar três missas por dia durante a semana e seis aos domingos; a igreja é histórica, temos a relíquia, relatos de alguns milagres, local de afluxo de peregrinos, missas diárias e festa. Entre os milagres – há alguns relatos de cura de doenças.

Em 13 de junho de 2018 o Bispo concedeu o título de Santuário de Santo Antônio, que como paróquia preencheu algumas das exigências para ser um Santuário.

A festa de 2023 completa 170 anos de festejos ao Santo Antônio, o dia da festa é um momento especial que muda a rotina das pessoas. Os festejos proporcionam a mistura do sagrado e do profano, existe o espaço pra celebração, da exaltação do sagrado e da renovação espiritual, mas também há o lugar da distração e do lazer onde o profano tem lugar.

A imagem do santo possui grande importância para uma comunidade de Caraguatatuba, visto que “[...] acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidades de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem” (GALVÃO, 1976, p. 29- 30)

Nos treze dias de festa é onde muitos casamentos são realizados de forma coletiva. O santo comumente conhecido como o “santo casamenteiro”.

Em 13 de junho acontece as missas, o levantamento do mastro em frente a Matriz, a procissão que circulam pelas antigas ruas e ruelas do centro da cidade e segue em peregrinação até o alto do morro de São Antônio, onde no local é celebrado uma missa campal.

---

<sup>3</sup> Livro do Tombo da Paróquia Santo Antônio de Caraguatatuba.

Foto 14 e 15 – O levantamento do Mastro



Acervo da autora, 13 de junho 2023

#### 4. CIDADE TURÍSTICA – CIDADE RELIGIOSA

A cidade de Caraguatatuba, após o episódio de 1967, quando foi invadida por lama, troncos de árvores, muita água e a serra do mar desabou sobre a cidade, uma tromba d'água que interrompeu vidas e sonhos de centenas de pessoas. Mas, a população caíçara após a retirada dos escombros e destroços, ressurgiu como uma nova cidade – a cidade turística do litoral norte de São Paulo.

Cerca de 400 casas foram destruídas, mais de três mil desabrigados e 436 mortes.

Mas, a população reagiu com força e fé e transformou a cidade de Caraguatatuba na "princesinha do mar". O ano que marca o início do movimento turístico foi 1951, na época a cidade contava com 7.042 habitantes e duas décadas após, salta para 15.073, em 1980 já possuía 33.802. O fator desencadeador do turístico foi a instalação de colônias de férias na região. Com iniciativa dos sindicatos várias colônias chegaram: dos trabalhadores da indústria da energia hidroelétrica de São Paulo; trabalhadores em empresas telefônicas de São Paulo; trabalhadores da produção de gás de São Paulo, entre outras. (Depoimentos de caiçaras transcritos pelo Arquivo público municipal de Caraguatatuba)

No bojo da instalação das colônias, veio a especulação imobiliária com propósito de

verticalização das construções. O maior impacto certamente foi a construção da rodovia Rio-Santos, a conhecida BR 101.

A cidade investiu e apostou no setor turístico. Há diversas atrações como Festivais gastronômicos, atraindo mais de 80 mil pessoas, e se tornou uma referência no turismo gastronômico. Festival da Tainha realizado sempre no início de julho, temporada do camarão.

O turismo atualmente movimenta a economia da cidade.

## REFERÊNCIAS

Arquivo público municipal de Caraguatatuba.

A ABUMANSUR, Edin Sued. **As moradas de Deus. Arquiteturas de Igrejas Protestantes e Pentecostais**. Editora Cristã Novo Século, 2004.

BURHIAN, Salin Jorge. Fotografias e textos. publicado nos informes do Portal da Transparência da secretaria de cultura em 11/06/2018

CAMPOS, Jurandyr Ferraz. **O povoamento**. Santo Antônio de Caraguatatuba: memórias e tradições de um povo. Jurandyr Ferraz de Campos (org.). Caraguatatuba: FUNDACC, 2000.pp. 60-85 GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá**, Baixo Amazonas. 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976

Documentos manuscritos (digitalizados) Arquivo DAESP.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo**. Tradução de Fábio Creder Lopes. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023

Livro do Tombo da Paroquia de São Antônio de Caraguatatuba

MEYER, Birgit. **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião**. In: **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião** Emerson Giumbelli, João Rickli [e] Rodrigo Toniol (organizadores). Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2019, pp.88-96.

\_\_\_\_\_. **Louvado seja o Senhor”: Cinema popular e estilo pentecostal na nova esfera pública de Gana**. “Praise the lord – Popular Cinema and Pentecostalite Style on Glana’s New Public Sphere. American Ethnologist, 2004.pp. 92 – 110.

\_\_\_\_\_. **Mediação e a gênese da presença: rumo a uma abordagem material da religião.** IN: Como as coisas importam: uma abordagem material da religião Emerson Giumbelli, João Rickli [e] Rodrigo Toniol (organizadores). Porto Alegre: Editora da UFRGS. 2010, pp.159-209.

\_\_\_\_\_. **Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio.** Campos - Revista de Antropologia, [S.l.], v. 16, n. 2, p. 145-164, dez. 2015. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/53464>>. Acesso em: 15 abr. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/campos.v16i2.53464>. MEYER, Birgit.

PADGURSCHI, Valter. **O desenvolvimento Urbano.** IN: Santo Antônio de Caraguatatuba: memórias e tradições de um povo. Jurandyr Ferraz de Campos (org.). Caraguatatuba: FUNDACC, 2000. pp.241-265

RESSURREIÇÃO, Rosangela Dias. São Sebastião – **transformações de um povo caiçara.** São Paulo: Humanitas, USP/SP. 2002

Rodrigo Toniol,

ZALUAR, Alba Maria. **Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ROSENDHAL, Zeny. **Hierópolis – o sagrado e o urbano.** Petropolis, RJ: EDUERJ, 2009.



# IGREJINHA DA PAMPULHA E PUC MINAS: AS RELAÇÕES ENTRE A SACRALIZAÇÃO E A FUNDAÇÃO

*Dener Antônio Chaves<sup>1</sup>*

*Yacy-Ara Froner<sup>2</sup>*

**RESUMO:** A comunicação abre uma nova perspectiva sobre a possível relação entre o reconhecimento oficial, pelo presidente da república Juscelino Kubitschek, da Universidade Católica de Minas Gerais (atual Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas –, considerada a maior faculdade católica do mundo) e a sacralização da Igreja de São Francisco de Assis (Igrejinha da Pampulha, que recebeu o título de patrimônio cultural da humanidade) em Belo Horizonte, Minas Gerais. Eventos que aconteceram, não coincidentemente, no mesmo ano de 1958. Para tal, será discutido o ambiente político anterior aos acontecimentos, os principais fatos e atores sociais envolvidos e os argumentos utilizados na contenda, tanto teológicos e teóricos como discursivos. Pretende-se desmistificar alguns argumentos que são repetidos pelos historiadores da arte sobre a temática, que embora ditos no período, podem ter significados diferentes. Acrescenta-se às observações do Direito Canônico a iconografia e a intrincada relação entre os membros do clero e os políticos no período.

**PALAVRAS-CHAVE:** Patrimônio Cultural; Igreja da Pampulha; PUC Minas.

## 1 O PANORAMA BRASILEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XX

A aproximação católica com o estado brasileiro, que havia sido abalada com o fim da monarquia e o início da república, também chamada de Restauração Católica, se deu, principalmente, no entendimento dessa última, em contraposição às ideias difundidas na década de 1920. A fundação do Partido Comunista e a propagação de sua teoria política, a Semana de Arte Moderna, juntamente com os diversos estilos artísticos do período, a expansão sindical anarquista culminando na Greve Geral de 1919 e os movimentos Tenentistas, em contraposição à ordem estabelecida, faziam parte desses novos tempos em que a Igreja via a corrupção dos valores da família cristã católica em diversas frentes. Outra questão que interessava fortemente ao clero seria a inserção do ensino religioso nas escolas públicas, favorecendo assim a aproximação com os dirigentes políticos que tinham significativo interesse na força política e ideológica que a Igreja representava naquele período. Arelados à palavra Ordem do lema da bandeira positivista, valores morais e religiosos se uniam contra essas novas forças que constituíam movimentos que se destinavam a desagregar a unidade política e religiosa nacional na

1 Doutorando em Ambiente Construído e Patrimônio EA/UFMG. Coordenador da especialização em Conservação Preventiva de Bens Culturais Móveis Eclesiásticos, PUC Minas. Contato: [denerachaves@gmail.com](mailto:denerachaves@gmail.com)

2 Professora Doutora da EBA/UFMG. Contato: [yacyarafroner@gmail.com](mailto:yacyarafroner@gmail.com)

perspectiva da Igreja (AZZI, 1977).

Esse projeto restaurador, desenvolvido pela Igreja Católica em parte significativa do país, teve entre suas primeiras ações, iniciadas em fins do século XIX e firmando-se ao longo das primeiras décadas do século XX, o processo de romanização do clero nacional e regional por meio de suas dioceses. Durante as décadas que separaram a Proclamação da República e a Assembleia Nacional Constituinte, já no período varguista (1930/1945), a Igreja Católica promoveu a implantação de uma ordem social que pudesse desenvolver um papel de destaque na formação dos cidadãos brasileiros, em particular de sua elite dirigente.

Na perspectiva da Igreja, naquele período, o Estado deveria seguir sua doutrina social cristã e proteger os interesses da Igreja. O sistema educacional e os meios de comunicação deveriam refletir os princípios e a doutrina católica que era considerada adequada para os brasileiros naquele período. As instituições que promovessem a secularização ou deixassem de seguir as prescrições da Igreja eram questionadas. Meios de comunicação como a imprensa, o cinema e o rádio, todos considerados como vozes do mundo moderno, deveriam ser objeto de críticas e condenações ocasionais caso não se comprometessem com os valores cristãos (MAINWARING, 2004, p. 48).

A Igreja Católica adotou uma postura de reaproximação com a população, principalmente com setores da classe média, além de sua linha de ação evangelizadora e de sua ritualística como demonstração de força para congregar os católicos para ter condições de negociar com o Estado algumas questões cruciais aos interesses do povo de Deus.

Os Congressos Eucarísticos Nacionais foram utilizados para recuperar o espaço público das cidades e delinear novas abordagens de cunho religioso e político contra as forças que acuavam os católicos no âmbito privado. Os congressos católicos assumiram um importante papel na definição de uma rede de sociabilidade que ultrapassou os limites da igreja e os interesses da instituição religiosa atingindo os membros leigos das elites políticas e intelectuais brasileiras e as associações leigas, integrando-as dessa forma à política romanizadora e restauradora em curso. Abriram-se espaços de produção e veiculação de uma crítica social católica, tendo em vista a busca de soluções religiosas para os problemas enfrentados pela nação (MAINWARING, 2004, p. 101).

Em 1936 ocorreu o Congresso Eucarístico Nacional, em Belo Horizonte, no período de 3 a 7 de setembro, o que motivou a construção da atual Praça Raul Soares na região central da capital, atraindo cerca de 200 mil pessoas ao evento. Um público significativo se considerar que nos anos 1930 a capital mineira contava com cerca de 214 mil habitantes.

É possível afirmar que o processo de Restauração Católica utilizou outros dois eventos de grande porte: a inauguração do Cristo Redentor e a consagração de Nossa Senhora da Aparecida como padroeira do Brasil em 1931, que contribuíram para a consolidação da

autoridade da Igreja Católica como promotora da ordem, da submissão e da disciplina no interior das consciências no momento em que se apropriara de recursos de imagem, característicos da cultura moderna, embutindo-os em sua ação de mobilização dos indivíduos e de ordenação da sociedade. O Papa Pio IX declarou Nossa Senhora da Aparecida padroeira do Brasil em 1930 dando um símbolo católico ao imaginário do estado brasileiro e no ano seguinte, D. Sebastião Leme, principal expoente da Restauração Católica, seguido por Dom Cabral, a consagrou rainha e padroeira do país (SOUSA JR, 2015).

Com um espírito restaurador, Dom Cabral potencializou a participação da Igreja na política e na cultura da capital mineira. Em um momento em que a Igreja Católica se aproximava da República e circunscrevia o ideário de sociedade católica cristã, o arcebispo, aproveitando de um momento desfavorável às ordens religiosas na Europa, com a diminuição do seu prestígio em diversos países e o advento da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), incentivou a vinda dessas ordens que pudessem promover uma educação cristã à classe média e à elite mineira na capital por meio da fundação de educandários e colégios. Além do incentivo dado pelo arcebispo e terrenos doados pela prefeitura, os religiosos se prontificavam a vir para o Brasil com a mudança na lei que inseria o ensino religioso na educação pública.

Dentre as várias instituições de ensino criadas nesse período destacam-se: os agostinianos do Colégio Santo Agostinho, em 1934; a Congregação das Filhas do Monte Calvário, que fundam o Colégio Monte Calvário em 1940; as irmãs do Sagrado Coração de Maria de Berlaar, com o Colégio Berlaar São Pascoal, em 1941; a vinda das salesianas que fundaram o Colégio Pio XII, em 1942; os jesuítas, que fundaram o Colégio Loyola em 1943; o Colégio Arquidiocesano de Belo Horizonte, atual Colégio Santa Maria Pampulha, criado em 1948; os franciscanos, que fundaram o Colégio Santo Antônio em 1950; e os maristas, que fundaram o Colégio Marista Dom Silvério em 1950.

Para ampliar a participação da Igreja no cenário cultural daquele período, o Arcebispo fundou o jornal O Horizonte em 8 de abril de 1923. Já na década de 1930, esse jornal deixou de circular por um pequeno período e voltou a ser publicado com o nome O Diário. Esse último passou a adquirir assinantes com o apoio pessoal de Dom Cabral, que em muitos momentos pedia como oferta que os fiéis fizessem assinaturas do jornal, transformando-o em um dos maiores jornais de Minas Gerais em quantidade de assinantes.



Figura 1: Congresso Eucarístico, Praça Raul Soares, 1936. Fonte: Arquidiocese de BH.



Figura 2: Primeiro número do Jornal O Horizonte. Fonte: CMPH PUC Minas.

## 2 A IGREJINHA DA PAMPULHA

Ao se tratar do universo artístico da capital mineira nesse período, é preciso considerar a construção da Igrejinha de São Francisco de Assis, no nascente bairro às margens da Lagoa da Pampulha, que desencadeou uma polêmica envolvendo a Arquidiocese, representada por Dom Cabral, e a prefeitura da capital, exercida no período por Juscelino Kubitschek. Embora conhecida pelo seu valor artístico e cultural, a construção da igreja não teve seu reconhecimento aprovado pela Arquidiocese pelo instrumento chamado Consagração.

Alguns estudos avaliam precipitadamente a posição de Dom Cabral quanto à não consagração dessa igreja como sendo uma postura conservadora em relação ao novo artístico ou à sua insensibilidade artística ao avaliar o edifício e suas obras integradas, legitimando o discurso superficial e a posteriori de apenas um dos lados da contenda.

Talvez o desconhecimento do Direito Canônico no que tange a consagração de um espaço de culto e a desqualificação das questões políticas e ideológicas daquele período conduziram esses estudos a apontarem os dizeres de JK, em suas memórias de 1975, com fatos críveis de verdade sem atentarem ao outro lado. Frisam notícias da época, divulgadas pelos jornais que disputavam os leitores com jornal O Diário, notadamente o Jornal Estado de Minas, ligado aos Diários Associados, de propriedade de Assis Châteaubriant, que a má vontade do Arcebispo se refletia exclusivamente no conservadorismo da Igreja em relação ao novo, ao moderno.

Há variados motivos pelos quais a consagração da Igrejinha tenha demorado cerca de 15 anos, que vão desde a posição de Dom Cabral, que segundo JK afirmou ser inconcebível um cachorro ter sido pintado no painel principal atrás do altar<sup>3</sup>, passando pelos jornalistas que afirmavam que o reflexo da Igreja na água lembrava a foice e o martelo símbolos do comunis-

<sup>3</sup> VIVAS, *apud* OLIVEIRA. *Por que construí Brasília?*, p.36.

mo professado por Oscar Niemeyer<sup>4</sup>, até as divergências entre clérigos sobre a pintura de São Francisco de Assis, produzida por Cândido Portinari, que consideraram a feição do santo na tela como “muito moribunda”<sup>5</sup> (OLIVEIRA, 2018. Pg. 241).

Ao considerar os princípios norteadores artísticos e políticos que envolviam a perspectiva assumida por Dom Cabral e, logicamente pela Arquidiocese de Belo Horizonte, pode-se discutir outras perspectivas sobre esse impasse. Para entender esses princípios, no caso das artes plásticas e arquitetônicas daqueles que professavam a ideia de Restauração Católica, é necessário considerar que essa corrente visava a volta e manutenção de um *status* que a Igreja mantinha durante o período colonial e imperial que se perdeu nos anos finais do Segundo Império com o advento da chamada Questão Religiosa, que envolvia o Padroado e a Maçonaria.

Recorda-se que o discurso legitimador da Restauração Católica seria a contraposição às ideias propagadas principalmente nos anos de 1920, dentre eles o modernismo artístico e arquitetônico. Ou seja, os princípios que conduziam a aproximação da Igreja em relação ao Estado partiam de conceitos que eram bem diferentes e contraditórios à proposta que a Igreja de São Francisco na Pampulha representava. É de se notar que não foram respeitadas, inclusive, as tratativas necessárias para se consagrar uma igreja segundo o Direito Canônico, muito bem utilizadas por Dom Cabral.

Em entrevista ao jornal A Noite, Dom Cabral haveria dito que não tinha sido feita a doação do terreno à paróquia nem foram apresentados os planos para aprovação prévia da construção, assim como não foi feito o pedido à Arquidiocese. Dom Cabral adianta que a obra seria inteiramente particular, em que o clero, que deveria ser o principal interessado, não teve qualquer participação nesse projeto. Justificou suas visitas às obras como sendo de caráter protocolar, ou seja, atendendo ao pedido do prefeito, e que o interior da igreja não seguiu a tradição e equilíbrio necessários a um templo católico daquele período (OLIVEIRA, 2018. Pg. 244).

Quanto às questões de teor teológico, Dom Cabral constata que não seria o concreto armado ou o estilo moderno que se chocava com a igreja, mas o simbolismo, como a torre que, em vez de se elevar às alturas com uma cruz no topo, voltava-se para o solo como quem busca as trevas. E no seu interior acreditava serem experiências de artistas que em muito valem para a arte, mas que desvirtuavam a obra do Senhor (OLIVEIRA, 2018. Pg. 245).

A iconografia religiosa determina quais são os atributos que caracterizam a imaginária cristã. A imaginária referente a São Francisco de Assis o apresenta de túnica na cor marrom, o cabelo em tonsura, raspado no alto simbolizando a castidade e a renúncia das vaidades, as chagas nas mãos e pés, podendo às vezes aparecer ao seu lado um lobo. Essa última advém do milagre de *Gubbio*, em que um lobo que aterrorizava a cidade de mesmo nome foi amansado pelo santo deixando de matar os animais e de assustar os aldeões que, em troca, o sustenta-

4 FOLHA DE SÃO PAULO, 21 out. 2003.

5 FOLHA DE SÃO PAULO, 05 set. 2005.

ram até a morte (GALVEZ, 2004). Não seria de se admirar que a suposta indignação de Dom Cabral, segundo as memórias de JK, fosse pela deturpação de um dos atributos da iconografia franciscana, ou seja, a troca do lobo pelo cachorro no painel principal da igrejazinha, lembrando que o santo que tem o cachorro na iconografia é o São Roque ou Lázaro.



Figura 3: São Lázaro. Fonte: Google fotos



Figura 4: São Roque. Fonte: Google fotos.

Considera-se também que, de acordo com Menezes (1962), as prescrições eclesiais para a construção de templos religiosos vigentes naquele período podem ser observadas em dois documentos: no Código de Direito Canônico e nas Constituições Eclesiais do Brasil compiladas pela Pastoral Coletiva de 1915. No primeiro, o cânon 1162 §1º afirma: “Não se podem edificar igrejas e capelas ou oratórios públicos para a celebração do santo sacrifício da Missa, sem permissão do Ordinário diocesano, por escrito” (MENEZES, 1962. Pg. 23).

As tratativas para a consagração da Igrejazinha da Pampulha reiniciaram com o afastamento de Dom Cabral, por doença, e em abril de 1959 Dom João Resende Costa a consagra. Por ironia, constata-se que esse processo de consagração da Igreja da Pampulha possibilitou que outro grande projeto cultural de Dom Cabral pudesse ser realizado; a autorização em 12



de dezembro do mesmo ano para o funcionamento da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais por Juscelino Kubitschek.

#### **4 A UNIVERSIDADE CATÓLICA**

Dom Cabral dedicou parte significativa de seu tempo e recursos financeiros para instaurar cursos universitários Belo Horizonte. Contudo, ainda não havia sido aprovado, pelo Ministério da Educação e Cultura, o projeto que elevava as faculdades em universidades. Tendo em vista a enfermidade de Dom Cabral, Dom João Rezende Costa assume os trabalhos da Arquidiocese e inicia as tratativas com o governo federal.

Nesse mesmo período, Juscelino assume a presidência do Brasil em 1956 e seu modelo empreendedor de crescimento conhecido como “50 anos em 5”, que tinha como exemplos os empreendimentos realizados em Belo Horizonte, notadamente o complexo da Pampulha. Mas ainda faltava a Consagração da Igrejinha da Pampulha, que tinha uma especial atenção do Presidente pela simbologia política e desejo pessoal, uma vez que São Francisco era padroeiro de seu falecido pai, que se encontrava em aberto. De comum acordo, a prefeitura de Belo Horizonte doou o terreno da Igrejinha da Pampulha para a Arquidiocese e Dom João autoriza sua consagração em abril de 1959.

No mesmo ano de 1959, em dezembro, o Ministro da Educação e Cultura, juntamente com o Presidente JK, vem à Belo Horizonte para a inauguração da Pontifícia Universidade Católica, devidamente autorizada pelo governo federal. É de se notar a boa relação entre JK e Dom Rezende, como pode ser observado na dedicatória apresentada na Figura 5.

Dom Rezende inicia uma série de mudanças na arquidiocese considerando o Concílio Vaticano II e a cultura que agora era parte integrante do processo evangelizador dos mais pobres. Em um período político conturbado, em que 30 padres da arquidiocese sofreram processos militares, se opôs ao governo do período (Perspectiva Teológica, 1986).

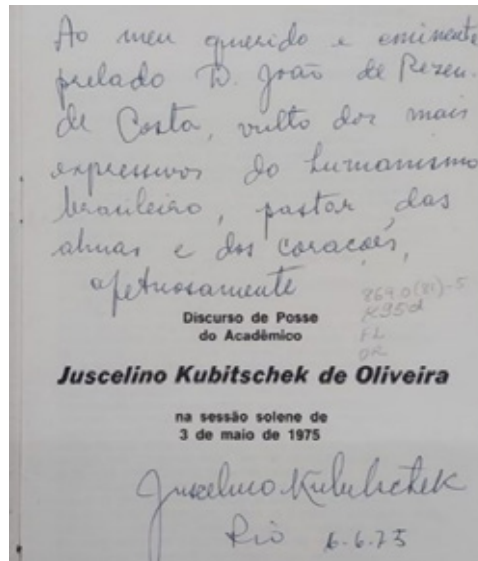


Figura 5: Dedicatória de JK à Dom Rezende. Fonte: Discurso de posse de Juscelino Kubitschek de Oliveira na Academia Mineira de Letras, 1975.

## REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **O Início da Restauração Católica no Brasil – 1920- 1930**. Síntese, v.4 N. 11, Faje, 1977.

**Carta Pastoral do Episcopado Mineiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses sobre o Patrimônio Artístico**. Imprensa Oficial: Belo Horizonte, 1926. In: [http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/uploads/arquivos/patrimonio\\_artistico.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/uploads/arquivos/patrimonio_artistico.pdf). Acesso em 24 setembro 2018.

GALVEZ, Frei Tomás Gálvez., OFMConv. (in memoriam) **Revista San Francesco** - giugno 2004, p. 40-43.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989. 300p.

MENEZES, Ivo Porto de. **Arquitetura sagrada**. Ouro Preto, tese de concurso para a cadeira de “Construção Civil, Arquitetura, Higiene, Saneamento, Urbanismo”, Escola de Minas, 1962.

MORAES, Fernando. **Chatô o rei do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

OLIVEIRA, Paola L. **Religião, arte e política na controvérsia pública da Igrejinha da Pampulha.** Revista Antropológica (São Paulo, Online) .v.61 n. 1: 241-268. USP, 2018.

**Perspectiva Teológica.** Editorial. v. 18, n. 45, 1986, in <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1817/2135>. Acesso em: 15 set. 2018.

**Perspectiva Teológica.** Editorial. v. 39, n. 107, 2007. in: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/253/473>. Acesso em: 15 set. 2018.

SOUSA JUNIOR, José Pereira. **O Processo de Restauração católica no Brasil na Primeira República.** Fato & Versões V.7, n. 14, 2015.

# O CRISTO DA COMUNIDADE: MEMÓRIAS, HISTÓRIA E PERTENCIMENTO NA REGIONAL BARREIRO.

*Silvia Maria Amâncio Rachi Vartuli<sup>1</sup>  
Laura Meniconi Rezende<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Este trabalho apresenta o Cristo do Barreiro como lugar de memória que atende os requisitos necessários para se tornar Patrimônio Cultural na esfera municipal. Para isto, explicita-se os conceitos de patrimônio e de tombamento e a mudança na mentalidade que os permeia desde a Era Vargas. Neste trabalho, o Cristo do Barreiro é contextualizado na Regional do Barreiro de Belo Horizonte, assim como sua importância para os moradores do bairro Milionários, onde fica localizado, e da regional em geral, destacando seu papel na memória e na religiosidade dos membros da comunidade local. Parte-se da perspectiva que há outros monumentos além dos já reconhecidos tradicionalmente pela Prefeitura, que também podem ser patrimônios culturais da cidade, dando-se destaque à inclusão social, problematizando essa questão. Por isso, este trabalho visa destacar a visão dos moradores da regional sobre o monumento e seu significado para estes, valorizando a História da regional do Barreiro e do Cristo, assim como o protagonismo dos moradores da regional sobre sua memória e identidade. As principais fontes utilizadas neste trabalho são o historiador Pierre Nora, pela sua definição “lugares de memória”; a coleção “Histórias de bairros [de] Belo Horizonte: Regional Barreiro” produzida pelo Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte e coordenada por Cintia Aparecida Chagas Arreguy e Raphael Rajão Ribeiro; o site do IPHAN, sobre o conceito de tombamento e concepções gerais sobre patrimônio, da Presidência da República e da Prefeitura de Belo Horizonte, da Fundação Elias Mansour e o portal Belo Horizonte Surpreendente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cristo do Barreiro; Patrimônio Cultural; inclusão social.

## INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto de uma iniciação científica do Projeto FIP da PUC Minas “Preservar para Humanizar: educação patrimonial e inclusão social”, patrocinado pela mesma, em parceria com o CNPq e a FAPEMIG, assim como da parceria com os Grupos de Pesquisa “Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso” e “História de Minas e Patrimônio Cultural” da PUC Minas. O fito desta pesquisa é valorizar os “lugares de memória” (NORA, 1993) da capital mineira a partir da divisão das regionais da mesma e de seus lugares, que não são considerados cartões postais da cidade. Com isso, visamos gerar um sentimento de acolhimento e pertença

1 Doutora em Educação; Professora do curso de História na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Instituições financiadoras da pesquisa: PUC Minas, FAPEMIG e CNPq. E-mail: [silrachi@gmail.com](mailto:silrachi@gmail.com).

2 Graduanda em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Instituições financiadoras da pesquisa: PUC Minas, FAPEMIG e CNPq. E-mail: [lameniconi@gmail.com](mailto:lameniconi@gmail.com).

para as comunidades moradoras das regionais, a fim de auxiliar na inclusão social. Este artigo tem como objetivo analisar o simbolismo e a relevância da estátua do Cristo Redentor no Bairro Milionários (na Regional Barreiro) para os moradores da região.

São nove regionais que compõem a cidade: Barreiro, Centro-Sul, Leste, Nordeste, Noroeste, Norte, Oeste, Venda Nova e Pampulha. A maioria delas é nomeada por causa das regiões da cidade que ocupam, exceto Barreiro, Venda Nova e Pampulha.

## 1. MAPA DA DIVISÃO DAS REGIONAIS DE BELO HORIZONTE

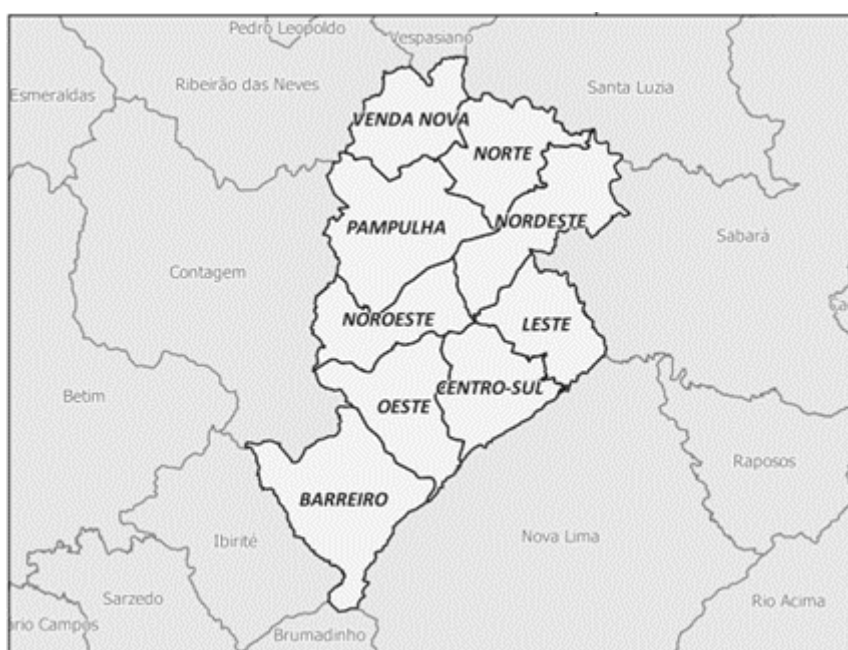


Imagem 02. Município de Belo Horizonte. Fonte: Prefeitura de Belo Horizonte, 2022.

O nome da regional Barreiro lhe foi atribuído por conta da fazenda que ali existia desde o período Imperial, datada de 1878 (BARREIRIDADES, 2019). Esta pertenceu primeiramente ao Coronel Damazo da Costa Pacheco, que a vendeu ao Major Cândido José dos Santos Brochado (FILGUEIRAS, p.3), o qual, segundo Filgueiras (2012) era “um poderoso senhor de escravos e líder do partido conservador [conhecido por ter violado] todas as leis abolicionistas”. Quando o último foi morto por um de seus escravizados que havia fugido, hoje conhecido como Alforriado Matias, houve a venda da fazenda para o Sr. Manoel Pereira Melo Vianna (FILGUEIRAS, 2012, p.3).

Com a grande imigração do final do século XIX, muitos deles vieram para as Minas Gerais, contribuindo para o desenvolvimento da nova capital do estado, que data de 1897. Conforme Pereira (2010): “Em Minas Gerais [...] entraram 52.582 imigrantes [italianos]” (PE-

REIRA, p.1). Um destes era Caetano Pirri, italiano de origem católica, que ajudou na construção do bairro Milionários (FILGUEIRAS, 2011, p.134). Foi dele a ideia de construir uma estátua do Cristo na região onde hoje se situa o bairro Milionários hoje. Não se sabe o porquê, mas o que imaginamos é que o fator que deu origem à esta ideia foi sua origem católica, de acordo com o documento referente à família de Pirri no Arquivo Público Mineiro.

Isto é, de acordo com o pensamento Cristão, a estátua foi construída para abençoar a comunidade que vivia e viveria naquela região. Deste modo, a construção do Cristo deu-se em 1956 e desde então o monumento é referência da comunidade moradora do Barreiro. O sítio da Câmara Municipal de Belo Horizonte, diz sobre o Cristo:

Cabeça medindo 1,8 metro e o restante do corpo 10 metros. A distância entre as extremidades das mãos da estátua é de 13,5 metros e a sua base ocupa uma área de 4 m<sup>2</sup>. O corpo da estátua tem o interior oco e é sustentado por quatro colunas. (CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE, 2022).

O projeto é do engenheiro Mozar Moreira da Silva e a estátua se situa no alto de um morro, onde se pode visualizar os mares de morros da capital de Minas Gerais, um local privilegiado onde a impressão que se passa é realmente o Cristo nos abençoa estendendo seus braços abertos.

## 2. O CRISTO E A COMUNIDADE

A Praça do Cristo é um espaço de convivência e confraternização do bairro Milionários e o Cristo Redentor se tornou um símbolo da região do Barreiro e da cidade de Belo Horizonte. A estátua se tornou referência do que se chama de “barreiridades” (BARREIRIDADES, 2019), que são os processos identitários da Regional Barreiro em Belo Horizonte (VIANA, p.13).

Historicamente a regional do Barreiro teve uma formação social periférica (COSTA, MARGALHÃES, p. 1). É uma região industrial, mais distante do centro da cidade, onde moravam os trabalhadores das fábricas locais. Uma indústria marcante no bairro foi a Usina Siderúrgica Manesmann, inaugurada pelo então presidente Getúlio Vargas em 1954, a convite do governador do estado Juscelino Kubitschek (ALESP, 2014), que produzia aço. Assim como o Cristo, permanece na memória e ajudou a construir a identidade dos moradores do Barreiro. Segundo o Sr. Zé Alves (BARREIRIDADES, 2019), que trabalhou na Siderúrgica e testemunhou o crescimento da região, este se deu no entorno da mesma.

Não se fala “moro no Barreiro”, se fala “sou do Barreiro”. Um pequeno termo que muda o simbolismo de uma frase e de um sentimento: o de pertencimento. Visto isso, a memória histórica desta região continua viva. O Cristo continua sendo uma referência nos dias atuais, inclusive da população jovem. É um local de religiosidade e fé onde também são realizadas



diferentes atividades, como encontros entre amigos e feiras culturais.

Memos comparando o Cristo do Barreiro, como o monumento é comumente referido pelos jovens, com o Cristo Redentor do Rio de Janeiro e se referindo apenas a ele são comuns, a exemplo do perfil na rede social X (antigo *Twitter*) de Larissa Alves (@lari\_halves), que disse: “Lucas disse que vamos nos casar no Cristo do barreiro, muito bom”. Ou “porque choras Rio de Janeiro?” do perfil de Isa (@SurfinBird\_) em relação à sua pergunta “Qual é seu lugar preferido na cidade?” em um post.

Quanto à religiosidade dos moradores da região, no *Instagram*, há frases se referindo ao monumento, como a de Jennifer Paula (@jenniferpaula2) “aos pés de Cristo”, ou a de Thaynara Faria (@thaynarafariagolie) “sempre me rege”. Todos os perfis referenciados são públicos nas redes sociais.

Para fins desta pesquisa, foi elaborado um formulário via *Google Forms* sobre o significado do Cristo para a comunidade do Barreiro, que foi compartilhado na página “Barreiro Memes” via *Instagram*. Houve 37 respostas, o que é uma quantidade significativa para um formulário do Google. 94,6% das pessoas que preencheram o formulário são do gênero feminino, 2,7% do gênero masculino e os outros 2,7% transgênero. A maior faixa etária foi entre 35 e 44 anos (foram 37,8%). A segunda maior foi entre 25 e 34 anos, dando o total de 29,7%. 13,5% foram entre 18 e 24 anos, 16,2% de 45 a 54 anos e o restante entre 55 e 64 anos.

A religião mais popular nas respostas foi o catolicismo com 56,8% dos que responderam e logo em seguida está a religião evangélica com 32,5%. 10,8% não tinham religião e 2,7% eram da religião umbanda. 73% são do Barreiro, ou seja, nasceram na região e os demais 27% mudaram para o Barreiro. 86,5% responderam que suas famílias moram há mais de uma geração no Barreiro.

Sobre a importância do Cristo, a maioria das respostas foram ligadas à memória. Algumas delas foram: “representatividade”; “Brinquei na região desde pequena. Pra mim ele simboliza a região do Barreiro”; “**Lembranças**” (grifo nosso); “Tudo”; “De grande importância, um **patrimônio cultural** do Milionários” (grifo nosso); “Ponto turístico e cartão postal do barreiro”.

### 3. LUGAR DE MEMÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL

Junto a esses depoimentos, pode-se aplicar o conceito de lugar de memória do historiador Pierre Nora (1993), que define três fatores principais que tem que coexistir para tornar algo um lugar de memória: os sentidos material, simbólico e funcional (NORA, p.21).

A estátua do Cristo se enquadra nesses aspectos, que caracterizam um lugar de memória, uma vez que quem lhe confere seu valor simbólico e lhe atribui a memória é a comunidade.

É importante destacar o protagonismo dos moradores do Barreiro e do Milionários no que concerne a história e a memória da mesma, visto que sem a comunidade, sua memória, sua história e sua identidade, não há lugar de memória. E um lugar que não seja lugar de memória não pode ser um patrimônio cultural.

A concepção de patrimônio no Brasil data da Era Vargas, período em que o presidente da República Getúlio Vargas visava valorizar o “nacional” e não tanto o “regional” como feito antes na Primeira República. Deste modo, leis foram feitas para estabelecer o que era patrimônio e para proteger os patrimônios já existentes no país. A primeira lei patrimonial no Brasil foi o Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937. Neste são definidas as formas de proteção do patrimônio, bens – móveis e imóveis - cuja conservação seja de interesse público, “quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico (BRASIL, [1937])”. Ou seja, esta definição representa a mentalidade daquele período, no qual buscava-se encontrar a figura “do brasileiro”, isto é, de um símbolo nacional.

Ao longo do tempo, o pensamento em relação ao patrimônio foi mudando. Hoje, mais de 80 anos depois, o conceito de patrimônio é mais amplo: são bens tangíveis ou não, como costumes e tradições, que integram e representam a memória, história e identidade das comunidades a que pertencem. O lugar de memória então tem que ter relevância cultural para se tornar patrimônio cultural (VIANNA, 2016).

## CONCLUSÃO

Esta pesquisa também objetiva ressaltar a importância do Cristo não só para a Regional Barreiro, mas para a capital mineira como um todo. Por isto, acreditamos na necessidade do Cristo ser Patrimônio Cultural da cidade, tendo em vista que, de certo modo, há precedentes, pois o Cristo do Rio de Janeiro já é Patrimônio Cultural. É necessário também valorizar ainda mais as histórias e as identidades existentes nas múltiplas regionais de Belo Horizonte, que historicamente são vistas com menos valor do que as das regionais dos cartões postais da cidade, por parte da população e, muitas vezes, pelo poder público.

## REFERÊNCIAS

### **ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (BELO HORIZONTE – MG)**

Registro de entrada na hospedaria (1895) – SA-867 PAG.: 142 – PROIETTI PIRRI GIUSEPPE - 35 ANOS (OBS.: MORREU EM SABARÁ) PROIETTI PIRRI – Data: 06/01/1895.

[ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Especial Getúlio Vargas - Agosto de 1954: 60 anos de uma tragédia brasileira.](https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=358656) Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/noticia/?id=358656>. Acesso em: 31 ago. 2023.

Barreiridades - Documentário do vídeo. Direção: Luiz Cláudio Dias. Produção: Instituto Macunaíma de cultura - Escola de cidadania. YouTube. 28 jan. 2020. 42'30". Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=rJYqasVv\\_l0&t=1734s](https://www.youtube.com/watch?v=rJYqasVv_l0&t=1734s). Acesso em: 31 ago. 2023.

BELO HORIZONTE SURPREENDENTE. Cristo Redentor - Barreiro. Disponível em: <http://portal-belo Horizonte.com.br/informacoes-da-cidade/conheca-belo-horizonte/mirantes/cristo-redentor-barreiro>. Acesso em: 12 ago. 2023.

BHAZ. Abolicionista mineiro Alforriado Matias recebe honra ao mérito em BH. Disponível em: <https://bhaz.com.br/noticias/bh/aboliconista-mineiro-alforriado-matias-recebe-honra-ao-merito-em-bh/>. Acesso em: 31 ago. 2023.

CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. Alterações na planta original da capital. Disponível em: <https://www.cmbh.mg.gov.br/camara/memoria/alteracoes-mapas>. Acesso em: 31 ago. 2023.

CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. Possibilidade de implantação de feira na Praça do Barreiro será discutida. Disponível em: <https://shrturl.app/AWV9zg>. Acesso em: 31 ago. 2023.

CORREIO BRASILIENSE. A História do Barreiro. Disponível em: <http://folhacorreiobarreirenses.com.br/a-historia-do-barreiro/>. Acesso em: 31 ago. 2023.

CORREIO BRASILIENSE. **Além do Corcovado: as réplicas do Cristo Redentor pelo Brasil e exterior.** Disponível em: <https://shrturl.app/86CLOK>. Acesso em: 31 ago. 2023.

COSTA, Geraldo Magela; MAGALHÃES, Felipe Nunes Coelho. Processos socioespaciais nas metrópoles de países de industrialização periférica. Reflexões sobre a produção do espaço metropolitano de Belo Horizonte, Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais (RBEUR)**, v. 13, n. 1, p. 9-25, 2011.

ESPAÇO DO CONHECIMENTO UFMG. As 7 maravilhas do mundo moderno. Disponível em: <https://shrturl.app/DikHEK>. Acesso em: 31 ago. 2023.

FILGUEIRAS, Zuleide Ferreira. ANTROPOTOPONÍMIA ITALIANA EM BELO HORIZONTE: O CASO DA REGIONAL BARREIRO. **revista Linguagem**, v. 19, n. 1, 2012.

FILGUEIRAS, Zuleide Ferreira. A presença italiana em nomes de ruas de Belo Horizonte: passado e presente. 2011.

FUNDAÇÃO DE CULTURA ELIAS MANSOUR. O patrimônio histórico-cultural e sua importância para a sociedade. Disponível em: <https://www.femcultura.ac.gov.br/o-patrimonio-historico-cultural-e-sua-importancia-para-a-sociedade/>. Acesso em: 09 abril. 2023.

GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. **Dados**, v. 51, p. 75-105, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, v. 24, n. 1, p. 35-63, 2011.

HALBWACHS, Maurice. Mémoire Collective. Paris: PUF, 1950 (Memórias Coletivas. São Paulo: Centauro, 2006).

Histórias de bairros [de] Belo Horizonte : Regional Barreiro / coordenadores, Cintia Aparecida Chagas Arreguy, Raphael Rajão Ribeiro. – Belo Horizonte: APCBH; ACAP-BH, 2008. 62 p. : il. ; 21 cm. [+ linha do tempo + mapas]

IPHAN. Perguntas Frequentes. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/perguntasFrequentes?categoria=9#:~:text=O%20tombamento%20%C3%A9%20uma%20a%C3%A7%C3%A3o,-dos%20%C3%B3rg%C3%A3os%20respons%C3%A1veis%20pela%20preserva%C3%A7%C3%A3o.> Acesso em: 27 mar. 2023.

IPHAN. Dicionário do Patrimônio Cultural. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/85/patrimonio-imaterial>. Acesso em: 09 abril. 2023.

MUNICÍPIO DE BELO HORIZONTE. Prefeitura de Belo Horizonte: [s. n.], 2022. 1 mapa. Disponível em: <https://shrturl.app/qlaze8>. Acesso em: 7 mar. 2023.

NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 10, 1993.

PEREIRA, Lígia Maria Leite. Imigração italiana e desenvolvimento em Minas Gerais. **trabalho apresentado no X Encontro Nacional de História Oral, Recife, PE**, v. 26, 2010.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA CASA CIVIL SUBCHEFIA PARA ASSUNTOS JURÍDICOS. DECRETO-LEI Nº 25, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1937. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del0025.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm). Acesso em: 9 abr. 2023.

PREFEITURA BELO HORIZONTE. Praça do Cristo Redentor, no Barreiro, será revitalizada pela Sudecap. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/noticias/praca-do-cristo-redentor-no-barreiro-sera-revitalizada-pela-sudecap>. Acesso: 12 abr. 2023.

SANTOS, Helena Mendes dos; TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. Livro do Tombo. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016.

VIANA, Nádia Moreira Gonçalves et al. Barreiridades: o uso do podcast para o ensino de história e patrimônio: contribuições aos processos identitário dos estudantes na Regional Barreiro na cidade de Belo Horizonte. 2021.

VIANNA, Letícia C. R. Patrimônio Imaterial. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4.233

# PRA PEDIR EM ROMARIA E PRECE: O PROCESSO DE INTERRUPTÃO E RETORNO DAS ROMARIAS LOLESCAS

*Mara Bontempo Reis<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O texto proposto visa analisar as romarias na antiga casa de Lôla, uma santa popular nascida no interior de Minas Gerais. Segundo as narrativas, a Candidata a Santa viveu durante décadas se alimentando apenas de hóstia, fato que ocasionou a chegada dos romeiros e o surgimento da comunidade de devotos. No final da década de 1950, por ordem eclesiástica, as romarias passaram por um hiato e, após a morte de Lôla, foram retomadas sob a chancela da Igreja. Este estudo, no qual recorri a metodologias qualitativas, é parte de uma pesquisa mais ampla em que analiso a construção da santidade de Lôla.

**PALAVRAS-CHAVE:** Santa Lôla. Romarias. Catolicismo Devocional Mineiro. Devoção.

## INTRODUÇÃO

O presente estudo é parte das investigações que venho desenvolvendo em torno de Floripes Dornelas de Jesus, comumente conhecida como Lôla, uma mulher santificada por seus seguidores, cujo processo de beatificação<sup>2</sup> encontra-se em fase diocesana<sup>3</sup>. Lôla nasceu em 09 de junho 1913, na Zona da Mata Mineira, na cidade de Mercês e aos dois anos mudou-se com sua família para a cidade vizinha Rio Pomba, onde viveu até sua morte em 09 de abril de 1999. Na juventude, por volta do ano de 1934, Floripes sofreu um acidente doméstico que a deixou paraplégica. Segundo as narrativas, após o acidente, a jovem deixou de se alimentar, passando a ingerir apenas hóstia, vivendo assim por mais de sessenta anos.

Doravante à circunstância, romarias começaram a chegar em sua residência e milagres foram confiados à Candidata a Santa. Tais romarias se propagaram e a situação tomou uma grande proporção, contribuindo significativamente para que a Igreja, no final da década de 1950, optasse pela proibição das peregrinações. Padre Paulo Dionê Quintão, orientador es-

1 Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutorado em andamento em Ciência da Religião na UFJF. Graduação em andamento em Ciência da Religião na UFJF. Especialista em Educação de Jovens e Adultos pelo IFT – Campus Rio Pomba. Licenciada em Educação Física pela Faculdade Metodista Granbery. Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC/PPCIR/UFJF). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9973733136460089>. Bolsista Capes. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6380-7854>. e-mail: marabontempo@yahoo.com.br.

2 Em 01 de julho de 2005, foi aberto um processo de beatificação sob o n.º 2699.

3 A legislação eclesiástica organiza os processos de beatificação e canonização em duas fases: a diocesana, ou seja, local, cuja competência é dos bispos diocesanos e a apostólica, que ocorre em Roma, sendo responsável a Congregação para as Causas dos Santos (REIS, 2021).



piritual da Santa Riopombense nos últimos treze anos de vida, afirma que muitas pessoas a visitavam pedindo orações, tendo a presença de aproximadamente dez mil romeiros ao dia, o que pôde ser averiguado em assinaturas registradas em livros que se encontram arquivados no Museu Histórico de Rio Pomba (REIS, 2021).

O presente estudo combinou metodologias qualitativas, com um levantamento documental (online e físico), levantamento bibliográfico parcial e também o trabalho de campo junto ao lugar onde a Santa viveu. A proposta dessa comunicação no GT3 – Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso, no 35º Congresso Internacional da Soter, foi analisar sobre o início das romarias na casa de Lôla, sua interrupção e, posteriormente, a sua retomada, considerando que os lugares de memória, ocorrem com suas especificidades, buscando formular novos sentidos de pertencimento (NORA, 2012).

É importante destacar que utilizei de alcunhas para me referir à Lôla, sendo assim, serão encontrados ao longo do texto, nomes como Beata, Serva, Santa, Candidata a Santa, Católica de Rio Pomba, Santa Riopombense, dentre outras. No que diz respeito aos interlocutores de campo, recorri a nomes fictícios. Ademais, este estudo é parte da minha pesquisa de mestrado submetida ao Comitê de Ética e Pesquisa aprovada sob o n.º 4.134.263, em 03 de julho de 2020.

Foto 1: Lôla em seu quarto.



Fonte: arquivo Ferreira (2007).

## 1 AS ROMARIAS: QUANDO TUDO COMEÇOU

Por volta do ano de 1915, quando Lôla tinha aproximadamente dois anos, seus pais Joaquim Dornellas da Costa e Deolinda Maria de Jesus adquiriram alguns alqueires de terra na zona rural da cidade de Rio Pomba (MG). A família então mudou-se para o Sítio Lindo Vale e lá viveram por vários anos. Com o passar do tempo, os progenitores morreram, muitos dos filhos se casaram e partiram para outras localidades. Entretanto, Floripes e sua irmã Dorvina, foram as únicas que permaneceram na sede do sítio até os seus respectivos falecimentos.

Segundo as narrativas de pessoas próximas, as duas irmãs consolidaram uma parceria ao longo da vida, sendo que uma zelava pela outra, sobretudo Dorvina, que era responsável por todos os cuidados com a irmã Lôla. Rosa, amiga e comadre da Santa Riopombense, uma das interlocutoras durante a minha pesquisa de mestrado, relatou, sem precisar ao certo o período, que Dorvina carregava Lôla no colo “pra cima e pra baixo dentro de casa e no quintal” (Relato de Rosa, 04/08/2020)<sup>4</sup>.

A propriedade rural da família Dornelas de Jesus, era o meio de produção para o sustento da prole. Leda, outra interlocutora, relata que antes do acidente, Floripes exercia atividade remunerada, fabricando mantas utilizadas como parte integrante da sela de cavalo. “O fato de uma mulher executar trabalhos além do serviço doméstico era difícil para sua época, tendo em vista que as mulheres cuidavam apenas dos afazeres do lar, enquanto os homens eram quem sustentavam a casa” (REIS, 2021, p. 29).

Lôla viveu uma infância comum para o seu tempo e aproximadamente em 1934, quando subiu em uma jabuticabeira para colher seus frutos, sofreu uma queda da referida árvore, ocasionando uma grave lesão na coluna lombar, que posteriormente, foi confirmada a sua paraplegia pelos médicos. Segundo as narrativas, no decorrer do tempo, a Católica de Rio Pomba deixou de ingerir alimentos e líquidos, passando a se alimentar apenas de hóstia.

A notícia de que em Rio Pomba havia uma jovem paraplégica que se alimentava apenas de hóstia foi se espalhando e romarias começaram a chegar até o Sítio Lindo Vale. Muitos dessesromeiros eram os mesmos que iam à cidade de Urucânia (MG) em virtude de casos de milagres relacionados ao Padre Antônio Ribeiro Pinto<sup>5</sup>, que já dispunha de fama de taumaturgo. Portanto, parte desses peregrinantes que viajavam para Urucânia, acessavam as imediações de Rio Pomba e com isso, rapidamente tomaram conhecimento sobre Lôla.

O fato de Floripes se alimentar apenas de hóstia já se tornava uma insigne, algo tido como sobrenatural e taumatúrgico para os católicos. Eram inúmeros visitantes de diversas localidades que chegavam até o sítio e eram recebidos, um por um, pela jovem paraplégica e milagres foram sendo outorgados à Lôla. Segundo as narrativas, as pessoas enfrentavam grandes filas, adentravam a casa pela porta principal, acessavam o quarto da Santa Riopombense e

4 Fonte: Reis (2021, p. 78).

5 Sobre o Padre Antônio Ribeiro Pinto ver em: <https://padreantonioribeirópinto.wordpress.com/>. Acesso em: 15 de jul. 2023.

saiam pela porta dos fundos da residência.

Outrossim, conforme os relatos populares, após o acidente, Floripes passou a se dedicar as orações e tornou-se uma grande incentivadora da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, confeccionando fitas para os membros do Apostolado da Oração (AO), distribuindo imagens de gesso do Coração de Jesus e livros devocionais. É atribuído a ela a fundação do AO em Rio Pomba e cidades da região da Zona da Mata Mineira, como Mercês, Juiz de Fora e Barbacena.

Foto 2: Romarias na casa de Lôla na década de 1950.



Fonte: acervo do Museu Histórico de Rio Pomba (2020)

## 2 A INTERRUPTÃO DAS ROMARIAS

Os visitantes no sítio em busca de orações, de alcançar graças ou até mesmo movidos pela curiosidade em ver de perto o fenômeno chamado Lôla, foi aumentando cada dia mais e a situação tomou uma grande proporção, ocasionando a interrupção das romarias, no final dos anos de 1950, por ordem do Arcebispo de Mariana D. Helvécio Gomes de Oliveira<sup>6</sup>. Segundo Padre Paulo Dionê, o argumento usado pela autoridade eclesiástica, era a preocupação com a saúde de Floripes<sup>7</sup>.

É importante ressaltar que as romarias, eram classificadas pela Igreja como sendo eventos de superstição e incompreensão dogmática. Como parte do processo de romanização<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Foi Arcebispo da Arquidiocese de Mariana no período de 1922 até 1960. Disponível em: <https://arqmariana.com.br/>. Acesso em: 20 maio 2020.

<sup>7</sup> Sobre o assunto ver: Ferreira (2007).

<sup>8</sup> Sobre o processo de romanização ver SANTIROCCHI (2010) e JURKEVICS (2004)

do catolicismo no Brasil, a Igreja buscou ter o controle sob santuários, devoções e também romarias, desta maneira estaria concretizando o projeto de retirada de poder dos leigos e conferindo-o completamente aos clérigos (JURKEVICS, 2004). Sendo assim, observo que o controle eclesiástico é uma prática da Igreja Católica que, em períodos anteriores, mantinha em seu poder preceitos morais, éticos, inclusive controlando o saber, garantindo a hegemonia da instituição perante a sociedade (REIS, 2021).

A partir da ordem do Arcebispo acatada sem hesitação por Lôla, a Candidata a Santa passou a conviver com um grupo reservado de pessoas, comumente aquelas da sua confiança. Frequentemente Floripes recebia visitas de padres e freiras, contudo as visitas, por norma, eram antecipadamente agendadas. Segundo Leda, que era sua afilhada e uma das poucas pessoas a ter acesso frequente na casa, relatou, sem saber exatamente o ano, que a Beata deixou de receber os parentes e nos últimos três anos de vida, se isolou ainda mais.

Conforme as narrativas populares, a Católica de Rio Pomba viveu encasulada em seu quarto até sua morte em 1999, se alimentando apenas de hóstia, propagando a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e rezando por aqueles que solicitavam sua intercessão. Os milagres atribuídos à Serva foram surgindo e uma relação de confiança foi estabelecida, dando origem aos fiéis lolescos. É importante salientar que, segundo Menezes (2004), a santidade é determinada com base numa “articulação tensionada”, entre os aspectos taumatúrgico, mediador e exemplar.

Lôla, em 07 de fevereiro de 1983, em sua casa, junto a testemunhas e a oficial do Cartório de notas de Rio Pomba, declarou em testamento que na circunstância de seu falecimento, que o sítio com 11 alqueires e sua residência ficariam a cargo da Congregação dos Padres Jesuitas do Brasil, com usufruto de sua irmã Dorvina e que os referidos bens deveriam ser conservados e, principalmente, utilizados para a propagação a devoção ao Sagrado Coração de Jesus da mesma forma que a testadora fez ao longo de sua vida<sup>9</sup>.

Dorvina faleceu no mesmo ano que o testamento foi registrado e a Beata continuou morando no sítio sob os cuidados de outras pessoas de sua confiança. Após a morte da Candidata a Santa em 1999, cumpriu-se o testamento e o sítio tornou-se propriedade da Congregação dos Jesuítas. Contudo, em 24 de novembro de 2005, a Congregação Jesuíta lavrou uma Certidão de Doação<sup>10</sup> das terras e da casa para a Arquidiocese de Mariana, que passou a ser responsável pelos bens da Católica de Rio Pomba e esta decisão permanece até os dias atuais.

<sup>9</sup> Fonte Ferreira (2007).

<sup>10</sup> Fonte Ferreira (2007).

Foto 3: Fachada atual da casa de Lôla.



Fonte: compilação da autora (2019)

### 3 O RETORNO DAS ROMARIAS

O sítio, após a doação feita pela Congregação dos Jesuítas para a Arquidiocese de Mariana, sofreu algumas transformações, como, por exemplo, a construção de uma capela inaugurada em 05 de julho de 2015 sob a gestão do Padre Emerson José Silva. Atualmente, a responsabilidade está a cargo do sacerdote Jamilson Inácio da Silva, ambos da Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Rio Pombo. A partir da inauguração da capela, o local recebeu o nome de “Recanto Sítio da Lôla” e é um dos símbolos que fazem parte da devoção lolesca. Como apurado em minhas pesquisas de campo, após o falecimento da Candidata a Santa, o sítio transformou-se num lugar no qual os seus devotos frequentam regularmente os eventos e as missas.

Para a comunidade lolesca, o sítio e tudo que nele se encontra é sagrado e guarda lembranças de uma vida santificada e estar presente nesse local é avivar e fortalecer o vínculo entre a Santa e os seus fiéis “o lugar se torna um corpo de memória, com a forma da ausência de alguém, o último lugar em que a pessoa esteve se torna um elo com ela” (MORGAN *apud* SOUZA, 2019, p. 136). Após o falecimento de Floripes, o sítio transformou-se num lugar de devoção e as romarias voltaram a acontecer com a chancela institucional.

Foto 4: Festa do Apostolado da Oração da Arquidiocese de Mariana



## CONCLUSÃO

No estudo apresentado, observamos, a partir de relatos e levantamentos apurados, que a santidade de Lôla já é legitimada pelos seus devotos bem antes de seu falecimento e/ou do processo de beatificação aberto em 2005. Para muitos dos seus seguidores, o reconhecimento oficial da Igreja é apenas uma formalidade. Portanto, o fato da Igreja interromper as romarias no final da década de 1950, não provocou prejuízo para a devoção à Candidata a Santa, que segue sendo incentivada, sobretudo pela Igreja, como pode ser percebido nos eventos promovidos no Recanto Sítio da Lôla.

Cabe ressaltar que a circunstância de que a Beata se alimentava apenas de hóstia foi o pontapé para o início do seu processo de santidade. Destarte, Floripes passou a ser detentora de um prestígio eclesástico, político e social. Fatos que podemos citar que corroboram com tal afirmação são que, ainda em vida, a Serva recebeu autorização do bispo para que tivesse o Santíssimo Sacramento exposto diariamente em seu quarto. Após sua morte, no chão da Matriz de São Manoel em Rio Pomba, local de seu velório, foi instalada uma placa em sua homenagem. Uma das ruas centrais da cidade de Rio Pomba recebeu o seu nome. Ademais, a data de seu falecimento, tornou-se feriado na cidade de Rio Pomba.

Isto posto, abordar sobre as romarias na casa da Candidata a Santa se faz necessário para buscar compreender como ocorre a formação da comunidade de fiéis, como os lugares considerados sagrados pelos seguidores lolescos se transformam em espaço de memória e como decorre a relação santo e devoto. Salienta-se que a experiência de cada devoto ao ir à casa da Serva, não é apenas uma experiência religiosa individual, é também coletiva e compartilhada uns com outros, sendo uma experiência na qual o fiel adentra em outro espaço, numa realidade distinta do seu cotidiano (DWORAK, 2011). Não obstante, o presente estudo não abarca a totalidade do tema, todavia possibilita aprofundar discussões sobre o catolicismo devocional brasileiro e suas múltiplas dinâmicas.



## REFERÊNCIAS

ARQUIDIOCESE, Mariana de. Disponível em: <https://arqmariana.com.br>. Acesso em: 19 jul. 2023.

DWORAK, Krzysztof. **“Meu Bom Jesus eu estou lhe escrevendo...”**. Em busca de alguns traços de espiritualidade do romeiro a partir das cartas dirigidas ao senhor Bom Jesus da

Lapa. Texto apresentado como comunicação no 24º Congresso da SOTER, 14 de junho de 2011, em Belo Horizonte, MG.

FERREIRA, Roberto Nogueira. **O Sagrado Coração de Lola: a Santa de Rio Pomba**. Brasília: Ed. L.G.E., 2007.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. Tese (Doutorado em História) no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. **A Dinâmica do Sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

NORA, P.; AUN KHOURY, T. Y. ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIA: A PROBLEMÁTICA DOS LUGARES. **Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 10, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 12 abr. 2023.

PADRE Antônio Ribeiro Pinto. Disponível em: <https://padreantoniopinto.wordpress.com/>. Acesso em: 15 de jul. 2023.

REIS, Mara Bontempo. **A construção da Santa Lôla: materialidade do sagrado e catolicismo devocional**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2021.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG**, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. **Religião Material: O Estudo das Religiões a partir da Cultura Material**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) no programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC SP, 2019.

# GT 4

**História do Cristianismo na  
América Latina e no Caribe.**





**Dr. Mauro Passos - UFMG,**  
**Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP,**  
**Dr. Samuel Pereira Valério - UMESP.**

Ementa:

Este Grupo Temático, promovido pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina (CEHILA-BRASIL), visa a agregar pesquisadoras e pesquisadores que trabalham a História do Cristianismo em uma perspectiva centrada nas práticas emancipatórias de cristãos e cristãs no continente latino-americano e caribenho. Atualmente, ainda se observa a permanência de traços eurocêntricos na historiografia sobre o Cristianismo latino-americano, corroborando com a continuação de processos de opressão, incrementados por uma produção histórica que permanece majoritariamente pautada na desvalorização dos povos originários e na negação da importância dos africanos, afrodescendentes e dos novos imigrantes na construção da nossa identidade cultural, bem como na consolidação de uma história androcêntrica, o que revela um aspecto importante nesse processo: o gênero. Dessa forma, torna-se premente o desenvolvimento de uma produção historiográfica que questione a história e, especialmente, o ensino de – e as publicações sobre – a História do Cristianismo na América Latina, por meio da interação das potencialidades da diversidade cultural.

# A COMPREENSÃO DA UMBANDA SOB A ÓTICA DO CONCÍLIO VATICANO II: UMA ANÁLISE DA COMPREENSÃO DO TEÓLOGO BOAVENTURA KLOPPENBURG

*Juliano Marçal de Carvalho<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Apresentamos nesta comunicação o olhar da Igreja Católica em relação a sua compreensão sobre a Umbanda e o seu crescimento no Brasil na década de 1960. Com o objetivo de apresentar a palavra oficial do catolicismo sob as novas perspectivas pastorais alicerçadas no Concílio Vaticano II. Para isso tomamos como referência o artigo “Ensaio de uma Nova Posição Pastoral perante Umbanda” de Frei Boaventura Kloppenburg publicado na Revista Eclesiástica Brasileira (REB) em 1968. Desse modo, trazemos à baila um texto da segunda metade do século XX, de forma a buscar pontos que convergem e divergem para uma interpretação da dinâmica histórica atual. Considerando os problemas que estão em torno do diálogo inter-religioso e os desafios para uma convivência em meio a pluralidade em relação as crenças e as expressões religiosas na contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Umbanda; Concílio Vaticano II; Diálogo Inter-religioso; Kloppenburg.

## INTRODUÇÃO

No fim da década de 1960 a Umbanda chamava a atenção pelo forte crescimento em número de adeptos. Ou seja, ela sai das periferias das cidades grandes para bairros de classe média, cidades do interior e inclusive a zona rural. Dentre esses novos membros estão cristãos de tradição católica e protestantes tradicionais.

A partir desse fenômeno, Frei Boaventura Kloppenburg escreve um artigo para a Revista Eclesiástica Brasileira (REB), em (1968), com título: “Ensaio de uma Nova Posição Pastoral perante Umbanda”. Nesse texto ele apresenta a perspectiva do Concílio Vaticano II para encontro com as religiões não cristãs e a diversidade cultural. Indica como os documentos conciliares orientam a ação missionária diante a pluralidade antropológica. Na segunda parte o teólogo demonstra como tais orientações devem ser aplicadas para o diálogo com a Umbanda em solo brasileiro. Ele destaca que “O Vaticano II foi também um Concílio missionário. Não é minha

---

<sup>1</sup> Mestrando No Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC-MG. Professor do ensino Médio na Secretária de Educação do Estado de Minas Gerais.

intenção oferecer aqui um elenco sistemático e exaustivo de todas as normas que os documentos conciliares traçaram para uma Igreja missionária” (Kloppenburger, 1982, p. 507). Portanto, traz uma análise calcadas nas bases das novas diretrizes conciliares.

Portanto, o estudo desse artigo, se faz muito importante para os dias atuais, pois ele trata de tópicos que são caros e necessários, ao mesmo tempo que aborda uma perspectiva a partir da orientação oficial da Igreja Católica. Hoje a convivência entre os cristãos com aqueles que vivem a espiritualidade nas religiões de matriz africana está imbuída em ruídos de intolerância e fundamentalismo. Bem como, conhecer as análises pastorais e teológicas produzidas por Frei Boaventura Kloppenburger. Pois ele é um personagem germânico/brasileiro que esteve presente em todas as sessões do Concílio Vaticano II e que elaborou uma reflexão própria sobre seus impactos na vida da instituição religiosa para o Brasil e a América Latina.

Em suma, propomos, reler um artigo do início da segunda metade do século XX, de forma a buscar pontos que convergem para uma interpretação da dinâmica histórica atual. Considerando a forma como a igreja Católica orienta no aspecto da convivência com a pluralidade e possíveis incongruências na prática.

## **1 FREI BOAVENTURA KLOPPENBURG E O PENSAMENTO CATÓLICO SOBRE A UMBANDA**

Frei Carlos José Boaventura Kloppenburger figurou, na década de 1950, como um teólogo ativo na apologética católica, por isso foi convidado a fazer parte como perito junto aos bispos do Brasil, no Concílio Ecumênico. Assim tornou-se um dos principais divulgadores do Concílio Vaticano II (1962-1965) em território brasileiro.

A produção bibliográfica de Frei Kloppenburger nos dá oportunidade de olhar o Vaticano II de vários ângulos. Ou seja, pensar o evento histórico a partir da construção de um olhar que interage com as propostas e a realidade que recebe tal novidade. E desse modo encontrar sua ressonância semânticas por onde ela também foi recepcionada. A pesquisa da sua obra, proporciona redimensionar a sua importância para a compreensão acadêmica de uma perspectiva sobre a eclesiologia pós-conciliar, superando o lugar comum em que é divulgada sua biografia, frequentemente apresentada do ponto de vista da apologética. De modo especial destacamos a relação de seus estudos em torno da temática do espiritismo e das religiões de matriz africana, às quais ele destaca: “Não se trata de uma posição contra a cultura africana - pois respeitamos todos os elementos puramente culturais” (Kloppenburger, 1961, p. 8).

### **1.1 RAZÕES DO TEMA PARA O ARTIGO POR KLOPPENBURG**

Kloppenburger justifica a importância de escrever um artigo sobre as perspectivas concili-



liares em relação a Umbanda a partir de três razões fundamentais evidenciadas naquele momento histórico. Primeiramente ele afirma que crescimento do movimento umbandista no Brasil durante a década de 1960 “sobretudo entre a grande massa da gente suburbana, tanto nas capitais como nas cidades do interior, começando a penetrar também nas zonas rurais. Não são centenas, são literalmente milhares os «terreiros» ou locais de reunião e culto dos umbandistas” (Kloppenburger, p. 506, 1982).

Outro aspecto é olhar o sociológico que o autor descreve sobre o fenômeno, ou seja, a adesão de pessoas de ascendência europeia e de classes média e alta à Umbanda. Isso leva a terceira perspectiva, que trata do motivo da aproximação das pessoas ao culto da Umbanda, pois, ele descreve, que a forma de culto e expressão da religiosidade de uma forma mais simples e próxima da realidade das pessoas. Assim como ele afirma no artigo: “Nem o Catolicismo oficial de Roma, nem o Protestantismo puro dos Reformadores, nem o Espiritismo ortodoxo de Allan Kardec parecem permitir suficiente vazão às necessidades religiosas de nossa gente” (Kloppenburger, p. 507, 1982).

## **1. 2 O CONCÍLIO VATICANO II E RELAÇÃO COM AS CULTURAS NÃO CRISTÃS**

O Concílio Vaticano II não faz uma abordagem específica quanto a Umbanda. Portanto para desenvolver uma epistemologia de um olhar católico sobre a religião genuinamente brasileira, ele aborda as principais considerações do encontro dos bispos para com todas as culturas. Porém é preciso ter em mente que o pensamento católico se embasa na perspectiva missionária. Das quais se destacam princípios como: valorizar os princípios de todas as culturas dos povos a serem evangelizados, inclusive as de origem religiosas. Junto a isso está a teologia da que procura descobrir as sementes do Verbo em todos os povos e assumir e purificar esses elementos na vida cristã. Isso proporcionaria a abertura da liturgia à perspectiva plural, bem como ao pluralismo teológico, sob aspectos culturais e filosóficas. Outro aspecto é respeitar a liberdade social e civil em relação ao culto.

## **1.3 COMO O CATÓLICO DEVE ENTENDER A UMBANDA POR BOAVENTURA KLOPPENBURG**

Assim, Kloppenburger orienta aos católicos que entendam a Umbanda considerando essas orientações conciliares, ele demonstra que é importante preservar os princípios e ritos da Umbanda em sua origem cultural. E conseqüentemente redescobrir as sementes do verbo presente na cultura africana. Desse modo, ressignificar de forma cristã o que há de bom na Umbanda. Outra preocupação do teólogo era quanto a liturgia, pois ele via uma necessidade e elaborar um rito litúrgico próprio para os povos de origem africana. Além disso era fundamental resguardar a liberdade religiosa deve ser garantida, desde que os terreiros não perturbem

a paz da vizinhança durante a noite.

## **2 COMO ELABORAMOS A PESQUISA**

Esta comunicação concentra-se na subárea da Ciência da Religião intitulada de História das Teologias e Religiões, considerando o Concílio Vaticano II (1962-1965) e o desenvolvimento da doutrina ao longo da história. Bem como o crescimento das religiões de matriz africana no Brasil na segunda metade do século passado. Essa análise permite observar a influência desses fenômenos no contexto social e cultural brasileiro.

Entendemos que “a pesquisa religioso histórica se dedica à formação histórica e concentra-se na análise e na descrição particular, frequentemente na forma de descrições diacrônicas” (Hock, 2010, p.13). Ou seja, e seu desenrolar ao longo do tempo. Portanto verificar o movimento religioso neste período nos permite esclarecer os caminhos tomados e as perspectivas nos dias de hoje.

Portanto trouxemos a leitura do artigo de 1968 republicado em 1982, com foco na dinâmica historiográfica em busca de caminhos para uma interpretação coesa do fenômeno religioso brasileiro em sua pluralidade. Assim, encontramos um viés para interpretar este cenário multifacetado.

## **3 OBSERVAÇÕES IMPORTANTES**

Neste estudo tivemos a oportunidade de aprofundar sobre o que pensa a Igreja Católica em seus documentos oficiais sobre a relação com outras religiões e culturas. Pois muitas vezes as interpretações oferecidas partem de análises subjetivas. Considerando que a interpretação é livre. Nessa linha percebemos que mesmo com a proposta do Concílio Vaticano II de abrir a comunicação da instituição para o mundo contemporâneo, percebemos que o viés ainda permeava o intuito missionário em busca da conversão de outros povos.

Fato importante a ser observado é que Frei Boaventura Kloppenburg em 1968 entende que é legítima as manifestações religiosas fora da Igreja Católica, bem como a necessidade de respeitar outras culturas. O que ele irá discordar é em relação ao sincretismo. Pois, sua eclesio-logia prima pela identidade católica. Outro aspecto em seus escritos sobre a cultura africana é a crítica incisiva em torno do período escravocrata no Brasil. Tema que é muitas vezes visto de forma branda por pensadores daquela época.

Outro aspecto a se considerar é como o fenômeno religioso reflete a dinâmica da sociedade, especialmente na cultura. Pois o crescimento da Umbanda na década de 1960 demonstra que as pessoas estavam em busca de uma vivência de sua crença que refletisse sua

realidade. Especialmente para as pessoas que não se encontravam e não se sentiam acolhidas nas religiões tradicionais elitizadas.

A Umbanda é um fenômeno brasileiro genuíno e deve ser visto além do aspecto religioso, pois manifesta a pluralidade da cultura deste país que é fruto de muitos embates e alguns encontros. Mesmo olhando por uma fresta calcificada pela identidade cristã católica, o artigo de Kloppenburg mostra uma das primeiras aberturas para entender as manifestações de crenças vindas de outros lugares, bem como oferece um passo para o respeito às diferenças. Salvaguardando, para ele, a sua identidade primeira.

## CONCLUSÃO

Foi de grande satisfação comunicar esta pesquisa no 35º Congresso Internacional da SOTER, especialmente no GT de História do Cristianismo que foca em nosso chão da América Latina e Caribe. Assim, apresentamos um pouco do que estamos dedicando neste caminho árduo da pesquisa em Ciência da Religião.

Recortamos esta apresentação que faz parte do arcabouço da pesquisa que estamos elaborando no mestrado que consiste na leitura do Concílio Vaticano II pelo olhar teológico de Frei Boaventura Kloppenburg.

O artigo específico apresentado demonstra que Kloppenburg realiza uma análise fundamentada na formação da sociedade brasileira. Bem como entende que a Umbanda seria uma religião capaz de atrair muitas pessoas por ser acolhedora, simples ou seja diferente do rigor e seletividade das expressões tradicionais de espiritualidade.

Através do Concílio, ressalta a presença do que a teologia cristã patrística denominou como semente do verbo. Isso significa que o cristão católico deve ter consciência que a forma de se conectar ao transcendente, em outras culturas não cristãs, também é válida. Outro aspecto importante lembrado é o fato de que os povos africanos foram sequestrados e escravizados, e a religião lhes fora imposta. Isso implica que a adesão a fé dos europeus era somente para preservar a vida.

Concluindo agradecemos a oportunidade de apresentar nosso trabalho. Em especial à coordenação do GT História do Cristianismo na América Latina e no Caribe, estendido a todos os participantes durante os dias de apresentações.

## REFERÊNCIAS

COMPÊNDIO, DO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. 1967.

HOCK, Klaus. Introdução à ciência da religião. São Paulo: Loyola, p. 31-67, 2010.

KLOPPENBURG, B. Ensaio de uma nova posição pastoral perante a Umbanda. Revista Eclesiástica Brasileira, 42(167), 506–527, 1982.

KLOPPENBURG, Boaventura. A Umbanda no Brasil: orientação para os católicos. Vozes em defesa de Fé/Estudos, v. 2, 1961.

# A PARTICIPAÇÃO DOS JESUÍTAS NA CONQUISTA CULTURAL/ESPIRITUAL DOS POVOS ORIGINÁRIOS DO PINDORAMA

*John Lennon José Oliveira da Silva<sup>1</sup>  
João Victor de Oliveira Estevam<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Os primeiros seis “soldados” de Inácio de Loyola chegaram a São Salvador da Bahia de Todos os Santos em 29 de março de 1549, na comitiva do primeiro Capitão Geral, Tomé de Sousa. Outros “operadores sociais do sagrado”, da Igreja Católica, já estavam presentes no território recém-ocupado pelos portugueses. Mas, sem sombra de dúvida, o impacto da presença dos inacianos marcaram a implantação do domínio lusitano e de sua coroa na América. Buscaremos, à luz da “perspectiva decolonial” reconstruir e analisar o relato produzido entre 1556 e 1557, intitulado “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”, do padre Manoel da Nóbrega. A partir da análise do relato, responderemos ao seguinte questionamento: é possível reconstruir a visão do jesuíta Nóbrega sobre “Índio” a partir da perspectiva decolonial? Tal problematização, bem como os conceitos de habitus e campo de Bourdieu, nos auxiliarão a verificar como se deu a presença dos primeiros jesuítas no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Igreja, Cristianização, Jesuítas, Poder.

## INTRODUÇÃO

Na tradição literária do romantismo indigenista a palavra Pindorama significa: “Terra das Palmeiras” ou, em toponímia semântica, “Lugar das Palmeiras.” É o nome que os povos originários de matriz tupi-guarani teriam dado as terras chamadas pelos portugueses de Brasil. Por isso, nosso trabalho, busca através da perspectiva decolonial contribuir com a revisão historiográfica sobre o papel da Companhia de Jesus, especialmente, do grupo de jesuítas chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega durante os seus primeiros anos de esforço para “cristianizar” barbaramente os “índios” nativos da América Portuguesa.

Por meio, de um projeto colonial de ocupação do território, da obtenção de mão de obra e de aculturação, que na segunda metade do século XVI, ficou conhecida como política de aldeamentos. A partir desse momento surgiram métodos para a catequese forçada de mi-

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, bolsista CAPES/PROSUC/PRO-PESPI. E-mail: associacao-santuspetrus@hotmail.com

2 Mestrando em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: joaoviictor65@gmail.com

lhares de indígenas. É sobre esta terra, o “Pidorama” que aludimos brevemente no título, terra da qual os portugueses, especialmente missionários europeus começam a lançar às bases do processo de “aculturação”.

Primeiro, entendemos, que esse esforço advém da violenta administração colonial de territórios além-mar que operou o Rei de Portugal, Dom João III, nas primeiras décadas de colonização. Segundo, não podemos desatrelar desse contexto, o Catolicismo e a política expansionista de instituições, a exemplo da Companhia de Jesus.

Terceiro, foram os jesuítas, dentre os quais podemos citar: Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Antônio Pires, Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, clérigos chefiados por Pe. Manuel da Nóbrega que se constituíram em peças importantes para a engrenagem colonial e para o processo de modificação cultural de povos, até então livres do domínio opressor de invasores europeus.

E, através de nossa participação no Grupo Temático – História do Cristianismo da América Latina e no Caribe promovido pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina (CEHILA-BRASIL) neste 35º Congresso Internacional da SOTER realizado pela PUC Minas realizado em Belo Horizonte entre os dias 11 a 14 de Julho deste ano.

Apresentaremos uma breve análise de um texto de autoria do Pe. Manuel da Nóbrega, chamado: o Diálogo sobre a Conversão do Gentio, que é considerado por Serafim Leite (1954, p. 317) como “o primeiro documento verdadeiramente literário escrito no Brasil” e tema da missiologia jesuítica, buscamos resgatar por meio de uma perspectiva decolonial a primeira experiência missionária dos jesuítas na América Portuguesa nos idos de 1556-1557, da qual o “Diálogo” teria sido redigido pelo padre Manoel da Nóbrega.

## **1. A COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL**

A fim de assegurar a conquista do território recém-descoberto o governo português, apostou na ocupação de cristãos em seu território. Mas, para cumprir tal tarefa, transformar todos os índios em fiéis católicos apostólicos romanos e subordiná-los a ordem da coroa portuguesa era o objetivo final. Sendo, a Companhia de Jesus, ordem religiosa iniciada por Inácio de Loyola (1491-1555), que havia sido fundada 15 anos a encarregada desta missão.

No contexto da Contrarreforma e como reação às crenças protestantes, que se difundiam rapidamente pela Europa e significavam uma ameaça aos novos domínios do reino católico de Portugal, surgiram os jesuítas como militantes dispostos, até à morte, a propagarem a fé e tradições católicas em todos os lugares para onde fossem enviados, sendo que um deles era exatamente a nova colônia portuguesa, o Brasil. Entre os primeiros integrantes da Companhia



de Jesus enviados para as terras brasileiras, destacou-se o Pe. Manoel da Nóbrega, que ingressou na ordem aos 27 anos de idade.

No ano de 1549, com o fracasso da política de colonização por meio das Capitanias Hereditárias, o rei D. João III enviou ao Brasil o seu primeiro governador geral, Tomé de Sousa, no item 5 do regimento de 1548, ordena ao governador que:

(...) pratiqueis com pessoas (...) a maneira que tereis para poder castigar os culpados (...) com menos risco da gente que puder ser (...) o poreis em ordem, destruindo-lhes suas aldeias e povoações e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que basta para seu castigo e exemplo de todos (...) [e] os principais (...) estes mandareis, por justiça, enforcar nas [suas] aldeias (...) (MENDONÇA, 1972, p. 36-37).

Em Vila Velha, Bahia, em 29 de março de 1549 o Pe. Manuel da Nóbrega iniciara o seu trabalho entre os índios brasileiros aos 31 anos de idade, providenciando a construção da capela e do colégio, enquanto traçava a política dos primeiros aldeamentos indígenas.

Todavia, conforme demonstra (HANSEN, 2010, p. 25) em sua obra sobre Pe. Manuel da Nóbrega, o entusiasmo dos jesuítas era equivocado, pois os índios resistiam e o suposto “bom exemplo português” era, muito objetivamente, o extermínio, a escravidão e a classificação deles como “sujos de sangue”, “inferiores por natureza”, “escravos por natureza”, “selvagens”, “bárbaros” e “animais”.

E, advém desta condição de “selvagem” que acompanha os povos originários desde a dominação europeia realizada pelos portugueses há 500 anos, o processo de construção de imaginários que significou a conquista, o primeiro selvagem não foi o habitante de América, e sim, o europeu (TORRES-LONDOÑO, 2000, p. 270).

## 2. DIÁLOGO SOBRE A CONVERSÃO DO GENTIO

Entre os escritos que registram parte do contexto de dominação e conquista cultural operada pelos jesuítas no século XVI, temos o texto do próprio Pe. Manuel da Nóbrega, intitulado: o Diálogo sobre a Conversão do Gentio, escrito entre os anos de 1556 e 1557 na Bahia ou em São Paulo, não se sabe detalhadamente. Depois de seis anos de trabalho entre os nativos, Nóbrega se utilizou de um gênero específico em prosa denominado Diálogo, na qual dois jesuítas manifestavam suas opiniões sobre o trabalho de conversão dos gentios, entenda-se “índios”.

No colóquio de abertura entre os dois interlocutores, o autor expõe as dificuldades,

dúvidas e desafios que os jesuítas enfrentavam no trabalho de evangelização do índio. Entretanto, o Pe. Manuel da Nóbrega deixa transparecer, sob a cosmovisão do colonizador, aspectos da história daquela época e da cultura, costumes e hábitos dos povos originários que habitavam Pindorama.

No texto uma polêmica é debatida entre dois ou mais interlocutores, companheiros do Pe. Manuel da Nóbrega através do recurso dialético. E, se dá através de uma conversação que imita a fala, isto ocorre por meio de breves discursos, respostas e contradiscursos, a argumentação em alguns momentos se dá por meio de um debate em sentido escolástico.

A partir dessas conversações que o Diálogo se desenvolverá através das falas de seus principais interlocutores; Gonçalo Alvarez, afirmando que o índio não pode se converter devido à sua alma inconstante em tom acusativo. E, Matheus Nogueira, que concorda com a inconstância do nativo e admite as dificuldades missionárias perante resultados desastrosos. Mas, procura defender a necessidade de se persistir na conversão do “índios” a fé católica. Esse embate será apresentado abaixo a partir da decolonialidade, que nos auxiliará na busca por uma outra explicação histórica para aqueles povos originários do Pindorama.

### **3. A PERSPECTIVA DECOLONIAL**

Os povos originários do Pindorama precisam ter sua história reescrita e contada a partir de sua própria identidade. Direito este, negado há pelo menos 500 anos. A partir do encontro entre o colonizador europeu e os povos nativos americanos, que ficou corriqueiro na literatura histórica o uso da designação “índio” como uma tipificação do nativo da terra, ou das imensuráveis riquezas de tribos e aldeias encontradas no vasto território ocupado pelos portugueses no século XVI. Neste pressuposto, de reescrita que surge a perspectiva decolonial.

O colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epitemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. Assim, o projeto de decolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento (ALCOFF, 2016, p. 136).

Podemos acrescentar, segundo TORRES-LONDOÑO (2000, p. 273) que “tal capacidade discursiva para dar conta do outro, defini-lo, enquadrá-lo no projeto colonial e traçar seu destino, que começou com os comentários de Colombo sobre os índios no seu diário e depois continuou com inúmeras crônicas e textos”. Ao fim, é difícil se imaginar fora dessa linha de raciocínio afetada pela ótica colonial em que o “índio” é estereotipado, como: selvagem, bárbaro, animal, bestial, gentio e negro da terra, de que outras visões não são possíveis, pois somos

produtos dela. Por outro lado, é preciso estar atento, pois:

O “colonial” do termo “alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais”. Sobre esse ponto, nota-se que nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo – veja-se a história do patriarcado e da escravidão –, ainda que possam ser reforçadas ou ser indiretamente reproduzidas por ele. Em suma, ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

Compreende-se que, os povos originários, taxados de “selvagens” possuíam um “*habitus*” próprio de operar e manifestar seus jogos culturais em suas etnias e grupos, ou seja, não há nada de “bruto” ou uma anarquia em seus modos de operar. Cada etnia nativa possuía suas regras, códigos, formas de pensar. E, operacionalizavam, se manifestavam e se relacionavam por meio de um “*campus*”, que na realidade pode ser entendido como a forma que os nativos manifestam seu modo de viver (REICH, 2017, p. 9). Todavia, sabemos que havia diversas etnias, culturas e idiomas dentro dos territórios indígenas, ou seja, não há um modelo único homogêneo. Sendo, assim os conceitos de Bourdieu são lentes junto à perspectiva decolonial.

Durante o Diálogo, a sujeição dos nativos a Coroa e sua associação entre expansão e fé, era a concretização da colonização em terras não cristãs. Essa responsabilidade recaía sobre os ombros da Companhia de Jesus e aparece na carta quando Gonçalo demonstrava certo desespero pela conversão deles e dos outros. Ao passo, que tem início a discussão em torno da polêmica conversão dos índios.

Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras. (NOBREGA, 2006 p. 5)

Como podemos verificar o índio é rotulado como um ser bestial que só pensa em matar, desejar e comer, entenda-se canibalismo, que só há algumas décadas tomou-se por antropofagia devido aos estudos da Antropologia. Portanto, a pregação era vista como um ato infrutífero – “pregar a estes, hé pregar em deserto ha pedras” (NOBREGA, 2006 p. 5). Em seguida, Nogueira apresenta duas razões que em sua visão dificultavam a conversão do índio, a falta de um rei e de um objeto de adoração.

Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada. (NOBREGA, 2006, p. 5)

Os interlocutores concordavam que a principal barreira à conversão era a inconstância

dos índios, demonstrada nas palavras de Nogueira ao utilizar o exemplo do anzol; “huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzolque lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações” (NOBREGA, 2006, p. 5).

Nogueira em outro trecho do Diálogo afirma: “são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem” (NOBREGA, 2006, p. 5). A partir do evangelho de Mateus capítulo 7,6 que é aludida a questão da inconstância, revelando o temor e a frustração dos jesuítas com os povos originários do Pindorama, muitas vezes desestimulados e sem o entusiasmo missionário, confessavam: “e esta deve ser a razão porque alguns Padres que do Reino vierão os vejo resfriados, porque vinhão cuidando de converter a todo brasil em huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum ano por sua rudeza e bestialidade” (NOBREGA, 2006, p. 5).

Esses trechos apontam que a inconstância dos dos novos súditos da Coroa em custar a se submeter a pregação dos jesuítas era o estopim para o desenvolvimento do Diálogo. Mas, não se trata de dificuldades na conversão do “índio” ou na incapacidade “da alma selvagem” de cristianizar-se como recorridas vezes aparece em nossa literatura. Esses obstáculos, aquela operação que os jesuítas ajudavam a realizar no Brasil no século XVI, era traduzido na “inconstância” dos povos originários, era prática usual de resistência, porque equeles povos não aceitavam sentimentalmente a sujeição religiosa que a Companhia de Jesus gostaria de concretizar.

## CONCLUSÃO

A leitura do Diálogo sobre a Conversão do Gentio em perspectiva decolonial parece apresentar certa hesitação quanto ao ônus do trabalho missionário dos jesuítas, ou seja, de sua incumbência na lenta operação de submissão dos povos do Pindorama. É aparente ao leitor, em trechos da carta que o jesuíta buscava redescobrir qual o sentido de seu trabalho missionário, apesar de resistências, ora por parte dos nativos, ora por parte dos colonos. Isso, fica mais evidente quando a referida catequização não penetrava no coração “inconstante do índio” como é lido do Diálogo, e produzia desafios aos jesuítas em seu esforço de aldeamento daqueles povos.

O Diálogo demonstra a necessidade de instruir os povos do Pindorama na fé cristã, essa “instrução”, ao melhor, “imposição” era praticada pelos jesuítas. O que podemos compreender como extensão de seu *campus* de atuação, não considerando em seu trabalho missionário o *habitus* dos povos originários do Pindorama. Ademais, o Diálogo também revela algumas nuances do difícil esforço que era motivar o jesuíta descrente da eficácia daquele trabalho “im-

positivo”, a persistir em sua missão de submeter os nativos à ordem na colônia. Desta forma, a tarefa de converter os “gentios” era uma obrigação do jesuíta, fosse ele um teólogo-pregador versado nas letras como Gonçalo Alvarez, ou um ferreiro como Matheus Nogueira.

Considerando o que foi dito acima, concluímos que os membros da Companhia de Jesus que estiveram no Brasil na segunda metade do século XVI possuíam uma visão teológica muito particular dos povos originários do Pindorama e operaram a violenta submissão destes povos conforme expostos no decorrer deste artigo. Um fato que se sobressai, é que membros desta ordem religiosa, muito embora, mantivessem relações com o padroado régio português, eles encararam os índios como seres humanos, detentores de alma e merecedores da salvação.

Contudo, a racionalidade e o nível de entendimento que lhes eram atribuídos, já que os jesuítas criam que os nativos eram povos subdesenvolvidos e inferiores. Então, considerava-os instáveis e inconstantes, talvez porque os povos originários do Pindorama tinham razões maiores para não se curvar ao domínio de invasores de suas terras, nem a pregação de um Deus novo, estranho aos seus costumes milenares e vindo de terras estranhas.

Esses operadores, sejam conscientes ou não, da barbárie que foi os primeiros aldeamentos, ao melhor “aprisionamento” de nossos povos originários, eles, os jesuítas, podemos dizer, foram historicamente, colaboradores com o estabelecimento da ordem na colônia. Uma vez que converter aos diversos grupos étnicos existentes em súditos do Rei de Portugal, e aos cuidados do Governador Geral, Tomé de Souza, foi a execução (literalmente) e eliminação de elementos culturais valiosos dos povos originários do Pindorama, que deram lugar a construção de um Brasil às custas de muito sangue e água batismal.

## REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda Martín. **Uma epistemologia para a próxima revolução**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11. Brasília, maio - agosto de 2013.

HANSEN, João Adolfo. **Manuel da Nóbrega**. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife, PE. 2010.

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo, Comissão IV Centenário, vol. II, 1954.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **Raízes da formação administrativa do Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Conselho Federal de Cultura, t. 1. 1972.

NOBREGA, Manuel da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. São Paulo, Editora MetaLivri, 2006.

REICH, E. E. A DISTINÇÃO DAS CLASSES SOCIAIS SEGUNDO O CONCEITO DE CAPITAL CULTURAL EM BOURDIEU, E A TEORIA DA CLASSE DE LAZER DE THORSTEIN VEBLÉN. **Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação**, [S. l.], n. 15, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/11491>. Acesso em: 20 ago. 2023.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **O índio como selvagem, “o diálogo das conversão dos gentios” e a memória**. São Paulo, 20 abr., 2000.



# DOM PEDRO PAULO KOOP, MSC: NOTAS BIOGRÁFICAS, ATUAÇÃO NO CONCÍLIO E ASPECTOS DA RECEPÇÃO DO VATICANO II NA DIOCESE DE LINS

*Reuberson Ferreira, M.S.C<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

Na aurora do sexagésimo aniversário da Vaticano II crer-se que resgatar a teologia, os personagens, as suas constituições os decretos do concílio é missão ingente. Destarte, este texto, buscará aproximar-se da figura de um padre conciliar, Pedro Paulo Koop, MSC e de suas contribuições para a recepção do Vaticano II no Brasil. O objetivo é tentar apresentar elementos biográficos desse sacerdote e como ele capitaneou a recepção do Concílio em sua diocese, Lins.

Para atingir sua finalidade o texto a seguir é dividido em três pontos. No primeiro busca-se apresentar sumariamente o personagem desta narrativa, de sua infância à sua eleição e a ao episcopado. No segundo ponto, aponta-se sua atuação no Concílio e, no último extrato deste artigo, dados históricos de como o Vaticano II foi, à luz da teologia da recepção, acolhido na diocese governada entre os anos de 1964 a 1980 por Pedro Paulo Koop, MSC.

## 1 PERSONAGEM: PEDRO PAULO KOOP, MSC

### 1.1 DA INFÂNCIA A VIDA RELIGIOSA: PETRUS JOHANNES JOZEF KOOP A PEDRO PAULO KOOP

No Noroeste do *ancien continente*, no Reino dos Países Baixos, por antonomásia, Holanda, nasceu, em 04 de setembro de 1905 Petrus Johannes Jozef Koop. Filho primogênito do agricultor Jozef Petrus Koop e da dona de casa Berdina Groot. Esse neófito, tempos depois, será o quarto bispo de Lins (SP), sob o nome de Pedro Paulo Koop, responsável por dinamizar a recepção do evento conciliar em sua diocese.

Paulo Koop cresceu no seio de uma família numerosa. Após seu nascimento, outros oito filhos foram gestados: Maria Barbara Koop, Barbara Maria Koop, Geertruda Hendrika Koop Berdina Maria Koop e Adriana Petronella Koop - que faleceu com apenas nove meses de vida-

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Teologia pela PUC/ SP. Especialização em Teologia, História e Cultura Judaica pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCEJ - SP) e Docência do Ensino Superior pela Faculdade de Educação São Luís. Graduado em História (Estácio). Lecionou no Curso EAD em Teologia da Universidade Cruzeiro do Sul (SP) e no Instituto de Teologia João Paulo II, da arquidiocese de Sorocaba (SP). E-mail: reubersonferreira@yahoo.com.br

Johannes Petrus Koop e Jozef Petrus Koop. Sobre a família de Koop recai um típico perfil familiar holandês do século XIX: numerosa e, quando católica, marcada por opções vocacionais.

Aos treze anos de idade, em 1918, Pedro Paulo Koop ingressou no seminário dos Missionários do Sagrado Coração em Tilburg, Holanda, em 18 de setembro. Seu desejo era ser sacerdote e missionário. Frequentou a Escola Apostólica. Ao final desse período, na etapa do noviciado, professou seus primeiros votos. Em seguida regressou para cidade de Tilburg. Estudou nessa cidade e em Stein, respectivamente, filosofia e teologia. Após essa etapa recebeu ordenação sacerdotal no dia 10 de agosto de 1930, aos vinte e quatro anos. Após a ordenação, foi enviado ao Brasil.

## **1.2 VIDA RELIGIOSA E MINISTÉRIO SACERDOTAL NO BRASIL**

Os primeiros passos de Padre Pedro Paulo Koop, no Brasil, deram-se no campo pastoral paroquial. Após chegar ao país, em outubro de 1931, ele foi designado para o bispado de Pouso Alegre como vigário cooperador em Itajubá, Minas Gerais (cf. ACPMSC-SP, p. 2). Ao final desse ano, Koop recebeu nova designação foi nomeado para Pirajuí.

Na região noroeste do estado de São Paulo, inicialmente Pedro Paulo Koop trabalhou em Pirajuí e depois em Presidente Alves. Na primeira paróquia permaneceu por quatro anos. Na segunda como vigário encomendado, esteve por exíguos onze meses. Após pouco mais de cinco anos nessa região, foi transferido para Campinas. Nesse lugar o escopo da missão de Paulo Koop era consolidar a Revista Anais de Nossa Senhora do Sagrado Coração. Competir-lhe-ia, ainda, estruturar e reger duas piás associações, mais ainda, colaborar na paróquia de São José, na diocese de Campinas (SP). Pouco menos de dois anos durou a permanência de Koop nessa cidade e logo foi transferido, para capital paulista.

Padre Paulo Koop, foi incumbido junto com outros dois confrades de atuarem na Vila Formosa, região leste de São Paulo. A ele competia, como editor da revista e amealhar dividendos para construção de um Santuário Nacional que seria dedicado a Nossa Senhora do Sagrado Coração. Ainda na capital bandeirante, Koop atuou, entre outros, como assessor arquidiocesano da juventude operária católica feminina. assistente religioso do Abrigo de Menores e do Instituto modelo.

Após seu trabalho em São Paulo, Koop foi transferido para Bauru, na paróquia do Divino Espírito Santo. Foi incumbido da reitoria da Igreja de Santa Terezinha e, o mesmo tempo, teria que revitalizar o semanário católico “A Fé”, inativo há alguns anos. A frente da Igreja Santa Terezinha, erigida paróquia em 1952, Paulo Koop ficou ao longo de doze anos. Característicos do seu apostolado, além das obrigações sacramentais, era seu compromisso

com a formação dos fiéis. Nesta comunidade, Koop desenvolveu um trabalho para organizar e implementar o ensino religioso nas escolas da cidade e fundou associações religiosas.

Ainda em Bauru foi o constituinte vigário forâneo em maio de 1953 (cf. APSTB – Livro Tombo I. Bauru-SP, p. 3v.). Nesta condição trabalhou para construção do bispado em Baruru. Todo esse processo será secundado pelos movimentos de renovação que floresciam no Brasil, na década de cinquenta, particularmente em Botucatu, dos Planos de Emergência e de Pastoral de Conjunto da CNBB bem como da preparação para o Vaticano II. Esse trabalho resultou na consolidação da diocese de Bauru que foi instalada em março e teve Dom Vicente Ângelo Marchetti Zioni com primeiro bispo. Tanto no anúncio da criação do Bispado, quanto da instalação da diocese, Padre Paulo Koop foi alvitado. (ACDESB – Livro Tombo – 3. Bauru-SP, p. 64).

Contíguo a constituição do Bispado, pouco menos de três meses da instalação dessa sede diocesana, Padre Pedro Paulo Koop foi nomeado bispo de Lins (SP). (ACDESB – Livro Tombo – 3. Bauru-SP, p. 64) sendo ordenado em oito de setembro de 1964 na matriz de Santa Terezinha em Bauru (SP).. O rito foi presidido pelo Núncio apostólico, Sebastião Baggio, secundado pelos bispos Henrique Golland Trindade e Vicente Marchetti Zioni. Pouco dias após sua ordenação Partiu para Roma para tomar parte no Concílio.

## **2 O BISPO PEDRO PAULO E O CONCÍLIO VATICANO II**

A relação de Dom Pedro Paulo, com o Vaticano II impõe-se desde antes do Episcopado. Desse modo é necessária uma digressão, para apontar o movimento imediatamente anterior ao concílio, destacando como esses fatos suscitaram posturas e expectativas elevadas por parte do Padre em relação aos frutos conciliares.

### **2.1 PEDRO PAULO KOOP E O CONCÍLIO: ANTECEDENTES, ANÚNCIO, PREPARAÇÃO IMEDIATA**

A transferência de Pedro Paulo Koop para o noroeste paulista em 1947 precedeu em pouco anos a chegada de Dom Henrique Golland Trindade a Botucatu. Este bispo, era um vanguardista dos movimentos de renovação que antecederam o Vaticano II (FERREIRA e SOUZA, 2022, p. 386). Nas dioceses de Botucatu buscou implantar elementos dos movimentos bíblicos, litúrgico e de assistência social. A proximidade entre bispo e sacerdote bem como concepções eclesiológicas, concorreu para que Koop acesse a aspectos dos movimentos de renovação pré-conciliar

Em janeiro de 1959, a convocação do Concílio (Cf. AA. I, p. 5.), como para muitos outros, não despertou o imediato interesse do Vigário decano de Bauru. Essa perspectiva, todavia, à

medida que a preparação foi avançando, altera-se. De mero espectador, Koop vai aderindo a discussão preparatória e mobilizando o decanato em torno desse debate. Em fevereiro de 1962 ele passa a chamar o Vaticano II de evento do século. Até a abertura do Concílio em outubro de 1962, vários textos são publicados sobre o assunto. Dentre os artigos, há um no qual o vigário decano cunha um neologismo – desecundarizar - que sintetizava todo seu entendimento e suas expectativas acerca do Concílio, isto é, que ele fosse um retorno ao essencial da Igreja para que a mensagem de Cristo fosse mais universal.

Percebe-se, portanto, que Padre Pedro Paulo Koop passou da apatia ao evento conciliar a uma concepção esperançosa do evento: momento de atualização da ação eclesial a luz do evangelho. Deve-se dizer, que o clima vivido no seu decanato, mormente com os movimentos de renovação litúrgico, social e paroquial devem ter influído nessa visão. Desse ponto, restava esperar o que o evento conciliar ao iria apresentar ao longo dos seus períodos.

## **2.2 O PRIMEIRO E SEGUNDO PERÍODO DO CONCÍLIO E PADRE PEDRO PAULO KOOP**

Onze de outubro de 1962 e vinte e nove de setembro de 1963, respectivamente marcam o início do primeiro e do segundo período do Vaticano II. A relação de Pedro Paulo Koop, com esses dois momentos ainda se dará como padre e será marcada por, de um lado, um olhar atento ao que na margem oposta do atlântico se processaria; e de outro, pela implementação homeopática de temas correlatos ao concílio.

Do primeiro período, logo nos dias iniciais, saltava aos olhos do mudo, do decanato de Bauru e do Padre Koop aspectos marginais da assembleia conciliar, entre eles, a solene liturgia da abertura e o discurso de João XXIII. O Vaticano II, era visto, como uma força capaz de “despertar a esperança, aumentar a caridade e provocar a união.” Ao longo de toda primeira sessão conciliar, por empenho do Vigário Decano a população era informada sobre o Concílio. Pequenas notas, Cartas do arcebispo e crônicas do Padre Albino Diniz davam o tom da reflexão.

O fim do primeiro período, como se sabe, não trouxe a aprovação de nenhum documento. No entanto, criou um clima favorável a pequenas mudanças. Entres elas, Dom Henrique, com normas próprias, autorizou o uso de clergymam em seu arcebispado. O vigário decano, com a anuência também dos seus superiores religiosos, passou a adotar tal veste em seu uso ordinário. (Cf. ACPMSC-SP, Livro das Atas do Conselho Provincial, 1959-1965. p. 38).

A segunda sessão do concílio, foi antecedida pela morte de João XXIII e pela eleição de Paulo VI. Sua abertura outra vez atraiu uma multidão. Em Bauru as notícias do Concílio são apresentadas à população. Ao termo deste período foi aprovado a Constituição sobre a Liturgia e algumas transformações mais concretas começam a despontar. Em Botucatu, por deliberada opção do arcebispo, mormente as Missas em vernáculo só seriam autorizadas no segundo

semestre de 1964(cf. FERREIRA e SOUZA, 2022, p. 397). Bauru e o Padre Koop, contudo, não acompanharão essas alterações a luz de uma filiação à arquidiocese de Botucatu, visto que Koop seria nomeado bispo e Bauru viraria diocese.

### **2.3 BISPO PEDRO PAULO KOOP E A SUA ATUAÇÃO INTERNA: TERCEIRO E QUARTO PERÍODO DO CONCÍLIO**

Dom Pedro Paulo Koop, como já dissemos, logo após a sua ordenação partiu para Roma onde foi tomar parte Vaticano II. As duas últimas sessões, contarão com sua presença. O terceiro período iniciou em setembro de 1964. No discurso de Abertura, Paulo VI, tocou dois pontos que ele julgava centrais para discussão nesse período: a natureza da Igreja e a relação papado/episcopado (Cf. AS, III/1, p. 140-151). Dom Pedro Paulo Koop, neófito no Concílio, numa carta aos seus diocesanos descreve sumariamente os embates em torno das discussões que se processam nas primeiras Congregações Gerais.

No seio interno do Concílio, durante o terceiro período, muitos temas foram debatidos. Não há, contudo, nenhuma intervenção textual de Dom Paulo. Talvez, este momento a incipiência o tenha levado a estabelecer redes de relações, por pertencimento, língua ou área de atuação. Findado o terceiro período, Dom Pedro Paulo visitou suas irmãs na África e na Holanda. Em seguida, regressou para o Brasil. Em Lins, logo após sua entrada em março de 1964 visitou todas as paróquias da diocese. Ao final desse processo constatou três pontos críticos do bispado: a falta de clero, o abandono da juventude rural e o empobrecimento da região noroeste. Para cada uma dessas dificuldades ele propôs uma medida.

Para a questão vocacional, em específico, após consultar bispos na África, nos Países Baixos e no Brasil, ele esboçou um projeto a ser apresentado no Concílio. Tratava-se de um detalhado estudo elaborado, provavelmente, entre novembro de 1964 e junho de 1965 sobre a possibilidade, face o diminuto número de presbíteros, de ordenar sacerdote, homens casados, “sacerdócio suplementar.” (AAV, 1965. p.11). Advogava assim, em vista do acesso da população a Eucaristia, uma perfeita convivência e complementariedade entre os dois modelos sacerdotais, também na Igreja ocidental. (cf. ACDL - Livro tombo 1926- 1988, p.110).

A discussão sobre o celibato, contudo, era dotada de uma imprecisão no interior do Concílio. O próprio Papa, solicitou ao cardeal Lercaro que dissuadisse os padres conciliares que queriam fazer intervenções sobre o tema, inclusive Koop (cf. VELATI, 2001, p. 244) e enviou uma carta ao cardeal Tisserant na qual julgava inoportuno o debate público sobre o celibato e que pretendia conservar essa “lei antiga, sagrada e providencial.” (AS IV/1, p. 40; CAPRILE, 1969 p. 196). Não obstante essas ações, o texto do bispo de Lins, sem seu consentimento, foi publicado no jornal francês Le Monde (FESQUET, Le Monde. 1965, p. 6) um dia depois da

missiva papal. Tal publicação, causou frisson em muitas latitudes, mormente no episcopado brasileiro.

O encerramento do Concílio, como prometido desde o final do período anterior, ocorreu com o fim da quarta sessão. O bispo de Lins antecipando aquilo que o Episcopado do Brasil fizera para o país inteiro, escreveu uma mensagem de saudação na qual fez uma síntese pastoral dos principais temas dos documentos conciliares. Seu olhar, todavia, dirigia-se para o pós-Concílio.

### **3 O VATICANO II E A DIOCESE DE LINS: ELEMENTOS DA RECEPÇÃO SOB DOM PEDRO PAULO KOOP**

O tema da recepção do Vaticano II é hoje uma questão debatida e estudada. Do ponto de vista teológico, o conceito de recepção ganhou maior impulso na segunda metade do século XIX. Yves Congar ficou conhecido como de pai da teologia da recepção. O Dominicano, apresentou-a como uma categoria e uma realidade eclesiológica. (CONGAR, 1997, p.254ss).

O teólogo Gilles Routhier na obra *La réception d'un Concile*, mais recentemente, apresentou uma metodologia operacional desse conceito. Entre outros, Routhier, afirmou que recepção de um Concílio é uma realidade eclesial ao mesmo tempo que é processo complexo e difuso que toma em consideração aspectos sociais, marcos culturais, místicos/espirituais bem como o protagonismo dos atores e interlocutores no espaço e no tempo. Esse processo pode ser caracterizado em duas fases: **Querigmática e Prática**. Está caracterizada como “o processo pelo qual uma declaração se infiltra e toma forma nas profundezas da vida eclesial,” (ROUTHIER, p. 92.) ao passo que aquela **é a do esforço feito pelos “pastores para dar a conhecer as decisões de um Concílio.”** (ROUTHIER, p. 87.). Ambas complementam-se e ladeiam-se em muitos momentos.

Nesse sentido, no caso do bispado de Lins, sob a regência de Dom Pedro Paulo Koop, as fases Práticas e Kerigmática revelam os passos da recepção. Do ponto de vista cronológico é possível estabelecer nessa Igreja local uma periodização para as duas etapas. Deve-se dizer que, sob a liderança de Dom Paulo, o período pós-Concílio, até quando foi exarado o Plano de Pastoral de Conjunto do bispado (1968) é explicitamente a fase Kerigmática da recepção. Após a publicação desse plano, alguns elementos de uma recepção Prática começam a despontar, sobretudo pela consolidação de mecanismos pastorais. Nessa perspectiva, quer-se apresentar alguns elementos, entre outros, que testemunham esse processo de recepção conciliar em Lins, particularmente, na linha da colegialidade e da liturgia.



### 3.1 COLEGIALIDADE: CABIDO, CONSELHO DE PRESBÍTEROS E REGIÕES PASTORAIS

A reflexão sobre a colegialidade despontou desde as primeiras horas do concílio, suscitando debates no segundo período (Cf. AS II/2, 221-272). Sua forma epistêmica eclodiu na constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobretudo no capítulo III. Concretamente a ideia de colegialidade advoga uma compreensão menos jurídica e mais de comunhão eclesial. Ela dá azo à reflexão sobre o exercício do poder na Igreja que dever ser praticado como fruto de uma necessidade de comunhão plena e eficaz dentro da comunidade de fé.

No caso da diocese de Lins, nos anos imediatos ao concílio, a busca pela colegialidade passou da reflexão a atos. Na primeira reunião oficial de Dom Paulo com o seu clero em março de 1965, o secretário deixou anotado o modo sob o qual o bispo queria exercer sua missão: o governo da diocese há de se realizar '*collegialiter*.'" (Cf. ACDL, 1926-1988, p.106). Koop, portanto, queria dar ensejo a aceção de colegialidade que o concílio havia debatido e aprovado no terceiro período, logo nos primeiros atos junto a sua diocese.

Alguns encaminhamentos práticos foram sendo equacionado para que essa ideia fosse operada. Um primeiro deles foi a supressão do cabido diocesano. No dia 29 de fevereiro de 1969 foi constituído o Conselho Presbiteral da diocese de Lins. Com o surgimento deste mecanismo, que era mais representativo do presbitério, o cabido começou aparecer como uma estrutura alheia ao processo conciliar. Desse modo, numa reunião em 29 de maio de 1972 des- ponta a sugestão de suprimir o Cabido diocesano. (ACDL 1949-1973, p.42.). A Santa Sé, com anuência da CNBB, em menos de seis suprimiu o cabido, mesmo que alguns cônegos se opussem a questão. Tratava-se de um processo de infiltração das ideias conciliares, mormente da colegialidade, na epiderme do bispado, uma migração de um estado de recepção Kerigmática para um de recepção Prática.

Outros elementos desse processo de recepção e de implementação de uma diocese for- jada nos moldes colegiais, entre outros como o Conselhos Regionais e as Vigararias (Regiões) episcopais, podemos citar a guisa de exemplo a constituição das Regiões Pastorais com seus consequentes. As Regiões Pastorais, efetivamente, despontam com Dom Pedro Paulo Koop em janeiro de 1967. Elas gozariam de um conselho próprio com coordenadores para cada linha de ação pastoral. Seriam pequenos núcleos onde se processariam discussões e debates acerca do caminho a ser trilhado na busca para evangelização a luz dos sinais dos tempos. Na prática, funcionou apenas em alguns lugares, noutros não. Embora a proposta fosse claramente um apelo a colegialidade, esses dados confirmam que o processo de recepção não foi uniforme. Nem todas as propostas, são acolhidas pelos atores no espaço que lhes é permitido agir. Assim, malgrado o não funcionamento, o objetivo era dar concurso ao Concílio na linha da correspon-

sabilidade.

Do exemplo exposto, percebe-se que no processo de recepção do Concílio, protagonizado pelo bispo ordinário de Lins em seu bispado, a consolidação de organismos e mecanismos pastorais são instrumentais decisivos desse movimento. Outros mecanismos poderiam ser elencados - se os limites do texto permitissem- como elementos que favoreceram a colegialidade no bispado de Lins.

### **3.2 LITURGIA: DA LETRA AO ESPÍRITO CONCILIAR.**

O processo de recepção das definições litúrgicas exaradas no Concílio por meio da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, em Lins, antecede a figura de Dom Pedro Paulo Koop. **Já com** Dom Henrique Gelain e, na ausência deste, com o vigário capitular, Monsenhor Luiz Gonzaga Pasetto, algumas parcas mudanças são projetadas.

Na Diocese de Lins, essa questão ligada a liturgia, além da temática da veste litúrgica, despontou quando das Missas em vernáculo. Monsenhor Luiz Pasetto, secundado pelos decretos do Vaticano e da CNBB, estabeleceu datas e normas para essas celebrações. Trinta de agosto de 1964 foi a data prevista para que, oficialmente, se procedesse ao menos uma das missas dominicais em vernáculo no bispado. Assim foi feito na catedral e em várias outras paróquias.

Após esses passos iniciais, a chegada de Dom Pedro Paulo Koop, marcará um mais adensado processo de recepção. Quando o bispo holandês chegou ao bispado, com a ajuda do Secretariado Diocesano de Pastoral, fundou a Comissão Diocesana de Liturgia que seria a responsável por dinamizar o processo de formação litúrgica. Ela promoveu diversos cursos no âmbito litúrgico para o laicato e o clero. Dom Paulo queria por meio da formação continuada do laicato e do clero **fazê-los viver** liturgia conciliar. Para ele grassava um desconhecimento e apatia geral sobre o tema. Aos olhos do bispo, boa parte desses problemas, fruía do desconhecimento que os sacerdotes tinham da matéria litúrgica e de Sagrada Escritura. Ademais, havia aqueles que excediam no processo de reforma, burlando regras e exagerando. Consequentemente, causando celeumas.

Buscando responder a esse problema de linguagem, inculturação e ritualidade surgiu o folheto Litúrgico Todos os Irmãos em meados de 1971. Sua proposta inicial era “oferecer subsídios para que as comunidades, mesmo sem padres, pudessem estabelecer com eficácia o diálogo da palavra de Deus-realidade humana.” A testa desse projeto, secundados pelo bispo diocesano, estavam os leigos José Resende e Marilene Magri bem como os padres, João Candido de Carvalho Coimbra e José Eduardo Augusti.

Dividindo o processo de recepção das ideias no campo litúrgico, sob o governo de Dom Paulo, conquanto outros elementos pudessem ser citados, pode-se dizer que ele caminhou com passos firmes, mas marcado por adversidades. O processo inicial de conscientização das ideias conciliares foi incipiente. O frigidar do tempo, a reflexão e a formação sistemática sobre as implicações da *Sacrosanctum Concilium*, permitiram com que o bispado concebesse uma liturgia com feição própria, marcada por uma teologia latino-americana. Esse percurso não foi homogêneo e por isso houve resistências e oposições. Esse fato, certamente, forçou que o aspecto litúrgico-sacramental caminhasse entre avanços e retrocessos.

## CONCLUSÃO

Ao fim deste sumaria pesquisa pode-se afirmar que a figura de Dom Pedro Paulo Koop foi importante para recepção do Concílio Vaticano II em Lins. Essa ideia reforça necessidade de, além da história e da teologia concílio, é importante conhecer seus personagens e os desdobramentos que eles imprimiram a esse evento conciliar em suas igrejas locais. Trata-se de um amplo campo a ser pesquisado e que requer atenção de pesquisadores de diversas matizes.

## REFERÊNCIAS

### Documentação Conciliar

AS - ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II - (AS II). *Periodus secunda*. Vaticanus: Typis Polyglottid Vaticanis, v. II, pars III. 1972.

AS/III. *Periodus tertia*. Vaticanus: Typis Polyglottis Vaticanis. v. III, pars I, 1975.

AAV – Arquivo apostólico Vaticano. Concílio Vaticano II. **Escatula 529**, fasc. Agosto 1965.

### Arquivos

ACPMSC-PN/ ENK -Arquivo da Província Neerlandesa dos Missionários do Sagrado (Holanda/ Efgoedcentrum)

ACPMSC-SP- Arquivo da Província Brasileira dos Missionários do Sagrado - São Paulo – SP

ACDB - Arquivo da Cúria Diocesana de Bauru – Bauru (SP)

ANUPHIS – Arquivo do Núcleo de Pesquisa em história da Universidade Sagrado Coração – Bauru.

ACDL - Arquivo da Cúria Diocesana de Lins

AITEL – Arquivo do Instituto teológico de Lins – Lins – SP

APSSP – Arquivo da Paróquia São Sebastião de Pirajuí – Pirajui- SP

APSTB – Arquivo da Paróquia Santa Terezinha - Bauru- SP

ARANSSC – Arquivo da Revista Anais de Nossa Senhora do Sagrado Coração – São Paulo- SP

### **Livros e artigos diversos**

CAPRILE, Giovanni. **II Concilio Vaticano II**: Quarto período. Roma: La Civiltà Católica, 1969.

CONGAR, Yves. A “Recepção como realidade eclesiológica”. In. \_\_\_\_\_. **Igreja e papado**. São Paulo: Loyola, 1997.

FERREIRA, Reuberson; SOUZA, Ney. Dom Frei Henrique Golland Trindade e a recepção do Vaticano II na Arquidiocese de Botucatu. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 82, n. 322, p. 377-407, 21 jul. 2022.

FESQUET, Henri. **Le Journal du Concile**. Forcalquier : Roert Morel Editeur, 1966.

KOOP, Pedro Paulo. Ordenação Sacerdotal para casados? **Vozes**. a. 60, nov. 1966, p. 902-903.

ROTHIER, Giles. **La reception d’un concile**. Paris: Cerf, 1993.

VELATI, Mauro. Il complemento dell’agenda conciliare. ALBERIGO, Giuseppe. **Storia del Concilio Vaticano II**: Concilio di transizione – settembre – dicembre 1965. Leuven/ Bologna: Peeters/ Molino, 2001.

# HUMANO OU (NÃO) HUMANO? UMA CRÍTICA AO PROJETO COLONIZADOR DOS POVOS INDÍGENAS

*Fabio Fonseca do Nascimento<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo propõe uma crítica reflexiva sobre a construção da ideia dos direitos humanos, considerando o projeto colonizador Brasil colônia do Século XVII e sua relação com o projeto missionário cristão com os povos indígenas. A construção do ser humano envolve o reconhecimento da existência do “outro”, este processo de reconhecimento compreende tensões sociais que constituem a luta pelo direito de ser humano. Ao tratar do direito natural do indígena, essas tensões problematizam a prática colonizadora e o projeto de “catequese tupi”. Autores como Dussel (1993), Santos (2014), Krenak (2019), Pécora (2019) e Mignolo (2020), são base para esta reflexão.

**PALAVRAS-CHAVES:** Direitos humanos; religião; população indígena

## INTRODUÇÃO

A relação entre religião, povos indígenas e direitos humanos é complexa e multifacetada. A religião, de um lado, pode ser vista como uma fonte de proteção e apoio aos povos indígenas. Sobre outra ótica, ela pode ser usada como uma ferramenta de opressão e discriminação, principalmente quando é exercida para subjugar os povos originários, impondo-os uma nova cultura e forçando-os a abraçar outra religião. A partir dessa relação dicotômica, este artigo propõe uma crítica reflexiva sobre a construção da ideia dos direitos humanos, considerando o projeto colonizador Brasil colônia do Século XVII. Esta proposição de estudo é resultado de um trabalho de pesquisa de cunho bibliográfico, realizado para disciplina “História social das religiões” do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

No reconhecimento da importância deste tema, este artigo é uma reflexão que contempla a relação entre os direitos humanos, religião e os povos indígenas. Tais desafios nos levaram a necessidade de problematizar as antigas resistências às populações indígenas com o projeto missionário do cristianismo na América e os ideais da religião, contestando o direito natural do indígena. Assim, destacamos na fundamentação teórica a concepção de “selvagens /inferiores” ou “não humanos” dos povos indígenas e a barbárie colonizadora/ evangelizadora

---

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), bacharel em Teologia e Administração pela mesma Universidade, e-mail: [fabiofonseca19@yahoo.com](mailto:fabiofonseca19@yahoo.com). Agência financiadora: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), com pesquisas na área de Migração, Religião e Direitos Humanos. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0279747194025621>.

em relação a estes povos.

Autores como Sepúlveda (1996), Vainfas (2009), Krenak (2019) e Pécora (2019), são base para esta reflexão, assim como, necessários para se pensar a situação dos povos originários que ainda sofrem as diversas formas de violação dos direitos humanos. Outras autoras e autores como Ivone Gebara e Sung (2020), Clarissa De Franco e Tainah Biela Dias (2021) e Boaventura (2014) auxiliam nesta discussão ao tratar da relação entre religião e direitos humanos, onde questionamos arbitrariamente as epistemologias impostas pela modernidade.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

### 1.1 - A CONCEPÇÃO DE “SELVAGENS /INFERIORES” OU “NÃO HUMANOS” DOS POVOS INDÍGENAS

A consciência humana é um produto histórico, constituído potencialmente a partir do pensamento burguês eurocêntrico que relativizou a negação do outro, como discorre os estudos de Dussel (1993). Na antiguidade prevaleceu conceitos estáticos do homem, suas potencialidades eram limitadas tanto na vida social como individual pelas ideologias cristãs medieval, onde emergem as diferenças. O conceito de ser humano pode ser compreendido a partir do ocidentalismo<sup>2</sup>, um projeto geopolítico, das missões transatlânticas em que a Europa começou a modelar seu ideal de ser humano, segundo Mignolo (2020). Este projeto desafia, portanto, a noção de direitos humanos, desrespeitando aquilo que Clarissa De Franco e Tainah Biela Dias (2021) consideram como outras “vivências concretas e as especificidades de diferentes grupos em contextos sociais distintos” (FRANCO; DIAS, 2021, p. 312).

Nesta perspectiva, entende-se que o projeto de ser humano assume um caráter ontológico e intra-uterino das modernas cidades europeias de apagamento e subalternização das identidades chamadas minorias sociais e de regiões periféricas. De acordo com esta característica, os ideais do homem europeu e das missões na América estão relacionados ao encobrimento dos povos autóctones, a negação do diferente como “não humano”, um projeto apropriadamente dito: de encobrimento do “não-europeu” (DUSSEL, 1993). A maneira de viver do homem moderno/colonizador, portanto, se desenvolveu situado nas formas tradicionais da diferença colonial transnacionais clássicas (MIGNOLO, 2020). Este fato se conecta com as histórias locais, que perpetuam nos espaços físicos e imaginários com o utilitarismo colonialista revelado no mundo inumano, contraditório aos princípios cristãos e de uma sociedade justa.

Durante o período colonial os colonizadores cristãos tratavam os indígenas como sub-humanos, ignorando seus direitos naturais, aquele introduzido por Tomás de Aquino atribuí-

2 O ocidentalismo foi uma construção transatlântica precisamente no sentido em que as Américas foram concebidas como expansão da Europa, a terra ocupada pelos descendentes de Jafé, cujo nome traz inscrito seu próprio destino: “folego”, “crescimento”, e, como tal, eles reinarão sobre Sem (localizados na Ásia) e Cam (“forte não em sabedoria, mas em determinação”, localizado na África) (MIGNOLO, 2020, p.89).



do a toda gente (*ius gentium*). Esta por sua vez, decorre da natureza racional do homem, um preceito de última instância de equidade entre os povos, como ressalta os estudos de Paula de Oliveira e Silva (2011). Numa perspectiva de contribuir com o debate, consideramos que as leis de propriedade política e mítica ao Novo Mundo dos povos indígenas, que aparecem no protagonismo de Francisco de Vitória, trata-se de um regime autoritário além-mar, que viola o princípio elementar de direito dos povos, como também, o direito natural e da dignidade humana como gênero humano numa ideia única e universal.

As práticas desumanas aos povos indígenas trouxeram um hiato civilizatório na perspectiva dos direitos humanos e da religião, visto que, tais discussões ainda fazem parte do cenário atual. Os arranjos civilizatórios/religiosos refletem uma cultura de violência que invisibiliza o outro na sua própria humanidade. Destacamos que a relação colonizador e colonizado, pessoa e igreja/estado reflete uma estreita relação de negação dos direitos humanos desenvolvidos a partir dos séculos XIX e XX.

## **1.2 - A BARBÁRIE COLONIZADORA/ EVANGELIZADORA AOS POVOS INDÍGENAS: OS DESAFIOS E OS ESFORÇOS PARA GARANTIA DOS DIREITOS**

A partir do olhar em relação aos Direitos Humanos que surge na contemporaneidade e do pensamento decolonial, compreendemos que os invasores portugueses cristãos constituíram o drama da evangelização, representando, antes de tudo, um imperativo universal do não reconhecimento das culturas distintas. Como pode-se notar, por exemplo, no *direito missionário* aos indígenas, sob a conjuntura de uma possível *justa causa* à guerra, caso esses povos não aderissem a evangelização (PÉCORA, 2019). Os tratados jurídicos que respaldavam o direito de conquista/encobrimento, legitimavam a escravidão e o extermínio de tais raças, tidas como “inferiores”, como ato necessário para a sobrevivência dos invasores/ colonizadores (SEPÚLVIDA, 1996).

Ao redimensionar, a missão ao Novo Mundo, podemos considerar que o processo colonizador e missionário teve como base a condição humana e não-humana entre diferentes povos, situada no espaço e no tempo. Historicamente, a presença evangelizadora/ colonizadora no Novo Mundo trouxe questões diacrônicas que estão inter-relacionadas à condição de “ser humano” e do “não-humano”. Entre os indígenas e os negros, estão os passíveis de escravidão, aqueles/as que se aproximam da condição natural do ser humano, tampouco não se igualam, recebem a graça divina, mas não são alvo da Cristandade. Portanto, do ponto de vista exclusivista eurocêntrico, as especificidades de diferenciação era uma realidade doutrinal fundamentada inversamente na razão humana, pelo qual, os povos propositalmente foram determinados.

Tais discursões que aparecem nos tratados do Padre Antonio Vieira, se entrelaçam acerca dos direitos dos povos indígenas, bem como, o direito de não serem subjugados ou escravizados. Dentro desta perspectiva, digno de nota está a injustiça do cativo aos indígenas, também contemplado pelo Fr. Bratolomé Las Casas “pecado mortal do cativo”, que contribui para pensar nas especificidades dos diferentes grupos que precisam de políticas verdadeiramente humanas. Ao relacionar à predominância da violência física aos indígenas e a manutenção do tráfico negreiro no Brasil, segundo Pécora (2019), Vieira refuta a ideia da manutenção de forças marginais que transcendem qualquer etnia, ao considerar que a condição natural do homem é a liberdade. Esta posição categórica de Vieira interpela não só a manutenção das colônias, assim como, o imaginário sociopolítico e religioso em meados do século XVII. O objetivo de Vieira era definitivamente “salvar” índios e negros, visto que, segundo a doutrina Escolástica todos seres humanos, dentro do campo religioso, são iguais, porque Jesus Cristo os tornou filho de Deus, significando que pela graça de Cristo, índios e negros são dignos da salvação.

Vale destacar ainda, que a contextualização histórica, evidencia uma tensão teológica sobre as causas dos índios, tal como, a escravatura ou expropriação dos negros. Além do exposto acima, ressaltamos o apagamento das culturas e tradições dos povos indígenas. Desde o início da dominação colonial, a monocultura cristã assumiu o protagonismo missionário europeu, adotou práticas proselitistas ao entrar em contato com outras religiões e etnias. A doutrina calvinista no Brasil holandês buscou, no projeto missionário, levantar a bandeira da “verdadeira religião cristã”, como identidade de um Estado confessional, tal como, os Estados europeus.

Esta doutrina é encontrada nos estudos de Vainfas (2009) no texto sobre o *Plano para o Bom Governo dos Índios*. O Plano apresenta o projeto missionário da Companhia das Índias Ocidentais dos Países Baixos, do século XVII que tinham motivações comerciais e políticas, articulando-se com as barbáries dos colonizadores no Nordeste açucareiro. Nesta nova sociedade, as características predominantes são o projeto político holandês de catequese dos índios de Pernambuco, que teve como protagonista seis índios potiguaras, entre eles a mais importante liderança indígena, o índio Pedro Poti; o programa de expansionista calvinista, a superação da missão jesuítica, o domínio do Brasil entre outros (VAINFAS, 2009).

Portanto, estes fatos levam-nos a refletir sobre a “consciência cristã” da época, ponderando os protagonistas que estavam às margens da história e as complexidades das colônias tidas como justas, mesmo fazendo uso da escravidão aos povos indígenas da América e aos negros da África. Compreender essas práticas se torna importante, sobretudo, para se pensar uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos, começando por uma hermenêutica histórica marginal que está diretamente vinculada às monoculturas ocidentais cristãs e a construção crítica aos pensamentos emancipadores em relação aos direitos humanos.

É certo que as concepções de direitos humanos no Brasil ainda se revelam a partir de

um projeto geopolítico colonialista, que desafia a construção contínua de uma via alternativa de reconhecimento das diferenças, baseada principalmente nos espaços de luta e resistência. Embora sejam frequentemente roubados pelos padrões hegemônicos, “o tema dos direitos humanos se tornou uma das questões centrais da discussão política e social no mundo de hoje” (SUNG, 2020, p. 122). Porém, os paradigmas dos direitos humanos vêm sendo ressignificados, considerando a crítica da razão moderna, o caráter do pluralismo étnico-cultural e religioso, através do pensamento pós-moderno.

No mesmo viés, podemos relacionar o projeto emancipatório dos direitos humanos com o paradigma da vida cotidiana levantada por Ivone Gebara (2020), a partir das percepções sobre nós e nosso mundo, pelo qual nos vemos e descrevemos a realidade. O projeto emancipatório, nos desafia a construir uma epistemologia que pondere o caminho da verdade imposta, desconfiar das crenças e visões colonialistas, fruto da dominação eurocêntrica patriarcal sobre as diferentes culturas e tradições. Podemos relacionar este processo de emancipação com os estudos de Clarissa de Franco e Tainah Biela Dias (2021) a partir da perspectiva das interseccionalidades, da epistemologia do Sul, das teologias políticas, das lutas sociais contra-hegemônicas que problematizam entre a diferença e igualdade, globalidade e localismo. Este debate trazido pelas autoras, tem como objetivo apresentar a temática da religião, no contexto das interseccionalidades, analisando elementos como etnia, classe, raça, gênero, nacionalidade etc.

As novas configurações de vida vêm produzindo grandes possibilidades de releitura da realidade ao longo dos anos, que nos convida a desorganizar a compreensão de mundo e perceber suas contradições. Segundo Ivone Gebara (2020) estas novas configurações/ mudanças “surgem a cada dia nos convidam urgentemente a reorganizar nossa compreensão do mundo, a perceber as lógicas presentes nele, suas contradições e tentações de poder e morte” (Gebara, 2020, p. 20). Os direitos humanos funcionam como alicerce da sociedade moderna, garantindo proteção contra as mais diversas formas de opressão e a discriminação. Tomando em consideração as diferenças culturais, religiosas e étnicas, os direitos humanos são apropriados como inalienáveis, universal, disponíveis a todos os seres humanos e devem ser considerados como naturais. É importante destacar que independe da noção de direitos naturais ofertada pela filosofia moderna ou cristã, todos os seres humanos são essencialmente dotados de garantia de tais direitos (SUNG, 202).

Segundo Santos (2014), os direitos humanos devem ser percebidos como uma busca contínua de reconhecimento e valorização das culturas e sociedades não-ocidentais, valorizando outras formas de experiências e convívios sociais. Neste sentido, Santos (2014) argumenta que a descolonização dos direitos humanos deve ser percebida como uma luta política e social, que abrange ações práticas. No entanto, “a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discurso de direitos humanos” (SANTOS, 2014, p. 15).

A reflexão de Boaventura de Sousa Santos (2014) pode ser relacionada com a teoria crítica dos direitos humanos do indígena Ailton Krenak. O ambientalista, filósofo e líder indígena questiona a utilização conceitual hegemônica de humanidade, a qual o homem branco europeu colonizador sustenta. Esta ideia de que o homem não europeu precisa ser colonizado, ou seja, civilizado para que saia da escuridão e caminhe na direção de uma “luz incrível”, serviu como justificativa para conjugações dos interesses comerciais e evangelizador. “Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (KRENAK, 2020, p. 8).

Essa apreensão crítica e histórica assume diferentes formas caracterizadas por um modelo etnocêntrico de humanidade, a partir das grandes narrativas de controle e de domínio que são reproduzidas no mundo pós-moderno. Como lembra Ailton Krenak (2020), se dependemos de instituições hegemônicas internacionais para justificar nossa autonomia de ser humanidade, talvez estejamos reafirmando nossa condição servil. Krenak (2020) relata esta condição quando o Brasil resolveu criar uma reserva da biosfera e precisou comprovar para a Unesco a importância de que o planeta não fosse absorvido pelo desmatamento da mineração. A partir deste e de outros questionamentos, Krenak (2020) propõe mudanças nos paradigmas hegemônicos de domínio que descaracterizam outros povos como autônomos e os desconstituí do *direito humano de ser real*.

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Embora a dinâmica possessiva e desigual esteja presente na sociedade, naturalize o individualismo e a presença das injustiças sociais, se faz necessário questionar a normatização de tais paradigmas, considerando o direito de *ser humano*, como direito básico à vida. Esse resgate da dignidade passa pelas questões ontológicas, enquanto ideia da autonomia individual, visto que, as dimensões que atravessam as fragilidades dos direitos humanos estão nos vieses da construção histórica. Em síntese, tais dimensões estão no binarismo hegemônico do mundo ocidental, que demarcam as relações desiguais de poder em relação ao outro.

## CONCLUSÃO

Sob a matriz desta percepção dos “direitos humanos”, as relações sociopolíticas e culturais estão associadas restritamente à injustiça global, de modo que a luta pela justiça requer a desconstrução epistêmica da supremacia sobre outros povos. O pensamento dominante da

modernidade se constituiu a partir do *binarismo social*, como sujeito e objeto, humano e não humano, sociedades metropolitanas e colônias ou em centro e periferia. Estes aspectos dominantes da modernidade foram produzidos a partir do pensamento abissal, conforme descreve Boaventura de Sousa Santos (2014).

A ideia de binarismo e o pensamento abissal se referem em como as pessoas e as instituições ocidentais percebem o mundo, tendendo excluir ou marginalizar aquilo que não se encaixa nos moldes ocidentalistas. Podemos acrescentar também, a esses temas a vivência neocolonialista dos povos indígenas, que continua sob outras formas na luta por suas terras, cultura, religião, liberdade entre outros. É importante reconhecer que as concepções atuais de direitos humanos e de religião são moldadas pelo neocolonialismo e estão relacionadas com o individualismo da concepção burguesa. Essas concepções interferem na forma como é percebida a população indígena na atualidade, negando o seu direito de *ser humano*, que tem dignidade e direitos como todos os seres humanos.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ. Vozes, 1993.

FRANCO, Clarissa De; DIAS, Tainah Biela. *Religião, direitos humanos e interseccionalidades: reposicionando a categoria “religião” no debate interseccional*. Revista Estudos de Religião do PPG em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/1036112>. Acesso em: 05 jul. 2023

GEBARA, Ivone; SUNG, Jung Mo. *Direitos Humanos e amor ao próximo: textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo. Ed. Recriar, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MIGNOLO, Walter D. *História Locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. 1 ed. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2020.

PÉCORA, Alcir. *A escravidão nos sermões do Padre Antonio Vieira*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade São Paulo. Nº 33 (97), 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/VmDprFddmBc7rBqg3C94hrq/?lang=pt>. Acesso em: 10 fev. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2014.

SILVA, Paula Oliveira e. *Causa dos índios e direitos dos povos*. Significado do contributo de Francisco Vitória para a Filosofia do Direito. Revista Mediaevalia. Textos e estudos, 30 (2011). Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/801>. Acesso em: 11 junh. 2023.

VAINFAS, Ronaldo. *O Plano para o Bom Governo dos Índios: um jesuíta a serviço da evangelização calvinista no Brasil Holandês*. Clio- Série Revista de Pesquisa Histórica. Nº 27-2, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24149>. Acesso em: 11 jun. 2023.



# METODOLOGIA DA HISTÓRIA ORAL: PERSPECTIVAS DAS PESSOAS COMUNS NA COMPREENSÃO DA RELIGIÃO NA VIDA COTIDIANA.

*Patrícia Fratucci Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente trabalho tem como objetivo discutir a metodologia da história oral como uma abordagem fundamental para a compreensão da religião na vida cotidiana, especialmente ao considerar as perspectivas das pessoas comuns. Através da coleta e análise de relatos pessoais, memórias e testemunhos, a história oral oferece uma visão única das experiências cotidianas e as contribuições das pessoas comuns fornecem um contexto mais abrangente e inclusivo para a compreensão da religião. Com a utilização da metodologia da História Oral é possível captar a religião vivida no meio popular e na vida cotidiana, com suas especificidades em relação à religião institucionalizada, considerando como principal fonte a vida e as expressões de fé.

**PALAVRAS-CHAVE:** História Oral; Metodologia; Religião; Cotidiano; América Latina.

## INTRODUÇÃO

A História Oral é uma metodologia que busca captar e preservar as vozes e experiências vividas das pessoas comuns, conferindo-lhes protagonismo no processo de construção histórica. No contexto da religião, essa abordagem possibilita um olhar mais amplo sobre as práticas religiosas e suas conexões com a vida cotidiana das comunidades que vão além da religião institucionalizada. Postulada como uma abordagem valiosa para a pesquisa histórica, Meihy pontua que a história oral pode ser considerada como “ferramenta”, “técnica”, “metodologia”, onde as possibilidades de uso da história oral são submetidas a “meio” e não a “fim”, assim, sobre a forma de expressão, paira o teor testemunhal que, quase sempre, é visto independentemente da maneira de expressão de seus conteúdos (Meihy, 2007, p. 15).

Neste trabalho, serão apresentados os objetivos e a relevância desta metodologia, destacando a importância de considerar as perspectivas das pessoas comuns para uma compreensão da religião na vida cotidiana, que segundo Portella, “a religião oficial é fruto da boca do povo, e não só do poder de quem, investido hierarquicamente para definir o certo e o errado, o

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião - Universidade Metodista de São Paulo - Agência Financiadora CAPES - E-mail: patyfratucci@hotmail.com

faz sem ouvir o povo” (Portella, 2018, p. 196). A religião desempenha um papel significativo na vida cotidiana das pessoas, influenciando suas crenças, valores e práticas. Tradicionalmente, os estudos religiosos têm se concentrado nas perspectivas de líderes religiosos, acadêmicos e textos sagrados. No entanto, é essencial considerar as vozes das pessoas comuns para obter uma compreensão mais completa da religião em sua expressão autêntica, para tanto, a metodologia da História Oral surge como uma abordagem importante para captar essas perspectivas e enriquecer o entendimento da religião na América Latina.

## **1 FUNDAMENTOS DA HISTÓRIA ORAL - PRINCÍPIOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS**

A História Oral é uma disciplina que se concentra na coleta e interpretação de narrativas de vida. Ela se baseia na premissa de que as experiências das pessoas comuns são fontes legítimas de conhecimento histórico. A abordagem busca recuperar histórias pessoais, memórias e perspectivas para complementar e desafiar as narrativas dominantes, bem como a religião institucional. Meihy considera que “a história oral não busca concorrer com outras fontes documentais, e sim propor variações de versões que merecem ser vistas tanto em projetos que contenham redes diferentes como em diálogo com outras versões, inclusive escritas” (Meihy, 2007, p. 18). Para captar estas narrativas são utilizadas algumas técnicas para a coleta de relatos, como entrevistas, gravações e transcrições, assim como as questões éticas envolvidas.

Verena Alberti (2005, p. 81- 132) resume os princípios teóricos e metodológicos da História Oral da seguinte forma: 1) Escuta ativa - princípio fundamental que envolve a habilidade de ouvir com empatia e sensibilidade, permitindo que os entrevistados se expressem livremente e compartilhem suas experiências de maneira autêntica, evitando interrupções e julgamentos, criando um ambiente acolhedor e respeitoso. 2) Diálogo intergeracional - busca estabelecer um diálogo intergeracional, valorizando a transmissão de conhecimento entre diferentes gerações, reconhecendo histórias de vida que são moldadas por contextos históricos e sociais específicos, conforme as de diferentes idades. 3) Ética da representação - a História Oral requer uma abordagem ética em relação à representação das histórias e experiências dos entrevistados, o que implica em obter consentimento informado dos participantes, proteger sua privacidade e confidencialidade, e garantir que suas vozes sejam apresentadas de forma precisa e contextualizada. A ética da representação também envolve o compartilhamento dos resultados da pesquisa com as comunidades envolvidas, de modo a promover a colaboração e a autodeterminação. 4) Contextualização social e cultural - valorizar a contextualização das narrativas dentro de seu contexto social e cultural mais amplo, ou seja, situar as histórias de vida em relação a questões como classe social, gênero, etnia, religião e outros aspectos que influenciam a identidade e as experiências das pessoas, que ajudam a compreender as relações de poder, os conflitos e as transformações sociais presentes nas histórias orais.

Esses princípios teóricos e metodológicos, delineados por Verena Alberti e outros estu-

diosos da História Oral, contribuem para uma abordagem mais inclusiva e sensível na pesquisa histórica, permitindo que as vozes das pessoas comuns sejam ouvidas e valorizadas. Enfatizamos a importância de abordar as narrativas das pessoas comuns como fontes históricas legítimas que corroboram para a preservação histórica da memória individual e coletiva de uma sociedade, principalmente em sociedades que foram colonizadas e sofreram o apagamento de sua cultura por padrões culturais hegemônicos, como o caso da América Latina. Sobre essa contribuição vejamos a seguir.

## **2 A CONTRIBUIÇÃO DAS PERSPECTIVAS DAS PESSOAS COMUNS**

Ao considerar as perspectivas das pessoas comuns na compreensão da religião, a História Oral amplia as fronteiras da pesquisa religiosa. As vozes dos fiéis, praticantes e seguidores, que muitas vezes são marginalizados, podem fornecer uma visão mais profunda dos significados e práticas religiosas. Essas perspectivas permitem uma análise mais abrangente dos rituais, das crenças populares, das devoções e das experiências espirituais que ocorrem no contexto da vida cotidiana, essas narrativas enriquecem a compreensão da história e cultura de uma sociedade, revelando detalhes e vivências cotidianas muitas vezes ausentes dos registros oficiais. Maurice Halbwachs, conhecido por suas contribuições para o campo da memória coletiva, embora não tenha especificamente abordado a História Oral, suas ideias sobre memória social podem ser relacionadas ao papel das perspectivas das pessoas comuns na construção da História Oral. Halbwachs argumentou que a memória é construída socialmente e que as lembranças individuais são influenciadas pelas interações e pertencimentos sociais. Para ele existem três instâncias de memória: Memória Individual, Memória Coletiva e Memória Histórica.

A memória individual está intrinsecamente ligada à memória coletiva, ou seja, é moldada e influenciada pelas estruturas e relações sociais nas quais o indivíduo está inserido. Através das interações sociais e da participação em grupos e comunidades, indo além da simples recordação objetiva e individual de eventos passados, a memória individual é moldada pela perspectiva coletiva compartilhada por um grupo, influenciada pelas normas, valores, crenças e narrativas coletivas da sociedade em que o indivíduo vive. Desta forma a memória individual se forma juntamente com a memória coletiva composta pelo “afetivo e narrativo”. Da mesma maneira a memória histórica que é a “memória oficial ou institucional”, também é composta pela memória coletiva, mas ao institucionalizá-la busca-se padronizar conforme as regras normativas e com isso as tornam históricas para perpetuar (Portella, 2018, p. 198).

As memórias não são estáticas e passam por uma relação dialética que possibilitam modificações e retroalimentações onde, memórias históricas e coletivas alimentam as memórias individuais que através das interações sociais afetivas alteram os referenciais históricos e coletivos:

[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios (Halbwachs, 1990, p.34).

Diante disto, coletar as memórias de um indivíduo é buscar entender o que ele pensa hoje sobre o que lhe aconteceu no passado, é perceber seus sistemas de sentido e de ressignificações do que foi vivido e que pode ser captado através da metodologia da História Oral, revelando que um fato vivido possui sentido mais profundo do que se pensava. Nesse contexto, as perspectivas das pessoas comuns desempenham um papel crucial na História Oral, pois fornecem uma visão autêntica e informada dos eventos passados e das experiências vividas. As pessoas comuns são detentoras de memórias e conhecimentos que podem não ser registrados em documentos oficiais ou em registros históricos convencionais. Suas perspectivas e narrativas oferecem um contraponto valioso às histórias contadas pelos poderosos e pelas elites dominantes, principalmente no tange à religião, ajudando a preencher lacunas e a ampliar a compreensão dos eventos históricos. Meihy considera que:

“A memória como base para a construção de narrativas convoca identidades coletivas de pessoas reunidas em um projeto. As evidências coletadas nas entrevistas deixam de ser muitas vezes apenas uma memória individual de depósito explicativo de atitudes individuais e se abre para o conjunto social”. (Meihy, 2007, p. 19)

Ao dar voz às pessoas comuns, a História Oral permite que suas experiências e memórias sejam registradas e preservadas, contribuindo para uma narrativa histórica mais inclusiva e representativa. Essas perspectivas podem revelar aspectos da vida cotidiana, das tradições, das práticas culturais, da religião popular e das dinâmicas sociais que não estariam acessíveis por meio de outras fontes históricas, possibilitando uma visão mais abrangente e pluralista dos eventos históricos e das múltiplas interpretações e experiências religiosas do cotidiano.

### **3 A IMPORTÂNCIA DA DIVERSIDADE DE VOZES E SEUS DESAFIOS**

A diversidade de vozes é um princípio central na metodologia da História Oral. Na América Latina, uma região caracterizada por sua rica diversidade cultural e religiosa, essa abordagem se torna especialmente relevante, pois valoriza a experiência de povos que passaram pela desfiguração da cultura e religião. Através da inclusão de múltiplas perspectivas religiosas, é possível romper com as visões estereotipadas e monolíticas da religião na região. Isso leva a uma compreensão mais precisa das dinâmicas sociais, políticas e culturais. Aquilo que se vive enquanto religião é muitas vezes diferente do que se sugere na teologia institucional, e esse olhar intimista e relacional só será possível quando damos voz às pessoas comuns e lançamos luz às suas experiências cotidianas. Lauri Wirth pontua:

[...] aproximação da memória religiosa [...] pelo aspecto biográfico da memória, ou

seja, o enfoque da religião enquanto experiência, enquanto noção de algo realmente vivido pelo sujeito [...], [pois] o crente leigo, quando instigado a falar de sua relação com o sagrado, não se refere à vida dos deuses, mas à sua própria biografia (Wirth, 2003, p. 178).

A História Oral desempenha um papel importante na amplificação de vozes marginalizadas, permitindo que pessoas comuns, que muitas vezes foram excluídas dos registros históricos convencionais, compartilhem suas experiências e perspectivas, permitindo compreender a relação entre a religião formal e a religião do cotidiano e a complexidade de fatos históricos a partir das vidas impactadas. Ao entrevistar e documentar as narrativas de vida desses grupos, é possível obter uma compreensão mais autêntica e inclusiva da história, porém, a metodologia da História Oral enfrenta desafios e requerem estratégias específicas para garantir a representatividade de diferentes grupos sociais historicamente marginalizados. A seguir, vejamos alguns desses desafios e estratégias: a) acesso e inclusão, garantindo acesso equitativo à participação na pesquisa de História Oral, isso envolve superar barreiras sociais, econômicas e culturais, estabelecendo parcerias com organizações comunitárias, fornecendo recursos e suporte logístico para a participação de grupos marginalizados e acessibilidade das entrevistas; b) reflexividade e posicionamento do pesquisador engajando-se em reflexões contínuas e críticas sobre seu papel na pesquisa, reconhecendo e refletindo sobre seus próprios vieses e posições sociais, culturais e políticas; c) amostragem diversificada, garantindo representatividade de entrevistados que reflita a heterogeneidade da sociedade, envolvendo diferentes grupos étnicos, raciais, de gênero, de idade, de classe social, entre outros; d) abordagem interseccional, permite compreender as experiências e identidades complexas das pessoas entrevistadas, reconhecendo a intersecção de categorias sociais, como raça, gênero, classe social, orientação sexual, entre outras, que permite uma análise aprofundada das experiências e das formas de marginalização enfrentadas pelos entrevistados. e) sensibilidade cultural e linguística, considerando a diversidade cultural e linguística dos entrevistados, para respeitar e valorizar as práticas culturais, tradições e idiomas das comunidades participantes; f) ética e colaboração, que respeite a autonomia e os direitos dos entrevistados, incluindo o consentimento informado, garantindo a privacidade e a confidencialidade das informações compartilhadas, envolvendo os participantes da pesquisa com o compartilhamento dos resultados alcançados.

Ao considerar a utilização da metodologia da História Oral na perspectiva de pessoas comuns, contribuirá significativamente para a representatividade e à amplificação das vozes de diferentes grupos sociais, promovendo uma história mais inclusiva, diversa e reflexiva, pois, partimos do pressuposto de que olhar a história e as práticas religiosas a partir do colonizado latino-americano, é inexoravelmente diferente do olhar do colonizador. Sua relevância se caracteriza por permitir que fatos sejam narrados na intensidade daqueles que os vivenciaram de forma coercitiva e sem defesa.

#### **4 CONTRIBUIÇÕES DA HISTÓRIA ORAL PARA A PRESERVAÇÃO CULTURAL**

A metodologia da História Oral desempenha um papel crucial na preservação cultural, especialmente em casos em que a transmissão oral de conhecimentos, tradições e práticas culturais e religiosas são fundamentais para a continuidade e valorização do patrimônio cultural na América Latina. Podemos destacar algumas das contribuições da História Oral nesse contexto: a) preservação da memória coletiva onde as narrativas e experiências compartilhadas oralmente podem ser registradas e preservadas, garantindo a continuidade da memória coletiva e evitando sua perda ao longo do tempo. Isso é especialmente importante em comunidades que possuem tradições culturais enraizadas na oralidade; b) valorização do conhecimento tradicional, por exemplo, de comunidades indígenas e afrodescendentes da América Latina, que possuem conhecimentos tradicionais valiosos que são transmitidos oralmente de geração em geração, permitindo que esses conhecimentos sejam documentados, valorizados e compartilhados mais amplamente. Isso contribui para a valorização das culturas locais, o fortalecimento da identidade cultural-religiosa e a promoção do respeito às práticas e saberes tradicionais; c) ampliação da diversidade cultural, ao dar voz a grupos e comunidades que foram historicamente marginalizados e sub-representados nos registros históricos convencionais. Isso promove uma visão mais ampla e diversa da cultura latino-americana, evidenciando as diversas manifestações culturais e os modos de vida de diferentes grupos étnicos, sociais e regionais da América Latina; d) participação das comunidades no processo de preservação, que envolve uma abordagem participativa, na qual as comunidades são ativamente envolvidas no processo de pesquisa e documentação. A participação das comunidades no processo de preservação cultural fortalece a identidade cultural e promove a autodeterminação e o empoderamento; por fim e) enfrentamento do apagamento histórico e valorização da cultura popular, onde a História Oral desafia o apagamento histórico e a invisibilidade de certos grupos e práticas culturais e religiosas populares, ao documentar e dar voz a pessoas comuns, contribuindo para uma história mais inclusiva e atenta às expressões culturais, religiosas e sociais presentes nas camadas populares da sociedade. Isso permite que a cultura popular seja valorizada, reconhecida e celebrada como parte integrante da identidade latino-americana.

Diante disto, a História Oral se torna fundamental na preservação cultural na América Latina, ao registrar, valorizar e amplificar as transmissões orais de conhecimentos, tradições e práticas culturais.

#### **CONCLUSÃO**

Ao adotar a Metodologia da História Oral, é possível romper com uma abordagem historiográfica tradicional que muitas vezes negligencia as vozes e experiências das pessoas co-



mundos. Por meio da coleta de narrativas orais, é possível captar a riqueza e a diversidade de vivências religiosas na vida cotidiana, revelando uma visão mais completa e contextualizada da religiosidade latino-americana. Ao valorizar e amplificar as perspectivas das pessoas comuns, a História Oral permite que suas vozes sejam ouvidas e que suas experiências sejam reconhecidas como parte importante do panorama religioso. Isso contribui para uma compreensão plural e inclusiva da religião na América Latina, além de fortalecer e preservar a identidade e o patrimônio cultural das comunidades envolvidas.

## REFERÊNCIAS

### **Livro:**

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral, 3ª edição. Editora FGV, Rio de Janeiro - RJ. 2005.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

### **Artigo:**

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. História Oral: 10 itens para uma arqueologia conceitual - Pág.:13-22. Oralidades: Revista de História Oral. NEHO/USP. São Paulo, Ano I, nº I, p. 13-22, Jan/Jun. 2007.

PORTELLA, Rodrigo. Memória, indivíduo e religião: pressupostos para a pesquisa.

WIRTH, Lauri Emílio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. In: Estudos de Religião, ano XVII, n. 25. São Bernardo do Campo: UMESP, 2003, p. 171-183.

# PNEUMONIA TEOLÓGICA NO PULMÃO DO PLANETA? REFLEXÕES SOBRE TEOLOGIAS NEGACIONISTAS E IRRESPONSABILIDADE AMBIENTAL NA AMAZÔNIA.

*Fabiano Pires Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O artigo propõe uma análise crítica das teologias e hermenêuticas que contribuem para a legitimação de políticas de descuido e irresponsabilidade em relação à Amazônia e ao meio ambiente. Partindo de uma analogia que chamamos “pneumonia teológica”, exploramos como determinadas interpretações teológicas podem ter impactos negativos (infecciosos) na preservação e cuidado do ambiente amazônico. Com mais de 25 anos vivendo o contexto evangélico, gravitando principalmente entre pentecostais e também neopentecostais, testemunhamos a presença de algumas doutrinas e leituras hermenêuticas que consideramos não apenas equivocadas, mas nocivas em relação ao meio-ambiente, entre outras áreas de impacto. Levando em consideração a crescente presença destes grupos na Amazônia e nas esferas políticas (especialmente legislativo), iniciamos um debate sobre o quanto esta ortodoxia deficiente pode estar legitimando a irresponsabilidade ambiental, tanto na esfera pública, quanto privada. Partindo deste recorte, examina-se o contexto histórico e as crenças subjacentes que alimentam essa visão negacionista, bem como as implicações sociais, políticas e éticas dessas perspectivas teológicas. Por fim, são apresentadas possíveis abordagens teológicas e hermenêuticas alternativas que promovam a responsabilidade e a preservação ambiental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia; Hermenêutica; Justiça Ambiental; Negacionismo; Teologia.

## INTRODUÇÃO

A Amazônia, conhecida como o “pulmão do mundo”, regula o clima global e abriga uma biodiversidade única. No entanto, enfrenta ameaças pela negligência ambiental. Este artigo analisa teologias negacionistas que legitimam danos à Amazônia e propõe a expressão “pneumonia teológica” para descrever essa contaminação. Essas visões distorcidas resultam de interpretações fundamentalistas das escrituras, enfatizando o domínio humano sobre a natureza e colocando interesses humanos acima dela.

Essa abordagem tem justificado a exploração irresponsável dos recursos amazônicos, resultando em desmatamento, poluição e violações dos direitos indígenas. As teologias negacionistas minimizam a crise ambiental global e rejeitam evidências científicas das mudanças

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPG-CR-UMESP). Graduado em Teologia (UMESP). [fabianopires.consultor@hotmail.com](mailto:fabianopires.consultor@hotmail.com)

climáticas. Isso perpetua descuido e irresponsabilidade.

Porém, existem abordagens hermenêuticas responsáveis que valorizam a preservação ambiental e a sabedoria indígena. Este artigo explora as implicações sociais e éticas das teologias negacionistas, apresentando alternativas que promovem a responsabilidade ambiental. A pesquisa utiliza fontes bibliográficas para examinar o tema proposto. Com isso, busca-se refletir sobre o papel da religião na relação sustentável com a Amazônia e o meio ambiente global.

## 1 CONTEXTO E CRENÇAS SUBJACENTES

As interpretações fundamentalistas das escrituras religiosas têm desempenhado um papel significativo no desenvolvimento de uma ortodoxia deficiente em relação à Amazônia e ao meio ambiente. Essa perspectiva interpreta erroneamente o mandato bíblico de “dominar” a terra como um sinal de permissão para exploração ilimitada dos recursos naturais, estabelecendo uma hierarquia de domínio humano sobre a natureza. Essa abordagem ignora a responsabilidade de cuidado e preservação que também é inerente a esse mandato. (JÚNIOR, 2010).

Essa perspectiva antropocêntrica prioriza o desenvolvimento econômico e a satisfação imediata, sem considerar as consequências para o meio ambiente e as futuras gerações. Coloca os interesses humanos acima da consideração pelos valores intrínsecos da natureza e ignora a interdependência e a interconexão que os seres humanos possuem com seu habitat (DIETRICH; DE ALMEIDA, 2020). A importância da biodiversidade, dos ecossistemas saudáveis para uma interação harmoniosa.

Além disso, acreditamos que quatro linhas hermenêuticas características de grupos pentecostais e neopentecostais têm influenciado significativamente a relação com a Amazônia e o meio ambiente, entre outras esferas. A primeira delas é a escatologia determinista que profere os desastres ambientais, sustentando a crença de que estes desastres são sinais do fim dos tempos e, portanto, não requerem ações humanas para a preservação do meio ambiente.

A segunda linha hermenêutica é a escatologia messiânica escapista, que enfatiza a ideia de que o retorno de Cristo é iminente e a salvação divina está próxima e, portanto, não é necessário se preocupar com a preservação do meio ambiente terrestre. Resultando em uma postura passiva diante dos desafios ambientais.

A terceira linha hermenêutica é a teologia da prosperidade, que, no mínimo, é conivente ou ignora a ação exploratória da natureza, considerando-a apenas como um recurso a ser explorado em benefício próprio, sem levar em conta as consequências ambientais e sociais. Promove, direta ou indiretamente, a ideia de que a bênção divina se manifesta através do consumismo independentemente da exploração desenfreada dos recursos naturais.

Por fim, a quarta linha hermenêutica é a hermenêutica de batalha espiritual, que adota

uma perspectiva derrotista. Para ser sucinto, destaco a interpretação popular de um versículo das escrituras que exemplifica essa interpretação: ‘Sabemos que somos de Deus e que o mundo inteiro jaz no Maligno’ (1 João 5.19). O termo ‘jaz’ é o presente do indicativo do verbo ‘jazer’, pouco utilizado no cotidiano. Significando ‘estar deitado’ ou ‘estar em repouso’, frequentemente é usado figurativamente para indicar uma situação de permanência ou imobilidade.

No versículo mencionado, ‘jaz’ é utilizado para expressar que o mundo inteiro está sob a influência ou controle do Maligno, imerso no mal. É uma forma poética de descrever a condição do mundo em oposição ao controle de Deus. No entanto, na perspectiva da batalha espiritual derrotista, o termo é ressignificado e adquire o sentido de ‘pertence’. Assim, o mundo inteiro não está somente sob a influência, mas pertence ao Maligno. Se pertence ao inimigo, conforme-se com o fato de que é natural haver injustiça e exploração. Não sendo necessário lutar por ele, nem em uma perspectiva espiritual ou social.

Essas linhas hermenêuticas, em conjunto com as interpretações fundamentalistas das escrituras, contribuem para uma visão de mundo que legitima o descuido e a irresponsabilidade com a Amazônia e o meio ambiente, entre outras omissões. Ao adotar essas perspectivas, muitos grupos religiosos se afastam do chamado para uma ecologia integral, que considera a interconexão entre a humanidade, a natureza e a espiritualidade.

No artigo intitulado “Ser humano e natureza na teologia cristã: ‘Quando fizestes a um lençol freático, a mim me fizestes’”, Orivaldo Pimentel Lopes Junior ressalta um acontecimento no início de 2009, no qual um Senador de Rondônia fez uso da tribuna do Senado Federal para ler a passagem bíblica de Gênesis 1.27-31. Após concluir a leitura, o senador acrescentou: “O ser humano é parte do meio ambiente, mas é uma parte especial: ele tem a prerrogativa divina de dominar a natureza”. Ao expor esse raciocínio, o senador, pertencente à bancada ruralista do Congresso, defendia a ideia de que, se fosse necessário escolher entre o homem e a natureza, deveríamos priorizar o homem (JÚNIOR, 2010). Neste artigo, o autor analisa os equívocos subjacentes a essa prerrogativa e destaca:

Ao dizer que se deve procurar prioritariamente o bem-estar dos seres humanos em prejuízo da natureza, se necessário, o senador cria uma falsa categoria os seres humanos como se esses formassem um bloco unitário absolutamente homogêneo. Quem são os seres humanos que o senador imagina que estariam ameaçados pelas forças hostis da natureza? Seriam, por acaso, os índios? Talvez os pequenos proprietários rurais? Seriam os empregados das grandes corporações do agronegócio? Ou, quem sabe, as novas gerações que crescerão num quadro de escassez de água e ar puro, num planeta superaquecido? Não, provavelmente não seriam esses seres humanos. O senador fala da humanidade, mas está se referindo a uma parte específica dela: a dos grandes proprietários rurais, a dos grileiros, a dos donos de madeireiras e de empresas de garimpo, e dos respectivos investidores. (JÚNIOR, 2010, p. 81).

Vemos aqui um exemplo de alguém contaminado por esta “infecção”. E o pior, um se-

nador! Ao examinar o contexto histórico e as interpretações subjacentes que alimentam essas crenças, podemos compreender melhor as raízes do problema. Na próxima seção, discutiremos as implicações sociais, políticas e éticas dessas perspectivas teológicas e hermenêuticas negacionistas, destacando a necessidade de uma mudança de paradigma em relação à Amazônia e ao meio ambiente.

## 2 IMPLICAÇÕES SOCIAIS, POLÍTICAS E ÉTICAS

Ao legitimarem políticas de exploração irresponsável dos recursos naturais, essas perspectivas teológicas fornecem uma justificativa moral para o desmatamento, a poluição e a degradação ambiental. Essas ações geram consequências sociais devastadoras, resultando em desmatamento indiscriminado, na perda de habitats e biodiversidade na região, na extinção de espécies, na degradação da qualidade de vida das comunidades locais e na violação dos direitos dos povos indígenas. A exploração desenfreada dos recursos naturais muitas vezes ocorre em territórios tradicionais, sem o consentimento prévio e informado desses grupos. Isso leva à destruição de modos de vida ancestrais, ao deslocamento forçado, à perda de identidade cultural e ao aumento das desigualdades socioeconômicas

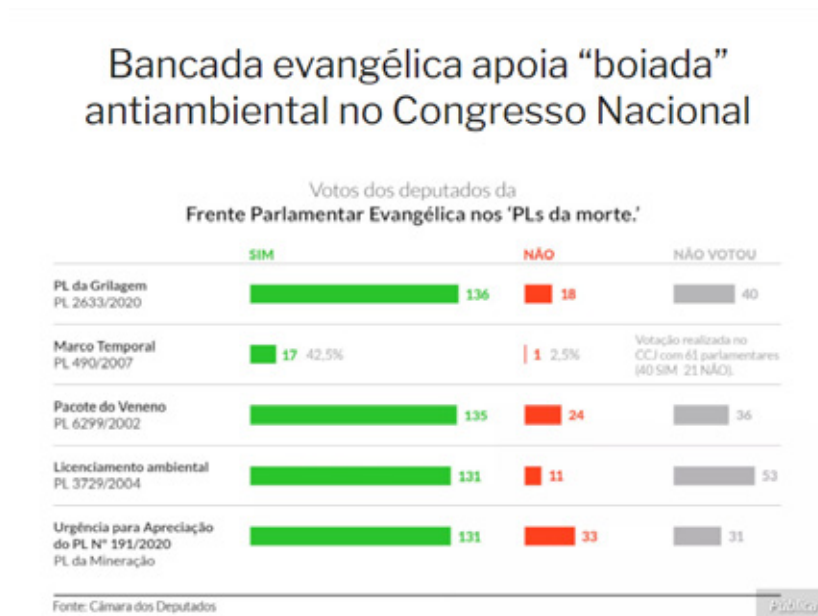
As florestas são convertidas em áreas de exploração agrícola, pecuária intensiva e mineração predatória, resultando em impactos ambientais de longo prazo, tudo em nome do progresso. A poluição gerada por essas atividades, incluindo a contaminação dos rios e a emissão de gases de efeito estufa, contribui para a crise habitacional dos povos originários, a degradação ambiental e as mudanças climáticas. (DIETRICH; DE ALMEIDA, 2020)

Para causar este estrago na esfera social, primeiramente esta infecção precisa contaminar a esfera política. O perigo é evidenciado diante da grande participação de representantes religiosos dos grupos confessionais que defendem tais perspectivas. Esta inserção se dá principalmente no legislativo e no executivo municipal, estadual e federal. A legitimação dessas perspectivas teológicas por líderes religiosos pode influenciar a formação de políticas governamentais que negligenciam a preservação ambiental. Seria interessante investigar o quanto a falta de ações efetivas para combater o desmatamento, a poluição e a exploração irresponsável dos recursos naturais pode estar lincada à influência dessas leituras hermenêuticas instrumentalizadas pelo capitalismo. Se estão servindo de amparo para políticas de desregulamentação ambiental e enfraquecimento das leis de proteção ambiental.

Uma ilustração concreta emerge no posicionamento da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) em relação a temas ligados ao meio ambiente e aos direitos indígenas. Recentemente, a Câmara dos Deputados conferiu urgência a um projeto visando à permissão da mineração em terras indígenas (GÓES, GONÇALVES, 2022)<sup>2</sup>. Um estudo elaborado pela Agência Pública

<sup>2</sup> GÓES, Bruno. GONÇALVES, Eduardo. *Câmara aprova urgência para projeto que libera mineração em terras indígenas*. O Globo. (Mar. 2022). Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/camara-aprova-urgencia-para-projeto-que-libera->

revelou que a maioria dos parlamentares afiliados à FPE respaldou a proposta e, adicionalmente, tem endossado medidas contrárias ao ambiente, como documentado na peça jornalística intitulada “Maioria dos deputados da Frente Parlamentar Evangélica apoia pautas antiambientais” (POERNER, 2022)<sup>3</sup>. De forma adicional, a ala evangélica enfrenta acusações relacionadas à sua defesa de uma série de iniciativas legislativas que atenuam a salvaguarda ambiental, tal como evidenciado no diagrama apresentado na reportagem “Bancada evangélica apoia ‘boiada’ antiambiental no Congresso Nacional” (CLIMAINFO, 2022)<sup>4</sup>.



Fonte: ClimaInfo

Apesar de sabermos que existem outras intenções e narrativas, “*crente que é crente*” precisa apresentar uma “base Bíblica” para justificar suas ações. Posicionamentos como este ilustrado no quadro acima são frequentemente influenciados pelas leituras hermenêuticas, das quais falamos anteriormente, para legitimar tal postura.

Uma grave questão ética que não é levada em consideração é o fato de que tais políticas ocasionam um impacto desproporcional sobre os grupos marginalizados, exacerbando as desigualdades socioambientais. Comunidades indígenas, quilombolas e outros grupos tradicionais são os mais afetados pelas consequências negativas da exploração desenfreada. Essas populações muitas vezes têm acesso limitado a recursos e poder político, tornando-se vulneráveis à perda de terras, de meios de subsistência, violências e violações.

[minerao-em-terras-indigenas-25426371](#). Acesso em: 05 jul. 2023.

3 POERNER, Bárbara. *Maioria dos deputados da Frente Parlamentar Evangélica apoia pautas antiambientais*. Agência Pública. (Abr. 2022). Disponível em: <https://apublica.org/2022/04/maioria-dos-deputados-da-frente-parlamentar-evangelica-apoia-pautas-anti-ambientais/#Evang%C3%A9licos>. Acesso em: 05 jul. 2023.

4 CLIMAINFO. *Bancada evangélica apoia “boiada” antiambiental no Congresso Nacional*. Disponível em: <https://clima.info.br/2022/04/26/bancada-evangelica-apoia-boiada-antiambiental-no-congresso-nacional/>. Acesso em: 07 jul. 2023.



A infecção da “pneumonia teológica” também se espalha nas esferas pessoal e comunitária além da política. Pessoalmente, as crenças negacionistas podem levar à apatia e à falta de comprometimento individual com a preservação ambiental, uma vez que a responsabilidade é transferida para uma crença na intervenção divina ou na iminência do fim dos tempos. Comunitariamente, essas perspectivas podem criar uma mentalidade de indiferença e até desprezo para com a mobilização e o engajamento coletivo em prol da preservação ambiental. Uma igreja local formada com tais preceitos incorre decisivamente nesta cosmovisão deficiente.

Diante dessas implicações sociais, políticas e éticas, é essencial buscar alternativas que promovam a responsabilidade e a preservação ambiental. A seguir, exploraremos brevemente abordagens teológicas e hermenêuticas alternativas que podem contribuir para uma relação mais saudável e sustentável com a Amazônia e o meio ambiente.

### **3 ABORDAGENS TEOLÓGICAS E HERMENÊUTICAS ALTERNATIVAS**

Iniciamos um breve diálogo com os pressupostos da teologia da criação, da teologia da missão integral, a ética da justiça ambiental, a valorização da sabedoria indígena e a importância de uma hermenêutica contextualizada que leve em consideração o contexto social e ambiental ao interpretar textos religiosos.

A teologia da criação oferece uma perspectiva fundamental para repensar a relação entre humanidade e natureza. Ela reconhece que a criação é um dom de Deus e possui um valor intrínseco, independentemente de sua utilidade para os seres humanos. Essa abordagem nos chama a uma responsabilidade de cuidado, proteção e preservação da natureza, baseada na compreensão de que somos coadministradores da criação divina. Remetendo-nos a dois marcos históricos do cristianismo (o credo apostólico e a reforma protestante) encontramos duas colunas importantes que se correlacionam para o sustento desta abordagem.

No credo apostólico confessamos que cremos em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra. Em sua explicação, Lutero menciona que Deus criou a cada um de nós e a todas as criaturas. Ele inclui nesse Credo todas as demandas necessárias para o corpo e a vida. Lutero afirma: E tudo isso faz unicamente por sua paterna e divina bondade e misericórdia, sem nenhum mérito ou dignidade de minha parte”. Essa confissão de fé nos diz que a natureza e tudo que nos cerca é expressão da gratuidade de Deus. Ou seja, todos os seres vivos e toda a biosfera (ar, terra, rochas, água), contemplados à luz da fé, são obra de Deus... Desta forma atendemos à vocação de pessoas administradoras, cuidadoras da criação. A graça de Deus nos liberta de atitudes céticas e cínicas diante da realidade ambiental. (SCHUENEMANN, 2019, p. 231, 234).

A ação resultante de uma hermenêutica autêntica demonstra um compromisso ativo com a preservação da criação. Conforme apontado por Werner Fuchs, a história registra o pio-

neirismo do príncipe curador Maurício ao promulgar o que pode ser considerado o primeiro código florestal conhecido. Este marco histórico teve lugar na região da Saxônia em 1548, e sua promulgação foi influenciada pela Reforma Protestante, culminando em uma política pública de preservação ambiental inovadora para a época. (FUCHS, 2019)

A teologia da missão integral enfatiza a interconexão entre a salvação e a restauração de toda a criação. Ela amplia o escopo da missão cristã para além do aspecto puramente espiritual, englobando também a preocupação com a justiça social, a equidade econômica e a preservação do meio ambiente. (MARINGOLI, 2016). Nessa abordagem, a missão da igreja inclui a promoção da justiça ambiental e a busca de soluções sustentáveis para os desafios socioambientais.

A ética da justiça ambiental reconhece que as questões ambientais estão intrinsecamente ligadas às questões de justiça social. Ela destaca as desigualdades socioambientais e busca uma distribuição justa dos recursos naturais, bem como a proteção dos direitos das comunidades afetadas pelas atividades exploratórias. (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009). Essa abordagem ética ressalta a importância de ouvir as vozes das comunidades locais e indígenas, que têm um conhecimento profundo e uma sabedoria ancestral sobre a relação equilibrada com a natureza.

A valorização da sabedoria indígena é uma abordagem crucial para a promoção da responsabilidade e da preservação ambiental. As tradições indígenas possuem uma rica compreensão do equilíbrio ecológico, baseada em uma conexão profunda e respeitosa com a natureza. (JURUNA, 2013). Essa sabedoria ancestral oferece lições valiosas sobre a coexistência sustentável e nos desafia a aprender com essas comunidades e a reconhecer a importância de suas práticas de manejo ambiental. (DIETRICH; DE ALMEIDA, 2020)

Uma hermenêutica contextualizada desempenha um papel fundamental na interpretação de textos religiosos. Essa abordagem leva em consideração o contexto social, ambiental e cultural ao interpretar as escrituras. Reconhece que os textos sagrados foram escritos em contextos específicos e que sua interpretação deve levar em consideração a realidade contemporânea. Uma hermenêutica contextualizada nos desafia a ler os textos religiosos de forma crítica evitando interpretações simplistas ou literais que possam reforçar visões negacionistas. E a aplicar seus princípios éticos e valores às questões ambientais urgentes, como a preservação da Amazônia.

Seguindo esta proposta, acreditamos também que, em relação às interpretações apresentadas na primeira seção, é possível e absolutamente plausível adotar uma abordagem escatológica messiânica, por exemplo, sem necessariamente abraçar uma postura escapista e irresponsável em relação ao meio ambiente ou demais problemas que afligem a sociedade e ao planeta. Como costumamos enfatizar aos nossos alunos e membros da igreja, diante de um texto polissêmico, perguntamos de forma retórica: ‘Vocês sabem qual o problema deste ver-

sículo?’ E sorrindo, completamos: ‘É a sua interpretação dele!’. Essa abordagem leve e provocativa permite levá-los a pensar sobre a complexidade envolvida na interpretação de um texto Bíblico e o perigo das interpretações equivocadas.

No que diz respeito à batalha espiritual, qual proposta hermenêutica seria capaz de evitar uma abordagem derrotista (na qual o mundo pertence ao inimigo e, portanto, devemos apenas aceitar essa ideia) ou triunfalista (na qual Cristo já derrotou todo o mal na cruz e, portanto, não há mais necessidade de lutar)? Nossa proposta começa com a afirmação sobre a verdadeira propriedade do mundo: ‘Ao Senhor Deus *pertencem o mundo* e tudo o que nele existe; *a terra e todos os seres vivos* que nela vivem são dele’ (Salmos 24.1, NTLH). Ainda que o pecado tenha causado uma possível cosmo/desconexão, Cristo restabeleceu-a na cruz: ‘e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele, reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, *quer sobre a terra, quer nos céus*’ (Colossenses 1.20 ARA).

Se o maligno havia obtido qualquer autoridade para empregar o mal, Cristo a revogou: ‘Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo: Toda a autoridade me foi dada no céu e *na terra*’ (Mateus 28.18 ARA). E Ele nos enviou para comunicar e aplicar essa libertação: ‘Portanto, vão...’ (Mateus 28.19 NTLH). Compreendemos que esse envio, neste contexto, é comparável à entrega de uma ordem de despejo por parte de um juiz a um oficial de justiça. Assim como o juiz concede a vitória ao legítimo proprietário ao decidir sobre um caso de retomada de posse de uma propriedade, o planeta pertence a Deus, e o inimigo, juntamente com todas as formas de injustiça, opressão e violência, são invasores que foram despojados de qualquer direito de posse sobre a terra. Agora, como oficiais de justiça, nossa responsabilidade é comunicar e exigir a remoção e o despejo de qualquer forma de malignidade, seja ela espiritual, social, ambiental, e assim por diante. “Estes sinais acompanharão os que crerem: em meu nome *expulsarão* demônios, ...” (Marcos 16.17 NVI).

Por fim, essas abordagens teológicas e hermenêuticas alternativas nos convidam a repensar nossa relação com a natureza e a abraçar uma ética de cuidado e responsabilidade social e ambiental. Ao adotar essas perspectivas, podemos desenvolver uma espiritualidade que valoriza a criação divina, promove a justiça ambiental e busca a preservação da Amazônia e do meio ambiente global.

## CONCLUSÃO

Neste estudo, investigamos a “pneumonia teológica” na Amazônia, causada por teologias negacionistas e hermenêuticas insuficientes que validam a negligência ambiental. Compreendemos as origens, implicações e difusão dessas visões, que mantêm uma atitude apática e irresponsável perante o ambiente, resultando em desigualdades socioambientais e danos à região.

Diante disso, a necessidade de uma abordagem teológica crítica em relação à Amazônia e ao meio ambiente é evidente. As alternativas exploradas, como a teologia da criação, missão integral, ética ambiental, respeito à sabedoria indígena, leituras hermenêuticas contextualizadas e um novo paradigma da batalha espiritual, oferecem diretrizes para a mudança. Estas abordagens nos desafiam a cuidar da natureza como algo sagrado e a reconhecer nossa responsabilidade, promovendo soluções sustentáveis.

A conexão entre religião, ecologia e justiça social é crucial. A preservação ambiental transcende a ciência e política, sendo também uma questão moral e espiritual que influencia a equidade social. A cura para a esta infecção na Amazônia requer uma ação coletiva baseada em abordagens críticas, cuidado ambiental e responsabilidade. Essa luta é vital para proteger a Amazônia, os direitos humanos e garantir um mundo sustentável para as gerações futuras.

## REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. *O que é Justiça Ambiental?* Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.

BÍBLIA SAGRADA: *Almeida Revista e Atualizada*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BÍBLIA SAGRADA: *Nova Versão Internacional*. Editora Vida Nova, 2010.

BÍBLIA SAGRADA: *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*. Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

CLIMAINFO. *Bancada evangélica apoia “boiada” antiambiental no Congresso Nacional*. ClimaInfo, 2022. Disponível em: <https://climainfo.org.br/2022/04/26/bancada-evangelica-apoia-boiada-antiambiental-no-congresso-nacional/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

DIETRICH, Luiz José; DE ALMEIDA, Nadi Maria. *Desmatamento da Amazônia, impactos ambientais e desafios para a espiritualidade cristã: responsabilidade mundial para uma ecologia integral*. Franciscanum 173, Vol. 62: p. 1-29, 2020.

FUCHS, Werner. *“Como a porca em saco de aveia: Sobre a Reforma e a questão ambiental”*. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Resgatando a radicalidade da Reforma protestante*. São Leopoldo. Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, 2019. p. 238-242.

GÓES, Bruno; GONÇALVES, Eduardo. *Câmara aprova urgência para projeto que libera mineração em terras indígenas*. O Globo, Rio de Janeiro, Mar. 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/camara-aprova-urgencia-para-projeto-que-libera-mineracao-em-terras-indigenas-25426371>. Acesso em: 05 jul. 2023.

JUNIOR, Orivaldo Pimentel Lopes. *Ser Humano e Natureza na Teologia Cristã: “Quando fizestes a um lençol freático, a mim me fizestes”*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p.79-87, abr./jun. 2010.

JURUNA, Samantha Ro’otsitsina de Carvalho. *Sabedoria ancestral em movimento: perspectivas para a sustentabilidade*. 2013. 85 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

LEMOS, Danilo Pallar. *Escatologia Pentecostal: Origens, Fundamentos, Métodos e Epistemologia*. São Paulo. Editora Reflexão Business, 2022.

MACHADO, Sidney. *O Fim: Panorama histórico sobre as diversas correntes escatológicas*. São Paulo: ABBA PRESS, 2009.

MARINGOLI, Ângela. *Educação teológica e educação ambiental: há lugar nos espaços da educação teológica no Brasil para a responsabilidade ambiental na perspectiva da missão integral?* 2016. [178f]. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

NICKEL JR., Cristiano; SOUSA, Clayton Lima de. *Ecologia e teologia: reflexões preliminares a partir da teologia da criação*. Rev. Cognition, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 93-118, nov. 2020.

POERNER, Bárbara. *Majoria dos deputados da Frente Parlamentar Evangélica apoia pautas antiambientais*. Agência Pública. Abr. 2022. Disponível em: <https://apublica.org/2022/04/maioria-dos-deputados-da-frente-parlamentar-evangelica-apoia-pautas-anti-ambientais/#Evang%C3%A9licos>. Acesso em: 05 jul. 2023.

SCHUENEMANN, Rulf. *“Indulgências verdes” no século XXI? O credo cristão face ao desafio da justiça socioambiental*. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Resgatando a radicalidade da Reforma protestante*. São Leopoldo. Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, 2019. p. 230-236.



# GT 5

Exegese e Teologia Bíblica.





**Dr. Junior Vasconcelos Amaral – PUC Minas,  
Dr. Nelson Maria Brechó da Silva – FAJOPA/Marília – SP,  
Dra. Rita Maria Gomes – UNICAP.**

Ementa:

Este GT acolhe e inter-relaciona estudiosos da Bíblia e demais pessoas interessadas em temáticas bíblicas, proporcionando o compartilhamento de estudos, produções e ideias nesse campo, em vista a abrir e ampliar horizontes de abordagens, métodos de leitura, interpretações e recepção do texto sagrado, numa linha ecumênica e em diálogo com a contemporaneidade. Visando a excelência da qualidade dos trabalhos a serem acolhidos para discussão e posterior publicação no respectivo Congresso da Soter, o Grupo se reserva o direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos tão somente daquelas propostas que representem real contribuição para o avanço dos estudos bíblicos, quer na área da Exegese, quer da Teologia bíblica.

# A COMENSALIDADE LUCANA: CENAS DE INSTRUÇÃO E ACEITAÇÃO

Vamberto Marinho de Arruda Junior<sup>1</sup>

**RESUMO:** A comensalidade lucana é um tema que tem despertado interesse e curiosidade em diferentes campos de estudo. Refere-se à prática de compartilhar refeições em uma atmosfera de instrução e aceitação, onde as pessoas se reúnem para comer, aprender e promover a inclusão social. No Evangelho segundo Lucas, encontram-se diversas cenas de comensalidade. Neste estudo, analisaremos duas dessas cenas: uma envolvendo mulheres (Lc 10,38-42) e outra, com um publicano (Lc 19,1-10). Busca-se compreender os benefícios e impactos dessas interações alimentares na formação de vínculos sociais, igualdade e diversidade. Como resultado, percebe-se que grupos marginalizados e limitados, pela elite político-religiosa, foram plenamente aceitos e incluídos no programa salvífico do Reino, segundo a perspectiva de Jesus. Maria, bem como Zaqueu tem acesso a Jesus e aos seus ensinamentos, eles são apenas dois personagens que confirmam a atitude inclusiva de Jesus e sua busca por todos os seres humanos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Refeição; Inclusão; Publicanos; Mulheres; Lucas.

## INTRODUÇÃO

No Evangelho segundo Lucas há um destaque às cenas de refeição: “Na narrativa lucana, cenas domésticas, relações familiares e ocasiões de comer e jantar são destacadas e intimamente relacionadas de várias maneiras. Mais atenção é dada tanto às casas quanto às refeições em Lucas-Atos do que em qualquer outro escrito do Novo Testamento.” (ELLIOTT, 1991, p. 397).

Tal fato, porém, é ainda objeto de debate, pois não há um consenso entre os pesquisadores sobre a quantidade de cenas de refeição e o que poderia ser caracterizado como cena de refeição, conforme exemplificação exibida no quadro 1, abaixo, as identificações das cenas, pelos estudiosos, são variadas. O quadro a seguir apresenta textos no Evangelho segundo Lucas que tratam do assunto comida/refeição, colhidos em duas teses, tendo uma diferenciação de cor da fonte de acordo com a seguinte classificação: preta (PAULRAJ, 2020), azul (HÉBERT, 2021), vermelho (PAULRAJ, 2020; e HÉBERT, 2021).

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Contato: prvambertojr@gmail.com

Quadro 1 - Textos que tratam de comida/refeição em Lucas

Texto	Refeição	Participantes
5,29-39	Banquete na casa de Levi	Jesus, discípulos de Jesus, cobradores de impostos, pecadores (fariseus e escribas questionando a Jesus)
6,1-5	Comer com discípulos num campo	Jesus, os discípulos e os fariseus questionando
7,36-50	Refeição na casa de um fariseu e unção dos pés de Jesus	Jesus, Simão, convidados e a mulher pecadora
9,10-17	Partir do pão e multiplicação em Betsaida	Jesus, os doze e 5.000 homens
10,38-42	Hospitalidade e pousada na casa de Maria e Marta	Jesus, os doze, Maria e Marta
11,5-8	Parábola do amigo importuno que pede pão	Dois amigos e um terceiro que chega
11,37-54	Refeição na casa de um fariseu	Jesus, fariseus e escribas
14,1-24	Refeição sabática na casa de um fariseu	Jesus, fariseus e convidados
15,1-32	Refeição com publicanos e pecadores, parábolas que justificam tal ceia	Jesus, publicanos, pecadores, fariseus e escribas que questionaram Jesus
15,11-32	Parábola do “filho pródigo” que justifica a refeição de Jesus com os pecadores e interpela os fariseus	Pai, filho pródigo, convidados e o irmão mais velho
16,19-31	Parábola do rico e de Lázaro	Rico, Lázaro, Abraão
19,1-10	Hospedagem na casa de Zaqueu	Jesus, os doze, Zaqueu
22,14-30	Última Ceia	Jesus e os doze
22,14-34	Última Ceia	Jesus e os doze
24,13-43	Refeição com os dois discípulos que foram para Emaús, e depois com os onze apóstolos	Jesus, os dois discípulos do caminho de Emaús, os onze apóstolos
24,28-35	Refeição com os dois discípulos que foram para Emaús	Jesus e dois discípulos

Fonte: Adaptado de Paulraj (2020); Hébert (2021).

Neste texto se analisam duas perícopes, no texto lucano, onde as duas teses acima concordam, focando na atenção e inclusão de Jesus para com pessoas que eram marginalizadas, na sociedade de sua época: mulheres e publicanos/cobreadores de impostos: Lc 10:38-42; Lc 19,1-10.

Os textos serão analisados na sequência acima exposta, focando elementos de aceitação e inclusão. A análise tem um viés socioteológico apresentando a visão que a sociedade judaica mantinha das mulheres e dos publicanos, bem como a ressignificação feita por Jesus e o compromisso que os seguidores desse Mestre precisam assumir.

## 1 REFEIÇÃO NA CASA DE MARTA E MARIA – LC 10,38-42

A mulher judia, de maneira geral, não participava da vida pública, como dizia Filo: “toda a vida pública com suas discussões e assuntos, em tempo de paz ou de guerra, é feita para homens”. (JEREMIAS, 1983, p. 475). Embora, pudessem trabalhar “em áreas de negócios e governo dominadas por homens, como exemplificado em Atos pela comerciante de tecidos roxos Lídia em Filipos (Atos 16:14-16) e a fabricante de tendas Priscila em Corinto (Atos 18:1-3).” (SPENCER, 2013, p. 1005).

Apesar de certas liberdades nas casas, nas sinagogas e no comércio (SPENCER, 2013), as mulheres dependiam do esposo e podiam ser repudiadas a qualquer momento, ficando assim numa situação de vulnerabilidade, não à toa que “uma grande parte do ministério de Jesus foi centralizada nas necessidades e pedidos de mulheres”. (LAKE, 2008, p. 400).

Há relatos de comensalidade Jesus-mulheres em Lucas, o mais claro é o da refeição na casa de Marta e Maria (Lc 10,38-42).<sup>2</sup> Esses episódios demonstram o status elevado, e inusual, que Jesus conferia às mulheres<sup>3</sup>, como explica Gray:

Jesus incluiu as mulheres nas ilustrações de seus ensinamentos, deixando claro que sua mensagem envolvia as mesmas. Assim, honrando-as, ele situou a mulher em posição de igualdade com o homem, exigindo o mesmo padrão para ambos os sexos e oferecendo o mesmo meio de salvação para ambos. (GRAY, 2006, p. 901, tradução nossa).

Na narrativa de Lc 10, 38-42 tem-se uma cena de refeição<sup>4</sup> na casa de Marta e Maria,

2 “Embora por muito tempo interpretado como estabelecendo a prioridade da vida contemplativa em relação à vida ativa, os interesses desta breve unidade narrativa estão em outro lugar. A narração de Lucas está manifestamente preocupada com o tema da hospitalidade. Isso fica aparente já na frase inicial, com o uso de uma linguagem que liga esse episódio às cenas anteriores de viagem e recepção (e rejeição). Dentro de seu co-texto local (especialmente vv 1-37), o encontro de Jesus com Marta e Maria esclarece a natureza da acolhida que ele busca não apenas para si mesmo, mas também para seus mensageiros - isto é, para todos os que participam da aproximação do domínio de Deus.” GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 433, tradução nossa.

3 “Embora um pouco mais tarde, Pirkê Avot 1:5 refletiu com precisão a atitude predominante no tempo de Jesus. Ele elogiava o ato de mostrar hospitalidade aos necessitados, ‘Deixa tua casa estar aberta de par em par: deixa que os pobres sejam membros de teu lar...’. No entanto, continuava a censurar conversas frequentes ou extensas com mulheres, incluindo a própria esposa; ‘e não te envolvas em muita conversa (literalmente: não multipliques palavras) com mulheres.’ Jesus novamente se envolvia com mulheres de uma maneira muito suspeita. Ele ultrapassava as restrições culturais para incluir as mulheres no ministério da palavra”. MCMAHAN, Craig T. *Meals as type-scenes in the Gospel of Luke*. 1987. 341f. Thesis (doutorado em Teologia -PhD) - Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 1987, p. 89-90, tradução nossa.

4 “Existe algum debate sobre se este incidente em particular incluiu uma refeição, uma vez que Lucas não declara explicitamente que uma refeição ocorreu neste trecho, por exemplo, pelo uso das palavras ‘comida’ ou ‘comer’. No entanto, a linguagem lucana, no contexto das práticas sociais antigas de Israel, fortemente sugere que uma refeição tenha acontecido. Lucas diz que Marta “recebeu” (ὑπεδέξατο) Jesus (Lc 10:38). A palavra ὑποδέχομαι aparece no Novo Testamento aqui em Lucas, em 19:6 e Atos 17:7 (de Jason recebendo Paulo e Silas em Tessalônica) e em Tiago 2:25 (de Raabe que acolheu os mensageiros



uma casa simples em uma aldeia (Marta serve, não tem servos). Desse relato, são acolhidos dois pontos importantes para o estudo em questão: 1. o detalhe de Maria estar aos pés de Jesus; 2. o acolhimento e a inclusão trazidos por este relato.

Com relação à atitude de Maria, três aspectos precisam ser realçados: 1. o detalhe contextual – que foca no amor a Deus em primeiro lugar, como complemento do amor ao próximo, expresso na parábola do bom samaritano, que antecede a história das irmãs<sup>5</sup>; 2. A atitude desafiadora ao esperado da sociedade da época de sentar-se aos pés de um homem, numa refeição<sup>6</sup>; 3. O papel de discípula, expressos no “assentar-se aos pés” – “A posição de Maria aos pés de Jesus provavelmente é a de uma aluna de um rabino, ansiosa para aprender” (NOLLAND, 1993, p. 606) –, e, na escuta da palavra<sup>7</sup>.

Já com relação à inclusão e acolhimento, expressos no relato lucano, devem ser levados em conta os seguintes tópicos: 1. Jesus foi à casa de duas mulheres e aceitou sua hospitalidade e refeição, o que, como visto na introdução desta seção, era algo inusual; 2. Marta, também foi acolhida, embora solicitada que dosasse suas ações<sup>8</sup>, 3. a aceitação de Maria, no papel de

---

de Josué em sua casa em Josué 2, mensageiros que, segundo Jos 2:1, ‘pernoitaram lá’ [MT: וַיִּשְׁכְּבוּ-שָׁמָּה: LXX: καὶ κατέλυσαν ἐκεῖ]). Segundo o BDAG, ὑποδέχομαι significa «receber com hospitalidade, acolher, dar as boas-vindas, entreter como um hóspede» (BDAG, 1037). No antigo Oriente Próximo, é inconcebível que tal ‘acolhimento hospitaleiro’ não envolvesse o anfitrião compartilhando comida e bebida com os convidados. Assim, o uso de ὑποδέχομαι na recepção de Jesus por Marta indica que uma refeição ocorreu em sua casa. Além disso, Lucas utiliza as palavras διακονία e διακονεῖν (v. 40) na reclamação de Marta de que Maria não estava ajudando com o serviço. Nas narrativas lucanas, particularmente no Evangelho, essas palavras normalmente se referem ao serviço à mesa durante a refeição. Beyer (1964:81) observou que o termo mantém a associação com o serviço à mesa em todos os períodos e níveis de uso do grego. Estudiosos bíblicos e comentaristas aceitam que uma refeição está em vista (Fitzmyer 1983:894; Morris 1988:209-210; Goulder 1989:494; Plummer 1992:290, 291; Green 1997:436, 437; Smith 1987:622). Evans sugere que Marta pode ter estado preparando uma ‘refeição elaborada’ (Evans & Sanders 2001:210). Portanto, é apropriado considerar que uma refeição ocorreu aqui.” PAULRAJ, Gideon S. S. *An Investigation of Lucan Meals with relevance to Food Justice in India*. 2020. 349f. Thesis (Doutorado) - Doctor of Philosophy in the School of Education and Humanities, University of Gloucestershire, 2020, p. 153-154, tradução nossa.

5 “A colocação do episódio de Maria e Marta imediatamente após a pergunta do legista e sua própria resposta solicitada por Jesus (10:25-29) alcançou dois propósitos. Primeiro, cada metade da resposta recebeu uma ilustração. O amor ao próximo foi explicado pela parábola do bom samaritano, e o amor a Deus foi ilustrado pela recomendação de Jesus a Maria, que ouviu suas palavras. Segundo, uma hierarquia é estabelecida. Marta aproximadamente se assemelhou ao bom samaritano, que cuidou do viajante necessitado. Embora esse papel não seja menosprezado, o papel assumido por Maria foi mostrado como superior. Marta respondeu à presença de Jesus como se ele fosse um vizinho. Maria respondeu à presença de Jesus como se ele fosse Deus.” (MCMAHAN, 1987, p. 91-92, grifo e tradução nossa).

6 “Neste momento, vale a pena notar os pontos levantados por Boyd e Esler (2004). Eles indicam a falha da maioria dos comentaristas em identificar duas questões sociais levantadas nesta história: a visita de Jesus à casa das duas irmãs e o fato de Maria ter saído dos aposentos das mulheres para ouvir as palavras de Jesus (cf. Boyd & Esler 2004:26). Os aposentos das mulheres no Oriente Grego são chamados de γυναικωνίτις ou γυναικεία, onde as mulheres ‘podiam supervisionar o funcionamento da casa e ter muito pouco contato com o mundo masculino’ (Pomeroy 1995:80). Portanto, Maria sentada aos pés de Jesus (Lc 10:39) pode ser um desafio à honra tendenciosa de gênero da cultura mediterrânea, onde se esperava que as mulheres estivessem na cozinha preparando as refeições, ou então nos aposentos das mulheres da casa. Além disso, a acusação de Marta (Lc 10:40) também reflete a expectativa social mediterrânea sobre os papéis e status das mulheres.” (PAULRAJ, 2020, p. 157, tradução nossa). Paulraj (2020, p. 159, tradução nossa), acrescenta: “Como discutido acima, ao aceitar sua presença na área pública, o Jesus lucano denuncia estruturas sócio-políticas que promovem a desigualdade de gênero. O Jesus lucano liberta Maria de seu status socialmente definido de inferioridade de gênero.”

7 “As mulheres tinham permissão para ouvir o ensino da Torá nas sinagogas e, ocasionalmente, as aulas de algum rabino, mas não eram discípulas — não se assentavam no pó aos pés do sábio, como faziam os discípulos homens. A postura e o forte desejo de Maria de aprender os ensinamentos de Jesus, mesmo que isso contrariasse o papel feminino mais tradicional (10.40), teriam escandalizado a maioria dos homens judeus.” KEENER, CRAIG S. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2017, p. 244.

8 “Cada uma das duas mulheres tinha uma incumbência e um dom especial da graça. Marta, que visava demonstrar seu amor por intermédio de um serviço especial à mesa, não foi criticada pelo Senhor, mas exortada para que no meio de todo o zelo de servir não se esquecesse do mais importante, que Maria havia escolhido.” RIENECKER, Fritz. *Evangelho de Lucas*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2005, p. 246. “O serviço de Marta não é repudiado por ele, mas ele enfatiza que seu empenho

discípula, era incomum e demonstrou o apreço e a inclusão jesuânica. Todos esses pontos, percebidos nesta cena de refeição apontam para a abertura aos vulneráveis e excluídos que tais cenas contém, como definido por Paulraj:

O serviço à mesa, como argumentado, é uma atividade honrosa; ao mesmo tempo, por meio das refeições, o Jesus lucano promove a quebra das convenções sociais. Assim, o Jesus lucano eleva a visão sociocultural das mulheres de sua época e alivia as restrições de gênero impostas a elas. Através desta cena de refeição, Lucas promove a igualdade de gênero em sua teologia da hospitalidade. (PAULRAJ, 2020, p. 160, tradução nossa).

Na próxima seção são percebidos o caráter inclusivo, restaurador e acolhedor, de Jesus, para com os pecadores, exemplificados na figura do publicano Zaqueu.

## 2 REFEIÇÃO NA CASA DO PUBLICANO ZAQUEU – LC 19,1-10

Joachim Jeremias cita fontes judaicas que dividiam as profissões que eram desprezíveis para os judeus em quatro listas, os publicanos e coletores de impostos estavam na quarta (JEREMIAS, 1983, p. 404). E, “exercer uma das profissões citadas na lista IV indicava impureza maior; quem praticava uma delas perdia os direitos cívicos e políticos. Essa lista reúne as profissões diretamente baseadas na trapaça e, por causa disto, passavam por condenadas de jure.” (JEREMIAS, 1983, p. 412). Além deste aspecto civil-religioso, duas grandes questões de sua profissão incitavam raiva, em seus compatriotas: o roubo e a união com os dominadores gentios (MILLER, 2016). Dessa forma, confraternizar com um publicano/cobrador de impostos era trazer opróbio e impureza sobre si, segundo o pensamento judeu da época.

Indo em direção oposta, Jesus não apenas conversa, ele come e se hospeda na casa de um publicano – Zaqueu, como expresso em Lc 19,1-10. Um detalhe importante é que esta perícopes, à semelhança de Lc 10,38-42, apresenta uma ocasião implícita de refeição.<sup>9</sup>

elaborado pode estar fora de lugar. Uma *diakonia* que ignora a palavra nunca terá um caráter duradouro; enquanto ouvir a palavra de Jesus é o ‘bem’ duradouro que não será tirado do ouvinte.” FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X–XXIV: introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 892, tradução nossa. “Em Lc 8:21, o Jesus lucano pretende que seus seguidores, tanto homens quanto mulheres, estudem e ajam de acordo com seus termos, e ele afirma o papel das mulheres em ouvir e agir com base no que aprenderam. Além disso, a apresentação lucana da inversão de papéis de Jesus, de convidado a anfitrião, sugere que o elogio de Jesus a Maria poderia ter sido um convite a Marta para receber sua hospitalidade.” (PAULRAJ, 2020, p. 159-160, grifo e tradução nossa).

<sup>9</sup> “De acordo com a narrativa da viagem lucana, a refeição implícita na casa de Zaqueu é colocada no final do ministério galileu de Jesus. Lucas não afirma explicitamente que uma refeição ocorreu nesta passagem usando palavras para ‘comida’ ou ‘comer’. No entanto, existem amplos argumentos sobre a linguagem que Lucas usa aqui no contexto das antigas práticas sociais israelitas para acreditá-la como uma cena de refeição. Em primeiro lugar, Lucas usa o termo *ὑποδέχομαι* ao declarar a resposta de Zaqueu ao chamado de Jesus. Zaqueu desceu correndo da árvore ‘e o recebeu (*ὑπεδέξατο*) com alegria’ (Lc 19:6). Conforme discutido na história de Marta e Maria (Lc 10:38-42), o termo *ὑποδέχομαι* indica uma recepção hospitaleira (receber alguém como convidado com comida e bebida). O chamado de Jesus (‘Zaqueu, desça depressa, pois hoje devo ficar em sua casa’; Lc 19:5) e o significado do termo *ὑποδέχομαι* indicam uma cena de refeição. Além disso, o uso do aoristo aqui (*ὑπεδέξατο*; Lc 19:6) indica que comida foi fornecida. Em segundo lugar, Jesus diz a Zaqueu: ‘Desça, pois hoje devo ficar (*μεῖναι*) em sua casa’ (Lc 19:5). O verbo *μένω* (‘ficar’) ocorre duas vezes no Evangelho (aqui e em Lc 24:29). Para tal ‘estada’ na casa de alguém, é concebível no antigo Oriente Próximo que sempre implicasse que uma refeição tenha ocorrido. Além disso, Lucas usa o termo *καταλύσαι* (‘ser hóspede’; Lc 19:7; cf. Lc 9:12) duas vezes nesta história. O verbo *καταλύω* normal-



O fato de Jesus comer com publicanos (ver também Lc 5,29-39) demonstra seu propósito de salvar todas as pessoas (Lc 19,10), sua interação é sempre benéfica e benfeitora, no caso de Zaqueu, obteve o fruto esperado – arrependimento e mudança de vida<sup>10</sup>:

Após Jesus passar um tempo com ele em sua casa perto de Jericó, dá uma prova significativa do efeito da associação com Jesus. Lucas prefere descrever aqui finalmente o que essa nova vida moral irá exhibir: “Olha, Senhor, dou aos pobres a metade dos meus bens; e, se nalguma coisa tenho defraudado alguém, restituo quatro vezes mais” (19,8). A atenção à reparação financeira se encaixa admiravelmente com o próprio interesse reconhecido de Lucas pelo uso correto das riquezas, mas pode-se presumir que outras ações virtuosas incentivadas pelo ensinamento de Jesus no Evangelho farão parte desse pecador arrependido. Assim, Zaqueu agirá com justiça e compensará aqueles a quem ele enganou. Com essa história no lugar, finalmente se lê o que sempre se supôs ou se esperou da familiaridade de Jesus com os pecadores: seu método produziu o fruto do arrependimento, o que é uma prova convincente de que Jesus estava correto em se associar com os pecadores. (KILGALLEN, 2012, p. 600, tradução nossa).

Antes, Zaqueu poderia ter uma curiosidade benevolente, mas após passar tempo com Jesus sua vida é transformada (KILGALLEN, 2012). Jesus queria passar este tempo, pois sabia que seria necessário<sup>11</sup>. Assim tanto a atitude de Jesus, quanto a de Zaqueu servem de exemplo para a comunidade cristã (PAULRAJ, 2020).

## CONCLUSÃO

Em suma, a análise detalhada das cenas de comensalidade no Evangelho de Lucas revela uma complexa interligação entre refeições, instrução e aceitação. Através da análise das narrativas que envolvem mulheres e publicanos, é evidente o esforço de Jesus em transcender as barreiras sociais e culturais da sua época. A atenção dada a mulheres como Maria e Marta, bem como a interação compassiva com figuras marginalizadas como Zaqueu, atesta o compromisso de Jesus com a inclusão e igualdade, desafiando normas e preconceitos arraigados.

---

mente significa ‘destruir’ (BDAG, 522). A palavra καταλῦσαι, portanto, necessariamente, neste contexto, também transmite o significado de alguém sendo provido de comida por um anfitrião, como em Js 2:1 (mencionado acima em Lc 10:38-42). O substantivo κατάλυμα dá um significado de ‘pousada’ ou ‘quarto de hóspedes’ ou ‘sala de jantar’, por exemplo, em Lc 2:7 (possivelmente), 22:11 e Mc 4:14. BDAG observa a conexão de κατάλυμα com seu cognato καταλύω em referência à hospitalidade (BDAG, 521). A escolha lucana dos termos μέναι e καταλῦσαι indica fortemente que Jesus fez uma refeição com Zaqueu em sua casa. Em terceiro lugar, Lucas usa o verbo ἵστημι (‘levantou-se’; Lc 19:8) para descrever a postura de Zaqueu quando ele faz uma declaração. Ellis e Marshall sugerem que a interpretação natural desse ‘levantar-se’ é no final da refeição (Ellis 1974:221; Marshall 1978:697). Embora este trecho não faça referências óbvias a uma refeição, os argumentos acima sugerem fortemente que Jesus compartilha uma refeição na casa de Zaqueu. (PAULRAJ, 2020, p. 194-195, tradução nossa).

10 Zaqueu, chefe dos coletores de impostos (= pecador), sai de um tempo passado com Jesus e anuncia sua intenção de cumprir o ideal da lei que rege a devolução de bens roubados. Os comentários de Jesus sobre essa garantia de arrependimento também são uma afirmação contundente que apoia seu reconhecimento anterior de sua missão de salvar os “perdidos”, um lembrete literário claro das parábolas de Jesus sobre a ovelha, a moeda e o filho perdidos. KILGALLEN, John J. Was Jesus right to eat with sinners and tax collectors? *Biblica*, v. 93, Roma, n. 4, 2012, p. 598, tradução nossa.

11 “Por fim, Lucas utiliza o infinitivo de μένω (Lc 19:5) quando Jesus se convida para a casa de Zaqueu. E com o uso de um infinitivo de propósito, Lucas ilustra a razão última para o convite de Jesus, que é conferir uma nova identidade a Zaqueu e solidariedade comunitária com os que sofrem na presença de Jesus.” (PAULRAJ, 2020, p. 200, tradução nossa).

Nesse sentido, as cenas de refeição no Evangelho de Lucas não apenas apresentam momentos de compartilhamento alimentar, mas também são reflexos vivos da mensagem universal de amor, aceitação e redenção propagada por Jesus.

Em última análise, o estudo da comensalidade lucana transcende o âmbito histórico e teológico, revelando lições atemporais sobre a necessidade de olhar além das diferenças superficiais e abraçar a diversidade e a igualdade. As refeições compartilhadas pelo Mestre não só nutriram corpos famintos, mas também almas sedentas por aceitação e esperança. Esses momentos de instrução e aceitação refletem a essência da mensagem cristã e destacam a importância do diálogo, da inclusão e da empatia em uma sociedade diversificada. Portanto, as cenas de comensalidade lucana ecoam como um convite perene para nutrir laços sociais, desafiar preconceitos arraigados e reconhecer a força da compaixão na construção de uma sociedade mais inclusiva e compassiva.

## REFERÊNCIAS

ELLIOTT, John H. Household and Meals versus the Temple Purity System: Patterns of Replication in Luke-Acts. *Hervormde Teologiese Studies*, Cape Town, 47 n. 2, p. 386-399, 1991. Disponível em: <https://pt.booksc.org/book/82588777/1e05b9>. Acesso em: 18 out. 2022.

FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke X–XXIV: introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, vol. 28A).

GRAY, M. Mulher. In: DOUGLAS, James D. (ed. org.). *O Novo dicionário da Bíblia*. 3. ed. rev. São Paulo, Edições Vida Nova, 2006, p. 900-901.

GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. (The New International Commentary on the New Testament).

HÉBERT, Andrew C. *Shaping church culture: table fellowship, teaching, and the Spirit in Luke–Acts*. 2021. 223f. Thesis (doutorado em Teologia -PhD) - Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 2021.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

KEENER, CRAIG S. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2017.

KILGALLEN, John J. Was Jesus right to eat with sinners and tax collectors? *Biblica*, v. 93, Roma, n. 4, p. 590-600, 2012.

LAKE, Donald M. Mulher. In TENNEY, Merrill C. (org.). *Enciclopédia da Bíblia cultura cristã Vol. 4: M-P*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 396-402.

MCMAHAN, Craig T. *Meals as type-scenes in the Gospel of Luke*. 1987. 341f. Thesis (doutorado em Teologia -PhD) - Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, 1987.

MILLER, Jeffrey E. Tax Collector. In BARRY, John D. et al. (org.). *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham: Lexham Press, 2016, não paginado.

NOLLAND, John. *Luke 9:21–18:34*. Dallas: Word, Incorporated, 1993. (Word Biblical Commentary, vol. 35B).

PAULRAJ, Gideon S. S. *An Investigation of Lucan Meals with relevance to Food Justice in India*. 2020. 349f. Thesis (Doutorado) - Doctor of Philosophy in the School of Education and Humanities, University of Gloucestershire, 2020.

RIENECKER, Fritz. *Evangelho de Lucas*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2005. (Comentário Esperança).

SPENCER, F. S. Women. In: GREEN, Joel B.; BROWN, Jeannine K.; PERRIN, Nicholas. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2nd. Ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 1004-1013.

# A DUALIDADE DO MAL E A MESSIANIDADE DE JESUS: UM ESTUDO HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICO NOS EVANGELHOS SINÓTICOS.

*André Valva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O texto apresenta uma discussão sobre a associação de Jesus com figuras maléficas (demoníacas) em passagens dos evangelhos sinóticos, a saber: Mc 3, 22-27; Mt 12, 22-29; e Lc 11, 14-22. A partir disso, o artigo propõe uma análise da evolução cronológica e cultural da compreensão de seres malignos ao longo da história judaica, com foco principalmente no Antigo Testamento. Para isso, foi necessário compreender o que são as figuras mencionadas nas passagens (Satanás, demônios e Beelzebu) e como cada uma delas chegou ao contexto histórico-social e cultural dos autores e das comunidades dos textos sinóticos. A pesquisa também verificou outros nomes relacionados a figuras malignas, como Belial, Xeol e Abadon, a fim de subsidiar as análises das passagens sinóticas que mencionam Jesus e vinculando-o a entidades maléficas. O objetivo foi entender como essas associações foram usadas para validar a messianidade de Jesus em seus processos de cura e exorcismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jesus, entidades malignas, curas, exorcismo, Antigo Testamento.

## INTRODUÇÃO

As passagens dos evangelhos sinóticos (Marcos 3,22-27; Mateus 12,22-29; Lucas 11,14-22) apresentam Jesus sendo associado a figuras malignas. Os acusadores judeus afirmam que seus poderes de cura e exorcismo são provenientes de Beelzebu, o “príncipe dos demônios”<sup>2</sup>. O artigo propõe uma análise cronológica e cultural da compreensão do mal ao longo da história judaica, especialmente no Antigo Testamento (AT), para compreender o significado das referências malignas e sua associação com Jesus.

A pesquisa explora a evolução da compreensão do mal na cultura judaica, abordando figuras malignas como Satanás, demônios, Belial, Xeol e Abadon. Essas figuras são estudadas no contexto do AT, fornecendo uma base para a compreensão das referências malignas nos

<sup>1</sup> FiMestre em Ciência da Religião pela PUC-SP, com Bolsa CAPES. Doutorando em andamento em Ciências da Religião na PUC Goiás, com Bolsa - CAPES/PROSUP. ligação Institucional: Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail- andrevalva@gmail.com. ID do Lattes: 7424448758305896.

<sup>2</sup> Esta alcunha sobre Beelzebu é apresentada pelos três evangelistas, baseando na Bíblia de Jerusalém, em: Mt 12,24; Mc 3,22; e Lc 11,15.

evangelhos sinóticos.

Os evangelhos sinóticos relatam a acusação de que Jesus realiza milagres através de sua associação com Beelzebu. O artigo questiona se o grupo que acompanhava Jesus estava dividido em relação à origem de seus poderes. As alegações de associação com entidades malignas contribuíram para validar os feitos milagrosos de Jesus?

As palavras hebraicas e gregas usadas para descrever as figuras malignas não têm correspondência exata entre si. Beelzebu e demônios são exemplos das diferenças linguísticas na compreensão dessas figuras. A pesquisa utilizou a Bíblia de Jerusalém (BJ) e a Novum Testamentum Graece (NA-28) como fontes primárias para subsidiar as análises e conclusões.

A metodologia histórico-crítica foi empregada para analisar as passagens sinóticas. O artigo destaca a falta de preocupação com a cronologia em Marcos e a importância de considerar a ordem dos eventos nos outros evangelhos. O Evangelho de Marcos é utilizado como base, mas os outros evangelhos sinóticos também são considerados quando necessário (BROWN, 2016, p. 45-76).

Portanto, a pesquisa discute as acusações de associação de Jesus com entidades malignas nos evangelhos sinóticos. Ele explora a compreensão histórica do mal no contexto judaico, examina as equivalências linguísticas das figuras malignas e utiliza uma metodologia histórico-crítica para analisar as passagens bíblicas relevantes. O objetivo é compreender o significado das associações malignas e como elas podem fundamentar a messianidade de Jesus.

## 1. O MAL E SUAS FIGURAS (SERES) PRESENTES NOS EVANGELHOS.

Neste ponto, pretende-se discutir a análise sobre a compreensão do mal na cultura judaica, especialmente no Antigo Testamento, e como essa compreensão foi influenciada pelo intercâmbio cultural e pela transformação sociocultural ao longo do tempo (SCHIAVO, 2002, p. 231). Também se propõe a reflexão sobre como os judeus inicialmente entendiam o mal como a ausência do bem, atribuindo a YHWH a qualidade de ser bom e promotor do bem (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 55).

No entanto, à medida que ocorria o intercâmbio cultural, os judeus começaram a atribuir os males e infortúnios a figuras sombrias estranhas à sua cultura, e deprecavam deuses estrangeiros que se transformaram em seres promotores de perniciosidades. A pesquisa salienta quatro entidades malignas específicas presentes nas passagens sinóticas do Novo Testamento: Belial<sup>3</sup>, o demônio, Beelzebu e satanás.

<sup>3</sup> belial (לַעֲזָבִי) e suas variantes linguísticas e gramaticais ocorrem 26 vezes na Bíblia Hebraica (AT). Destas, em seis oportunidades as menções se referem à uma entidade maligna (2Sm 22,5; 2Sm 23,6; Sl 18,5; Sl 41,9; Na 1,11; Na 2,1) e em outras duas oportunidades, elas se referem pensamentos ou coisas vis (Dt 15,9 e Sl 101,3). Entretanto, belial (לַעֲזָבִי) é mais associado: 4x a (homens) vagabundos (Dt 13,14; Jz 19,22; 1Sm 2,12 e 2Sm 20,1); 3x a vadios / 1x vadia (1Sm 10,27; 1Sm 25,17; 1Sm 30,22;

Belial é citado no Antigo Testamento com diferentes conotações, sendo associado à vagabundagem e ociosidade, mas também é mencionado como um ‘ser’ maligno em textos posteriores. O demônio, mencionado nas passagens sinóticas, tem uma associação com a palavra hebraica “se’irim”<sup>4</sup> que também pode se referir a bodes<sup>5</sup> ou sátiros. O autor argumenta que essa associação pode ser resultado da influência cultural grega no período em que os textos foram redigidos (KONINGS, 1992, p. 55-106).

Beelzebu, por sua vez, é uma figura controversa e seu nome é provavelmente uma combinação de duas palavras: Baal Zebube. Baal<sup>6</sup> era um título e também um deus cananeu, enquanto Zebube é o “verdadeiro nome do deus, que era Baal Zebul, ‘Baal, o Príncipe’” (SCHIAVO e SILVA, 2011, p. 66). Os judeus traduziram pejorativamente o nome como “Senhor das Moscas” para ironizar o deus cananeu (WALTON, 2021, p. 365).

Por fim, o termo satanás é analisado, mostrando que originalmente era usado como verbo e posteriormente se tornou um substantivo e adjetivo (PAGELS, 1996, p. 66). Ao longo do tempo, a compreensão de satanás<sup>7</sup> como uma entidade maligna foi se desenvolvendo, possivelmente influenciada pela mistura cultural, incluindo elementos da magia, religiosidade popular, ritualismo mágico oficial, simbolismo poético e psicologia (KONINGS, 1992, p. 88-95).

Em suma, a investigação argumenta que a compreensão do mal na cultura judaica foi moldada ao longo do tempo pelo intercâmbio cultural e pela influência de diferentes tradições, levando ao desenvolvimento de entidades malignas como Belial, o demônio, Beelzebu e satanás<sup>8</sup>.

## 2. AS ESTRUTURAS REDACIONAIS QUE ASSOCIAM JESUS AOS SERES MALIGNOS.

Para analisar as passagens nos evangelhos sinóticos que mencionam seres malignos e sua associação com a cura realizada por Jesus, observou-se uma ordem específica das citações nos textos, revelando uma preocupação dos evangelistas em estabelecer a origem dos poderes / 1Sm 1,16); 2x a bandidos (Jz 20,13 e 2Sm 16,7); 2x a homens inescrupulosos (1Rs 21,10 e 21,13); 2x a homem ocioso e sem valor / homem inútil (2Cr 13,7 / Pr 16,27); 1x a homem grosseiro (1Sm 25,25); 1x a homem vil (Jó 34,18); 1x a testemunha indigna (Pr 19,28); e 1x a homem depravado (Pr 6,12).

4 Encontra-se na Bíblia de Jerusalém 55 citações de שֵׁרִים enquanto bode, ou peludo; também se verifica 38 citações de שֵׁרִים enquanto Monte Seir.

5 O bode era o animal que expiava os pecados dos judeus, seja por meio de sacrifício ou pela emissão deste para o deserto; este bode emissário também é traduzido como Azazel pela BJ. Entretanto, a transformação do bode emissário em um demônio do deserto deve ser uma compreensão judaica do período pós-exílio, quando o livro de Levítico atingiu sua forma final.

6 É possível encontrar outras citações a Baal no Antigo Testamento, mas referindo-se à localização de cidades (Jz 23,33; 2Sm5,20 e 13,23; 1Cr 14,11; e Ct 8,11).

7 São encontradas 36 referências à palavra satã (σατανᾶς) no Novo Testamento, compreendendo todas as suas formas e derivações gramaticais gregas; sendo que 15 dessas referências se encontram nos evangelhos sinóticos. Em somente duas oportunidades Satanás é apresentado com letra maiúscula: em Apocalipse 12,9 e 20,2, onde essa alcunha aparece associada à Diabo e a serpente.

8 Em hebraico, são encontradas 32 referências à palavra satã (שָׂטָן) na Bíblia Hebraica (Antigo Testamento), compreendendo todas as suas formas e derivações gramaticais hebraicas. A LXX, traduziu esta raiz como diabolos, “cujo significado é ‘jogar no meio’ ou ‘atravessar o caminho’ (SCHIAVO; SILVA, 2011, p. 65-66); portanto, satan (satanás) e diabo podem ser considerados sinônimos.



de Jesus e sua relação com esses seres malignos.

No Evangelho de Marcos tem-se: Beelzebu (B) - Demônios (D) - Satanás (S). O redator destaca Satanás em relação aos outros seres malignos. Mateus e Lucas colocam Satanás como ponto de equilíbrio. Mateus mostra uma proporção entre as três entidades, enquanto Lucas destaca o Demônio. Assim, no Evangelho de Mateus, lê-se: Demônios (D) - Beelzebu (B) - Satanás (S) - Demônios (D) - Beelzebu (B) - Demônios (D); enquanto no Evangelho de Lucas, vê-se: Demônios (D) - Demônios (D) - Beelzebu (B) - Demônios (D) - Demônios (D) - Satanás (S) - Beelzebu (B) - Demônios (D) - Beelzebu (B) - Demônios (D) - Demônios (D).

As estruturas podem ser explicadas pelo contexto histórico e local de redação; uma que Marcos, Mateus e Lucas adaptaram as citações conforme o contexto em que se encontravam.

Outro destaque, é o número de repetições nos evangelhos: Marcos: Beelzebu (1x) - Demônios (2x) - Satanás (3x); Mateus: Beelzebu (2x) - Demônios (4x) - Satanás (2x); Lucas: Beelzebu (3x) - Demônios (7x) - Satanás (1x). À medida em que Marcos reforça entes malignos contemporâneos, Mateus e Lucas ainda destacam entidades associadas ao judaísmo histórico.

Os evangelistas tiveram a preocupação de estabelecer a relação entre Jesus e os seres malignos mencionados, garantindo a compreensão dos poderes de Jesus e a origem desses seres. A variação nas citações reflete o contexto sociocultural e o destaque dado a cada entidade maligna. Essas estruturas contribuem para a associação entre esses seres e a cura realizada por Jesus, conforme relatado nos evangelhos sinóticos.

### **3. ANÁLISE DAS PASSAGENS E SEUS CONTEÚDOS.**

O Evangelho de Marcos foi escrito durante a Guerra Judaica em Roma, retratando Jesus e seu movimento messiânico no contexto dos problemas recentes da Judeia (BROWN, 2016, p. 45). O autor adota uma postura conciliatória com os romanos, direcionando as queixas aos líderes judeus, responsabilizando-os pela rejeição do Messias (PAGELS, 1996, p. 31). O texto reflete o dilema de Marcos em afirmar a messianidade de Jesus diante dos horrores da guerra e das questões enfrentadas pelo povo. Ele eleva a luta de Jesus a um confronto entre o bem e o mal no universo (THEISSEN, 2009, p. 237), utilizando Satanás como representação dos inimigos reais, como forças transcendentais. A acusação dos escribas de Jerusalém de que Jesus está possuído por Beelzebu, príncipe dos demônios, serve para atribuir a condenação de Jesus às lideranças judaicas, enquanto Marcos reforça a figura de Satanás nas falas de Jesus. Satanás representa os inimigos judeus de Jesus, aproximando sua comunidade romana e gentia de uma minoria judaica aguerrida contra as autoridades opressoras. Isso transfere a culpa da nação para membros do próprio povo judeu, minimizando a responsabilidade dos romanos (PAGELS, 1996). Marcos enfatiza os líderes judaicos como adversários de Jesus, não os romanos, devido

às perseguições que os cristãos sofriam por seguir um criminoso condenado. O enfrentamento era inevitável devido às práticas religiosas distintas dos seguidores de Cristo. O autor espera que sua comunidade e os leitores reconheçam o espírito divino em Jesus e se posicionem contra Satanás. A associação de Satanás aos inimigos judeus de Jesus alimentou o antissemitismo na tradição cristã.

A acusação de possessão de Jesus descrita no Evangelho de Marcos e a omissão dessa informação nos evangelhos de Mateus e Lucas podem ser entendidas pela teoria do constrangimento<sup>9</sup> (WALLACE, 2020). Os autores de Mateus e Lucas revisaram o Evangelho de Marcos, adaptando-o aos seus contextos culturais. Enquanto Marcos atribui a acusação aos escribas, Mateus menciona os fariseus e associa a cura de Jesus a Beelzebu, enquanto Lucas não especifica quem fez a associação. A comunidade mateana, possivelmente localizada em Antioquia, surgiu de uma cisão entre os judeus após a perda do Templo na Guerra Judaica (THEISSEN, 2009, p. 242-247). Sem o Templo como referência, eles se apegaram ao Torá. Os fariseus, defensores da estrita observância da lei, foram apresentados por Mateus como os adversários malignos de Jesus, associando suas ações a uma entidade maligna. Mateus equilibrou a menção a seres malignos em seu texto para acomodar a diversidade de sua comunidade, que gradualmente abandonou as tradições judaicas e adotou novas posturas. Introduzir referências a Beelzebu e demônios foi uma estratégia para se adequarem à mistura étnica e cultural dos leitores. O autor de Mateus buscava criar um novo modelo religioso culturalmente desvinculado do judaísmo, enquanto Marcos e Mateus enfatizaram o conflito entre Jesus e os fariseus, transferindo-o para uma dimensão cósmica. Mateus construiu uma nova comunidade religiosa baseada nas mensagens de Jesus, desafiando a autoridade farisaica. A menção aos reinos de Satanás e do outro que ruiria refletia a transição de um compromisso étnico-religioso para um compromisso moral-religioso, seguindo preceitos tão rígidos quanto os fariseus. Esse discurso mateano era mais relevante para os gentios, embora também tivesse membros judeus. A passagem destaca a divisão dentro do grupo sobre a origem dos poderes de Jesus, destacando a diretriz de Jesus de que quem não está a seu favor está contra ele<sup>10</sup>. Em resumo, o texto aborda as diferenças na abordagem dos evangelhos em relação à acusação de possessão de Jesus, refletindo as dinâmicas culturais e as divisões internas das comunidades (SELLIER, 2011).

Lucas, como Mateus, utiliza outras fontes além do Evangelho de Marcos, como a fonte Q, para desenvolver sua narrativa. Ao contrário de Mateus e Marcos, no entanto, ele associa explicitamente o diabo (e seus vários nomes) aos inimigos ou oponentes de Jesus em todo o

9 De acordo com John Meier (1992), algumas passagens podem constranger os leitores do texto canônico, assim, as redações posteriores suprimem ou modificam as informações para suavizar ou corrigir seus conteúdos. Como exemplo, pode-se comparar os relatos de diversas curas em Mc 1,24 com seus correspondentes em Mt 8,16 e Lc 4,40-41.

10 Assim como Mateus, Lucas também destaca esta afirmação de Jesus em sua passagem. Acadêmicos afirmam que os trechos contemplados pelos três textos sinóticos advêm do Evangelho de Marcos; entretanto, aqueles trechos que estão contemplados somente em Mateus e Lucas, advêm da Fonte Q. (SELLIER, 2011, p.157-159). A Fonte Q (Quelle, em alemão) é uma teoria acadêmica sobre um documento perdido que teria sido utilizado como fonte para os redatores dos evangelhos de Mateus e Lucas. Os adeptos dessa teoria afirmam que este documento seria contemporâneo ao livro de Marcos. Cf: THEISSEN, Gerd. O Novo Testamento. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p.24-30; e KONINGS, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q". São Paulo: Loyola, 2005.

seu Evangelho. Lucas enfatiza a heterogeneidade de sua comunidade e como sua escrita era destinada a vários tipos de leitores. Ele traça uma analogia entre o movimento de Jesus, que atraiu mulheres, doentes, pecadores, cobradores de impostos, gentios, entre outros, e seu público-alvo.

Na passagem estudada, Lucas não menciona quem acusa Jesus, pois não tem a intenção explícita de enfrentar um único adversário. A estrutura das referências a seres malignos em sua passagem mostra que ele procurou se envolver com pessoas que não estavam acostumadas com as preocupações judaicas, usando Satanás como referência, mas também reforçando a ligação com Belzebu e demônios, entidades mais presentes no imaginário popular de as cidades onde pregou, que tiveram forte influência cultural greco-romana.

O autor menciona repetidamente demônios (7 vezes) no texto, que é uma figura mitológica (sátiro) conhecida na cultura helênica e também na cultura romana<sup>11</sup> pelo nome de fauno - uma entidade maligna que pode ter feito mais sentido para seus leitores do que Satanás. A mesma situação pode ser aplicada a Belzebu, conforme mencionado anteriormente. Lucas menciona brevemente Satanás na passagem, e se perde um pouco entre as outras referências a seres malignos. Essa percepção pode ser justificada pelo fato de que a passagem lucana é extensa e não avança as mensagens que pretende transmitir.

Como Mateus, o autor de Lucas destaca a “intransigência de Jesus” (como enfatiza a Bíblia: “11:23 Quem não é comigo é contra mim, e quem comigo não ajunta espalha”). É evidente que Mateus e Lucas enfatizam a ruptura entre os membros de suas comunidades e provavelmente dentro do movimento messiânico de Jesus, pois acreditam em origens diferentes das ações curativas de Jesus. Como a narração de Marcos não expressa claramente essa intransigência, os autores dos evangelhos sinóticos de Mateus e Lucas ajustaram o texto de Marcos a fim de desenvolver a imagem adequada à natureza messiânica de Jesus dentro de um novo modelo ético-religioso que propunham.

Os Evangelhos não seriam capazes de transmitir suas mensagens sem a figura de Satã, construída histórica e culturalmente, assim como outras figuras (entidades) malignas. Marcos efetivamente utiliza esse dispositivo (Mateus e Lucas em menor grau) para demonstrar como a morte de Jesus e a perseguição do autor do texto canônico se encaixam em uma batalha maior contra o mal. Marcos desenvolve um estilo biográfico envolto em temas de conflito sobrenatural, criando um novo tipo de narrativa, enquanto Mateus e Lucas empregam um estilo literário para refinar um novo comportamento religioso cristão distinto do judaísmo tradicional.

---

11 De acordo com Raymond Brown, o autor de Lucas disseminou sua mensagem entre a comunidade paulina, fundamentalmente (2016, p. 76). Assim, dialogar com a cultura romana (direta ou indiretamente) provavelmente foi um dos alicerces do discurso lucano para transmitir suas mensagens.

## CONCLUSÃO

Nos evangelhos sinóticos, a associação de Jesus com figuras malignas como Satanás, Beelzebu e demônios desempenha um papel crucial na validação de sua messianidade e na explicação de seus milagres. Cada evangelista aborda essa questão de maneira distinta<sup>12</sup>. Marcos destaca a acusação de que Jesus realiza exorcismos por meio de Satanás, enfatizando a responsabilidade dos judeus na morte do Messias. Mateus estabelece uma conexão entre a maldade ao longo da Bíblia Hebraica e figuras malignas relevantes para sua comunidade. Lucas, por sua vez, dialoga com a cultura grega e os gentios, preferindo mencionar figuras malignas presentes no imaginário palestino e mediterrâneo (WALTON, 2021, p. 159-202). No contexto cultural da época, as entidades malignas eram vistas como seres que oscilavam entre a bondade e a maldade (WALTON, 2021, p. 69-97). Portanto, associar Jesus a essas figuras serviu como justificativa para seus milagres diante dos céticos. As passagens sinóticas utilizam indiretamente essas figuras malignas para sustentar a messianidade de Jesus e validar a origem divina de seus poderes taumatúrgicos. Essa associação reforçou a autoridade e a divindade de Jesus, fortalecendo a mensagem das comunidades cristãs da época.

## REFERÊNCIAS

*Bíblia de Jerusalém*: nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2017.

BROWN, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*. New Haven & London: Yale University Press, 2016.

FISHER, Alexander Achilles. *O Texto do Antigo Testamento*. Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LÉON-DUFOUR, Xavier SJ (dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 12ª Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

KILPP, Nelson. *Os Poderes Demoníacos no Antigo Testamento*. In: Diabo, Demônio e Poderes Satânicos. Revista de Estudos Bíblicos, n.74. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, p. 23-36.

---

<sup>12</sup> Os trechos estudados estão fundamentalmente alicerçados pelos Códices Sinaítico e Vaticano; porém, todos os principais códices e manuscritos antigos descrevem os trechos estudados neste artigo. Conferir estes alicerces em NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Bárbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. 28ª Edição revisada. 2012, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. 2018, Sociedade Bíblica do Brasil; e também em ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O Texto do Novo Testamento*. Introdução às edições científicas do Novo Testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

KONINGS, Johan. *A Bíblia, Sua História e Leitura: uma introdução*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Bárbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. 28ª Edição revisada. 2012, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. 2018, Sociedade Bíblica do Brasil.

PAGELS, Elaine. *As Origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SCHIAVO, Luís. O Simbólico e o Diabólico: a vida ameaçada. *PHOINIX*. Rio de Janeiro, 8; p.230-243, 2002.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor. *Jesus, Milagreiro e Exorcista*. 3ª Edição. São Paulo: Paulinas, 2011.

SELLIER, Phillippe. *Para Conhecer a Bíblia: um guia histórico e cultural*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

WALLACE, Daniel B. *Crítica Textual e o Critério de Constrangimento*. In: BOCK, Darrel L. *O Jesus Histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs*. Rio de Janeiro, Thomas Nelson Brasil, 2020, p.103-140.

WALTON, John H. *O Pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2021.

# A EXPERIÊNCIA DO LUTO COMO CUIDADO INTEGRAL EM Eclo 38,16-23

*Nelson Maria Brechó da Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente comunicação analisa a perícopa Eclesiástico 38,16-23, que tange da instrução sapiencial acerca da experiência do luto. Nesse sentido, apresentam-se uma tradução literal do texto; o *Sitz-im-Leben* da perícopa; a análise minuciosa dos versículos; a pragmática por meio dos efeitos na comunidade; a hermenêutica em face dos efeitos do texto que podem ser aplicados nas comunidades atuais. Por um lado, procura-se investigar a caminhada em busca da vivência do luto, especialmente nos momentos de dor em virtude da morte de uma pessoa, a fim de honrar a sua sepultura com um lamento profundo em torno da dor latente no coração. Dessa forma, o primeiro bloco, que compreende os versículos 16-17d, aponta detalhadamente a cerimônia fúnebre como ocasião da experiência do luto em honra do falecido. Por outro, deseja-se examinar o sentido do consolar em face do luto para desenvolver bem a consciência do fim. Disso decorre o cuidado integral com a vida em vista de uma melhor atuação no mundo sem perder a noção da aproximação da morte. Assim, o segundo bloco, que abrange os versículos 17e-23, trata do consolar e do fim, uma vez que a consolação é fruto da experiência do luto. Com isso, a pessoa pode alargar os horizontes a respeito de sua postura no cuidado integral da vida que abrange tanto o futuro da humanidade quanto a contemplação da natureza, particularmente da Amazônia. Esta reflexão permite uma leitura enriquecedora no âmbito do valor imensurável do luto como qualidade sapiencial.

**PALAVRAS-CHAVE:** morte; luto; consolar; fim.

## INTRODUÇÃO

A perícopa Eclesiástico 38,16-23, que apresenta a instrução sapiencial acerca da experiência do luto, consiste num ponto fundamental para se refletir no cuidado em torno do sentido da morte e da vida. A experiência pós-pandêmica leva a meditar na importância da saúde mental e do comprometimento na preservação do mundo, pois ele é obra do Pai Criador.

Por essa razão, tal comunicação apresenta, primeiramente, uma tradução literal do texto e o *Sitz-im-Leben* da perícopa. Num segundo passo, o comentário exegético-teológico para verificar o desenvolvimento da reflexão da morte e do luto. Por fim, num terceiro momento, a pragmática e a hermenêutica, seja diante dos desafios no mundo helênico, dentre eles a propagação da língua grega, seja as provações no mundo pós-pandêmico, dentre elas

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia e em Teologia (ambos pela PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>



a forte crise de ansiedade. Nesse sentido, busca-se com tal reflexão refletir acerca de pistas ao tema do 35º Congresso da Soter, cujo tema “A Amazônia e o futuro da humanidade: povos originários, cuidado integral, questões ecossociais”.

## 1 TEXTO E *SITZ-IM-LEBEN* DA PERÍCOPE ECLO 38,16-23

Quando se analisa a passagem de Eclesiástico 38,16-23, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015, p. 442-443, tradução nossa). Para favorecer a compreensão da perícopa, o texto grego, segue a sua tradução e segmentação:

- <sup>16a</sup> Filho meu, derrama lágrimas pelo morto,  
<sup>16b</sup> geme e entoa o canto fúnebre;  
<sup>16c</sup> sepulta-o, conforme merece,  
<sup>16d</sup> e não faltes a seu funeral;  
<sup>17a</sup> chora de dor,  
<sup>17b</sup> guarda luto  
<sup>17c</sup> e faze-lhe o luto que merece,  
<sup>17d</sup> um ou dois dias para as lágrimas,  
<sup>17e</sup> depois consola-te do sofrimento;  
<sup>18a</sup> pois a aflição acarreta a morte  
<sup>18b</sup> e o sofrimento interior abate as forças;  
<sup>19a</sup> na desgraça se prolonga o sofrimento,  
<sup>19b</sup> a vida do pobre lhe aflige o coração.  
<sup>20a</sup> Não voltes a pensar nele,  
<sup>20b</sup> afasta sua recordação  
<sup>20c</sup> e lembra-te do fim;  
<sup>21a</sup> não continues recordando-te dele,  
<sup>21b</sup> pois não tem esperança;  
<sup>21c</sup> a ele isso nada aproveita,  
<sup>21d</sup> e tu te prejudicas.  
<sup>22a</sup> Recorda-te da minha sentença, que é a tua:  
<sup>22b</sup> eu ontem, tu hoje.  
<sup>23a</sup> Quando morre, cessa sua memória;  
<sup>23b</sup> consola-te quando teu espírito partir.

O livro de Eclesiástico foi traduzido do hebraico ao grego pelo seu neto, provavelmente no ano 132 a.C. O autor se chama em hebraico Ben Sirá. Ele nasceu aproximadamente no século III a.C. Ele viu Jerusalém passar da dominação dos Lágidas à dos Selêucidas em 198 a.C. O autor como escriba é capaz de agregar o amor pela fé dos Pais com a visão helenista do mundo. McKenzie afirma que o “Eclesiástico representa uma fase de desenvolvimento na qual o sábio tornou-se o escriba, o homem instruído na Lei de Moisés” (1983, p. 250). De acordo com Peetz,

o estilo de vida grego penetra gradualmente em todas as esferas da vida. Nos séculos III e II, a influência helenista faz-se notável sobretudo na língua e na cultura. O grego, na maioria das vezes o grego coíné, mais fácil, é usado no Oriente Próximo como língua franca. Particularmente, a elite culta fala grego, ao passo que a população simples, como antes, entende-se em aramaico (2022, p. 237-238).

Ben Sirá e seu neto apontam bem a experiência dolorosa da morte, assim como o ritual que possibilita a vivência. Dessa forma, a pessoa não cai no desespero e sim consegue chorar e cultivar a memória como ocasião de lembrança das virtudes do ente querido e da aplicabilidade delas no cotidiano.

O estilo literário implica a atitude sapiencial de bem viver a vida (*o mashal* como ditado breve), por meio de gestos concretos. Segundo Fernandes, o

Eclesiástico se aproxima muito do livro dos Provérbios, pois possui várias sentenças sapienciais, com a diferença que estão agrupadas por temas. A vida prática, como arte de bem viver, para uma boa convivência no dia a dia, está na base das regras e dos ensinamentos contidos neste livro (2010, p. 111).

A mensagem teológica de Eclo 38,16-23 consiste na caminhada em busca da vivência do luto, sobretudo nas circunstâncias de dor na morte de um ente querido. Disso decorre a seguinte estrutura literária: o primeiro bloco, os versículos 16-17d, com o apontamento da cerimônia do ritual fúnebre. O segundo bloco, os versículos 17e-23, realça a consequência do ritual, a saber, a consolação como fruto da experiência do luto e a tomada de consciência da própria finitude.

## 2 COMENTÁRIO EXEGÉTICO-TEOLÓGICO

As cerimônias fúnebres eram, entre os judeus como entre os orientais em geral, espetaculares e sujeitas a regras bem determinadas. É possível visualizar diversos detalhes em Jr 9,17.18; Am 5,16; Ez 24,15-24; Mt 9,23; Mc 5,38. Os v. 16-23 apresentam que o sábio acompanha o homem até o final. Aquilo que é inevitável para o morto, não deve ser prejuízo para o vivo. Asensio diz que no Eclesiástico “é normal o recurso ao poema, à exortação e à instrução. A verificação didática supõe em Ben Sirac um impulso decisivo para a educação, não só escolar, mas também de caráter geral” (2008, p. 194-195).

No primeiro bloco, v. 16-17d, constata-se a caminhada em busca da vivência do luto, especialmente nos momentos de dor em virtude da morte de uma pessoa. O rito fúnebre desenvolve o gesto de honrar a sua sepultura, mediante o lamento que suaviza a dor latente.

O v. 16 aponta que tocar num cadáver produzia impureza legal. Contudo, não justifica faltar aos ritos fúnebres. O v.17 indica que bater no peito sugere cumprir o luto; sete dias, conforme 22,12. Segundo Mckenzie,

constituía uma prática israelita a de expressar júbilo lavando-se e vestindo roupas limpas de festa; a expressão da dor era o abandono dos sinais de júbilo e a adoção dos seus contrários, isto é, sujar-se usar vestes velhas e emitir altos gritos, estereótipos de dor (1983, p. 560).

No segundo bloco, v. 17e-23, percebe-se que a consolação, que é resultado da boa vivência do luto, aprimora bem a consciência do fim. Com efeito, o cuidado integral com a vida permite estar ciente do fim e de verificar uma melhor atuação no mundo sem perder a noção da proximidade da morte.

O v. 19 fala de uma vida triste ou de pobre que aflige o coração. Os v. 20-21 desaconselham a recordação obsessiva. Exorta de lembrar do próprio fim. Nesse sentido, pensa no futuro. O v. 22 mostra a própria sentença, que condena todo homem a morrer (Gn 2,17; 3,3.4), isto é, eu ontem, tu hoje. Como afirma o ditado: “Eu sou hoje aquilo que tu serás amanhã”. O v. 23 recorda o consolo de Davi em 2Sm 12,20-23. Líndez descreve o autor como “um homem de fé profunda, extremamente religioso e observante da Lei. Sabia conciliar a fé com seu espírito relativamente aberto às correntes helenistas de então” (1999, p. 95).

Quando se aprende a aceitar a finalidade da morte como momento de despedir da pessoa, a vida ganha um novo sentido no teor contemplativo. O luto interpela sobre a preparação ao fim, de maneira a despertar o cuidado integral consigo mesmo e com o mundo.

### 3 PRAGMÁTICA E HERMENÊUTICA

A análise pragmática indica a dura experiência do fim da realidade humana: a morte. Por essa razão, o ritual fúnebre possibilita à pessoa o exercício da memória. A cultura grega reforça a visão da pessoa virtuosa. Conforme Boscolo, “na mentalidade grega, qualquer estilo de vida diferente do grego era por si mesmo considerado *bárbaro*, e o hebraísmo estava excessivamente distante do modo de viver e pensar dos gregos” (2021, p. 104).

Na ótica de Peetz, alguns livros apresentam “uma simbiose da tradição judaica com a grega (cf., por exemplo, o livro do Coélet ou o livro de Jesus Sirac) [...] a maneira de discutir e de argumentar é, decisivamente, influenciada pela retórica grega” (2022, p. 238).

Quanto à hermenêutica, é preciso recuperar o sentido da morte mediante a celebração das exéquias, posto que as pessoas podem ter um olhar contemplativo diante do ente querido. Benedito e Nobre sugerem que

[...] o tema da herança da fé é de grande pertinência para o homiliasta, sobretudo em uma sociedade tão materialista como a nossa. Se a morte é o término da vida de alguém, ela pode, ao mesmo tempo, se tornar o início de outro problema: a disputa em torno da posse dos bens do falecido. Muitas famílias se desentenderam e até se destruíram por questões de herança. Mais do que deixar “bens”, é significativo que os parentes que ficam também se preocupem em, quando chegar a hora, legar o grande

“bem”, que é justamente a “herança da fé” (2022, p. 83).

Em contrapartida, há as mazelas que foram agravadas durante a pandemia. Por isso, indicam-se algumas pesquisas recentes. Vasconcelos e outros autores indicam o Transtorno de Ansiedade Social (TAS), que, por sua vez, “configura-se como um medo excessivo de situações que envolvem exposição ou avaliação frente a outras pessoas, sendo assim, o indivíduo fica receoso perante essas circunstâncias ou tenta evitá-las” (2022, p. 780).

Silva e outros pesquisadores ressaltam a impossibilidade de rituais de despedida no decorrer da fase mais severa da pandemia.

[...] os impactos sociais e de saúde que acometem pessoas em luto devido a morte de familiares em decorrência da Covid-19 ocorrem devido a impossibilidade da realização de rituais de despedida, em razão do distanciamento social, fatores que prejudicam a vivência do luto, ocasionando o adoecimento psíquico (2021, p. 5).

Paulo, Dalbello e Tomaz acentuam a angústia no caso das mortes repentinas. Isso propicia o distúrbio do estresse pós-traumático nas pessoas que não realizaram a despedida do seu ente querido.

[...] as mortes repentinas e não esperadas fazem com que os indivíduos enlutados se mostrem sempre envolvidos com lembranças do morto, e, conforme os critérios do Distúrbio do Estresse Pós-Traumático (PTSD), essas lembranças tornam-se ainda mais angustiadas se a morte foi de um tipo doloroso ou violento e até mesmo presenciada pelo enlutado (2021, p. 10).

Na visão de Lousa, a ausência do ritual fúnebre ocasiona o aumento do período de luto. Assim, favorece nas pessoas o sentimento de descrença e de indignação, porque prejudica a saúde mental delas, de modo a causar irritabilidade e ansiedade.

O afastamento dos corpos, a ausência da simbologia e significação lúdica dos processos da morte atuam em contraponto ao enlutamento saudável; a redução das práticas ritualísticas costumeiras significa um apagamento temporário de atividades que unificam uma população no momento da dor (2023, p. 207 in PESSALACIA, MOREIRA, LUCHESI).

Frente aos estudos indicados, cabe um trabalho terapêutico direcionado ao campo espiritual e psicológico para que a pessoa não perca a esperança da reconstrução dos valores neste período de pós pandemia. Na *Exortação Apostólica Pós-Sinodal querida Amazônia*, o Papa Francisco destaca o papel do aprendizado com os povos nativos, pois eles contemplam a Amazônia.

Aprendendo com os povos nativos, podemos contemplar a Amazônia, e não apenas analisá-la, para reconhecer esse precioso mistério que nos supera; podemos amá-la, e não apenas usá-la, para que o amor desperte um interesse profundo e sincero; mais ainda, podemos sentir-nos intimamente unidos a ela, e não só defendê-la: e então a

Amazônia tornar-se-á nossa como uma mãe (2020, n. 55).

Ao contemplar a beleza da Amazônia, a pessoa faz o cuidado integral de sua vida em sintonia com o mundo. A esperança abre novos horizontes para se pensar a prática da fé, por intermédio da vivência consoladora do luto.

## CONCLUSÃO

A pesquisa sobre a morte e o luto proporcionam várias contribuições na temática deste Congresso. Tanto as pessoas que exercem o campo da espiritualidade, quanto os psicólogos na área mental precisam colaborar para que a pessoa possa amenizar as crises de ansiedade. Segue abaixo o trecho de uma poesia intitulada *Morte*, cuja autora é Sílvia Aparecida Pereira, que corrobora na atualização da mensagem da perícopes 38,16-23 (2019, p. 52) no tocante ao amor, à dor e à tristeza em face da morte.

Mas falar de morte é dissabor,  
morte física dói,  
a falta é a constatação, impotência  
o amor não acaba,  
a dor é aguda,  
a tristeza profunda.

## REFERÊNCIAS

ASENSIO, V. M. *Livros sapienciais e outros escritos*. Trad. de Mário Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 2008.

BENEDITO, A. L.; NOBRE, J. A. A palavra de consolo e de fé: algumas contribuições de Ambrósio de Milão para a homilética exequial. *Revista de Cultura Teológica*, v. 30, n. 133, p. 62-86, 2022.

BOSCOLO, G. *A Bíblia na História: introdução geral à Sagrada Escritura*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2021. p. 102-110.

FERNANDES, L. A. *A Bíblia e a sua mensagem: introdução à leitura e ao estudo da*

Bíblia. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2010 (2ª impressão). p. 106-111.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal: querida Amazônia*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost-exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html)> Acesso em: 18 jul. 2020.

LÍNDEZ, J. V. *Sabedoria e sábios em Israel*. Belo Horizonte: Loyola, 1999.

LOUSA, F. C. et al. O enfrentamento do luto e as restrições ritualísticas fúnebres na pandemia: uma revisão integrativa de literatura. In: PESSALACIA, J. D. R.; MOREIRA, A. S.; LUCHESI, B. M. *Produções sobre o luto na pandemia da COVID 19*. Campo Grande, MS: Ed UFMS, 2023. p. 188-211. Disponível em: <<https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/5761>> Acesso em: 07 jul. 2023.

McKENZIE, J. L. *Dicionário bíblico*. Traduzido por: CUNHA, A. [et. al]. São Paulo: Paulus, 1983. p. 249-250; 560-561.

PAULA, B. C.; DALBELLO, V. C. S.; TOMAZ, R. S. R. Luto por mortes repentinas, no contexto da covid 19. In: *Anais do VI Seminário de produção científica do curso de Psicologia da Unevangélica*. Universidade Evangélica de Goiás, 2021. Disponível em: <<http://repositorio.aee.edu.br/jspui/handle/aee/18677>> Acesso em: 07 jul. 2023.

PEETZ, M. *O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 229-264.

PEREIRA, S. A. *Leveza da alma*. Uma captura do ser através das palavras. São Paulo: Recanto das Letras, 2019. p. 52.

RAHLFS, A. *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 6ª ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006; Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

SILVA, J. F. T. et al. A vivência do luto na ausência dos corpos em tempos de covid-19. In: *Anais do II Congresso Nacional de Inovações em Saúde (CONAIS). O pensar a saúde frente aos desafios atuais: o papel da pesquisa e da inovação*. Fortaleza – Ceará, 2021. Disponível em: <<https://www.doity.com.br/anais/conaiis/trabalho/194786>> Acesso em: 07 jul. 2023.

VASCONCELLOS, S. J. L. et al. Personalidade, Ansiedade Social e Adaptação às Medidas de Distanciamento Durante a Pandemia. *Psico-USF*, v. 27, n. 4, p. 779-790, 2022.



# A REPRESENTAÇÃO LITERÁRIO-TEOLÓGICA DAS ÁRVORES NA BÍBLIA HEBRAICA

Petterson Brey<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presença das árvores se constitui como elementos de conotação simbólica no decurso narrativo dos textos da Bíblia Hebraica. O presente texto se propõe a resumir uma proposta de pesquisa que tenha como objeto esses vegetais icônicos que permeiam as histórias narradas no texto bíblico. Em perspectiva mais específica, vislumbra-se partir da observação genérica das árvores na Bíblia em direção a análise objetiva de uma espécie específica: a acácia. Outrossim, há de se delimitar, também, os aspectos desta análise que possuam pertinência didática para a abordagem acerca da representação literário-teológica das árvores na Bíblia Hebraica. Tal empresa, por conseguinte, requer que se observe a presença da acácia em diferentes contextos, para que se observe o movimento retórico que se realiza ao narrar-se a presença de uma árvore no texto bíblico.

**PALAVRAS-CHAVE:** árvores na Bíblia Hebraica; ecoteologia; análise narrativa.

## RESUMO EXPANDIDO

As *árvores* se constituem como membros notáveis das *locações cênicas* em que as narrativas do Antigo Testamento se desenvolvem, de forma que, no âmbito desses lugares de revelação, artisticamente narrados, esses grandes vegetais se convertem em imagens icônicas, com grande potencial simbólico (HABEL, 2016, p. 481-488). Como recurso retórico do *discurso narrativo*, a personificação da ordem natural, que atribui às *árvores* um papel, muitas vezes, característico da categoria de personagens, consiste em um estímulo artístico para que o ouvinte-leitor, por meio dessa figura emblemática, tenha acesso à mensagem profunda do texto bíblico (RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 890-892; STERNBERG, 1987, p. 159-163; SAILHAMER, 2009, p. 44-48; WÉNIN, 2008, p. 384-393; RICOEUR, 1974, p. 45-46). No horizonte tanto do Antigo Testamento, como do Novo Testamento, a presença da *árvore* ocorre em diversos contextos, comunicando múltiplos sentidos.

Em alguns casos, a referência à *árvore* pode ocorrer, simplesmente, como imagem de *abundância e esplendor natural*, tal como pode ser percebido em Sl 1,3; 104,16.17; Jr 17,8; Ez 47,12. Em outras ocasiões, no entanto, a *árvore* pode aparecer como símbolo de assuntos teológicos específicos, como é o caso da *árvore do conhecimento do bem e do mal*, em Gn 2,9,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP. [pettersonbrey@gmail.com](mailto:pettersonbrey@gmail.com).

ou a *árvore da vida*, em Ap 22,2, também como *madeiro de maldição*, em Gl 3,13; 1Pd 2,24 e Dt 21,23, ou mesmo como símbolo de *majestade, beleza, dependência e proteção*, como ocorre em Ez 31,2.3.4.6, além disso, pode ocorrer como representação do *orgulho e julgamento*, como pode ser visto em Ez 31,10; 34,12.18. Mas, também, a *árvore* pode surgir como imagem de *bênção, bondade e salubridade*, como é o caso de Ct 2,3; Mt 13,31; Pr 3,18; 11,30; 13,12; Is 41,19; 55,12.13; 65,22; Jo 14,7-10; Sl 52,8; 96,12.13.

Os exemplos de ocorrência da palavra *árvore*, acima, selecionados dentre mais de 250 presenças ao longo de todo o texto bíblico – quer seja pela tradução do hebraico מֵטָע ou אֵילָן, quer seja pela tradução do grego δένδρον ou ξύλον, entre outras (LISOWISKY, 1958, p. 56, 1102-1104; HOLLADAY, 2010, p. 16, 396; ALONSO SCHÖKEL, 1997, p. 511; DAVIDSON, 1993, p. 22, 609; DENHAM, 1994, p. 141-142; ARNDT; GINGRICH, 1971, p. 173, 551) –, abrangem uma variada gama de possibilidades de sentidos teológicos, muitas vezes antagônicos. Destarte, a designação da espécie de planta referida quem sabe tenha capacidade de revelar, por combinação do campo semântico, quais sejam os sentidos possíveis de serem obtidos no contexto específico de Ex 25,23 e Ex 37,10. Antes, porém, deve-se averiguar quais são as particularidades do espécime da família das *acácias*, ao qual se referem os textos de *instrução e execução* da construção do santuário exodal.

O livro do Êxodo abriga 26 das 28 ocorrências do substantivo מֵטָע – cuja tradução é, de fato, *acácia* (HAMILTON, 1980, p. 918) – no horizonte do Antigo Testamento, onde sua presença mais abundante são os textos referentes à construção do santuário.<sup>2</sup> Esta, no entanto, é apenas uma das quatro *árvores* mencionadas no Antigo Testamento que pertencem à família das *acácias*. Em Ex 3,2-4, onde se encontra o substantivo מֵטָע, que é traduzido por *sarça*,<sup>3</sup> que por causa da ilusão de ótica causada pelas cores vivas de suas flores, parecendo chamas de fogo, ficou conhecida como *ardente*; ainda, em Ex 3, esse mesmo substantivo faz referência à *acácia arábica*, que produz a *goma arábica*, provavelmente extinta do norte da Palestina a muitos séculos; já, em Ct 1,14, ocorre o substantivo מֵטָע, refere-se à *árvore* chamada *acácia catechu* (ARCHER, 1980, p. 453), cujo extrato da *madeira* era amalgamado com as folhas desidratadas de Hena, para a fabricação de cânfora; por fim, retoma-se o substantivo מֵטָע, conhecida como *acácia seyal* ou *acácia tortilis*, cuja presença é a mais abundante das quatro no texto bíblico (SHEWELL-COOPER, 2008, p. 74).

Sendo que מֵטָע é a espécie de *acácia* com maior presença no Antigo Testamento, e que o livro do Êxodo é o ambiente literário que abriga seu maior número de ocorrências – casos extras são apenas Dt 10,3 e Is 41,19 –, é razoável que se afirme que, no âmbito das tradições bíblicas, este substantivo tenha seu durâmen semântico forjado pelo horizonte literário da narrativa exodal. Neste íterim, dada a ausência de menção à planta e/ou à *árvore* de *acácia* no

<sup>2</sup> Ocorrências de מֵטָע no livro do Êxodo: Ex 25,5.10.13.23.28; 26,32.37; 27,1.6; 30,1.5; 35,7.24; 36,20.31; 37,1.4.10.15.25.28; 38,1.6 (LISOWISKY, 1958, p. 1425).

<sup>3</sup> Acácia nilótica, espécie espinhenta, cuja ocorrência se dá nas proximidades do Mar Morto (HARRIS, 1980, p. 629).

Pentateuco, é provável que o conhecimento sobre ela, por parte dos hebreus – no horizonte do *mundo narrado* –,<sup>4</sup> tenha sido adquirido dos egípcios (WALTON; MATTHEWS; CHAVALLAS, 2000, p. 105), porquanto, daquilo que se tem informações acerca da cultura egípcia, a *acácia seyal* e/ou a *tortilis* era profusamente empregada para a fabricação de móveis, postes de múmias, ferramentas, combustível, couro (da manufatura de sua casca), corda (da manufatura de suas fibras), além de que, a partir de sua seiva, os egípcios produziam pomadas e, ainda, outras classes de medicamentos (JACOB; JACOB, 1992, p. 803-817). O que se observa nas narrativas exodais, no entanto, é a predominante relação do substantivo  $\Psi\Upsilon\eta$  como matéria-prima para a confecção de diversos itens do santuário (TAYLOR, 1997, p. 94-95).

Por conseguinte, em perspectiva das tradições literárias que deram as feições finais do Pentateuco (CHILDS, 1991, p. 550-552), emprega-se, no processo de construção do santuário, em relação ao uso dos elementos-ingredientes, procedimentos de manufatura peculiares à sabedoria egípcia (TAYLOR, 1997, p. 94). A *acácia*, nas mãos dos artesãos-construtores, permite-se moldar, entregando todo o seu potencial aos interesses e/ou ao bem daqueles homens que, com ferramentas afiadas, extraíam sua matéria-prima (CASSUTO, 1967, p. 326). Destarte, com vistas à qualidade requerida para a construção do santuário exodal, a *acácia* ganha presença não apenas como um elemento necessário, mas, também, em face de sua importância simbólica alinhada ao propósito do tabernáculo (DOZEMAN, 2009, p. 597-608; PROPP, 2006, p. 374-375).

Como matéria-prima constituinte do *cenário* que visa representar a *presença* do SENHOR, no âmbito da narrativa exodal, a *acácia* ganha *presença* justamente por suas qualidades intrínsecas como *madeira* (SAILHAMER, 1992, p. 300-301). Dentre todas as qualidades das *madeiras de acácia*, no que tange seu aspecto material, duas delas se constituem como fator determinante para o emprego desta espécie de *árvore* na confecção do santuário: ao mesmo tempo que a *acácia* é uma *madeira* extremamente durável, ela também é bastante leve (SARNA, 1991, p. 158). Em perspectiva da praticidade, portanto, a materialidade da *mesa*, bem como dos demais móveis e até do próprio tabernáculo em si, requisitavam-se materiais resistentes que facilitassem o transporte.

Todavia, em referência aos propósitos teológicos do santuário exodal, também é razoável que se pense que a escolha da *acácia* seja fruto de intencionalidade. Pois, ao se observar a única presença de  $\Psi\Upsilon\eta$  fora das narrativas do Pentateuco, depara-se com Is 41,19, contexto em que a ocorrência da *acácia* não entra pela referência à *madeira*, mas aludindo à própria árvore em si (TAYLOR, 1997, p. 94). No âmbito do *livro da consolação de Israel* (Is 40–55) (VERMEYLEN, 2009, p. 413), o *discurso narrativo*, por meio de promessas de restauração do povo, bem como da volta da *presença* do SENHOR como garantia de subsistência e abundância (SOMMER, 2014, p. 847), faz uso da *acácia* como símbolo da habitação de Deus entre os homens.

<sup>4</sup> Entende-se, aqui, que a configuração do mundo narrado tem em perspectiva conhecimentos acerca da cultura milenar egípcia, porquanto, o próprio Egito se constitui como um importante emblema para a unidade temática e para o discurso narrativo, das narrativas da Bíblia Hebraica (KESSLER, 2002, p. 91-92).

“No deserto estabelecerei o cedro, a acácia, o mirto e a oliveira” (Is 41,19),<sup>5</sup> com estas palavras o discursista anuncia uma renovação ecológica no deserto (BREY, 2020, p. 54-60). Entretanto, dentre as *árvores* citadas, a única capaz de resistir e sobreviver aos desafios climáticos das regiões desérticas, é a *acácia* (TAYLOR, 1997, p. 94). As demais plantas, que não pertencem originalmente a este tipo de ambiente, são trazidas à dependência da performance de sobrevivência da  $\Psi\Upsilon\eta$ . Esse panorama evoca, justamente, o ambiente e a dinâmica entre o SENHOR e os hebreus, quando o povo, que fora devastado pela opressão egípcia e conquistado pela ação de libertação protagonizada pelo SENHOR, foi levado para o deserto exodal, onde foi sustentado e protegido pela *presença contínua* de Deus. Como era o costume dos reis assírios – ao reflorestar territórios devastados, conquistados para o seu domínio –, ao colocar espécies mais frágeis sob dependência de *árvores* protetoras, o SENHOR utiliza, em Is 41,19, a *acácia* como uma metáfora acerca da promessa de sua *presença* e *sustento* (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 627).

Enfim, ao se pensar na *acácia* como um símbolo da *presença* e *sustento* divino em Is 41,19, onde ela é uma *árvore*, resta, ainda, o encargo de se equacionar esse sentido ao contexto exodal, onde a *acácia* aparece apenas como *madeira*. O santuário se constitui como um *cenário* construído por mãos humanas para que Deus possa performar a sua *presença*, tal era na *locação cênica* edênica de Gn 1–2, antes da queda, quando o homem e Deus desfrutavam de presença mútua, e onde o ser humano obtinha seu sustento dos frutos das *árvores* do jardim. Dessa forma, as *madeiras de acácias* evocam o sentido metafórico desse emblema vivo de sustento e proteção, permitindo-se tornar matéria-prima para compor materialmente o *cenário* do ritual que simboliza o encontro do divino com o humano.

## REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.

ARCHER, Gleason L.  $\text{בָּרָק}$ . In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Publishers, 1980, p. 453.

ARNDT, William F.; GINGRICH, F. Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature: A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

<sup>5</sup> BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém, p. 1317.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*: Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.

BREY, Petterson. A representação artístico-literária da madeira de acácia no âmbito das locações cênicas das narrativas bíblicas. In: PURIFICAÇÃO, Marcelo M.; PEREIRA, Vanessa A.; CARVALHO, Sonellaine de (Orgs.). *Teologia e ciência da religião: agenda para discussão 2*. Ponta Grossa: Editora Atena, 2020, p. 54-62.

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.

CHILDS, Brevard S. *Exodus: a commentary*. (Old Testament Library). London: SCM Press, 1991.

DAVIDSON, Benjamin. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.

DENHAM, James R. *Concordância Fiel do Novo Testamento vol. I: grego-português*. São José dos Campos: Editora Fiel, 1994.

DOZEMAN, Thomas B. *Commentary on Exodus*. (The Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

HABEL, Norman C. Reading the Landscape in Biblical Narrative. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press, 2016, p. 481-488.

HAMILTON, Victor P. שִׁטָּה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Publishers, 1980, p. 918.

HARRIS R. Laird. שִׁטָּה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.). *Theological Wordbook of the Old Testament*. Chicago: Moody Publishers, 1980, p. 629.

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

JACOB, Irene; JACOB, Walter. Flora. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary. vol. 2*. New York: Doubleday, 1992, p. 803-817.

LISOWISKY, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.

PROPP, William H. C. *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*. (The Anchor Bible Commentary – vol. 2A). New York: Doubleday, 2006.

RICOEUR, Paul. Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache. In: RICOEUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard (Hrsgs.). *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. (Evangelische Theologie Sonderheft, 34 – Supplement). München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, p. 45-70.

RYKEN, Leland; WILHOIT, James C.; LONGMAN III, Tremper (Eds.). *Dictionary of Biblical Imagery: an encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*. Downers Grove: IVP Academic, 1998.

SAILHAMER, John H. *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. (Library of Biblical Interpretation). Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SAILHAMER, John H. *The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition, and Interpretation*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

SARNA, Nahum M. *Exodus Commentary – שמות*. (The JPS Torah Commentary). Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991.

SHEWELL-COOPER, Wilfred E. Acácia. In: TENNEY, Merrill C. (Org.). *Enciclopédia da Bíblia. vol. 1*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 74.

SOMMER, Benjamin D. Isaiah – Introduction and Annotations. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Z. (Eds.). *The Jewish Study Bible: Torah, Nevi'im, Kethuvim. 2. Ed.* (Jewish Publication Society). New York: Oxford University Press, 2014, p. 763-899.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

TAYLOR, Richard A. שְׁטָחָה. In: VanGEMEREN, Willem A. (Ed.). *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, vol. 4*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 94-95.

VERMEYLEN, Jacques. Ésaïe. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Eds.). *Introduction à L'Ancien Testament*. (Le Monde de la Bible n° 49). Genève: Labor et Fides, 2009, p. 410-425.



WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

WÉNIN, André. De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, v. 39, n. 3, pp. 369-393, 2008. Disponível em: <doi:10.2143/RTL.39.3.2033111>. Acesso em: 21 fev. 2020.

# OS SIGNIFICADOS TEOLÓGICOS DA FILIAÇÃO DE JESUS E SUA ASCENSÃO EM HEBREUS 1

*Isaac Malheiros<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta pesquisa explora a relação entre a filiação e a ascensão de Jesus no primeiro capítulo de Hebreus. Através de uma análise exegética e de uma pesquisa bibliográfica, este artigo examina o significado teológico da exaltação de Cristo à direita de Deus e sua entronização como rei davídico. A estrutura do primeiro capítulo de Hebreus, bem como as citações, os ecos e alusões de textos da Bíblia Hebraica ali presentes, sugerem uma sessão de entronização real de uma figura altamente exaltada, um rei-sacerdote, em cumprimento das expectativas contidas na Bíblia Hebraica e na literatura judaica extra-bíblica. Esta investigação baseia-se principalmente na proposta de Felix H. Cortez, e conclui que, no primeiro capítulo de Hebreus, a ascensão de Jesus revela a natureza de sua filiação divina, e que ele cumpre as expectativas levantadas na Bíblia Hebraica em relação ao governo de um futuro rei davídico justo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hebreus; Cristologia; Filiação; Ascensão; Messianismo.

## INTRODUÇÃO

A ascensão de Jesus ao céu é referida explicitamente em seis textos em Hebreus (1:6; 4:14-16; 6:19-20; 9:11-14, 24; 10:19-22). Cada um desses textos possui nuances diferentes, associando a ascensão a diferentes aspectos da natureza e obra de Jesus.

No primeiro capítulo de Hebreus, especificamente, Hb 1:6 relaciona a ascensão com a entronização de Jesus. A exaltação de Jesus à direita de Deus é explicitamente apresentada em 1:3 (“assentou-se à direita da Majestade, nas alturas”) e 1:13 (“assenta-te à minha direita”), e são parte importante da apresentação do Filho no capítulo 1.

Esta pesquisa vai se debruçar sobre os significados teológicos da filiação de Jesus e de sua ascensão no primeiro capítulo de Hebreus. Para tanto, o método consistirá na localização e avaliação dos textos onde Jesus é identificado como “Filho” e sua ascensão é pressuposta. Essa investigação seguirá principalmente a leitura proposta por Félix Cortez (2008), mas contará com os aportes de outros teóricos.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (Faculdades EST – São Leopoldo, RS). Professor de Novo Testamento da faculdade de teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP – Engenheiro Coelho, SP). Contato: [isaacmeira@gmail.com](mailto:isaacmeira@gmail.com)

## 1 A FILIAÇÃO DE JESUS EM HEBREUS 1

Jesus é referido em Hebreus como “Filho” (Hb 1:2; 1:5; 1:8; 3:6; 5:5; 5:8; 7:28) ou “Filho de Deus” (Hb 4:14; 6:6; 7:3; 10:29). O autor de Hebreus usa o termo “filho” de duas maneiras diferentes: (1) referente ao cargo real assumido por Jesus, e (2) referente à sua identidade filial divina. Hebreus mantém essa tensão: Jesus se torna o Filho ao assumir poderes de rei na ascensão, mas ele já era Filho em termos de sua identidade divina. Cortez (2008, p. 267-273) sugere que essa ambiguidade desempenha um papel decisivo no argumento exortativo de Hebreus. O objetivo principal de Hebreus não é provar que Jesus é o “Filho” entronizado à direita de Deus; em vez disso, o autor de Hebreus usa as implicações da exaltação de Jesus como base para exortar sua audiência à fidelidade (por exemplo, 2:1-4; 4:14-16; 10:19-25, 35-39; 12:1-4).

No judaísmo antigo, o termo “Filho de Deus” foi aplicado ao próprio Israel (Êx 4:22; Jr 31:9; Os 11:1), anjos e outros seres celestiais (Jó 1:6; 2:1 [cf. Dt 32:8]; 38:7; Sl 29:1; 89:6; Dn 3:25), ao rei davídico (2Sm 7:14; 1Cr 17:13; 22:10; 28:6; Sl 2:7).

As ideias de “adoção divina” do rei no momento de sua entronização e de “filiação divina do rei” são fornecidas pelos Salmos 2 e 110 (MOWINCKEL, 1955), pela profecia de Natã sobre a dinastia davídica em 2Sm 7:14 (repetida em 1Cr 17:13-14 e 22:10-11; e aludida em 1Cr 28:9-10 e 2Cr 7:17-20), e no Sl 89:27-30.

A linguagem dos Salmos reais (2 e 110) e o oráculo dinástico de Natã forneceram, portanto, a base textual para o desenvolvimento da expectativa messiânica escatológica de um Messias real, “filho de Deus” (MARTÍNEZ, 2007, p. 92).

Em Hebreus 1, o título “Filho” parece ser usado tanto no sentido ontológico quanto como um título real, pois o “Filho” é entronizado como rei, com trono e cetro (1:3, 8), além de ser ungido (1:9). A imagem de coroação e exaltação reais perpassa todo o capítulo.

Hebreus 1 faz alusão ao Salmo 2, citando especificamente os versos 7 e 8. O salmo 2 fala de um rei constituído por Deus (“Eu, porém, constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião”; v. 6), que ouve a declaração de adoção real (“Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei”; v. 7) e que recebe a promessa de uma grande herança. Mas há aqui uma sutil diferença: em Sl 2:8, “as nações” são a herança do rei-filho, mas Hb 1:2 amplia e coloca “todas as coisas” como herança do Filho. A exaltação do rei-filho no Salmo 2 redundava em completa soberania sobre “reis” e “juizes da terra” (v. 10), a ponto de assumir tons ameaçadores (“beijai o Filho, para que não se irrite, e não pereçais no caminho”; v. 12).

A filiação divina do rei é claramente encontrada no Antigo Testamento. Em 2Sm 7:12-16, Davi recebeu a promessa divina de que um descendente que estabeleceria o seu reino para sempre. E sobre esse descendente, Deus diz: “Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho” (v. 14).

Em Hebreus 1, a moldura básica para a cena de entronização e exaltação real criada pelos salmos 2 e 110 é recheada com outros textos do Antigo Testamento. Por exemplo, Hb 1:8-9 aplica Sl 45 a Jesus: “O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre; cetro de eqüidade é o cetro do teu reino. Amas a justiça e odeias a iniquidade; por isso, Deus, o teu Deus, te ungiu com o óleo de alegria, como a nenhum dos teus companheiros” (Sl 45:6-7). Em seu contexto mais amplo, o Salmo 45 é dedicado a um rei exaltado e vitorioso (“ao Rei consagro o que compus”; 45:1). Assim, em Hebreus 1, o Filho é apresentado como uma figura real da linhagem de Davi.

## 2 A ENTRONIZAÇÃO CELESTIAL EM HEBREUS 1

Como o contexto imediato de Hb 1:6 é a sessão de Jesus à direita de Deus, então o texto deve se referir à exaltação após sua ressurreição, na sua ascensão ao ambiente celestial (ELLINGWORTH, 1993, p. 117; GUTHRIE, 1998, p. 69). A imagem do Filho assentado à direita de Deus em Hb 1:3 (“assentou-se à direita da Majestade”), e 1:13 (“Sente-se à minha direita”) vem de Sl 110:1 (“Sente-se à minha direita”). O Salmo 110 (assim como o Salmo 2) fala de um rei cuja descrição não parece se encaixar perfeitamente em Davi ou em seus descendentes. Portanto, os textos do Antigo Testamento já carregavam uma expectativa de algo mais amplo.

Hebreus 1 traz essa amplitude à cena, e o ambiente dessa descrição é celestial (“nas alturas”; 1:3), apesar do evento referido em 1:6 parecer apontar para a terra (“ao introduzir o Primogênito no mundo [*oikouménē*]”). Porém, Hebreus 2:5, a outra ocorrência do termo *oikouménē* em Hebreus, descreve o “mundo vindouro”, e não o atual, como a esfera sobre a qual o Filho reina (cf. 2:8-9). E sempre que Hebreus se refere ao mundo atual, à esfera terrena, o termo utilizado é *kósmos*, em vez de *oikouménē* (por exemplo, 4:3; 9:26; 10:5; 11:7, 38).

Na retórica imperial romana, *oikouménē* denotava o Império Romano, a esfera sobre a qual o imperador governava, e não todo o mundo habitado (como ocorre em Lc 2:1) (BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 2000, p. 699). Dessa forma, o “mundo” de 1:6 denota o domínio do Filho como governante, representado no contexto pela corte celestial. Há aqui uma ironia retórica: o autor de Hebreus apresenta outro rei, de um reino (12:28), outra pátria (11:13-15; 13:14), que não é o império desta terra, mas o reino celestial do Filho nomeado por Deus como “herdeiro de todas as coisas” (1:2).

Hb 1:1-4 liga a exaltação do Filho como herdeiro (1:2b) com a sua entronização e superioridade sobre os anjos (1:3-4). Por sua vez, Hb 1:5-14 descreve a adoção do Filho (v. 5) e sua entronização (vv. 8, 9, 13). A ordem para os anjos adorarem o Filho (v. 6) se encaixa naturalmente nessa cerimônia de entronização celestial.

Há sete citações do Antigo Testamento em Hb 1:5-14 (Hb 1:5 cita Sl 2:7 e 2Sm 7:14; Hb 1:6-12 cita Dt 32:43 [LXX], Sl 104:4 [103:4 LXX], 45:6-7 [44:6-7 LXX] e 102:25-27 [101:26-28

LXX]; e Hb 1:13 cita Sl 110:1 [109:1 LXX]). Essa cadeia de citações descreve a cena da entronização do Filho no céu, à direita de Deus em três fases: (1) a declaração divina de adoção real (v. 5), (2) a apresentação do Rei-Filho, a entrega dos símbolos reais e a aclamação do rei (vv. 6-12) e (3) a entronização e a atribuição de poder (v. 13) (ELLINGWORTH, 1993, p. 108-10).

Nessa proposta de leitura, os anjos formam o cenário dessa entronização celestial de Jesus (que corresponderia à “sujeição do mundo vindouro” a Jesus em Hb 2:5). Os três estágios do ritual de coroação identificados em Hb 1:5-14 faziam parte dos antigos rituais de coroação do Oriente Próximo, embora não os esgotassem. (CORTEZ, 2008, p. 225-229).

Na liturgia de entronização e adoção real de Hb 1:5-14, Jesus é introduzido num “mundo vindouro”, e Hebreus 1 inclui a imposição de símbolos reais sobre ele: o trono (v. 8), o cetro (v. 8) e a unção (v. 9). Tudo isso é seguido pela aclamação de seu governo eterno (v. 10-12). Nas antigas cerimônias de entronização, toda a corte gritava “viva o rei para sempre!”, e Hebreus 1:10-12 traz a promessa de que o reino de Jesus duraria para sempre. Finalmente, ele é convidado a se assentar no trono (“assenta-te”; v. 13). Portanto, Hebreus 1 descreve a inauguração de um reinado num ambiente celestial.

### 3 O REI DAVÍDICO COMO PRIMOGÊNITO DIVINAMENTE GERADO

A declaração “hoje te gerei” (Hb 1:5) aparentemente não se refere à origem de Jesus, pois Hebreus 1 já fala dele como Filho antes da encarnação. Na Criação de todas as coisas, ele já está lá (Hb 1:2-3). Dessa forma, a “geração” do Filho em Hb 1:5 é uma citação de Sl 2:7 e 2Sm 7:14 (cf. 1Cr 17:13), e, levando em conta esses contextos do Antigo Testamento, também denota exaltação real. Nesses textos, Deus promete realizar uma adoção real, tornando-se o apoio do rei e seu principal patrocinador.

O Novo Testamento frequentemente vincula a ressurreição de Jesus à sua exaltação (ver Fp 2:9-10; Ef 1:20-22; 4:8-10; 1Pe 3:22), e essa “geração” do Filho é aplicada à ressurreição de Jesus em Rm 1:3-4. Além disso, o texto apocalíptico *Martírio e ascensão de Isaías* (11:22-33), texto do século II que mescla conteúdo judaico com conteúdo cristão, descreve (numa seção de autoria cristã) uma cena em que Jesus sobe ao sétimo céu, é adorado pelos anjos e se assenta à direita da Grande Glória que ninguém não podia contemplar (KNIBB, 1985, p. 176).

O título “primogênito” (v. 6) também evoca a promessa a respeito dos reis davídicos: “Fá-lo-ei, por isso, meu primogênito, o mais elevado entre os reis da terra” (Sl 89:27). Cortez sugere que Hebreus concebe a ascensão como a inauguração do ofício real de Jesus como esse “Filho” à “direita de Deus” (Hb 1:3, 13; 4:14-16; 8:1-2; 10:12-13; 12:1-2) e entende o título “Filho” como o cumprimento da promessa feita a Davi de que seu trono subsistiria para sempre por meio de um descendente (“Tu és meu Filho, eu hoje te gerei [...] E outra vez: Eu lhe serei

Pai, e ele me será Filho [...]”; 1:5).

Hebreus não chama Jesus explicitamente de “filho de Davi”, mas reconhece que ele é da tribo de Judá (7:14), aplica a ele as promessas da aliança davídica (Hb 1:5; citando Sl 2 :7 e 2Sm 7:14), e refere-se à sua entronização como “filho” “à direita de Deus” (1:3, 13; 5:6; 7:17, 21; 10:13; 12:2; citando Sl 110:1, 4).

Em Hebreus, a ascensão está relacionada a várias realizações de Jesus, mas todas estas derivam de seu estabelecimento como o prometido rei davídico de Israel. Jesus cumpre as expectativas levantadas no Antigo Testamento em relação ao governo desse futuro rei. Ele é o “filho” entronizado à direita de Deus (1:3, 5-6) que derrotou a “morte”, o inimigo (2:14-16), construiu a “casa de Deus” (3:1-6; 8:1-5), trouxe “descanso” para seu povo (4:1-10), instituiu uma reforma no sacerdócio (capítulos 5-7) e no culto (9:24-10:18), mediou uma nova aliança (9:15-23) que culmina em sacrifícios espirituais (13:10-16) e uma alegre celebração no Monte Sião (12:22-29). Todas essas ações espelham as reformas dos antigos reis davídicos justos na história judaica.

## CONCLUSÃO

O primeiro capítulo de Hebreus apresenta uma visão complexa e rica da ascensão de Jesus ao céu, vinculando-a a diferentes aspectos de sua natureza e obra. A entronização de Jesus à direita de Deus é um tema central, destacando sua posição de supremacia e soberania como Filho. A adoção real e a afirmação “hoje te gerei” referem-se à exaltação divina e à atribuição do poder real a Jesus. A linguagem do Antigo Testamento, especialmente dos Salmos reais, oferece a base para compreender a expectativa messiânica e a figura do rei davídico como “Filho de Deus”.

Hebreus 1 descreve uma cerimônia de entronização celestial, onde Jesus é coroado e aclamado como Rei eterno. Essa ascensão não apenas cumpre as promessas feitas a Davi, mas também está ligada a várias realizações de Jesus em seu papel de rei, sacerdote e mediador da nova aliança. Pesquisas futuras poderiam explorar melhor as implicações dessa compreensão da ascensão de Jesus.

## REFERÊNCIAS

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 2000.



CORTEZ, Felix H. *“The Anchor of the Soul that Enters within the Veil”*: The Ascension of the “Son” in the Letter to the Hebrews. Tese (Doutorado). Berrien Springs: Andrews University, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2HFSeoL> . Acesso em 23 jul. 2017.

ELLINGWORTH, Paul. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

GUTHRIE, George H. *Hebrews*. NIV Application Commentary Series. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

KNIBB, M. A. Martyrdom and Ascension of Isaiah: A New Translation and Introduction. In: CHALESWORTH, James H (ed.). *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1985.

MARTÍNEZ, Florentino García. Divine Sonship at Qumran and in Philo. *The Studia Philonica Annual*, vol. 19, (p. 85-99), 2007.

MOWINKEL, Sigmund. *He That Cometh*. Nashville: Abingdon Press, 1955.

# **PACHAMAMA DA AMAZÔNIA AUTORIZADA POR FRANCISCO; BEZERRO DE OURO, DO EGITO, DESAUTORIZADO POR MOISÉS!**

Me. Cleodon Amaral de Lima<sup>1</sup>

**RESUMO:** *Pachamama* é da língua Quéchua, um dialeto dos povos originários do Peru, que significa “Mãe Terra”. Ela é representada, iconicamente, por uma índia nua e grávida. Para os nativos da Amazônia, é respeitada como Divindade. A Terra é mãe: dá vida às árvores, às plantas, aos vegetais, aos variados tipos de animais da terra, do ar e do mar, inclusive, ao homem. A Terra nos dá água, que pode vir do céu ou estar na terra. Do céu, vem água para todos os seres criados se banharem. Da terra, a água, doce ou salgada, dá alimentos: vegetais ou pescados, de vários tipos. Mata a sede. O grande útero, onde todas as vidas são geradas, simboliza tudo isso. No início de outubro de 2019, por ocasião do Sínodo da Amazônia, imagens da *Pachamama*, esculpidas em madeira, foram levadas para a Igreja de Santa Maria *in Transpontina*, em Roma. Infelizmente, algumas pessoas, afirmando-se católicas, entraram na Igreja, no dia 21, sem autorização, roubaram as imagens e jogaram-nas no Rio Tibre. Essa atitude foi tida como desrespeito à mulher, à natureza, aos povos originários do Peru, à religião e à fé do próximo. Andrea Torielli, diretor editorial do Vaticano, segundo o Jornal Renascença – a par com o mundo –, afirmou que “a destruição das estátuas de madeira é um gesto intolerante. Simbolizavam, apenas, a maternidade e a sacralidade da vida”. No mesmo jornal, o Papa Francisco disse que “a sociedade moderna não deve tentar impor suas regras aos povos indígenas, mas respeitar sua cultura e permitir que eles planejem seu próprio futuro”. Salientou: “as ideologias são uma arma perigosa”, e defendeu “que a colonização ideológica é muito comum hoje”. “É necessário”, prossegue, “que se controlem os impulsos de domesticar os povos indígenas”. Em Êxodo 32,1-35, temos a adoração do bezerro de ouro e suas implicações. Moisés sobe ao Monte Sinai, onde recebe as Tábuas da Lei, simbolizando a Aliança entre Deus e seu povo. O próprio Deus o manda descer, porque o seu povo se corrompeu, adorando outros deuses (v. 7). O desejo de Javé era aniquilá-lo e dar uma descendência apenas para Moisés (v. 10). Este conteve a ira de Deus, que, supostamente, aniquilaria todo o povo (v. 11), no entanto, ainda assim, 3 mil homens morreram (v. 28). De um lado, temos Moisés, que não autorizou a imagem do bezerro de ouro, porque é impossível fazer um ídolo do Eterno. O bezerro, longe de representar a vida, era o símbolo gritante da escravidão e da opressão do povo de Deus. Do outro lado, temos o Papa Francisco, que autorizou a imagem de *Pachamama*, porque, para os Católicos, não era uma deusa, mas o símbolo da vida, inclusive, retrato possível e aceitável de Nossa Senhora grávida de Jesus – a Vida Eterna. No Êxodo, o ídolo da morte foi destruído por Moisés. Em Roma, aqueles que se acharam mais católicos que o Papa resolveram, num gesto

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Escola Teológica Pastor Cícero Canuto de Lima em Lorena (1985), Bacharel em Filosofia pelo Seminário Arquidiocesano Bom Jesus de Aparecida (1988), Graduação em Teologia pela Pontifícia Studiorum Universitas Salesiana Romae (1995); Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco, em São Paulo (1995); Especialização Lato Sensu em Teologia Dogmática com Concentração em Estudo Bíblicos pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2003); Mestre em Teologia Dogmática com Concentração na Área de Estudos Bíblicos pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2004); Professor de Antigo e Novo Testamentos, Grego e Hebraico no Seminário San José, Paraguay (2005-2013); Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-SP (2023-); assessor da ABIB-SP (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica), membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do AT), presidente e editor da Editora Kadosh. E-mail: cleodon\_lima@hotmail.com



## INTRODUÇÃO

### 1. A ALIANÇA DO SINAI

A principal Aliança que Deus fez com o homem é a de Abraão (Gn 15,1-21). Ele a manteve com Isaac (Gn 17,7-21) e com Jacó (Gn 17,21; 35,9-13).

A Aliança do Sinai foi tão importante quanto a de Abraão, pois no Sinai, o povo recebe a Torah, paradigmaticamente nas Dez Palavras, e, então, aquele povo perdido e ex-escravizado, torna-se uma nação (Ex 19,3-6). O povo aceita a Aliança e logo dá sua resposta no v. 8: “Tudo o que IHWY falou faremos”.

### 2. A CONFEÇÃO DO BEZERRO DE OURO

O povo se cansa de ficar esperando a volta de Moisés, ao pé do Monte Sinai, que subiu à montanha, mas não descia. Pediu que Aarão fabricasse deuses que os liderassem. Aarão pediu todos os anéis de ouro que as mulheres tinham e com esse ouro, moldou e fundiu um bezerro. Então, o povo substituiu o Eterno pelo efêmero; a Vida pela morte (cf. Ex 32,1-6). “O relato do

bezerro de ouro converter-se-á no paradigma da idolatria israelita” (ANDIÑACH, 2010, p. 360).

### 3. DESAPROVAÇÃO DE JAVÉ E DESAUTORIZAÇÃO DE MOISÉS

Deus não aprovou a atitude do povo e mandou que Moisés descesse depressa, porque os israelitas tinham se corrompido. Irou-se e seu desejo era devorá-los! (Ex 32,7-10).

Apesar de Moisés não ter autorizado a fabricação do bezerro, ele defende o povo abrandando a ira de IHWH (Ex 32,11-14).

No entanto, o líder dos hebreus não conteve sua própria ira. Arremessou as placas com as Dez Palavras e as quebrou no pé do Monte. Pegou o bezerro, queimou, moeu-o até virar pó, colocou-o na água e deu-a para o povo beber (Ex 32,15-20).

Depois de chamar a atenção de Aarão pelo seu erro (Ex 32,21-25), Moisés fez o povo decidir se ficaria do lado do bezerro ou do de IHWH. Deu uma ordem aos levitas que ficaram com Deus. Eles tinham que pegar a espada e matar todos os que escolheram o bezerro. E naquele dia, morreram três mil homens (Ex 32,26-28).

### 4. ENTENDENDO QUEM É *PACHAMAMA*.

A palavra *Pachamama* pertence à língua peruana *quéchua*: *Pacha*, quer dizer: terra, universo, mundo, tempo, lugar; *Mama*: mãe.

Para os povos das Cordilheiras dos Andes, que englobam as regiões andinas da Bolívia, a parte norte do Chile, o Peru e a Argentina, o primeiro de agosto é o dia em que se homenageia essa divindade, inclusive, considerada a maior deusa dos povos indígenas dos Andes centrais.

Para os andinos, *Pachamama* é uma divindade que representa a natureza e tudo o que provem dela. Sua finalidade é proteger todos os filhos que lhe prestam culto e que lhe fazem oferendas e holocaustos, por isso, muitas cerimônias são celebradas à forma dos ancestrais, onde os filhos devolvem à mãe tudo o que ela lhes deu.

Uma índia nua e grávida – eis como é representada iconicamente. Para os nativos dos Andes, a Terra é mãe, por isso, o retrato de uma mulher grávida. É uma forma que eles têm para honrar o papel da mulher como geradora de vida. O feto simboliza tudo o que a natureza pode gerar: ela dá vida às árvores, às plantas, aos vegetais, aos variados tipos de animais da terra, do ar e do mar, inclusive, ao homem. A Terra nos dá água, que pode vir do céu ou estar

na terra. Do céu, vem água para todos os seres criados se banharem e a terra poder respirar. Da terra, a água, doce ou salgada, dá alimentos: vegetais ou pescados, de vários tipos. Mata a sede. O grande útero, onde todas as vidas são geradas, simboliza tudo isso.

No entanto, *Pachamama* como a mãe do universo transcende o horizonte terrenal e abrange nossa via láctea e todos os sistemas solares criados. O homem, em sua arrogância egoísta, está explorando o universo com o intuito de se adonar dos lugares nunca explorados pelo ser vivo. Lá, querem colocar suas bandeiras, seus robôs, seus satélites. Querem marcar território, como um cachorro faz ao passear com o seu dono.

## 5. DESAPROVAÇÃO DE CATÓLICOS ULTRACONSERVADORES E AUTORIZAÇÃO DE FRANCISCO

Porventura Maria não se manifestou em Guadalupe como se fosse uma índia do local? Para muitos católicos modernos, Pachamama poderia ser o símbolo de Nossa Senhora. Para os conservadores, jamais: eles não concebem uma santa nua! Para os ultraconservadores, trata-se de heresia e de idolatria. Mas, e para o Vaticano?

Pachamama é o símbolo da maternidade e da sacralidade da vida. Respeitar Pachamama é respeitar os povos indígenas e sua cultura.

Quando os ultraconservadores jogaram as imagens no Rio Tibre, em Roma, na segunda-feira, dia 21/10/2019, o Papa, repreendendo a atitude, disse: “as ideologias são uma arma perigosa”<sup>2</sup> e, completou: “controlem os impulsos de domesticar os povos originais”<sup>3</sup>.

Domesticar índios considerados selvagens pelos “civilizados” torna-se pecado social e, inclusive, crime, principalmente, quando a igreja, qualquer que seja, desrespeita o Direito de Culto, que assegura a nossa Constituição. Com razão o Papa afirmou: “Que nos aproximemos (dos indígenas) sem o afã empresarial de fazer programas pré-confeccionados de disciplinar os povos amazônicos, disciplinar sua história e cultura. Isso não. Quando a Igreja se esqueceu disso, de como tem que se aproximar de um povo, não o inculturou. Inclusive, chegou a menosprezar certos povos”<sup>4</sup>.

Cada pessoa, assim como cada povo, tem a sua identidade. A personalidade do povo se revela na sua cultura, considerada o seu tesouro: a sabedoria e o conhecimento entesourados por séculos e séculos, para não dizer milênios. “Os povos amazônicos possuem entidade própria, sabedoria própria, consciência de si. Eles têm uma maneira de ver a realidade e tendem a ser protagonistas da própria história”<sup>5</sup> — declarou o Papa Francisco. E isto deve ser respeitado.

<sup>2</sup> Favor consultar G1 Natureza no link: <https://g1.globo.com/google/amp/natureza/noticia/2019/10/22/sinodo-da-amazonia-estatua-indigena-e-roubada-por-ultraconservadores-de-igreja-em-roma-e-jogada-no-rio-tibre.ghtml>

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Favor consultar o Globo Brasil no link: <https://oglobo.globo.com/brasil/papa-se-desculpa-por-roubo-de-estatuas-indigenas-cometido-por-ultraconservadores-em-igreja-proxima-ao-vaticano-24042573>.

## 6. PACHAMAMA E O PAPA VERSUS BEZERRO DE OURO E MOISÉS

Por um lado, há o bezerro de ouro, Moisés, o povo e IHWH. Do outro lado, há Pachamama, o Papa, o povo indígena e os ultraconservadores.

Moisés não aprovou a confecção do bezerro de ouro, porque IHWH é insubstituível e só Ele é Deus. O povo quer adorar o imperfeito e desprezar o Eterno. O povo hebreu adorou o bezerro de ouro como se fosse IHWH (PIXLEY, 2007, pp. 202-203).

O Papa não adorou Pachamama, porque para ele, ela não é deusa; apenas simbolizava o Planeta Terra como mãe, tema do qual falou, abundantemente e sem hesitar, em sua Encíclica *Laudato Si*. No entanto, apesar de não considerar uma divindade, não deixou de honrá-la como tal, porque respeitou a fé daqueles que a tinham como deusa. O respeito deve ser o chão por onde anda aqueles que amam a Deus! É pelo fruto que se conhece a árvore! (Mt 12,33).

### CONCLUSÃO

Na atualidade, em meio à sociedade pós-moderna e neoliberal, é preciso aprender a conviver com o diferente e aceitar a opinião de quem não pensa como igual. No entanto, há católicos ultraconservadores e evangélicos fundamentalistas que cultivam um ambiente de intolerância religiosa e de discriminação da fé alheia, a ponto de se testemunhar o crime de roubo de objetos sagrados e a violência contra as pessoas e os seus símbolos de fé, ao assistir a precipitação dos mesmos no rio Tibre. O crime cometido não foi somente o de roubar as estátuas, mas, também, o de racismo e o da discriminação da mulher, do índio e da sua cultura.

Este trabalho é uma denúncia e uma tentativa de atualizar o que aconteceu em 2019, para que tais crimes não caiam no esquecimento. É um grito profético! É urgente uma conversão. Estão errados os católicos que se colocam contra *Pachamama* e condenam o Papa. Eles dão ouvidos aos que estão contra a Igreja e não percebem isso. Estão sendo manipulados, escutando suas próprias ideologias, antes de escutarem o Pai da Igreja. A pregação do não-amor, da intolerância, da discriminação em nome de Deus, da Bíblia ou da Igreja não é uma pregação igual a de Jesus, que nunca discriminou, nem desrespeitou ninguém por causa de sua sexualidade, de sua religião ou de seu ponto de vista.

O modo como Jesus interpretava os Sinais dos Tempos e o seu critério de vida sempre foram o do amor. A práxis cristã não pode desviar o seu caminho. Ela só tem uma via: o Caminho Jesuânico.

A Encíclica *Laudato Si*, escrita pelo Papa Francisco, aborda principalmente a preocupação com a crise ambiental e os impactos da atividade humana na nossa mãe, Terra. Ele enfatiza



a necessidade de proteger e cuidar da criação de Deus, reconhecendo a interconexão entre os seres humanos, a natureza e o meio ambiente. Por isso, a importância de interconectar os povos originais dos Andes, devotos de *Pachamama*, com os devotos de Jesus Cristo. Aborda, ainda, questões como a poluição, a mudança climática, o acesso à água, a perda de biodiversidade e a injustiça socioambiental. Chama a atenção para a responsabilidade moral e ética dos seres humanos em relação à proteção e preservação do meio ambiente para as gerações presentes e futuras. Jogar as imagens no rio Tibre significou tal injustiça, e a total irresponsabilidade e o desrespeito aos povos nativos da América Latina. O receio do Papa é o ser humano se autodestruir e acabar com o planeta terra: nossa casa comum (PAPA FRANCISCO, 2016).

## REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo – um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010

G1 NATUREZA. **Sínodo da Amazônia: ultraconservadores roubam estátua indígena de igreja e jogam no rio Tibre em Roma**. Disponível em: <https://g1.globo.com/google/amp/natureza/noticia/2019/10/22/sinodo-da-amazonia-estatuas-indigenas-e-roubadas-por-ultraconservadores-de-igreja-em-roma-e-jogada-no-rio-tibre.ghtml>. Acesso em 04 jul., 2023.

LIMA, Cleodon Amaral de. **A proibição de se fabricar ídolos. Estudo exegético de Êxodo 20,1-6 e de Deuteronômio 5,5-10**. 2ª ed. São Paulo: Rideel, 2007.

O GLOBO BRASIL. **Papa se desculpa por roubo de estátuas indígenas cometido por ultraconservadores em igreja próxima ao Vaticano**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/papa-se-desculpa-por-roubo-de-estatuas-indigenas-cometido-por-ultraconservadores-em-igreja-proxima-ao-vaticano-24042573>. Acesso em 04 jul., 2023.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da Casa Comum**. São Paulo: Paulus, 2016.

PIXLEY, George V. **Êxodo**. Espanha: Desclée De Brouwer, 2007 (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén).

# A LXX NA REVISÃO DO TEXTO MASSORÉTICO: HEBREUS 2,7 E SALMOS 8,6A

Jean-Luc Fobe<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Septuaginta (LXX) é a tradução mais antiga das Sagradas Escrituras do Antigo Testamento (AT). A tradição da igreja considera que esta versão foi elaborada em torno dos anos de 285-246 AEC em Alexandria no Egito, por solicitação de Ptolomeu II Filadelfus. A LXX era conhecida e empregada no primeiro século da EC pela comunidade judaica, inclusive pelos autores do Novo Testamento (NT), e foi utilizada pela igreja cristã primitiva. A LXX foi desconsiderada como texto canônico pela comunidade judaica a partir do II século da EC, e pelo movimento da reforma protestante do século XVI da EC. Os autores do NT empregam aproximadamente 300 citações do AT da LXX, com 19% de referências diretas. O versículo da carta aos Hebreus 2,7 é a citação direta de Salmos 8,5a, enfatizando a humanidade do Messias. A LXX traduziu anjos (ἀγγέλους) em detrimento de Deus (מַלְאָכִים) do Texto Massoreta (TM). Hebreus 2,7 é um exemplo da importância contemporânea da LXX na elaboração de um texto final mais consistente das Sagradas Escrituras do AT em conjunto com o TM e os rolos do Mar Morto.

**PALAVRAS-CHAVES:** Septuaginta, LXX, Hermenêutica Bíblica, Texto Massoreta.

## INTRODUÇÃO

A Septuaginta (LXX) é a tradução mais antiga do Antigo Testamento (AT), e foi utilizada pela igreja cristã primitiva nos primeiros séculos da EC. O seu uso caiu progressivamente em descrédito como texto autoritativo pela comunidade judaica contrária a helenização dos textos sagrados, pelos acréscimos textuais, divergência nos critérios de canonização, e posteriormente pela reforma protestante<sup>2</sup>, que considerou esta coletânea divergente do cânon do Texto Massorético (TM)<sup>3</sup>.

Na ausência dos textos originais do AT, o TM<sup>4</sup> é o adotado como referência para a Bíblia Hebraica Stuttgartense (BHS), Bíblia Hebraica Quinta (BHQ)<sup>5</sup>, na maioria das traduções contemporâneas e no meio acadêmico. O termo texto proto-massorético surge após a descoberta dos Rolos do Mar Morto, indicando que os textos empregados pelos essênios da comunidade de

1 Mestre e Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Membro do TIAT, Diretor Acadêmico do Seminário Batista Paulistano. Email: [jeanfobe@yahoo.com](mailto:jeanfobe@yahoo.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3005-5849>. CV Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6759054825239825>

2 WITHERINGTON III, Ben, 2017, p.817-28.

3 LALLEMAN, Pieter J. Does the Septuagint Contain Inspired Revelation for Christians? 2021, p. 37–59, propõem uma reavaliação sobre a utilização da Septuaginta na tradução do AT, transpondo algumas palavras que podem ser melhor traduzidas do hebraico do TM, enriquecendo a compreensão teológica de alguns temas particulares.

4 SIPIÄ, Seppo. The canonization Process of the Masoretic Text. 2016, p. 151–167.

5 CONTRERAS, Elvira Martin. The Current State of Masoretic Studies. Sefarad, 2013, p. 423-458.

Qumran, e outros como os de Masada descobertos nos anos de 50 AEC e 30 EC, e os mais tardios de Wadi Murabba'at, Wadi Sdeir, Nahal Hever, Nahal Arugot e Nahal Se'elim do período de 132-135 EC foram posteriormente incorporados a tradição dos TMs medievais<sup>6</sup>.

A LXX é a tradução mais antiga das sagradas escrituras do AT para o grego, e conhecida pelos autores e redatores eclesiásticos do NT. Inicialmente se considerou a existência de ao menos 300 citações da LXX nos textos do NT, sendo 19% destas literais, com a ressalva que 4% das citações seriam divergentes com o TM, e 77% concordam de maneira substancial com o TM<sup>7</sup>. A compilação dos cerca de 5.000 textos gregos disponíveis do NT, permitem identificar a compreensão dos autores hebreus e dos redatores eclesiásticos dos primórdios da igreja cristã, alguns gentílicos, sobre o texto hebraico que influenciou a sua composição<sup>8</sup>.

## 1. ASPECTOS HISTÓRICOS DA SEPTUAGINTA

O único fato inquestionável sobre a LXX é que ela é a tradução do AT para o grego, as demais afirmações são elaborações com comprovação relativa ou baseados na tradição judaica. Os autores do NT tanto podiam empregar a versão grega do AT, a LXX, como textos hebraicos das Sagradas Escrituras, os Rolos do Mar Morto, ou outros textos<sup>9</sup>.

## 2. A SEPTUAGINTA E O TEXTO MASSORÉTICO

O TM é considerado o único texto empregado pelo judaísmo institucional a partir do primeiro século da EC, desenvolvido a partir da tradição judaica do grupo dos massoretas. O grupo dos massoretas de Tiberias é responsável pelo Códice Aleppo, com a sua redação final entre o oitavo e décimo século EC. O Códice de Leningrado, material completo do AT, é redigido no décimo primeiro século da EC, base para a BHS e BHQ. O TM tem um longo processo de composição, incorpora progressivamente sinais vocálicos ao grafismo consonantal do hebraico bíblico, e é a identidade da composição canônica judaica das Sagradas Escrituras<sup>10</sup>.

6 Emanuel Tov. *The Formation of the (Proto-) Masoretic Text*. Hebrew Bible and Ancient Israel. Between Criticism and Literary Criticism, 2020, p. 306-3019.

7 ARCHER, Gleason; CHIRICHIGNO, Gregory. *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey*. Chicago: Moody, 1983, apresentam uma análise de todas as citações do AT no NT, tanto do TM como da LXX, distinguindo as citações diretas, pequenas variações e referências indiretas.

8 HONG, Koog P. *Synchrony and Diachrony in Contemporary Biblical Interpretation*, 2013, p. 521-539.

9 NICOLE, Roger. "New Testament Use of the Old Testament," Carl F.H. Henry, ed., *Revelation and the Bible*. Contemporary Evangelical Thought. Grand Rapids: Baker, 1958 / London: The Tyndale Press, 1959. p.137-151, afirma que as citações diretas do AT podem ser encontradas em 224 versículos, com 7 citações sequenciais no mesmo versículo e 19 casos de paráfrase, e em outras 49 passagens se notam similaridades com passagens específicas do AT. No contexto geral do NT o autor identifica 352 versículos do NT como referência ao AT, ou seja 4,4% dos versículos do NT são citação do AT. BRUCE, Frederick Fyvie. *New Testament development of some Old Testament Themes*. The Paternoster Press, 1970; ROBERTSON, A. W. . *El Antiguo Testamento en el Nuevo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996, identificam entre 613 e 4000 referências indiretas no do AT no NT indicando uma continuidade teológica das duas coletâneas.

10 SIPILÄ, Seppo. *The Canonization Process of the Masoretic Text*, 2016, p. 151-167.

As diferenças entre o TM e a LXX são frequentes com omissões, acréscimos e textos diversos, indicando que os autores tiveram acesso a materiais distintos do TM e mesmo distintivo do Pentateuco Samaritano. Não se discute a excelência do TM em detrimento a LXX, mas devemos considerar o olhar histórico desta tradução que incorpora textos proto-massoréticos, e a tradição judaica influenciada pela cultura grega da diáspora judaica<sup>11</sup>.

### 3. O EMPREGO DA SEPTUAGINTA NO LIVRO DE HEBREUS

O autor do livro de Hebreus é considerado o que emprega o melhor estilo literário do NT, com emprego de linguagem complexa e estruturas morfo-sintáticas elaboradas. A introdução da carta é considerada um exemplo de primor literário em Hb 1,1 com πολυμερώς και πολυτρόπως κτλ, também encontramos aproximadamente 150 *hapax legomena* e figuras de linguagem estilísticas para educação (Hb 5,12-14), navegação (Hb 6,19) e esportes (Hb 12,1), e a sua dependência de citações de textos paralelos do AT. A dependência de citações diretas da LXX no livro de Hebreus ocorre em 31 vezes, e 25 alusões textuais. Não se pode negar a preferência no emprego da LXX, respeitando a canonicidade do textos hebraicos ou proto-massorético.

### 4. A CITAÇÃO DIRETA DE SALMO 8,6a PELO AUTOR DE HEBREU EM 2,7

A citação direta de Salmo 8,61 pelo autor do livro de Hebreus no versículo 2,7 deve se considerado o exemplo da importância contemporânea da LXX na elaboração de um texto final mais consistente das Sagradas Escrituras do AT em conjunto com o TM e os rolos do Mar Morto, traduzindo anjos (ἀγγέλους) em detrimento de Deus (מַלְאָכִים) do Texto Massoreta (TM)

O livro de Hebreus em 2,7 traz uma releitura distinta da encontrada no texto paralelo de Salmo 8:5b do TM com implicações teológicas relevantes.

*Hebreus 2,7<sup>12</sup>: ηλαττωσας αυτον βραχυ τι παρ αγγελου δοξη και τιμη εστεφανωσας αυτον και κατεστησας αυτον επι τα εργα των χειρων σου.*

*Salmos 8a<sup>13</sup>: תַּחֲתֵי הַיָּדַיִם מְעַט מַלְאָכִים*

11 TOV, Emanuel. "The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources," *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base* .... ed. A. Schenker, SBLSCS 52, 2003, p. 121–44, faz uma revisão das diferenças mais significativas entre o TM e LXX com diversos exemplos.

12 ALAND, Barbara; et al. *The Greek New Testament, Fourth Revised Edition*. Münster: Hendrickson Pub Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

13 ELLIGER, Ediderunt K.; RUDOLPH, et W.. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5 edição, 1997.

A BHS<sup>14</sup> e o Texto Corrigido do NT<sup>15</sup> empregam respectivamente מִיְהוָה וְאַγγֵלוֹס e αγγελους nas citações de Salmo 8a e Hebreus 2,7.

Na perícopé de Hebreus 2,6-9, o autor do livro faz a referência dos anjos a partir da criação divina, e a humanidade de Jesus Cristo e divina em conjunta.

O TM na perícopé do Salmo 8 narra a majestade diante da criação do homem, com a opção do uso da palavra de deuses ou Deus no em 8a. A cristologia do autor de Hebreus não somente elimina qualquer dúvida sobre o *imago Dei* de Jesus Cristo, como faz uma abordagem antropológica sobrepondo o filho do homem ao termo grego da LXX de *eikon* em Gn 1,26-27. A interpretação mais provável é que o uso de מִיְהוָה de Sm 8,6a seja inadequada, sendo preferencial o uso de αγγελους, a partir da evidência interna de Hb 2,7, em consonância com a mensagem teológica da antropologia projetada do autor de Hebreus para Jesus Cristo.

## CONCLUSÃO

A LXX é a tradução mais antiga para o grego das tradições judaicas do AT, tradicionalmente atribuído ao terceiro século AEC. Progressivamente o TM passou a ser o texto autoritativo do AT, estabeleceu os 24 livros considerados canônicos e passou a ser o material empregado para a BHS e a BGQ, e por conseguinte base para as traduções contemporâneas.

Os autores e redatores do NT empregaram citações diretas e alusões do LXX. Todo o material empregado da LXX no NT por estes escritores incluíam exclusivamente os livros considerados canônicos pelo judaísmo, excluindo os livros classicamente deutero-canônicos e pseudoepígrafos. Encontramos ao menos 300 citações da LXX nos textos do NT, 19% literais, 77% concordam de maneira substancial com o TM, e somente 4% seriam divergentes com o TM.

O estudo das citações ou alusões do LXX no NT admite a possibilidade da revisão de um texto hebraico mais próximo do que seria o texto proto-massorético.

A comparação entre o versículo de Hb 2,7 com a sua citação direta de Salmos 8a é um exemplo da necessidade da revisão de pontos especiais do TM. A tradução de מִיְהוָה de Salmo 8a corrigida por αγγελους a partir do texto de Hebreus 2,7 é mais consistente do ponto de vista exegético e hermenêutico, e valoriza o texto da LXX como uma tradução que deve ser analisada em conjunto como o TM na busca de um texto mais próximo do texto proto-massorético ou original.

14 ELLIGER, Ediderunt K.; RUDOLPH, et W.. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5 edição, 1997.

15 ALAND, Barbara; et al. The Greek New Testament, Fourth Revised Edition. Münster: Hendrickson Pub Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

## REFERÊNCIAS

ARCHER, Gleason; CHIRICHIGNO, Gregory. **Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey**. Chicago: Moody, 1983.

BRUCE, Frederick Fyvie. **New Testament development of some Old Testament Themes**. Nashville: Wipf and Stock, 1970.

CONTRERAS, Elvira Martin. **The Current State of Masoretic Studies**. Sefarad, vol. 73:2, julho-diciembre 2013, págs. 423-458.

HONG, Koog P. **Synchrony and Diachrony in Contemporary Biblical Interpretation**. The Catholic Biblical Quarterly. 75: 521-539, 2013.

LALLEMAN, Pieter J. **Does the Septuagint Contain Inspired Revelation for Christians?** EJT 30 (1): 37–59, 2021.

NICOLE, Roger. **“New Testament Use of the Old Testament,”** Carl F.H. Henry, ed., Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought. Grand Rapids: Baker, 1958 / London: The Tyndale Press, p.137-151, 1959.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento en el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SIPILÄ, Seppo. **The cânonization Process of the Masoretic Text**. The Bible Translator, 67(2), 151–167, 2016.

SIPILÄ, Seppo. **The cânonization Process of the Masoretic Text**. The Bible Translator, 67(2), 151–167, 2016.

TOV, Emanuel. **“The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources,”** The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base .... ed. A. Schenker, SBLSCS 52, p. 121–44, 2003.

TOV, Emanuel. **“The Septuagint translation of the Hebrew Bible: its nature and importance for scholarship.”**, 2008.

TOV, Emanuel. **The Formation of the (Proto-) Masoretic Text. Hebrew Bible and Ancient Israel**. Between Criticism and Literary Criticism, Vol. 9: 306-3019, 2020.



WITHERINGTON III, Ben. **Sola Scriptura and the Reformation: but which scripture, and what translation?** JETS 60/4: 817-28, 2017.

# GT 6

Mística e Espiritualidade.





**Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani – PUC SP,  
Dra. Maria José Caldeira do Amaral – PUC SP.**

Ementa:

O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade” tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.

# A MÍSTICA COMO VETOR POLÍTICO: A INFLUÊNCIA DA PRÁXIS CRISTÃ NA ANÁLISE CRÍTICA DA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA.

*José Diógenes Dias Gonçalves<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo explora o impacto da dimensão prática da mística cristã na democracia brasileira. Utilizando o método de José María Mardones e a concepção teológica da mística adotada por Johann Baptist Metz, investigamos a influência da imagem de Deus e suas representações. Examinamos como a sociedade cristã reflete o Mistério divino, destacando que interpretações limitadas podem resultar em fundamentalismos e polarizações. Exploramos o potencial da apresentação divina distorcida para afetar a política, perpetuando injustiças e sofrimento. Salientamos a importância da religião na mente e nos sentimentos, demandando uma educação que respeite a mensagem de Deus para promover transformação. Buscamos desmitificar a ideia do Deus inacessível, alinhando-a à manifestação de Cristo, que revela compaixão e perdão. Concluímos que a mística deve incluir a denúncia de injustiças e ação transformadora. Propomos a reconstrução da imagem positiva de Deus, alicerçada no amor de Jesus, enfatizando a compaixão universal que ativamente transforma o mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:** mística; fundamentalismos; imagem de Deus; Mardones; Metz.

## INTRODUÇÃO

O termo “mística” representa um conceito enraizado nas esferas teológicas, solidamente estabelecido em dois âmbitos distintos. Primeiramente, há a área da teologia tradicional, que possui uma longa história e é amplamente reconhecida. Em segundo lugar, a ciência das religiões que assume, na contemporaneidade, uma nova abordagem para compreender o fenômeno religioso e a própria palavra como um substantivo dinâmico.

A presente comunicação se dedica a explorar essas diversas perspectivas da mística em três blocos, com um enfoque particular no seu aspecto político e social. A base metodológica é a pesquisa bibliográfica de José María Mardones e de Johann Baptist Metz. Nesse contexto, é relevante destacar as influências que permeiam o pensamento desses autores, abordando especialmente a maneira pela qual a construção da imagem de Deus exerce impacto no âmbito sociopolítico.

<sup>1</sup> Doutorando no curso de Teologia Sistemática na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, doutorando em Ontologia Trinitária no “Istituto Universitario Sophia”, Florença, Itália e participante do grupo de pesquisa Religião, Mística e Modernidade. Contato: dioggeness@gmail.com.

Além disso, é examinada com destaque a dimensão profética da mística cristã devido ao seu potencial transformador, ou seja, a capacidade da mística de atuar como um agente de mudança, não somente no âmbito espiritual, mas no contexto comunitário.

José María Mardones, sociólogo da religião contemporâneo, contribuiu significativamente para o estudo da mística no âmbito teológico. Suas reflexões destacam a importância da dimensão mística como uma experiência de encontro pessoal e íntimo com o divino. Ele enfatiza que a mística não se limita apenas a uma esfera religiosa específica, mas transcende as fronteiras denominacionais, buscando uma compreensão mais ampla do sagrado. (MARDONES, 1991, p. 106)

Por sua vez, Johann Baptist Metz, trouxe contribuições valiosas para a teologia da libertação e para o pensamento sobre o sagrado e a experiência mística. Metz enfatiza a importância de se compreender o sagrado a partir de uma perspectiva sociopolítica e histórica, abordando questões de opressão, justiça e solidariedade. Sua teologia procura o engajamento da teologia cristã de maneira crítica nas estruturas políticas da sociedade (METZ, 2007, p. 37).

Dentro do contexto de uma reflexão sociológica e teológica do ser humano, buscamos refletir os desafios intrínsecos à dinâmica da fé como um espaço profundamente crítico, onde a liberdade é um pré-requisito fundamental. A partir dessa base, pretende-se revitalizar o verdadeiro sentido da esperança cristã.

## **1 DEUS REPRESENTADO**

Recentemente, em 2016, o atleta Colin Kaepernick, membro da equipe nacional de futebol americano San Francisco, fez uma escolha de grande impacto. Ele optou por ajoelhar durante a execução do hino nacional no início de uma partida. Foi um protesto contra as injustiças enfrentadas pelos afro-americanos estadunidenses. Em decorrência de suas ações, Kaepernick foi duramente criticado por muitos, sendo acusado de falta de patriotismo e de introduzir inadequadamente questões políticas no esporte. As consequências foram significativas: durante a temporada de recrutamento de atletas em 2017, ele não foi escolhido por nenhuma equipe devido a seus protestos. Além disso, ele enfrentou ameaças de morte, insultos raciais e foi considerado muçulmano. Até mesmo o então presidente Trump o criticou publicamente, chegando a pedir penalidades administrativas contra ele.

Entretanto, outra celebridade do esporte que também adotou o gesto de ajoelhar-se durante as aberturas dos jogos é Tim Tebow. Este não recebeu o mesmo tipo de tratamento. Em vez disso, sua postura foi elogiada pela grande mídia e encontrou apoio em diversas comunidades cristãs. A atitude de Tebow, entretanto, não se tratava de um protesto contra a violência policial enfrentada pelos negros ou de um apoio ao movimento *Black Lives Matter*. Sua motivação está enraizada em sua história como filho de um missionário batista nas Filipi-

nas. Desde cedo, esteve presente nas reuniões dominicais e, ao entrar no esporte profissional, continuou a manifestar suas convicções religiosas. É um membro atuante da *Fellowship of Christian Athletes*, uma organização pró-vida que defende a abstinência sexual.

Dois personalidades esportivas e filantropos cristãos que representam de forma extremamente distinta o cristianismo norte-americano. Uma versão está ajoelhada em protesto público, valorizando a justiça social, a reconciliação racial, o progresso comunitário e a participação política. A outra, em momentos de oração privada, preserva os costumes culturais, a piedade pessoal e dá ênfase a questões morais como o aborto e a homossexualidade. Verifica-se, portanto, a bifurcação do cristianismo contemporâneo em dois ramos: um enfatizando a salvação individual e outro que proclama o evangelho da transformação social e política.

Recorremos a Mardones para identificar a principal forma de interação entre religião e política, tanto em contextos institucionais religiosos quanto na sociedade secular. Atualmente existe uma tendência de direita que busca desprivatizar o religioso e inseri-lo na esfera pública, especialmente em relação à ética puritana (MARDONES, 1996, p. 106).

A relevância da religião na formação de posicionamentos políticos assume contornos inquietantes, principalmente ao observar a desprivatização da religião promovida por movimentos de caráter elitista. Historicamente, as correntes políticas de direita defendiam uma religião restrita aos templos e à esfera interior e individual. No entanto, desde o final dos anos setenta, houve uma mudança de direção, com esses grupos buscando ativamente inserir a religião no espaço público, apontando uma reconfiguração da relação entre a religião e a política.

Essa reação contra a privatização, que antes era defendida pela teologia política e teologia da libertação, agora é impulsionada pela direita (MARDONES, 1996, p. 98). O objetivo é conferir à religião um papel ativo na esfera ética e de valores. A diferença reside na instrumentalização dos valores cristãos no domínio público. Nesse caso, a desprivatização é motivada por um saudosismo das estruturas de cristandade, visando manter privilégios e estruturas de dominação (MARDONES, 2004, p. 41). Esse cenário exige que a mística cristã desempenhe um papel de denúncia contra manipulações da religiosidade.

A atuação da mística cristã merece destaque no contexto da vida comunitária, especialmente em um ambiente sujeito a transformações significativas, que incluem a evolução da democracia brasileira e o papel dinâmico da Igreja Católica. As mudanças nas circunstâncias políticas e culturais, acentuadas pelo fim da tradicional dinâmica predominantemente unilateral entre a Europa e o restante do mundo cristão (MARDONES, 2004, p. 44), ressaltam ainda mais a importância dessa ortopraxis da mística.

Embora aparentemente não tenha uma função política explícita, ela não é neutra e, de fato, expressa uma função de protesto ou descontentamento em relação às inquietações da sociedade moderna. No entanto, com frequência, essa função se enfraquece e perde sua força



quando é restrita meramente à esfera individual (MARDONES, 2004, p. 21).

Na mesma linha, a obra de Metz destaca a importância da dimensão prática da religião cristã dentro da Igreja como uma voz profética, reconhecendo o cristianismo como uma parte integrante do corpo social e político (METZ, 1979, p. 25). Nesse contexto, a Nova Teologia Política proposta por Metz emerge como uma instância crítica em contraposição à tendência individualista da teologia contemporânea. A estrutura teológica delineada pelo autor tem a intenção de combater os sentimentos saudosistas mencionados anteriormente, que colocavam a manutenção do domínio, a busca por riqueza e o aumento do poder como prioridades (METZ, 2007, p. 164).

## **2 RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL**

A Igreja, enquanto instituição comprometida com a liberdade crítico-social e a fé, deve afastar-se da tendência de usar poder religioso para manter “estruturas de poder”. Isso ganha relevância diante das atuais tendências políticas que se autodenominam conservadoras, mas que, na verdade, são tradicionalistas e elitistas.

A fragilidade da democracia brasileira foi recentemente exposta pelas ameaças fanatizadas do bolsonarismo, com ideologias perversas e narrativas negacionistas e obtusas. Este cenário aumenta a urgência de buscar alternativas e estabelecer a verdade para evitar retrocessos que beneficiam estruturas de dominação e propagam a opressão.

Dentro dessa linha de pensamento, ao explorar os aspectos sociológicos da mística religiosa, Mardones observa a crescente perda da capacidade das religiões em evocar a profundidade do mistério que permeia nossa existência (MARDONES, 1996, p. 44). Isso se estende às situações críticas que afetam nossos semelhantes. Essa transformação tem um impacto direto na motivação para o engajamento ideológico e na participação em organizações sociais, levantando questionamentos sobre a eficácia do sistema democrático e a relevância da Igreja em meio a essas mudanças. (MARDONES, 1991, p. 163)

No contexto nacional contemporâneo, apesar da unidade da Igreja Católica, os fiéis católicos brasileiros apresentam uma notável heterogeneidade em relação às suas convicções teológicas. A título de exemplo, tanto sacerdotes quanto membros leigos foram influenciados pelo enfoque na justiça social proveniente da teologia da libertação, levando-os ao engajamento na resistência contra as ditaduras militares na década de 1970. Simultaneamente, diversos bispos deram apoio e legitimidade à junta militar. Como consequência suscita reflexões sobre a função da Igreja Católica no processo de construção de um Brasil democrático, socialmente justo e economicamente moderno.

Apesar da continuidade do catolicismo como força predominante, incorporando apro-

ximadamente 64,6% da demografia brasileira, outras manifestações religiosas emergem com destaque. Cada uma dessas esferas religiosas - catolicismo, pentecostalismo e religiões afro-brasileiras - percorre uma trajetória singular, configurada pela complexa dinâmica de acesso e resistência ao poder no contexto sociopolítico brasileiro. Pertinente, ainda, a observação de que uma proporção significativa de indivíduos no Brasil, correspondendo a cerca de 8% da população em 2010, se declara desvinculada de afiliações religiosas.

Considerando essas constantes mudanças da realidade social e religiosa, Metz apresenta a dimensão prática da mística cristã, ao mesmo tempo adverte que é necessário cautela em relação ao perigo de responder à crise com o saudosismo pela cristandade, em que a religião se entrelaçava com o poder político e cedia aos apelos ideológicos em prol de privilégios e dominação, caracterizando o “narcisismo paralisante”, conforme preconiza a *Evangelii Gaudium*.

Diversamente, a mística cristã deve ser um impulso crítico para a liberdade, e não o contrário. Esta é a grande pertinência da mística testemunhada pela Teologia Política de Metz, pois apresenta-se como um recurso útil para a urgente reflexão, a saber, conciliar a existência de Deus com o sofrimento humano (METZ, 1979, p. 20)!

Metz sempre defendeu que a Igreja é o lugar genuíno para o exercício da mística cristã, local de liberdade e, portanto, ela tem a responsabilidade de combater a opressão (METZ, 2007, p. 164). Metz argumenta que a teologia precisa ser política, integrando ação e contemplação para formar a experiência cristã, uma mística de olhos abertos para este mundo e neste tempo (LOSSO, 2022, p. 32). Por conta desta percepção teológica, Metz vincula-se ao novo paradigma da Igreja na América Latina, inspirando as Teologias da Libertação.

Ao seu turno, Mardones postula por uma imbricação mútua, onde o primado corresponde sempre à solidariedade. No fundo, o que propõe é o que a *Gaudium et Spes* denomina de “caridade política”: uma preocupação com o outro que transborda as abordagens meramente assistenciais, ciente de que o destino da humanidade, de cada ser humano específico, é posicionado em um feixe de relações sociais que vão desde a política e a economia até a educação, a saúde e o trabalho (MARDONES, 1996, p. 102).

Consequentemente, ao considerar a palavra “mística” dentro desse contexto teológico ampliado, ressoam elementos do pensamento de Mardones e Metz. Pensadores que enfatizam a importância de uma compreensão mais abrangente da mística. A espiritualidade que vai além das formas tradicionais de religiosidade e se envolve com as realidades sociais, políticas e históricas. A mística cristã, portanto, evoca essas dimensões mais amplas do encontro com o divino e da busca por uma sociedade mais justa e compassiva, uma convocação dirigida a todos para resgatar e aprimorar a democracia brasileira, acima de partidarismos.

### **3 CRISTO E A LIBERTAÇÃO**

A mística do cristianismo, enquanto religião fundamentada na universalização da salvação, precisa direcionar sua atenção ao mundo e engajar-se na luta pela justiça e contra a miséria - uma Igreja de místicos. Em meio a pluralidade cultural e religiosa da sociedade, a comunidade cristã é desafiada a comunicar eficazmente o Reino de Deus, posicionando-se diante da indagação dramática daqueles que sofrem injustamente. A Igreja reconhece que faz parte da história da humanidade de forma integrada, levando a pessoa “a um encontro pessoal, cada vez maior, com Jesus Cristo”, apesar das dificuldades e impedimentos estruturais (MARDONES, 1991, p. 65).

Metz argumenta que o cristianismo tem a responsabilidade de testemunhar a compaixão como uma expressão do amor de Deus. Ele propõe, portanto, uma mística da compaixão no contexto político da humanidade, especialmente neste momento dramático de globalização. Nessa era de globalização da indiferença, o sofrimento se multiplica. A Igreja deve ser a voz para denunciar as mazelas mundiais (MARDONES, 1991, p. 221).

Essa imagem representa um diálogo da compaixão global voltado prioritariamente para as vítimas do sofrimento imerecido no mundo. Do ponto de vista teológico, a ética global não pode ser formulada com base no consenso daqueles que se esquecem dos marginalizados, mas é a autoridade das próprias vítimas, que sofrem a injustiça, que tem o poder convocar religiões e culturas.

### **CONCLUSÃO**

Neste trabalho, foi abordado o conceito de “mística” à luz das contribuições de José María Mardones e Johann Baptist Metz. Embora com enfoques distintos, esses autores ampliam o entendimento tradicional da mística como experiência individual e espiritual. Exploramos a intrincada intersecção entre a dimensão mística do cristianismo e a análise crítica da política contemporânea. Foi analisada a mística como um vetor político e a influência na tessitura social e política, com enfoque no contexto brasileiro. Evidenciamos que a compreensão da imagem de Deus e sua representação têm implicações profundas na maneira como a religião se relaciona com os intrincados meandros da política contemporânea.

Mardones ressalta que a mística transcende as fronteiras denominacionais, buscando uma compreensão mais ampla do sagrado. Por sua vez, Metz defende uma mística política e uma espiritualidade engajada, que confronta as estruturas de poder, denunciando injustiças na busca de uma sociedade mais justa. A análise de figuras de destaque como Colin Kaepernick e Tim Tebow ilustra diferentes modos de manifestar publicamente convicções religiosas, além de mostrar o impacto na mídia e nos grupos religiosos, o que espelha a diversidade de aborda-

gens dentro do cristianismo.

Como observado nesta pesquisa, a influência política da religião católica no cenário nacional é notável, porém complexa. A diversidade de convicções teológicas dentro do catolicismo reflete a heterogeneidade da sociedade brasileira. Além disso, o aumento de pessoas sem vínculo institucionais religiosos reflete uma profunda transformação na configuração das crenças e na influência que a religião mantém sobre a sociedade. Metz e Mardones enfatizam a importância de responder com uma mística que vá além do individualismo, engajando-se na luta por justiça social.

A conclusão é que a mística cristã deve ser entendida como uma prática que sobrepassa a esfera privada e espiritual, envolvendo-se ativamente na transformação sociopolítica. A mística, longe de se circunscrever a um refúgio passivo, apresenta-se como uma convocação à ação e à denúncia de injustiças. Esta prerrogativa pressupõe uma concepção ampliada da imagem de Deus, afastando-se de interpretações restritivas que podem levar a fundamentalismo, radicalizações e polarizações.

Alimentada pelo influxo da compaixão divina, a mística cumpre seu desígnio na promoção da justiça, na solidariedade com os oprimidos e na busca por uma sociedade mais igualitária. O cristianismo, como uma “Igreja de místicos”, pode efetivamente contribuir para a construção de um mundo mais compassivo e justo.

## REFERÊNCIAS

*How Colin Kaepernick went from football star to civil rights icon/Nightline*. 2016. Londres: Blacklivesmatter. Disponível em: <https://blacklivesmatter.uk/historical-contemporary-profiles/colin-kaepernick>. Acesso em: 03 ago. 2023.

*FCA Hosting Tim Tebow As Keynote Speaker*. 2023. Huntsville: The Madison Record. Disponível em: <https://themadisonrecord.com/2023/07/23/fca-hosting-tim-tebow-as-keynote-speaker/>. Acesso em: 03 ago. 2023.

*Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. 2012. Rio de Janeiro: Agência IBGE de Notícias. Disponível em: <https://shre.ink/2beW>. Acesso em: 03 ago. 2023.

*Brazil's Changing Religious Landscape*. 2013. Washington: Pew Research Center. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape/>. Acesso em: 05 ago. 2023.

LOSSO, E. G.; BINGEMER, M. C. L; PINHEIRO, M. E. (Orgs.). A mística e os místicos. Petropolis: Vozes, 2022.

MARDONES, JOSÉ MARÍA. Posmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura. Navarra: Verbo Divino, 1991.

MARDONES, JOSÉ MARÍA. ¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Bilbao: Sal Terrae, 1996.

MARDONES, JOSÉ MARÍA. ¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad y Postsecularización. México: Universidad Iberoamericana, 2004.

METZ, Johann Baptist. La fe, en la historia y la sociedad. Ediciones Cristiandad, 1979.

METZ, Johann Baptist., Memoria passionis: Una evocación provocadora em una sociedad pluralista. Santander: Salterrae, 2007.

# A MÍSTICA DE PIETRO UBALDI E O AMOR À NATUREZA

*Alexsandro Melo Medeiros<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A obra do filósofo e místico cristão, Pietro Ubaldi, pode contribuir para ressignificar o nosso “lugar no mundo”, pois a sua mística reconhece valores inerentes às demais espécies companheiras que coabitam o planeta conosco. É admirável nas obras de Pietro Ubaldi o seu respeito pelos animais, pelas flores, pelas montanhas e paisagens, convidando o ser humano a conectar a sua espiritualidade com o cuidado a cada pedaço de vida que palpita na Natureza. Em suas obras, Ubaldi deixa transparecer o êxtase com que contemplava as espécies companheiras e narra como sentia as vibrações da Natureza, como se pudesse ouvir as vozes de todos os seres. Desta forma, o objetivo desta comunicação é analisar o modo como o filósofo italiano pensa a relação com a Natureza a partir de suas vivências e experiências místicas. Além disso, se a sua mística está comprometida com a busca pela justiça social-animal-ambiental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Experiência Mística; Espiritualidade; Natureza;

## INTRODUÇÃO

Em tempos de emergência climática, decorrente do capitalismo, que compreende a Natureza como um objeto separado do ser humano e, portanto, como fonte de recursos para obtenção de lucro, é necessário repensar a nossa relação com a Natureza. É cada vez mais alarmante o equilíbrio do planeta.

Nessa direção, a obra do filósofo e místico cristão, Pietro Ubaldi, pode contribuir em ressignificar o nosso “lugar no mundo”, já que sua mística questiona em alguma medida o antropocentrismo e o especismo<sup>2</sup>, e reconhece valores inerentes às demais espécies companheiras que coabitam o planeta conosco, as quais tem sido objetificadas pelo capitalismo.

Desta forma, o objetivo desta comunicação é analisar o modo como o filósofo italiano pensa a relação com a Natureza a partir de suas vivências e experiências místicas e como sua mística pode estar comprometida com a busca pela justiça social-animal-ambiental. Como mestre em Teologia e Cultura da Amazônia pela UFAM. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas. Contato: [alexsandromedeiros@ufam.edu.br](mailto:alexsandromedeiros@ufam.edu.br)

<sup>2</sup> “O especismo é a questão da disposição dos outros animais não humanos, por parte dos humanos, fundada na crença de que há superioridade dos humanos sobre os outros animais [...] No especismo, as características atribuídas a uma espécie (no caso, a humana) são assumidas como as características dominantes que justificam o juízo sobre as demais espécies” (OLIVEIRA, 2021, p. 11-12).



metodologia, utilizamos a pesquisa bibliográfica.

## **1 A COMPREENSÃO DA NATUREZA NA OBRA DE UBALDI E A CRÍTICA AO MODELO ECONÔMICO VIGENTE**

Ubaldi nasceu na cidade de Foligno, na Itália, que fica a 18km da cidade de Assis. Desde criança, viveu sob a aura mística do Poverello de Assis, o Irmão da Natureza (como é conhecido São Francisco de Assis), de tal forma que aos 45 anos fez seu voto de pobreza, adaptado aos tempos atuais<sup>3</sup>. Mas a influência dos ideais franciscanos não para por aí. É admirável nas obras de Pietro Ubaldi o seu respeito pelos animais, pelas flores, pelas montanhas e paisagens, convidando o ser humano a conectar a sua espiritualidade com o cuidado a cada pedaço de vida que palpita na Natureza.

Com sua visão espiritualista da realidade, Ubaldi discorre sobre a exploração-opressão dos animais não-humanos, a sobrecarga do uso dos recursos naturais, a insustentabilidade do modelo atual de produção e até mesmo o problema agrário, abordando estas questões como um verdadeiro ambientalista e que poderíamos dizer até mesmo alinhada com os estudos e movimentos animalistas, como a ética animal, o direito animal e a ética vegana.

Já na sua principal obra, *A Grande Síntese* (escrita na década de 1930), vemos a ideia de que no futuro, com a evolução, surgiria uma nova dieta, mais sutil, sem sofrimento para os animais e onde a compaixão falaria mais alto que o paladar e o interesse econômico.

Por meio desse refinamento evolutivo, que culmina no espírito, ao lado da progressiva desmaterialização das formas, o futuro se prepara à preponderância transbordante do psiquismo e prepara um banquete energético extraído de um raio de sol. Sem luta nem assassinatos, repousareis saciados de eflúvios solares, absorvendo diretamente seu dinamismo (UBALDI, 2017, p. 342).

Coerente com sua visão espiritualista, Ubaldi se declarou vegetariano na sua obra *História de um Homem*: “E ele que, desde algum tempo, vivia no regime vegetariano, sentia-se esvair tranquilo e lúcido, sem o tormento dos fenômenos tóxicos” (UBALDI, 1986a, p. 233).

Devemos acrescentar ainda que Ubaldi já apontava em suas obras questões relacionadas ao tema da sustentabilidade e dos animais, tão em voga em nossos dias. Abordando o tema da pecuária, diz o místico cristão:

---

Uma vaca não é mecanismo para transformação de forragem em leite e carne. Com  
3 Foligno é também a cidade de Santa Ângela (1248-1309), beatificada em 1693 pelo Papa Inocêncio XII e canonizada em 2013 pelo Papa Francisco. Santa Ângela de Foligno ingressou na Ordem Terceira de São Francisco aos 37 anos de idade em 1285, sendo que “o marco que distingue sua vida religiosa, sua primeira grande iluminação, deu-se em 1291, por ocasião de sua peregrinação a Assis” (BULLA, 2006, p. 13), ocasião em que Ângela teve um diálogo íntimo com o Espírito Santo ao entrar na Basílica de São Francisco.

esse critério, os organismos animais são forçados à produção intensiva, sob a pressão de um regime alimentar intensivo. A natureza suporta pouco o trabalho excessivo. Sobrecarregada, qual máquina, desorganiza-se, assim como “inexplicavelmente” se enfraquece e se torna estéril o animal. A terra perde a sua capacidade produtiva; os animais nascem mal e doentes, organicamente tarados: partos difíceis, tuberculose, aborto epizootico, esterilidade. O critério econômico nos fez esquecer o supremo equilíbrio da natureza, as leis profundas que fixam os limites de cada existência. A exploração indevida de uma função somente se pode obter com o preço da depressão de outra função. O animal não é máquina de produção e de renda. Por mais agnóstico que se queira ser, não se podem violar as imprescritíveis finalidades da vida (UBALDI, 1987, p. 152-153).

Temos aqui uma crítica da visão econômica que é própria do modo de produção capitalista em torno da qual precisamos melhorar a nossa relação com a natureza no que Almeida Júnior (2010, p. 8) chama de “paradigma ecológico holístico” que propõe uma nova forma de compreender o mundo, que possa fazer frente ao modelo de desenvolvimento econômico que não leva em consideração o esgotamento dos recursos naturais. Uma visão de mundo que propõe uma visão de conjunto, do todo indivisível, incluindo aí o ambiente ao nosso redor, o planeta Terra como um todo: “Cosmos, terra, vida e humanidade formam um todo” (ALMEIDA JÚNIOR, 2010, p. 09).

Esta mudança passa pela crítica do atual sistema capitalista, que nos remete a dimensão social, política, econômica, epistemológica e ontológica em torno das quais não teremos como nos debruçar aqui. Todavia, é patente que precisamos questionar o modelo capitalista que colocou a Terra e seus viventes como uma mercadoria que deve atender os interesses econômicos do capital. A degradação do meio ambiente é ampliada pelo modo de produção econômica regida pela busca do lucro. Uma forma de exploração-opressão econômica da Natureza, da vida, das espécies companheiras, para satisfação de necessidades muitas delas desnecessárias e supérfluas, em detrimento do necessário, da saúde das águas, do solo, das florestas dos animais e também dos seres humanos mais empobrecidos, que suportam mais pesadamente as consequências da crise ambiental.

A crise ambiental em um mundo globalizado é apenas uma das manifestações de uma crise mais geral, identificada por Leff (2007), Capra (2000; 2001), Pelizzoli (1999) como uma crise de percepção. Para tais autores os problemas da humanidade são sistêmicos, interligados e interdependentes; são facetas de uma mesma crise. Por isso, as soluções passam necessariamente pela mudança de percepção, de pensamento e valores.

Diante de todos os desafios que o século XX e XXI nos impõe há que se ressaltar o reconhecimento dos problemas ambientais e uma vida ecologicamente mais equilibrada e em harmonia com a mãe-Terra. Este é um desafio que se impõe também para a espiritualidade cristã como é o caso da espiritualidade ubaldiana. Com a questão ambiental emerge um questionamento sobre a natureza, sobre a forma de ver e entender o mundo, como sugere Medeiros (2012) e o que propomos neste trabalho é a ideia de que, quando contempladas com a

mística franciscana, tal como encontramos na obra do filósofo e místico italiano Pietro Ubaldi, podemos ressignificar o nosso lugar no mundo valorizando e respeitando todas as espécies que coabitam conosco o nosso planeta.

## 2 A MÍSTICA FRANCISCANA DE PIETRO UBALDI E O AMOR À NATUREZA

Todo aquele que aprendeu a arte de contemplar a Natureza encontra nas obras de Pietro Ubaldi um convite a mais para apreciar e cuidar de cada pedaço de vida que palpita no divino concerto, cujo maestro é Deus.

Em suas narrativas, Ubaldi deixa transparecer o êxtase com que contemplava as espécies companheiras, como é o caso do “Cântico da Unificação”, da obra *Ascese Mística*. No capítulo “O Canto das Criaturas”, da obra *Fragmentos de Pensamento e de Paixão*, escrito em 1932, Ubaldi fala como sentia as vibrações da Natureza, como se pudesse ouvir as vozes de todos os seres, ao narrar um passeio que ele fez por uma campina extensa em um dia de férias:

Lentamente o meu olhar se transformava em olhar de sonho e a minha alma, que no silêncio afluía, reencontrava e sentia a alma das coisas. Além da maravilhosa harmonia da forma eu percebia, na vegetação, a vida. Oh! a minha alma vê. Cada pequenina planta possui a sua expressão de ser; eu sinto-a viver, vejo-a olhar-me. Maiores, as árvores são fortes e severas; mas todos são seres simples e bons que desconhecem a ferocidade dos animais. Por isto a sua companhia irradia tão grande sentimento de paz.... Mas, eu amo os pequeninos vegetais, as plantinhas tenras e jovens que oferecem a sua frescura, desabrochadas do mistério à luz do sol [...] Pequenina e humilde planta, também tu trabalhas no funcionamento do grande organismo! (UBALDI, 1987, p. 113-114).

Não faltam outros textos de Ubaldi, especialmente poéticos, que convidam à contemplação, à sintonização, ao cuidado das criaturas irmãs, ao invés da relação exploratória-opressiva mediada pelo capitalismo, que transforma o mundo natural e seus viventes em mercadorias. Encontramos nos textos de Ubaldi o perfume da espiritualidade franciscana, como se fosse um novo chamado do Santo de Assis, Patrono da Ecologia.

Algumas das experiências místicas vividas por Pietro Ubaldi estão diretamente relacionadas com a figura de São Francisco de Assis, razão pela qual destacamos o fato de que a cidade natal de Ubaldi fica à apenas 18km da cidade de Assis. O capítulo “Paixão”, da obra *Ascese Mística*, por exemplo, foi escrito diante do túmulo de São Francisco de Assis, na basílica que recebe o seu nome. Esta obra, como destaca Amaral (2020, p. 125), é “excepcionalmente mística, que nos mostra um misticismo atuante, dinâmico que faz a alma ascender a planos mais altos”.

Na obra *Ascensões Humanas*, o capítulo “Ressurreição”, foi escrito na manhã de Páscoa, de 1947, em uma “manhã radiosa da minha ressurreição em Cristo e eu cheguei em espírito aqui em cima do Alverne, na Capela dos Estigmas, no lugar em que Francisco viu Cristo”

(UBALDI, 1986b, p. 99).

Na obra *A Nova Civilização do Terceiro Milênio* temos os capítulos “S. Francisco no Monte Alverne” (primeira e segunda parte), onde Ubaldi faz uma análise detalhada da experiência mística do Santo de Assis, ao receber os estigmas no Monte Alverne. A segunda parte deste capítulo, foi escrita em S. Sepulcro (Arezzo), em frente do Monte Alverne, conforme assevera Ubaldi (1982, p. 413). Neste capítulo, Ubaldi procurou descrever, “espiritualmente”, o grande acontecimento que se deu na madrugada do dia 14 de setembro do ano de 1224. O que aconteceu naquela noite? Ubaldi nos sugere “observar Francisco”:

Francisco, de pé sobre a rocha, de braços abertos, contemplava. Deixava-se acompanhar e guiar pela voz de todas as criaturas irmãs para o Criador comum [...] Cada ser era uma nota falando-lhe de Deus. Tudo falava à sua alma sensível, e ele tudo ouvia e compreendia. [...] Os pássaros, os insetos, os outros animais adormecidos, as ervas, ressonavam ao redor numa respiração tranquila. Mais ao longe, na interminável descida, nos montes, nos vales e planuras, as forças da vida repousavam em paz. Em paz as criaturas abandonavam-se confiantes nos braços da sabedoria e providência da Lei de Deus (UBALDI, 1982, p. 422).

A descrição é longa, razão pela qual remetemos o leitor ao capítulo em análise. Ubaldi descreve ainda como as radiações do ambiente se harmonizavam como uma doce sinfonia permitindo a Francisco elevar-se para Deus. A vibração da terra, da relva, vibrando de forma sutil, obedecendo à ordem divina, como uma orquestração do universo, no qual a alma do Santo respondia “às notas graves das criaturas irmãs que com ele cantavam em coro. Por sua vez, elas respondiam numa única música que em síntese dizia: Deus” (UBALDI, 1982, p. 423). Vemos, assim, como sua mística está relacionada com o amor à Natureza, podendo contribuir para ressignificar o nosso “lugar no mundo”, reconhecendo valores inerentes às demais espécies companheiras que coabitam o planeta conosco, as quais tem sido objetificadas pelo capitalismo.

## CONCLUSÃO

A humanidade tem vivenciado e experimentado acontecimentos climáticos e ambientais sem precedentes, tornando-se necessário uma nova forma de pensar que nos ajude a entender que nós, seres humanos, estamos interligados na teia da vida e da existência, a partir da qual devemos problematizar a maneira de nos relacionarmos com a Natureza e o modo de viver daqui em diante, no contexto da globalização, dos avanços tecno-científicos e da possibilidade de destruição do planeta.

O filósofo e místico italiano, Pietro Ubaldi, embora não tenha sido um ambientalista no sentido restrito da palavra, não ficou indiferente aos problemas ambientais e ecológicos e a sua mística, ao mesmo tempo em que nos remete a busca pelo sagrado e pelo divino, também

sugere um comprometimento com a busca pela justiça social-animal-ambiental, reconhecendo o valor de todas as espécies que habitam o planeta e não apenas a espécie humana.

Com sua visão espiritualista da realidade, Ubaldi aborda questões relacionadas ao uso dos recursos naturais e a insustentabilidade do modelo de produção que se baseia na exploração-opressão dos animais não-humanos. A espiritualidade cristã de Ubaldi não passou indiferente aos desafios ambientais que o século XX já impunha para uma vida ecologicamente mais equilibrada e em harmonia com a mãe-Terra e o que propomos neste trabalho foi a ideia de que, contempladas com a mística franciscana, da qual Ubaldi se considerava um profundo devedor, podemos ressignificar o nosso lugar no mundo valorizando e respeitando todas as espécies que coabitam conosco o nosso planeta.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA JÚNIOR, Silvio L. Wolitz. *Holismo e Espiritualidade Cristã*. 2010. 109 p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS, 2010.

AMARAL, José. *Pietro Ubaldi, O Missionário*. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis; Instituto Pietro Ubaldi, 2020.

BULLA, Ilvana Maria Pereira. *As Transformações da Alma: Sofrimento e Êxtase em Ângela de Foligno*. 2006. 111 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2006.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

\_\_\_\_\_. *O ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral. 22 ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

LEFF, Henrique. *Epistemologia Ambiental*. Tradução de Sandra Valenzuela. 4. ed. revista. São Paulo: Cortez, 2007.

MEDEIROS, Alexsandro M. O paradigma ecológico, a teoria da complexidade e a questão ambiental. In: FERREIRA, Gerson André Albuquerque; RODRIGUES, Renan Albuquerque (orgs.). *Amazônia: chaves múltiplas para a interpretação da realidade*. São Paulo: Scortecci, 2012, p. 81-100.

OLIVEIRA, Hélio Rosa de. *Ética e Direitos dos Animais: a questão do especismo e do antiespecismo na filosofia política contemporânea*. 2021. 84 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2021.

PELIZZOLI, Marcelo. *A emergência do paradigma ecológico: reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999.

UBALDI, Pietro. *A Nova Civilização do Terceiro Milênio*. Tradução de Oscar Paes Leme. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1982. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 7)

UBALDI, Pietro. *História de um Homem*. Tradução de J. Herculano Pires, Jerônimo Monteiro e Medeiros Corrêa Júnior. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1986a. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 5)

UBALDI, Pietro. *Ascensões Humanas*. Tradução de Erlinso Salzano, Aduino Fernandes Andrade e Medeiros Corrêa Júnior. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1986b. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, v. 9).

UBALDI, Pietro. *Fragmentos de Pensamento e de Paixão*. Tradução de Rinaldi Rondino e Clóvis Tavares. 4. ed. Rio de Janeiro: Fundação Pietro Ubaldi, 1987. (Obras Completas de Pietro Ubaldi, v. 6)

UBALDI, Pietro. *A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito*. Tradução de Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24 ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 2)



# A MÍSTICA-PROFÉTICA DO PAPA FRANCISCO: REVOLUÇÃO DA TERNURA E O PROTAGONISMO DAS MULHERES

*Andreia Cristina Serrato<sup>1</sup>*

*Jaci de Fátima CandiOTTO<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O documento sinodal “Querida Amazônia”, publicado pelo Papa Francisco em fevereiro de 2020, traz uma importante perspectiva sobre o papel da mulher nas comunidades cristãs, especialmente na região amazônica. Diante da riqueza de conteúdo do documento que reflete os anseios da comunidade cristã, colocamos a seguinte questão: As diretrizes apontadas no documento, fortalecem a presença e o protagonismo das mulheres na vida eclesial? Promovem uma maior justiça social, cuidado ambiental e uma fé encarnada nas comunidades da Amazônia e além? A carta Encíclica Laudato Si’ contribui para a reflexão no que se refere ao cuidado integral e o futuro da humanidade. Objetivo dessa comunicação é apontar as principais diretrizes apresentadas no documento e as contribuições místico-proféticas do Papa Francisco a partir da proposta da “revolução da ternura”, para o reconhecimento do papel fundamental das mulheres como líderes, educadoras e cuidadoras do ambiente. A metodologia utilizada para a realização da pesquisa: bibliográfica e documental, buscando embasamento por meio de artigos, livros e documentos oficiais relacionados com o tema. Resultados: Uma das principais reflexões apresentada é a importância da escuta atenta às mulheres e do respeito à sua sabedoria e conhecimento. Além disso, o documento e algumas mensagens do Papa Francisco, destacam a importância da formação e capacitação das mulheres; reconhece a necessidade de superar estereótipos e preconceitos que limitam a participação das mulheres, incentivando uma abordagem inclusiva e igualitária; ressalta o papel das mulheres na defesa dos direitos humanos, da justiça social e da preservação do meio ambiente. Reconhece o papel fundamental das mulheres amazonenses na promoção de uma ecologia integral e da “revolução da ternura”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulheres. Papa Francisco. “Revolução da ternura”. Amazônia.

## INTRODUÇÃO

O ano de 2019 foi tempo da finalização do Sínodo da Amazônia. No ano seguinte, logo no início foi publicada a Exortação apostólica pós-sinodal “Querida Amazônia. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade” (QA). Este documento traz uma importante perspecti-

1 Doutora em Teologia pela PUCRJ. Professora do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUCPR. Contato: andreia.serrato@pucpr.br

2 Pós-doutora em Teologia no Institut Catholique de Paris – França. Professora do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da PUCPR. Contato: jaci.candiOTTO@pucpr.br

va sobre o papel da mulher nas comunidades cristãs, especialmente na região amazônica. O Sínodo contou com a participação de mulheres que foram ouvidas, mas não participaram das decisões devido a estrutura hierárquica da própria igreja. Tiveram voz, mas ainda não lugar. Diante da riqueza de conteúdo do documento que reflete os anseios da comunidade cristã, ainda ficam as questões: As diretrizes apontadas no documento, fortalecem a presença e o protagonismo das mulheres na vida eclesial? Promovem uma maior justiça social, cuidado ambiental e uma fé encarnada nas comunidades da Amazônia e além?

No ano de 2023 continua atual e oportuno refletir sobre o tema. A reflexão apresentada neste evento foi fruto de dois outros trabalhos realizados pelas duas autoras. Um, em 2015, na Universidade Unisinos no II Congresso Continental de Teologia Ameríndia, os desafios e oportunidade da Igreja pós Concílio Vaticano II. Neste evento apresentamos o tema “Papa Francisco e a revolução da Ternura”. Outro, em 2020, em Portugal, na Universidade Lusófona no III Congresso Lusófono de Ciências das Religiões. Religião, Ecologia e Natureza, com o título “A Encíclica Querida Amazônia e o protagonismo das mulheres em uma perspectiva ecofeminista”. Com as reflexões realizadas percebeu-se que o tema tinha implicações comuns, foi então o momento, neste 35º. Congresso Internacional da SOTER, para realizá-las.

O objetivo dessa comunicação é apontar as principais diretrizes apresentadas no documento e as contribuições místico-proféticas do Papa Francisco a partir da proposta da “revolução da ternura”, para o reconhecimento do papel fundamental das mulheres como líderes, educadoras e cuidadoras do ambiente.

## **1 A PRESENÇA E PROTAGONISMO DAS MULHERES SEGUNDO “QUERIDA AMAZÔNIA”**

Antecedendo a discussão recordamos aqui a carta Encíclica *Laudato Si'* que apresentou grande contribuição para a reflexão no que se refere ao cuidado integral e o futuro da humanidade. Tanto a *Laudato Si'* como a *Querida Amazônia* levantam discussões e apontam a importância sobre a casa comum, olhando para as mulheres, a terra e a Amazônia. Ambos propõem uma práxis transformadora da mentalidade e da ação da comunidade humana em vista de um “bem-viver” com os outros e a natureza, assim, com toda a criação.

A *Laudato Si'*, n. 2 destaca: “Esta irmã clama contra o mal que lhe provocamos por causa do uso irresponsável e do abuso dos bens que Deus nela colocou. Crescemos a pensar que éramos seus proprietários e dominadores, autorizados a saqueá-la”. Apresenta uma abordagem sistêmica – tudo está interligado: “a Terra ferida e os pobres despossuídos são protagonistas de processos de luta e de transformação” (MIRANDA, 2015). Nesta integração: “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS, n. 139). Se a terra sofre, os pobres/marginalizados são impactados, e vice-versa. Incluímos nessa perspectiva as mulheres, protagonistas de processos de luta e de transformação. Com

o Sínodo da Amazônia novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral foram sinalizados: “Na Amazônia a vida está inserida, ligada e integrada ao território, que, como espaço físico vital e nutritivo, é possibilidade, sustento e limite de vida” (QA, n. 6). Neste tempo de reflexão de olhar para a terra convida à conversão:

Escuta do grito da terra e do grito dos pobres e dos povos da Amazônia com os quais caminhamos nos chama a uma verdadeira conversão integral, com uma vida simples e sóbria, toda alimentada por uma espiritualidade mística no estilo de São Francisco de Assis, exemplo de conversão integral vivida com alegria e louvor cristão (cf. *LS*, n. 12) (AS n.17).

O Documento QA convida a conversão em diferentes significados: integral, pastoral, cultural, ecológica e sinodal. No capítulo sobre a Conversão Sinodal, Presença e a vez da mulher: “reconhece (n. 101) o protagonismo das mulheres nas comunidades, pastorais, movimentos sociais e em todo o conjunto da missão da Igreja na Pan-Amazônia”. Reconhece ainda “que é inegável a sua participação e representatividade no mundo da política, nos movimentos sociais, nas organizações de mulheres negras (quilombolas), indígenas e camponesas” (n. 101). Reconhece como necessária que as mulheres assumam a liderança. Dentre as vinte e oito páginas do documento, as mulheres são nomeadas trinta vezes em cinco parágrafos aprovados por unanimidade. Ao falar sobre a presença das mulheres na Amazônia e na igreja o n. 99 é bem explícito:

Na Amazônia, há comunidades que se mantiveram e transmitiram a fé durante longo tempo, mesmo decênios, sem que algum sacerdote passasse por lá. Isto foi possível graças à presença de mulheres fortes e generosas, que batizaram, catequizaram, ensinaram a rezar, foram missionárias, certamente chamadas e impelidas pelo Espírito Santo. Durante séculos, as mulheres mantiveram a Igreja de pé nesses lugares com admirável dedicação e fé ardente. No Sínodo, elas mesmas nos comoveram a todos com o seu testemunho.

Entretanto a continuidade do documento convida a “alargar o horizonte para evitar reduzir a nossa compreensão da Igreja a meras estruturas funcionais. Este reducionismo levar-nos-ia a pensar que só se daria às mulheres um status e uma participação maior na Igreja se lhes fosse concedido acesso à Ordem sacra” (n.100). Completa, afirmando que isso clericalizaria a mulher. De fato, poderia até ocorrer, mas a sua contribuição indispensável está ainda na sacristia e, enquanto a mulher não tiver seu lugar na hierarquia dificilmente alcançaremos uma contribuição indispensável a partir das estruturas, porque, além delas, como o próprio documento afirmou, o grande valor da mulher e sua contribuição na vida eclesial e além dela é indispensável (n. 100).

O documento propõe, discute, mas parece não apresentar nenhuma perspectiva que de fato leve a mudanças. Pois há um convite enfático a uma conversão de estruturas de dominação violenta baseada nessa hierarquização das relações humanas: “Os rostos que habitam a Amazônia são muito variados. Além dos povos originários há uma grande miscigenação nasci-

da com o encontro e o desencontro de diferentes povos (QA, n. 8). O caráter profético de denúncia da exploração das pessoas e da natureza e o anúncio de uma comunidade transformada por uma conversão real das instituições e de cada ser humano, onde a fé é vivida não como um sentimento mas como uma atitude (QA, n. 69,70): “É escandaloso que se criminalize as lideranças e até mesmo comunidades, pelo simples fato de reclamarem seus próprios direitos. Em todos os países amazônicos há leis que reconhecem os direitos humanos, especialmente dos povos indígenas”.

Há uma vertente da Ética do cuidado como proposta para as transformações/conversões o que veremos presente nas falas do Papa Francisco. Verificamos esse viés quando o documento afirma que a igreja amazônica quer ser uma igreja “samaritana, encarnada no modo como o Filho de Deus se encarnou: “assumiu as nossas dores e carregou as nossas enfermidades” (Mt 8, 17b). Também quando apresenta a Igreja que sai ao encontro de todos/as: excluídos/as da sociedade” (QA, n. 22).

## 2 QUE “REVOLUÇÃO DA TERNURA” APONTA PAPA FRANCISCO?

Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, n. 103, em 2013, o Papa Francisco reconhece a importância do papel da mulher na sociedade, suas contribuições para as reflexões teológica e ainda a importância da mulher onde se tomam decisões, no caso, a Igreja:

A Igreja reconhece a indispensável contribuição da mulher na sociedade, com uma sensibilidade, uma intuição e certas capacidades peculiares, que habitualmente são mais próprias das mulheres que dos homens. Por exemplo, a especial solicitude feminina pelos outros, que se exprime de modo particular, mas não exclusivamente, na maternidade. Vejo, com prazer, como muitas mulheres partilham responsabilidades pastorais juntamente com os sacerdotes, contribuem para o acompanhamento de pessoas, famílias ou grupos e prestam novas contribuições para a reflexão teológica. Mas ainda é preciso ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja. Porque «o gênio feminino é necessário em todas as expressões da vida social; por isso deve ser garantida a presença das mulheres também no âmbito do trabalho» e nos vários lugares onde se tomam as decisões importantes, tanto na Igreja como nas estruturas sociais (EG, n. 103).

Percebe-se ainda a dualidade dos papéis sociais atribuídos ao masculino e feminino. Para dar um passo em nossa reflexão em relação a revolução da ternura, ficamos aqui com um ponto para o processo de conversão, apresentado no documento sinodal QA. Ele reconhece a presença e o papel da mulher em várias instâncias, seja social, seja eclesial.

Importante lembrar aqui que, no mesmo documento, o Papa denuncia ainda, a situação de exclusão, maus-tratos e violência pelos quais passam as mulheres, normalmente com menos possibilidade de se defenderem, destaque que damos aos direitos

da mulher:

Duplamente pobres são as mulheres que padecem situações de exclusão, maus-tratos e violência, porque frequentemente têm menores possibilidades de defender os seus direitos. E todavia, também entre elas, encontramos continuamente os mais admiráveis gestos de heroísmo cotidiano na defesa e cuidado da fragilidade das suas famílias (EG, n. 212).

Um discurso em tom de denúncia aconteceu durante a Plenária do Dicastério da Cultura, no dia 7 de fevereiro de 2015, ele afirma que as mulheres precisam se sentir partícipes e não hóspedes:

Trata-se de estudar critérios e modalidades novas a fim de que as mulheres não se sintam hóspedes, mas plenamente participantes nos vários âmbitos da vida social e eclesial. A Igreja é mulher, é *a* Igreja e não *o* Igreja”<sup>3</sup>.

Contudo nossos esforços se concentrarão naquilo que o Papa Chamou de Revolução da Ternura, ponto que compreendemos como *start* para o protagonismo feminino na Igreja, ou ainda, o que contribuiria para uma Igreja (mais) feminina.

Para esclarecer sobre o tema da ternura, apresentamos o pensamento do judeu lituano, Emmanuel Levinas. (LACROIX, 2002, p. 121). Para compreendermos a palavra ternura podemos remeter a afetividade, lugar onde se dizem as verdades profundas. Lugar não somente do distúrbio das emoções e das ilusões dos sentimentos, mas de uma passividade primeira e primordial onde o sujeito se abre à vida. Vida, aliás, na qual o sujeito mesmo é essencialmente “autoafecção” (HENRY, 1965, p. 225)<sup>4</sup>. Sendo assim, “é fazer a experiência da irreduzível passividade da existência que marca os limites da nossa liberdade, mas que é também uma vantagem, pois ela é também nossa melhor chance de ‘abertura ao outro’” (LACROIX, 1992, p. 23).

Essa experiência ocorre quando se levanta a ternura, diz Lacroix, ou, utilizando outra expressão de Lévinas: “a estranha fraqueza da doçura” (LEVINAS, 1968, p. 223). A pessoa do outro já não é mais apreendida somente pelas qualidades que são sua força (intelectual, psíquica, social), mas pela fraqueza, frequentemente subestimada. A ternura é como uma insuficiência, uma ruptura com a dureza ou com as relações de força que caracterizam mais ou menos as relações sociais.

Nessa ruptura, “o coração de pedra torna-se coração de carne” (LEVINAS, 1968, p. 236). A ternura é, então, o “reconhecimento mútuo de duas fraquezas, que entram em ressonância com duas fragilidades” (LEVINAS, 1968, p. 233). Um momento de fragilidade parece ser o momento de abertura e entrega: amar é “temer pelo outro, socorrer sua fraqueza” (LEVINAS, 1968, 233).

3 DISCURSO DO PAPA FRANCISCO AOS PARTICIPANTES NA PLENÁRIA DO PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A CULTURA. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/february/documents/papa-francesco\\_20150207\\_pontificio-consiglio-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150207_pontificio-consiglio-cultura.html). Acesso em junho de 2023.

4 Proposta de Michel Henry: tudo o que alcança em si esta essência de se auto afectar no sentido de ser si mesmo o que é afectado, isto ou aquilo, único e vivante. (HENRY, M. *Philosophie et phenomenologie du corps*, p. 225).

uma vulnerabilidade” (LEVINAS, 1968, p. 233). A partir desse tema podemos pensar em uma Igreja mais vulnerável, menos do poder, mas que se afeta pelo outro/a, ou seja, uma Igreja que provoca uma Revolução da Ternura.

Dentre outras várias citações de Francisco, não podemos deixar de citar a mensagem de vídeo, no dia 26 de abril de 2017, para o Encontro Internacional TED 2017 em Vancouver. É um encontro que reúne expoentes mundiais do campo da economia, ciência e cultura, sobre o tema “The future you” (Você é o futuro), momento em que afirma: “Num mundo em que a economia parece se importar mais com as coisas do que com as pessoas, a revolução da ternura é necessária para colocar as pessoas novamente no centro<sup>5</sup>”. E continua, “para mudar o mundo não devemos nos voltar para nós mesmos, mas ouvir os outros, sobretudo o grito dos pobres e da Terra, nossa Casa comum.” A importância deste discurso encontra-se na declaração do papa Francisco sobre uma possível Revolução da Ternura.

Destacamos, assim, parte do discurso, que aponta para a esperança e a ternura. Ele afirma que para os cristãos o futuro tem nome, esperança:

A esperança é a virtude de um coração que não se fecha na escuridão, não se limita ao passado, não se deixa levar pelo presente, mas sabe ver o amanhã. A esperança é a porta aberta para o futuro. A esperança é uma semente de vida humilde e escondida, mas que no entanto, com o passar do tempo, se transforma numa árvore frondosa”. [...] É suficiente um único homem para que haja esperança, e tu podes ser aquele homem. Depois há outro «tu» e outro «tu», e então tornamo-nos «nós». E quando existe o «nós» tem início a esperança? Não! A esperança começa com o «tu». Quando existe o «nós», começa uma revolução<sup>6</sup>.

Importante destacar que para ele a partir de um único ser humano pode-se ter esperança para, a partir de dois, acontecer uma revolução, neste caso, a revolução da Ternura. O Pontífice explica que a “ternura consiste no amor que se torna próximo e concreto. É um movimento que brota do coração e chega aos olhos, aos ouvidos e às mãos<sup>7</sup>”. Para ele a ternura:

Significa utilizar as mãos e o coração para acariciar o próximo, para cuidar dele. A ternura é a linguagem dos mais pequeninos, daqueles que têm necessidade do outro: uma criança afeiçoa-se ao pai e à mãe, reconhece-os através das carícias, do olhar, da voz e da ternura<sup>8</sup>.

Então, para ele, a ternura consiste em “abaixar-se ao nível do outro. Também Deus se abaixou, em Jesus, para estar ao nosso nível. Foi esta a estrada que o Bom Samaritano percor-

5 MENSAGEM VÍDEO DO PAPA FRANCISCO PARA O ENCONTRO INTERNACIONAL TED 2017 EM VANCOUVER. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170426\\_video-messaggio-ted-2017.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170426_video-messaggio-ted-2017.html). Acesso em junho de 2023.

6 MENSAGEM VÍDEO DO PAPA FRANCISCO PARA O ENCONTRO INTERNACIONAL TED 2017 EM VANCOUVER. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170426\\_video-messaggio-ted-2017.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170426_video-messaggio-ted-2017.html). Acesso em junho de 2023.

7 Ibidem.

8 Ibidem.



reu. Foi esta a estrada trilhada por Jesus, que se abaixou, que atravessou toda a vida do homem mediante a linguagem concreta do amor”<sup>9</sup>. A ternura é então caminho a ser percorrido por:

Homens e mulheres mais corajosos e fortes. A ternura não é debilidade, mas fortaleza. É o caminho da solidariedade, a senda da humildade. Permite que o diga claramente: quanto mais poderoso fores, tanto mais as tuas ações terão um impacto sobre as pessoas, tanto mais serás chamado a ser humilde”<sup>10</sup>.

A partir disso, o dono da Cátedra petrina, conclui que o “futuro da humanidade” não está unicamente nas mãos dos poderosos, mas de cada um que tem enorme responsabilidade. Está na mão daqueles que reconhecem o outro como um «tu» e a si mesmos como parte de um «nós». Compreendemos então a ternura como a linguagem dos pequeninos, não de fraqueza, mas de fortaleza.

Trazemos a memória também dos gestos de ternura de Jesus. A ternura de com-paixão, de participação profunda, empática, na vivência de seus interlocutores. Jesus se comoveu perante os dois cegos de Jericó (Mt 20, 34). Diante das lágrimas da viúva de Naim: “Vendo-a, o Senhor, teve compaixão dela e lhe disse: ‘Não chores!’” (Lc 7, 13). A ternura salvífica de Jesus se manifesta no episódio de Zaqueu, chefe dos publicanos e rico. Chamado pelo próprio Jesus para a colhe-lo em sua casa (Lc 19, 1-10); “Hoje a salvação entrou nessa casa”. Afirma-se a ternura superando todo o preconceito. Jesus assume um gesto de liberdade e coragem diante das mulheres, totalmente desconsideradas em sua época. Para citar algumas, a mulher samaritana, a mulher adúltera (Jo 8, 3-11), mantinha amizade com Maria e Marta (Jo 11, 5). E o mais importante dos gestos foi aparecer para uma mulher para que ela anuncie a ressurreição (Jo 20, 11-18).

Nestes anos de Pontificado observamos que o Papa Francisco lança seu pensamento, muitas vezes, além do alcance da hierarquia, pois em seu discurso o anúncio é maior que a denúncia. Para refletir sobre o tema apresentamos as palavras de Raniero La Valle, jornalista e já senador vitalício, na Itália, em conferência proferida na sede da Federação Italiana de Imprensa, no dia 2 de março de 2018, e publicada por Chiesa Di Tutii Chiesa Dei Poveri, no dia 10-03-2018. Raniero afirma que o pontificado de Francisco pode ser considerado profético, até aí nada de extraordinário, mas o diferencial é que é um pontificado messiânico. Para ele, dizer “messiânico, é dizer, simplesmente, cristão. Na verdade, assume o tempo de agora, mas o assume no sentido da descontinuidade, uma descontinuidade que acontece no presente. Há uma mudança, pacífica, com certeza, mas verdadeira, é uma revolução”, o que nós destacamos como revolução da ternura.

Alguns pontos que podemos destacar para falar de um papado messiânico profético, Francisco nos entrega a força viva, na alegria do anúncio do Evangelho e uma “Igreja em saída, com as portas abertas. Sair em direção aos outros para chegar as periferias humanas [...] ou

9 Ibidem.

10 Ibidem.

renunciar as urgências para acompanhar quem ficou caído à beira do caminho” (EG, 46). Na Encíclica *Laudato Si* e na Exortação apostólica *Amoris Laetitia*, o Papa Francisco formulou duas ideias anteriormente expressadas: a importância de dois cuidados essenciais: da terra e de todas as criaturas; e a fé no amor destemido e na ternura que o expressa. Vemos aqui um sonho de construir uma “Igreja de todos e especialmente uma Igreja dos pobres”<sup>11</sup>.

## CONCLUSÃO

Nesta modesta reflexão sobre a mística-prófica e até messiânica do Papa Francisco, desvelando sua proposta da revolução da ternura e o protagonismo das mulheres percebemos pequenos passos em direção a uma igreja também profética a partir das vozes, não somente do patriarcado, mas inclusiva, onde as mulheres também seu lugar.

Uma das principais reflexões apresentada é a importância da escuta atenta às mulheres e do respeito à sua sabedoria e conhecimento. Além disso, o documento e algumas mensagens do Papa Francisco, destacam a importância da formação e capacitação das mulheres; reconhece a necessidade de superar estereótipos e preconceitos que limitam a participação das mulheres, incentivando uma abordagem inclusiva e igualitária; ressalta o papel das mulheres na defesa dos direitos humanos, da justiça social e da preservação do meio ambiente. Reconhece o papel fundamental das mulheres amazonenses na promoção de uma ecologia integral e da “revolução da ternura”.

## REFERÊNCIAS

MIRANDA, Moema. *Laudato Si'*: a perspectiva sistêmica que atualiza o debate ambiental. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6043-moema-miranda>. Acesso em 25 de maio de 2023.

JOHNSON, Elizabeth A. *Nossa verdadeira irmã. Teologia de Maria na comunhão dos santos*. São Paulo, Loyola, 2006.

LACROIX, X. *Le corps de chair: les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. 4.ed. Paris: Cerf, 1992.

\_\_\_\_\_. *Le corps et l'esprit*. 2.ed. Paris: Vie Chrétienne, 1996.

<sup>11</sup> Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/576848-cinco-anos-do-papa-francisco-a-lenta-e-profunda-transformacao-pro-fetica>. Acesso em junho de 2023.

\_\_\_\_\_. Xavier Lacroix. Homem e mulher. A inapreensível diferença. São Paulo: Vozes, 2002.

LÉVINAS, E. Totalité et infini: essai sur l'extériorité. Paris: Biblio essais, 1968.

HENRY, M. Philosophie et phenomenologie du corps. Paris: PUF, 1965.

ROCCHETTA, Carlo. Teologia da Ternura. Um "evangelho" a descobrir. São Paulo: Paulus, 2014.

RUETHER, Rosemary Radford. As mulheres curando a terra. Mulheres do terceiro mundo na ecologia no feminismo e na religião. São Paulo: Paulinas, 2000.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 10 de março de 2023.

\_\_\_\_\_. EXORTAÇÃO APOSTÓLICA PÓS-SINODAL *AMORIS LAETITIA*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html). Acesso em 30 de março de 2023.

\_\_\_\_\_. CARTA ENCICLICA LAUDATO SI'. Cuidado com a casa comum. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si\\_po.pdf](https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf). Acesso em 2 de abril de 2023.

\_\_\_\_\_. Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica. Amazônia: novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral. Disponível em: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt.html>. Acesso em dezembro de 2022.

\_\_\_\_\_. DISCURSO DO PAPA FRANCISCO AOS MEMBROS DA COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco\\_20141205\\_commissione-teologica-internazionale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141205_commissione-teologica-internazionale.html). Acesso em dezembro de 2022.

\_\_\_\_\_. DISCURSO DO PAPA FRANCISCO AOS PARTICIPANTES NA PLENÁRIA DO PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A CULTURA. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/february/documents/papa-francesco\\_20150207\\_pontificio-consiglio-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150207_pontificio-consiglio-cultura.html). Acesso em dezembro de 2022.

\_\_\_\_\_. *MENSAGEM VÍDEO DO PAPA FRANCISCO PARA O ENCONTRO INTERNACIONAL TED 2017 EM VANCOUVER*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170426\\_videomessaggio-ted-2017.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170426_videomessaggio-ted-2017.html). Acesso em dezembro de 2022.

\_\_\_\_\_. A Igreja é mulher e mãe, como Maria. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa-francisco/missa-santa-marta/2018-05/papa-igreja-mulher-mae-como-maria.html>. Acesso 21/05/2018.

VALLE, La Raniero. Um papado messiânico. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/576874-um-papado-messianico>. Acesso em 17/05/2018.

# A MÍSTICA DA LIBERTAÇÃO: UM DIÁLOGO ENTRE RAIMON PANIKKAR E JON SOBRINO

*José Flávio Mamede<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente pesquisa objetiva abordar a mística presente na espiritualidade da libertação a partir de dois grandes autores: Raimon Panikkar (1918-2010) e Jon Sobrino, teólogo atual. Preferiu-se escolher Raimon Panikkar por ser um defensor da teologia da libertação e do diálogo inter-religioso a partir da tolerância e da espiritualidade marcada pelo caráter inefável da experiência religiosa, imbuindo-se da interculturalidade e do diálogo dialogal que não procura convencer o outro, mas respeitar sua identidade. Essa postura se insere na postura libertadora de Jon Sobrino que propõe quebrar barreiras como visões absolutistas e monolíticas de uma tradição religiosa como se fosse a única religião. O diálogo deve ser uma prática essencial na libertação, cultivando atitudes de tolerância e respeito. A metodologia desenvolvida foi um estudo comparativo e hermenêutico das obras dos dois autores. Portanto, a mística da teologia da libertação precisa ser dialogal e plural, desconstruindo ideias, linguagens, abrindo caminhos novos que valorizem o diferente e respeitem a identidade e a pluralidade. Por isso, julgamos que o referido estudo contribui para respeitar e dialogar com uma mística plural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mística. Espiritualidade. Raimon Panikkar. Jon Sobrino.

## INTRODUÇÃO

A mística está ligada ao mistério de Deus revelado ao ser humano. Por isso, esse termo se relaciona com a experiência que o místico desenvolve a partir de sua experiência com Deus. “A experiência mística é um novo modo de experimentar Deus que vem do alto para baixo sentindo na alma a ação de Deus” (SOUZA, 2014, p. 544). Pode-se afirmar que é uma experiência que o ser humano faz diante do mistério inefável de Deus.

A mística explora sistematicamente a experiência que o ser humano faz diante da presença e da ação do mistério de Deus revelado na vida de cada místico a partir da sua experiência religiosa. Essa experiência leva cada místico aos caminhos estruturais em busca de caminhos novos que no cristianismo é chamado de perfeição ou santidade. Nesse sentido, a mística extrapola o mundo acadêmico, sendo anterior a qualquer reflexão tematizada. De acor-

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Sistemática pela FAJE, Doutorando em Ciências da Religião – PUC/MINAS, bolsista da instituição.  
E-mail: mamedej38@gmail.com

do com Zotto, “a experiência mística é inexprimível, podendo exprimir-se só por acenos, numa linguagem que supera sua capacidade expressiva e se reveste de símbolos, a fim de tornar-se eloquente, em significações sempre novas” (ZOTTO, 2003, p. 740). Trata-se de uma experiência que o sujeito faz dentro de um processo de relacionamento com Deus e, conseqüentemente, com o mundo.

É uma experiência que envolve o ser humano por completo: pessoal, religioso, social e político, ou seja, abarca o ser humano sua verticalidade e horizontalidade, imanência e transcendência. A experiência mística está inexoravelmente enraizada na vida do ser humano que vive em determinado contexto histórico, social e moral. Conforme afirma Bingemer, a experiência mística não é uma realidade alienante:

Por isso, dificilmente se pode acusar – como se tentou tantas vezes – a mística e a contemplação de serem práticas alienantes e evasivas. Ao contrário, a verdadeira experiência iluminativa e espiritual abre a sensibilidade e a inteligência do contemplativo para a realidade cotidiana e o exercício da compaixão para com o próximo. Não existe aí fuga para a estratosfera, ou refúgio em uma nebulosa opaca, mas sim retorno à realidade da terra com suas feridas e injustiças (BINGEMER, 2014, p. 867).

A realidade exige uma posição do místico que se preocupe com o contexto social no qual está inserido em busca de constante transformação. A teologia da libertação reverbera uma espiritualidade experimentada e vivida como mística. A libertação é experienciada como uma “mística pela qual vive e luta e com a qual se contagia”. (CASALDALIGA, 2007, p. 157).

Portanto, embora a mística seja parte da religião, pois cada místico fala e vive a partir de uma experiência religiosa, não é um discurso doutrinal ou acadêmico, mas um estilo de vida. Desse modo, a mística extrapola a tradição religiosa a que o místico pertence, ou seja, extrapola o campo da religião. É neste contexto de abertura e extrapolação da própria tradição religiosa que Raimon Panikkar se insere como místico que respeita a pluralidade e a identidade religiosa do diferente, contribuindo com o diálogo inter-religioso. Seguindo o mesmo itinerário, podemos afirmar que J. Sobrino propõe uma mística libertadora que valorize ser humano pobre e excluído como protagonista da libertação.

## **1 PANIKKAR: UM DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO DIALOGAL E INTERCULTURAL**

Ramon Panikkar experimentou a perspectiva dialogal e intercultural na base familiar, convivendo com o pai de origem hindu aristocrática e com sua mãe de origem catalã e de tradição católica. Certamente, essa experiência marcou sua vida como também lhe deu suporte para uma vivência religiosa aberta, dialogal e plural. Com o intuito de viver o diálogo inter-religioso, dirigiu-se à Índia cuja experiência de diálogo e convivência com outras tradições religiosas é relatada na seguinte frase que se tornou célebre: “parti cristão, me descobri hindu e



me retornei budista, sem jamais ter deixando de ser cristão. Em meu retorno, me descobri um melhor cristão” (PANIKKAR, 2012, p. 121). Panikkar realça a importância do caráter inefável de uma experiência religiosa, apontando sua unicidade e singularidade:

Esta experiência é absolutamente inefável, porque é uma escuridão luminosa, na qual esconde a realidade que somos (fora do tempo), ou que seremos (no final de “nosso tempo”), é uma consciência extratemporal do meu eu último; é um relâmpago escuro de consciência do meu estado final; é me ver (a mim mesmo) como alguém que vê, conhecer (me) como alguém que sabe, entender (me) como (em) Deus (PANIKKAR, 2016, p. 63).

Porém, reconhece também ser possível viver o diálogo e aproximação com outras tradições religiosas com objetivo de alcançar novas linguagens experienciais para experienciar de modo existencial e vital cosmovisões diferentes, encarnar-se em outra cultura, penetrar na linguagem e partilhar seu mundo. Somente o ser humano aberto e multidimensional é capaz de viver relacionando-se com outras tradições religiosas:

O nosso toque no infinito, ainda que na singularidade de um ponto? Estou no hinduísmo, ou na cristandade? Ou na tradição budista? Por que estas etiquetas no âmbito da oração? Sim, posso orar em muitas línguas. Nenhuma delas diz a mesma coisa, Porque a fé não tem objeto. Mas todas dizem, cantam, sofrem, alegram-se Todas estas orações são minhas, E das minhas irmãs e de meus irmãos. Talvez possa simplesmente orar com suas orações (PANIKKAR, 2008, p. 351).

O ser humano se descobre portador de uma dimensão onto-mística que integra as outras dimensões da vida humana. Trata-se de uma descrição da primeira e mais importante das dimensões do homem, ou seja, como consequência, afirmamos que o homem é um ser para além da mente ou a da vontade, corpo ou a alma. Com relação à mística, a consciência de ser contém diferentes graus de intuição, de experiência, conhecimento e de fé (PANIKKAR, 2016, p. 61-63).

A relacionalidade é um traço tão rotineiro na visão de Panikkar que acredita na possibilidade de uma experiência profunda e partilhada com tradições religiosas distintas. Por isso, podemos dizer que os conceitos de diálogo dialogal e de interculturalidade são fundamentais para a compreensão de um diálogo inter-religioso em Panikkar.

## **1.1 O CAMINHO DO DIÁLOGO DIALOGAL E DA INTERCULTURALIDADE**

O caminho do diálogo dialogal é existencial, sem a preocupação de convencer ninguém, mas compreender o outro, sabendo que o diálogo inter-religioso supõe o diálogo intrarreligioso.

Esse diálogo está para além de um diálogo dialético, pois não pretende convencer o

outro: “o método próprio da filosofia intercultural é o método do diálogo dialogal, no qual as regras do diálogo não se pressupõem unilateralmente nem se dão por suposições *a priori* sem procurar estabelecer nelas o próprio diálogo” (PANIKKAR, 2018, p. 358).

A interculturalidade supõe um diálogo com o outro ou com o diferente. Cada cultura tem o seu mundo próprio e o diálogo estabelece um relacionamento com o mundo do diferente. Trata-se de uma atitude de abertura a cultura do diferente: “a interculturalidade não é multiculturalismo, mas exige uma abertura a partir de nossa própria cultura contingente ao outro, não como uma *aliud*, mas como um *alter* a ‘altera pars’ de mim mesmo” (PANIKKAR, 2011, p. 117).

Podemos elucidar que cada cultura tem sua linguagem própria. A linguagem se apresenta de forma simbólica e polissêmica. Por isso, é preciso transcender a própria condição de olhar tudo a partir da própria cultura que se reveste de uma postura analítica, conceitual, racional e ontologizada. Portanto, o reconhecimento do diferente leva ao pluralismo e à tolerância, superando tendências como indiferentismo e proselitismo.

## **2 A PERSPECTIVA SOBRINIANA DA LIBERTAÇÃO: DO INCLUSIVISMO AO PLURALISMO**

A espiritualidade da libertação latino-americana em Jon Sobrino pelo fato de resgatar a pessoa do Jesus histórico, a centralidade do Reino de Deus e opção pelos pobres desboca na originalidade do seu pensamento, trazendo novas perspectivas para o pensamento científico e religioso cristão na América Latina. Essa originalidade se traduz em uma espiritualidade da práxis. “É significativo, por exemplo, que a teologia da libertação, mais interessada em princípio na prática da fé, esteja aplicando ao tratamento de temas como a oração, a contemplação e, em geral, o que se pode chamar de uma espiritualidade da libertação” (SOBRINO, 1992, p. 10).

Sobrino fala de uma espiritualidade como dimensão própria do ser humano, ou seja, como o ser humano responde à realidade de crise e de promessa que unifica as várias dimensões da vida e da realidade. Todo ser humano vive sua vida com espírito que não significa apenas uma capacidade de relacionar-se com realidades espirituais, invisíveis e imateriais, mas concebe a espiritualidade com um bem do espírito com o qual cada pessoa humana se afronta com a realidade ou com a história na qual está inserida com toda sua complexidade. O espírito está na base de toda realidade para enfrentá-la (SOBRINO, 1990, p. 442).

Quando Sobrino afirma que o ser humano é um ser com espírito está falando em categorias antropológicas e transcendentais como vida, inteligência, razão e consciência voltadas para a práxis.

## **2.1 A DIMENSÃO TEOLOGAL FUNDAMENTAL DA ESPIRITUALIDADE**

Para Sobrino, “a espiritualidade não é senão o espírito do indivíduo, pessoal e grupal, enquanto relacionado com a totalidade da realidade” (SOBRINO, 1992, p. 23). Nessa afirmação, fica evidente que a espiritualidade não é uma atividade autônoma, mas profundamente relacionada com a totalidade e não com o particular ou com uma esfera regional (SOBRINO, 1992, p. 24). No que se refere ao aspecto relacional, a espiritualidade da libertação abarca o que se pode chamar de uma tríade fundamental ou pressupostos para a espiritualidade: honestidade ao real, fidelidade ao real e deixar-se corresponder pelo real (SOBRINO, 1992, p. 24-31).

### **2.1.1 HONESTIDADE COM O REAL: A REAÇÃO DA MISERICÓRDIA**

Quando nos afrontamos honestamente com a realidade, percebemos o “não” que esta realidade comporta, ou seja, quando não se deixa aprisionar pela injustiça, fazendo surgir um incondicional “sim” à vida e, conseqüentemente um incondicional “não” à morte. O “não” da realidade é sua negação, ausência, carência e aniquilação da vida. Há uma desonestidade para com a realidade que se manifesta não apenas do ponto de vista noético sobre as verdades das coisas, mas consiste em transformá-las em injustiça, em violentá-las em seu próprio ser, em não ser honrado com elas (SOBRINO, 1992, p. 25).

### **2.1.2 A FIDELIDADE AO REAL**

A honestidade para com o real se transforma em fidelidade ao real. A realidade é ofuscada. Por isso, ser honesto para com a realidade implica análise histórica, desmascarando a mentira que aprisiona o amor e manifesta a vida aos que estão privados. “A fidelidade ao real é esperança possibilitada pela mesma realidade. É manter-se fiel e continuar na história tratando sempre de transformá-la positivamente” (SOBRINO, 1992, p. 29).

### **2.1.3 DEIXAR-SE LEVAR PELO REAL**

A realidade não apenas dificulta, mas possibilita a libertação. Na própria realidade estão a direção e a força para refazer a história de libertação, isto é, deixar envolver pela realidade que está grávida da libertação. Nesse sentido, “a história não é somente negatividade, mas exige uma fidelidade diante do que se tem de obscuridade e de custos” (SOBRINO, 1992, p. 29). Trata-se de uma utopia presente na realidade que convoca a responder com espírito

de gratuidade, agradecimento e luta pela libertação. Essa realidade para com o real constitui então uma esperança exigida pela direção que a realidade quer tomar. Entretanto, consiste em uma esperança ativa, distanciando-se uma passividade que retarda a libertação (SOBRINO, 1992, p. 30).

O enfoque nesses três pressupostos não pretendeu estabelecer e nem resolver a casuística sobre as diversas formas e métodos de espiritualidade, nem tampouco elaborar uma espiritualidade cristã e ainda nem se preocupou mencionar o nome de Deus. Desse modo, foram mencionados os pressupostos de espiritualidade e, podemos afirmar de toda espiritualidade humana (SOBRINO, 1992, p. 33).

A espiritualidade não exclui uma visão cristã da realidade e, portanto, uma visão antropológica da espiritualidade não descarta uma visão teológica. É nesse sentido que encontramos um princípio dialógico e plural da espiritualidade sobriniana da libertação. Ao desenvolver uma espiritualidade centrada no real, podemos afirmar que Sobrino coloca a espiritualidade em uma dimensão que está para além de uma tradição religiosa, tornando-a uma prática fundamental para o diálogo e inserida no real marcado pelo pluralismo. A espiritualidade da fidelidade ao real permite dialogar com diversas tradições religiosas, valorizando a situação social na qual os pobres estão inseridos, independente de qualquer credo religioso, resgatando também o primado da práxis no pluralismo religioso.

## CONCLUSÃO

Portanto, a espiritualidade latino-americana é desafiada a abraçar o pluralismo. Trata-se de repensar a espiritualidade da libertação a partir do paradigma do pluralismo, superando posturas como o exclusivismo e o inclusivismo. A espiritualidade está para além de um absolutismo de cristão, rompendo com uma visão cristomonista em vista de uma espiritualidade humana (honestidade ao real) que dialogue com outras formas religiosas. Entretanto, a espiritualidade cristã não pode fugir ao debate ao diálogo de Jesus de Nazaré com as outras tradições religiosas. Por isso, tornar-se-ia excludente da mesma forma uma posição inclusivista baseada em uma espiritualidade que valorizasse apenas os princípios cristãos encontrados em outras religiões.

A prática da libertação não exclui outras dimensões da existência humana como experiências religiosas e atividades da vida humana, bem como o relacionamento com a história e o mundo. Para Panikkar, é possível conviver com outras tradições religiosas, dialogar e promover uma paz mundial ou fraternidade universal. Sobrino nos recorda que nesse diálogo não poderá faltar como algo central a pessoa do pobre. Desse modo, é preciso deixar a realidade falar e dar voz a essa realidade, ou seja, escutar o clamor das tradições religiosas e dos seres humanos sofredores.

A mística da libertação gera abertura e acolhimento do outro, recuperando o sentido da gratuidade e diálogo que produz interação e comunicação na honestidade e fidelidade à realidade, transformando-a e assumindo atitudes humanizadas que podem ser intituladas como uma verdadeira mística do cotidiano.

## REFERÊNCIAS

BINGEMER, M. C. Mística e secularidade: impossível afinidade? **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 851-885, jul./set. 2014.

CASALDÁLIGA, Pedro. Espiritualidade integral. **Revista Encontros Teológicos**, Santa Catarina, ano 22, n. 2, p. 157-160, 2007.

PANIKKAR, Raimon. **Mistica pienezza di vita**. Milano: Jaca Book, 2008.

PANIKKAR, Raimon. Teologia da libertação e libertação da teologia. In: MARÍA, J. Vigil (Org.). **Por uma teologia planetária**. São Paulo: Paulinas, 2011.

PANIKKAR, Raimon. **Entre Dieu et le cosmos**: une vision non dualiste de lá réalité. Paris :Albin Michel, 2012. (Entrentiens avec Gewndoline Jarczyk).

PANIKKAR, Raimon. **Obras completas. Religión y religiones**. Espanha: Helder, 2016.

PANIKKAR, Raimon. El lenguaje intercultural. In: PANIKKAR, Raimon. VI. Culturas y religiones en diálogo: 1. **Pluralismo y interculturalidad**. Barcelona: Herder, 2018. [Obras completas].

SOBRINO, Jon. Espiritualid y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberacionis*. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990.

SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da Libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. (Teologia da Libertação).

SOUZA. Carlos Frederico Barboza. Versão em português do texto La contribución y especificidad de la mística en el diálogo inter-religioso, publicado em: Francisco Javier Sancho Fermín. (Org.). **La identidad de la mística. Fé y experiencia de Dios**. Actas del Congreso internacional de Mística. Burgos: Monte Carmelo, 2014, p. 541-570.

ZOTTO, C. M. Del. Mística Natural. In: BORRIELLO, I. *et al.* (Orgs.). **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.



# A REVELAÇÃO TRINITÁRIA NA CRUZ: UMA MÍSTICA DE COMBLIN E SIMONE WEIL.

Jonh Anderson Rodrigues de Moraes<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho coloca em evidência a experiência cristã fundante trinitária no auge da cruz de Jesus. O estudo contempla a obra *“A Trindade como História”*, do bispo Bruno Forte, como principal texto a ser trabalhado, o qual é colocado em confronto com outros escritos de José Comblin *“Breve curso de Teologia: Jesus Cristo”*, e *“Carta a um Religioso”*, de Simone Weil, tendo em vista a fé Trinitária do Deus Cristão, que por vezes ficaram apenas confinadas ao manual. Foi utilizada a metodologia especulativa através de leituras, fichamentos e escuta de quem é testemunha ocular dos fatos ocorridos na criação da *“teologia da enxada”*. O referencial teórico faz um pórtico teológico-histórico, no qual se conclui que de certa forma marginalizados, Weil e Comblin foram autênticos ao Evangelho e já profeticamente estariam em sintonia com o magistério de Papa Francisco. Em meio a tantas adversidades, como a Segunda Guerra Mundial, Simone Weil, em pleno século XX, foi ousada em sua proposta para a renovação da Igreja no meio dos trabalhadores. Padre José Comblin com uma educação encarnada fez com que os jovens e membros da formação do Seminário rural procurassem personificar a vida de Jesus Cristo na dinâmica Trinitária do Reino, de certa forma antecipando a prática almejada para toda Igreja no pontificado do Papa Francisco.

**PALAVRAS-CHAVE:** Trindade; Weil; Comblin; Cruz.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos se constatou uma busca notável pela teologia de Simone Weil. E vai crescendo a busca pelo trabalho teológico do padre José Comblin. Cada um a seu modo, procuraram desenvolver uma *“espiritualidade”* correspondente ao tempo presente.

Simone Adolphine Weil nasceu no dia 3 de fevereiro de 1909, em Paris, no seio de uma família agnóstica que se preocupava muito com a educação de seus filhos. Seu pai era um médico francês de origem judia, e sua mãe de origem russa. Weil foi professora, escritora, filósofa, militante e mística. A jovem francesa morreu sozinha no dia 24 de agosto de 1943, aos 34 anos, em Ashford e foi batizada no leito de morte, por sua amiga Simone Deitz.

Em 22 de março de 1923, na cidade de Bruxelas, na Bélgica, nasceu Joseph Julles Comblin, carinhosamente chamado de padre José pelas pessoas que conviviam diretamente com <sup>1</sup>Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Mestrando no programa PPGT. Graduado no curso livre de Filosofia do Centro Acadêmico São João Maria Vianney, Campina Grande, Paraíba, Padre religioso da Ordem dos Cônegos Regulares Lateranenses. Andersonjonhmarais@outlook.com

ele. Seu pai, Firmo, era funcionário público; dele afirma-se que era muito reservado. Sua mãe, dona Alice, de uma alegria imensurável. Ele teve três irmãos e duas irmãs. O irmão André foi missionário na África. Tinha também um tio padre, que se chamava Léon Brasseur. Era um tempo difícil de crises e de guerra. Desde pequeno aprendeu não comprar coisas inúteis e não gastar à toa. Foi ordenado padre no dia 9 de fevereiro de 1947; chegou ao Brasil no dia 29 de junho de 1958; em 1981 funda o Seminário Rural na Paraíba, daí segue o cenário diferente na formação de Missionários e Missionárias para atuar no mundo rural do Nordeste.

Com essa breve exposição biográfica dos dois grandes místicos teólogos, pretende-se fazer uma exposição sobre a Revelação trinitária na cruz: uma mística de Comblin e Simone Weil. Foi utilizada a metodologia especulativa através de leituras, fichamentos e escuta de quem é testemunha ocular dos fatos ocorridos na criação da “teologia da enxada”. O referencial teórico faz um pórtico teológico-histórico no qual se conclui que, de certa forma, foram marginalizados.

No primeiro tópico será tratado sobre a revelação do Deus Uno e Trino no auge da vida de Jesus com ênfase na cruz. No segundo tópico veremos o Deus cristão Trinitário, revelado na mística de ambos os teólogos, e a profunda relação que os respectivos autores tiveram com a cruz de Cristo. E, por último, delinearemos as novas perspectivas missionárias, nas quais a Natureza e o Ser humano possam viver autenticamente essa vida proposta por Jesus.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

As obras “*A Trindade como História*”, do bispo Bruno Forte, principal texto a ser trabalhado, é colocado em confronto com outros escritos de José Comblin: “*Breve curso de Teologia: Jesus Cristo*”, e “*Carta a um Religioso*” são focos desse estudo. Desse modo, destacamos o auxílio de alguns textos da tradição cristã, em seus recortes, especialmente a sagrada Escritura destacando o evangelho joanino e o ápice da revelação trinitária na cruz.

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A cruz é o elemento central, constitutivo do mistério de Cristo. Deus sofre essa morte na entrega radical e na dor profunda: “o que parece ser um paradoxo é, na verdade expressão, de amor incondicional que pulsa no coração da Trindade” (REINERT, 2021, p.79). Nesse aspecto, analisaremos as três cenas que constroem o evento decisivo da cruz, conforme o Evangelho de São João.

Em primeiro lugar, são protagonistas a mãe e o discípulo amado; a eles, serenamente, Jesus diz: “*Mulher, eis teu filho, Filho, eis tua mãe’ e daquela hora em diante o discípulo eis*

*tà'idias a tomou para si*" (Jo 19, 26-27, grifo nosso). Não que isso queira significar banalmente que o discípulo amado a levou para a sua casa, mas que a tomou como dom precioso para si, como aceitação da aliança e entregou-se a Maria como antes de morrer e, sobretudo, durante a vida oculta Jesus se confiou a ela.

Em segundo lugar, Jesus diz: "*Tenho sede*" (Jo 19, 28c, grifo nosso), que, interpretado de forma profunda, como é este Evangelho de João, é sede, sobretudo de realizar, em extremes, a vontade e o desígnio imperscrutável do Pai. Jesus, neste mundo, fez a vontade do Pai, que, por sua vez, enviou Seu Espírito, que é também o Espírito do Pai. Conforme elucida Forte (1987, p. 29): "A presença do Pai, a sua iniciativa no Espírito se oferece como fundamento e origem supremos tanto da identidade na contradição entre o Crucificado e o Ressuscitado".

E, em terceiro lugar, no ápice da história, Jesus branda: "*Tudo está consumado*" (Jo 19, 30b, grifo nosso), isto é, Jesus levou a cabo o plano salvífico de Deus Pai, amando a humanidade ao extremo, ao se entregar por todos. O texto continua da seguinte forma: "*inclinando a cabeça entregou o espírito*" (Jo 19, 30c, grifo nosso), abarcando dois significados: primeiro, entregou a sua vida nas mãos do Pai. Doglio (2020, p.155) "relaciona a sede de Jesus com o dom do Espírito. O narrador indica que o cumprimento da Escritura não consiste na sede, mas sim no evento messiânico da mãe e do discípulo", isto é, agora Jesus é quem vai dar de beber a água viva outrora prometida à samaritana (Jo 4, 14) e, solenemente, em voz alta, proclamado por Ele em uma festa judaica: "quem tiver sede venha a mim e beberá" (Jo 7, 37b).

Em seguida, Jesus entregou o Espírito Santo à Igreja, como primeiro dom seu, após a Sua morte, representada e simbolizada na mãe e no discípulo amado. Marsili (2009, p. 266) pontua que esta é a interpretação dada pelos padres da Igreja: "Jesus, morrendo, transmitiu o Espírito, a sua morte era sinal de que o seu Espírito, estaria passando para a humanidade a ele fiel", na pessoa de Maria e João, aparecendo o Pentecostes como fim último da revelação Trinitária.

Forte (1991, p. 68-73) atesta que o verbo leva a compreender Maria desde a sua Conceição: no passado, agraciada; no presente, na sua Virgindade, toda plenificada da graça de Deus, e essa graça perdura nos tempos vindouros, ou seja, a sua Assunção; "numa estrutura Trinitária de Páscoa antecipada" (Forte, 1991, p. 69).

No Evangelho de João, Jesus não morre sozinho e abandonado, como no Evangelho de Marcos (15, 33-39). Jesus morre tendo a Igreja em gérmen, debaixo dos Seus pés. A Igreja, representada pela mãe e pelo discípulo amado: primeira célula eclesial de muitos outros que haveriam de crer em Seu nome. Comblin (1983, p.307) afirma que, durante a vida missionária de Jesus, Maria ficou marginalizada; porém, ela O entregou a Deus e aceitou, assim, seu papel de colaboradora do Pai. Desse modo, pode-se compreender que, se Nossa Senhora não desempenhou nenhuma parte ativa durante a vida pública de Jesus, de agora em diante, ela possui uma parte conspícua na história e no mistério da Salvação, no seio da Trindade.

Conforme Ladaria (2015, p. 98), o mistério Pascal deve ser visto sempre em unidade com a morte e a ressurreição de Jesus. O amplo depoimento dos testemunhos neotestamentários afirma que Jesus de Nazaré, morto na cruz e sepultado, foi ressuscitado por Deus, o Pai, na graça do Espírito Santo, para derramar este mesmo Espírito no coração dos crentes. Na ressurreição de Jesus, Deus revela-se, em plenitude, como “seu Pai”. O Pai do Filho encarnado, morto, sepultado, ressuscitado e exaltado.

O padre Comblin tem uma profunda devoção ao Espírito Santo. Sua obra teológica e missionária perpassa pela doação aos mais necessitados e humildes, numa perspectiva libertadora e profética. Nisto lhes constitui uma memória; não presa ao passado, mas sempre conectando-a ao novo ainda não experimentado. “Aqui começa uma longa história da manifestação. O Espírito Santo não atua por si só, mas por intermédio da Palavra e dos Apóstolos” (COMBLIN, 1988, p.71).

O Espírito age por meio da Palavra. Jesus falou ao mundo pelo Espírito. O Espírito fala ao mundo através da Igreja especialmente nas celebrações litúrgicas, mas também na pregação da Palavra, pois a Igreja fala ao mundo por meio do Espírito e movida pelo mesmo Espírito Santo. Simone Weil (2016, p. 34 -37) atesta que sem a iluminação do Espírito Santo, sem a presença de Cristo não há salvação. Para a filósofa, a dogmática deve ser contemplada, apreciada e vivida, não afirmada, pois assim perdem a sua virtude. Weil aprecia a liturgia, especialmente a Santa Missa, nela está esse sinal natural visível e invisível da ação pneumática onde o Cristo se faz presente no pão da vida.

Essa peculiaridade que na liturgia é chamada de *epiclese* significa “invocação” e foi entendida ora como estritamente a invocação para o envio do Espírito na oração eucarística, ora como toda a oração da anáfora. A adorável Trindade permanece no oculto, no invisível, deixa-se ser experimentada no real, onde o grande epicentro é de fato a Eucaristia, destarte, pontua Weil (2016, p. 39) Cristo indicou o milagre dos milagres que é colocada no centro da Igreja de certo modo puramente convencional, ele é invisível aos olhos humanos, só a fé faz acreditar. Assim, pode-se constatar que na liturgia, o Espírito Santo age do mesmo modo que nos outros tempos da economia da salvação.

A unidade procede da vontade de sair da própria personalidade para buscar o encontro com o outro, que é diferente, sem o obrigar a entrar nessa diferença. A autoridade procede do Pai, a origem dos movimentos e os dirigentes não são outra coisa a não ser os incentivadores do movimento e guias de autenticidade.

O acontecimento da revelação da Trindade se dá na experiência fundante Pascal da Cruz; é a mística concreta de Weil e Comblin, ou seja, não são três pessoas separadas vivendo em um céu que os meros mortais não podem alcançar. A Trindade não é três pessoas diferentes umas das outras, ou melhor, três centros psicológicos da forma com qual se diferem os indivíduos. O Pai, o Filho e o Espírito Santo não são o divino isolado, que não se relaciona com

as pessoas, mas pelo contrário é a profunda relação na qual todos os seres humanos podem e devem partilhar desse mesmo sopro divino de vida que se realiza desde a sua e mais bela harmoniosa criação.

O assento Trinitário dos respectivos autores Comblin e Weil não é de caráter apenas exemplificativo ou especulativo, mas, estão de certa forma interligados pelo arcabouço teológico da tradição como totalmente evento histórico-salvífico da encarnação do Filho e a missão do Espírito Santo.

Nesse aspecto, Weil (2019, p. 64) ressalta que é necessário ser católico e nisso está ligado toda criação. Essa universalidade reslumbra a filósofa Weil que alcançou os Santos, como São Francisco de Assis e São João da Cruz ao se sentirem obrigados a primeiro amar a Deus sobre todas as coisas, mas amaram a todas as coisas menores no universo.

Para tanto, não basta apenas um resumo ou um conhecimento abstrato para realizar a missão e viver o Evangelho de Cristo - é preciso ter a docilidade, a abertura a seu Espírito a integridade total e nisso está o movimento. Padre Comblin (2010 p. 10-11) traduziu de certa forma assim, como o movimento de libertação tem vários aspectos, o Evangelho é múltiplo e deve ser aplicado sempre com a novidade e em formas novas.

O centro da Igreja é esse cunho missionário que é comunhão e relação de pessoas em Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Consequentemente, os novos aspectos missionários deverão recuperar essa totalidade. Em todo caso só será possível com a assistência do Espírito de Deus para poder a humanidade sair do egoísmo e da ganância que assola a casa Comum.

Será exagero pensar que apenas reflexões solucionarão o problema, mas já é o primeiro passo no caminho à conscientização. Estão lançadas as bases para o novo rosto de ver o Evangelho: “Jesus vivia em plena harmonia com a criação despertando admiração nos outros: “Quem é esse que até os ventos e os mares obedecem?” (Mt 8, 27) (LS,98).

O Papa Francisco despertou e convocou o mundo; já deu os ascensos. Simone Weil humildemente entregou a sua vida a Deus; deixou belos escritos místicos; experienciou e demonstrou o ser missionária profundamente dando a vida pela Igreja, antes mesmo de entrar nela. O padre Comblin modestamente vigorou toda a sua prática teológica libertadora fazendo-se presente e morando juntamente ao profeta Dom Cappio, que fez greve de fome em prol da ecologia e da vida dos ribeirinhos sendo contra a transposição do Rio São Francisco.

## **CONCLUSÃO**

Ao assumir a natureza Humana e as dores da humanidade na cruz, Jesus revela e cumpre a vontade do Pai. Jesus o Verbo de Deus entrega-se ao Pai e ao mesmo tempo doa o Espírito à comunidade reunida em torno dele mesmo, prefigurados na mãe e no discípulo amado

conforme o evangelho de São João.

Tanto o Padre José Comblin como Simone Weil ensinam à Igreja, que é sempre preciso preocupar-se com a prática humanizadora. É envolver-se e deixar-se compenetrar-se nessa revelação cristã, abrindo-se completamente à graça, tendo em vista uma salvação terrena, como sinal de outra definitiva, vivendo plenamente as dores, as alegrias, a fome e as necessidades do seu povo, apregoando uma educação humanizadora nas condições em que podiam com cunho filosófico, teológico, ecológico e prático e um encaminhamento a um novo ambiente de intimidade com o compromisso do Reinado Trinitário do Deus Cristão.

Ademais, somos criados a imagem e semelhança de Deus, e vivemos orientados para o próprio Deus. Por sua criação os homens são feitos como abertos para Deus e disponíveis a entrar em diálogo com ele. São feitos para ser chamados a uma comunhão, a participar da família da santíssima Trindade através do amor incondicional realizado plenamente em Jesus Cristo, onde tudo subsiste pela força do Espírito Santo. Enfim, é o Espírito que conduz o universo inteiro ao Pai, através de uma história que inclui dores e lágrimas, mas que é levada com confiança ao destino final. Deus nos ama, importa-se conosco e sempre caminha conosco.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

COMBLIN, José. *A Igreja e sua Missão no Mundo*. São Paulo: Paulinas, 1983.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos vol. I: 1-12*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

COMBLIN, José. *Evangelizar*. São Paulo, Paulus, 2010.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si': Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

REINERT, João Fernandes. *Trindade: Mistério de Relação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

FORTE, Bruno. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987.



FORTE, Bruno. *Maria, a Mulher ícone do Mistério*: ensaio de mariologia simbólico-narrativa. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991.

DOGLIO, Claudio. *Literatura Joanina*. Tradução de Leonardo A.R.T. dos Santos. Petrópolis, RJ. Vozes, 2020.

LADARIA, Luís Francisco *O Deus vivo e verdadeiro*: o mistério da Trindade. Tradução de Paulo Gaspar Meneses. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MARSILI, Salvatore. *Sinais de Cristo: teologia litúrgica dos sacramentos espiritualidade e ano litúrgico*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2009.

WEIL, Simone. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Tradução Karin Adrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019.

WEIL, Simone. *Carta a um religioso*. Tradução de Monica Stahel. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

# A VIVÊNCIA DA UNIDADE NA MÍSTICA, MÚSICA E DANÇA NA TRADIÇÃO DO SUFISMO PERSA

Ana Carolina Kerr Neppel Mariano<sup>1</sup>

**RESUMO:** Partindo da pergunta: qual o papel desempenhado pela música e pela dança – traduzida nas práticas da recitação do *zikr* e do *samā'*, na vivência da Unidade na tradição do Sufismo persa? esta comunicação tem como objeto de reflexão a vivência da mística e sua relação com a música e a dança, mais especificamente das práticas originadas na Turquia, pelo místico do século XIII, Rumi. O ato de cantar e dançar pertence às práticas religiosas mais ancestrais da humanidade. Essas atividades desempenham um papel de profunda relação dos sujeitos e sujeitas com sua própria existência, com o outro e com o cosmos. Embora saibamos que, desde o seu período formativo, as experiências religiosas estão ligadas de infinitas formas à experiência da arte, o contexto e a linguagem sob o qual elas se situam e a construção de sentido e o significado existencial dos sujeitos e sujeitas que a vivenciam são os mais variados possíveis.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mística; Sufismo; Rumi; Zikr; Sama'.

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação tem como objeto de reflexão a vivência da mística na tradição do Sufismo persa e sua relação com a música e a dança, mais especificamente das práticas originadas na cidade de Konya, na Turquia, pelo místico do século XIII, Jalal ud-Dîn Rûmî. Tais técnicas, a recitação do *zikr* e a dança do *samā'*, irão compor não somente a identidade da ordem sufi Mevlevi, mas de toda a expressão mística muçulmana.

O ato de cantar e dançar pertence às práticas religiosas mais ancestrais da humanidade. Essas atividades, exercidas há milênios desde os povos originários, desempenham um papel de profunda relação dos sujeitos e sujeitas com sua própria existência, com o outro e com o cosmos.

No contexto do Sufismo, dimensão presente na mística muçulmana, podemos afirmar que a trajetória espiritual encontra sua centralidade na busca pela Unidade, o *tawhīd*. Unidade essa que se manifesta e se desvela na diversidade que compõe a realidade experimentada pelos seres humanos. No entanto, a medida em que se compreende o Uno como um elemento

1 Mestra em Ciências da Religião. Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professora de Ensino Religioso no Colégio Santo Agostinho de Belo Horizonte. Contato: [anacarolinakerr@yahoo.com.br](mailto:anacarolinakerr@yahoo.com.br). Informar última titulação. Vínculo Institucional.

presente na diversidade, ele também se desvela em uma riqueza infinita, manifesta em múltiplas expressões e caminhos dos quais os seres humanos podem vivenciá-lo em sua integridade (SOUZA, 2010).

Um desses caminhos possíveis pode ser observado nas práticas cultivadas por meio da música e da dança na tradição do Sufismo persa. Quando pensamos no poeta e místico Rūmī, um dos protagonistas dessa vertente, é inevitável não associarmos aos intrigantes movimentos giratórios corporais, combinadas às vozes coordenadas em um canto mântico hipnotizante ao som de tambores e flautas.

Partindo da pergunta: qual o papel desempenhado pela música e pela dança – traduzida nas práticas da recitação do zikr e da dança do samā’, na vivência da Unidade dessa tradição religiosa? Embora saibamos que, desde o seu período formativo, as experiências religiosas estão ligadas de infinitas formas à experiência da arte, o contexto e a linguagem sob o qual elas se situam e a construção de sentido e o significado existencial dos sujeitos e sujeitas que a vivenciam são os mais variados possíveis.

Para iniciar essa reflexão, longe de ser esgotada, dividi esta comunicação em três momentos: a tradição do sufismo, suas interpretações etimológicas e a dimensão de interioridade cultivada desde o seu período formativo, bem como os aspectos que estruturam e simbolizam essa dimensão mística dentro do Islã; posteriormente, abordarei a tradição do sufismo persa, protagonizada na pessoa de Rūmī, com alguns aspectos biográficos que contribuem para o entendimento de seu lastro enquanto tradição religiosa. Em um terceiro momento, tratarei das práticas de recitação do zikr e do samā’, e o papel da música e da dança desempenhado nos mesmos, inseridos na relação de busca pela vivência da unidade por parte de seus praticantes.

## 1 A TRADIÇÃO DO SUFISMO

A dimensão mística do Islã, que comumente chamamos de Sufismo, pode ser identificada também – principalmente no oriente – como *Taşawwuf* (em árabe, *فوصت*). A autora Annemarie Schimmel, em seu livro *Mystical Dimensions of Islam* (2011), afirma que o termo *Taşawwuf* tem a raiz comum “*şafā*”, do qual também se origina a palavra “pureza”. Já Delano Santos (2017) define o termo como a iniciação à vida mística propriamente; e em relação às vestes de lã (*şūf*) utilizadas por seus primeiros praticantes que representam a humildade e a ascese.

Não obstante, delimitar o que é o Sufismo a partir de suas bases etimológicas não é suficiente para compreender sua complexidade e profundidade enquanto fenômeno místico. Tampouco é possível esgotar essa questão pois, para além da literatura existente, seus sentidos são infinitamente profundos – assim como em cada ser humano que vivencia a mística, em um contexto religioso ou não. Me atarei, portanto, de pensá-lo a partir de alguns elementos

que compõem sua identidade e suas práticas, sobretudo na tradição persa.

Quando falamos de mística muçulmana, considero importante enfatizar que o cultivo da espiritualidade é um dos elementos centrais no processo de formação dessa tradição religiosa, onde a vida do profeta Muḥammad e a revelação do Corão são o cerne da dimensão da interioridade e da vida mística no Islã (Santos, 2017).

A busca por uma relação de unidade com Allāh, favoreceu o desenvolvimento da mística muçulmana<sup>2</sup>, que cresceu em número considerável de adeptos por volta do século VII nas regiões da antiga Pérsia, e do Iraque, em Baçorá e Bagdá. E não se tratando de uma vertente muçulmana propriamente dita, mas sim de uma expressão religiosa que pode se desenvolver tanto do Sunismo quanto no Xiismo, o Sufismo se situa no que William James (2011) denomina de *cultivo metódico da mística*<sup>3</sup>; por meio de orientações espirituais na relação entre mestre e discípulo; o desenvolvimento da interioridade e de vivências místicas que envolvem, na tradição persa, a poesia, a música e a dança.

Analisar a mística no Sufismo – assim como em qualquer contexto, religioso ou não – é, a priori, ter em mente que “a palavra permanece na margem, como diria um *sufi*.” (Schimmel, 2011, p. 7, tradução nossa).<sup>4</sup> As abordagens e compreensões são várias, e a mais profunda análise psicológica ou filosófica é limitada, diante de uma tentativa de esgotar a descrição de uma experiência mística (Schimmel, 2011).

Podemos exemplificar a citação acima por meio do clássico evento em que um dervixe (nome dado ao praticante do sufismo) do século X, Al-Hallaj<sup>5</sup> foi executado por afirmar, em estado de êxtase, que ele e Deus eram um só. Essa afirmação – eu sou a Verdade – é a perfeita demonstração da vivência mística, conquistada a partir da unidade (*tawhīd*), e fruto da consciência do Real, no processo de *fanā*’ (aniquilação) e *baqā*’ (subsistência). Nas palavras de William Chittick:

O caminho que leva à união é longo e difícil e foi descrito de várias maneiras, por sufis diferentes[...]. O primeiro deles é *fana*, ‘aniquilação do eu’, que deriva do ‘não’ da [profissão de fé] *Cahada*: ‘Não há deus senão Deus’, não há realidade senão a realidade. A auto existência do homem não é real, pois ele não é Deus; portanto, a ilusão de que é o real deve ser aniquilado. O segundo é *baqa*, ‘subsistência em Deus’, que brota do ‘mas’ não há realidade senão a Realidade. Uma vez que somente Deus é real, o verdadeiro Eu do homem é Deus. Atinge-se a Realidade apenas deixando de lado seu eu ilusório e afundando em seu verdadeiro eu. (Chittick, 2005, p. 71).

2 Não podemos considerar o Sufismo como a única expressividade mística do Islã, tendo em vista que podemos encontrar essa manifestação também no xiismo, por exemplo.

3 Ou especificamente “cultivação metódica como elemento da vida religiosa.” (JAMES, 2011, p. 366), em contraposição ao que o autor denomina de consciência cósmica ou mística, que ocorreriam esporadicamente.

4 word remain on the shore, as the Sufi would say.

5 Husayn ibn Mansur al-Hallaj foi um dos principais místicos persas e um revolucionário sufi. A sua história narra que aos 16 anos se tornou sufi e era comum Al-Hallaj ter visões e êxtases. Durante um desses transes, ele disse “*قُلِّنا انأ*” Eu sou a verdade”, o equivalia dizer “Eu sou Deus”, uma vez que *al-Haqq* “a Verdade” é um dos noventa e nove nomes de Allāh. Isso o fez ser executado pelo califado da época.

Embora aqui a Realidade assuma um caráter *sui generis*, não existe um só caminho para esta unidade. Nas palavras de Rūmī, são ‘vários os cachos’ e um ‘único suco’, ou seja, variados métodos e compreensões das quais se originam as mais diversas possibilidades de cultivo da vida mística no Sufismo, que são traduzidas nas ordens sufis, com histórias, líderes, práticas, símbolos e rituais próprios. Portanto, abordaremos a seguir de modo mais específico como este caminho foi vivido na mística de Rūmī, através da sua poesia, da dança e da música, nas práticas do *samā’* e no *zikr*.

## **2.1 O SUFISMO NA TRADIÇÃO PERSA: RŪMĪ**

Mawlānā Djalāl al-Dīn Rūmī ou simplesmente Mawlānā (ou Mevlânâ, em persa ‘nosso senhor’) foi um dos principais místicos sufis de toda a história da tradição persa e árabe. Nasceu na região da Pérsia em 30 de setembro do ano de 1207 (século XIII) em uma aldeia no atual Tajiquistão. Sua biografia conta que seu pai, Baha’ud-Din Walad, era um importante teólogo que estudou o Sufismo e se tornou um erudito e importante mestre religioso, com quem Rūmī aprendeu desde criança a iniciar-se nos estudos teológicos.

Ainda criança, por ameaças de invasões mongóis, sua família teve de sair de sua cidade natal, e viver alguns anos em peregrinação constante. Seu pai e sua família chegaram então à Turquia, na época conhecida como Rum (daí deriva-se o nome Rūmī), e em 1228 se instalaram definitivamente em Konya, onde seu pai, Baha’ud Din foi mestre religioso até seu falecimento em 1231. Rūmī então, foi elencado como seu sucessor.

Rūmī viveu até o ano de 1244 como um tradicional mestre sufi e grande estudioso da religião, renomado pela sua dedicação à filosofia e à teologia. Porém, neste ano, há uma grande ruptura em sua trajetória espiritual, o seu famoso encontro com Shams de Tabriz. Dentre as mais diversas versões sobre esse encontro (muitas delas alegóricas), destacarei esta, que pode ser contada da seguinte forma:

Vindo da madrassa (escola religiosa muçulmana) acompanhado de seus discípulos, Rumi cavalgava um burrico. Ao passar perto de um caravançai, um homem que estava à margem do caminho pôs-se à sua frente e dirigiu-lhe a seguinte pergunta: ‘Tu, que és o grande conhecedor de teologia e das escrituras, responde-me: quem é maior, o Profeta Mohammed ou Bayazid Bistami?’ – Rumi respondeu sem hesitar: “Mohammed foi sem dúvida o maior de todos os santos e profetas”. – “Se é assim”, replicou Shams, “como explicas que Mohammed disse ‘Não Te conhecemos, Senhor, como deves ser conhecido’, enquanto Bayazid exclamava: ‘Glória a mim! Imensa é minha glória!’?” Ao ouvir isso, Rumi desmaiou. Quando despertou, levou Shams para sua casa e lá ficaram a sós, em santa comunhão por quarenta dias. (Rumi, 2017, p. 15).

Após o que ficou conhecido como “o encontro de dois oceanos”, os dois mestres estiveram em reunião profunda por muito tempo. Entende-se que esse encontro teria proporcionado o nascimento da mística por excelência em Rūmī. Shams de Tabriz, que era mais velho que Rūmī, foi um enigmático místico viajante, muito conhecido pela sua astúcia e severas críticas aos principais mestres de sua época, inclusive Ibn’Arabi. Shams teria influenciado, a partir desse encontro com Rūmī, toda a sua trajetória mística: sua poesia, a música e a dança.

Rūmī, ao longo de sua vida, escreveu mais de quarenta mil versos, que se distribuem em algumas obras que se tornaram de extrema estima para a poesia persa sufi, e para estudiosos da mística em todo o mundo.

Ademais, quando pensamos em Rūmī, é inevitável não associarmos aos intrigantes movimentos giratórios corporais, combinadas às vozes coordenadas em um canto mêntrico hipnotizante ao som de tambores e flautas. Tais práticas são o *zikr*, que pode ser definido como a lembrança/recordação de Allāh (e não se restringe a ordem sufi em questão), e a prática do *samā’*, das quais nos ateremos a seguir.

## 2. MÍSTICA, MÚSICA E DANÇA NAS PRÁTICAS DO ZIKR E DO SAMĀ’

O *zikr* se trata de um conjunto de recitações em coro, coordenadas pelo mestre, que tem como principal função a lembrança de *Allāh* no coração do praticante. Para isso, são realizadas milhares de repetições feitas, seja dos próprios nomes de Deus, seja da recitação de versículos do Corão.

O *zikr*, quando praticado coletivamente, acontece nas *tariqas*, locais de encontro das confrarias sufis. Pode-se dizer que durante o *zikr* tem-se a capacidade de produzir uma concentração profunda em Deus, através da combinação da música e do canto, juntamente com os movimentos corporais e da respiração, e por meio da condição meditativa intensa.

Durante o ritual, os principais instrumentos musicais utilizados são a flauta, sinos, alguns tambores e pandeiros. O instrumento deve também ser símbolo de purificação – como é o caso da flauta de bambu (*ney*), considerada um dos principais instrumentos musicais da ordem Mevlevi pois, de modo resumido, é o símbolo da gnose humana: por dentro é oca ou seja, chegou ao estado de esvaziamento do eu. Deus sopra através dela, assim como o sopro de Deus deu à vida ao primeiro ser humano (Wosien, 2002).

Assim como a música, o ato de dançar pertence a uma das práticas religiosas mais ancestrais da humanidade. Chamada de “concerto celestial do céu” por Jean Chevalier (1995), o giro do *samā’* pode ser considerado uma extensão do *zikr*, pois acontece durante sua cerimônia.



Sua origem é atribuída a Rūmī, prática que assume protagonismo na ordem Mevlevi, mas se tornará um dos ícones da identidade mística muçulmana. A história da origem do *samā'* pode ser contada da seguinte maneira:

Por volta de 1250, no bazar [local de comércios e feiras], os moradores de Konya puderam assistir uma cena curiosa. Jalâl al-Dîn [Rumi] tinha percorrido a ruas dos ourives, de onde ao seu ouvido tinha chegado o incessante martelar metálico dos artesãos. De repente, abriu os braços e começou a girar sempre mais rápido, sempre mais rápido. Depois chamou o ourives Salah al-Din, seu velho amigo, pedindo que saísse da oficina e envolveu-o naquela dança de giro, estimulado pelo rítmico martelar sobre o metal: nascia assim a ideia da dança dervixe. (Wosien, 2002, p. 52).

Após esse acontecimento, tornou-se hábito ver pessoas se reunindo em frente à mesquita para dançar. Para Annemarie Schimmel “ *o samā' é, sem dúvida, a expressão mais conhecida da vida mística no Islã.*” (Schimmel, 2011, p. 179, tradução nossa).<sup>6</sup> Os praticantes do *samā'*, possuem o intuito de atingir a unidade com o Real e pode ser classificado como o um dos rituais genuínos da mística religiosa desta tradição. A mente e seus sentidos corpóreos se esvaziam na jornada, enquanto os ouvidos se abrem para a mística, para a Unidade.

A dança no *samā'* é, decerto, um movimento que se desvela infinitamente maior no interior de quem o pratica do que nos olhos dos espectadores que o presenciam externamente. O desejo de união ao Todo é traduzido nos símbolos cósmicos do céu e dos astros e no esvaziamento do ego, que dará lugar a uma vertical compreensão da realidade: “ *O samā' significa morrer para este mundo e ser revivido na dança eterna dos espíritos livres em torno de um sol que nem nasce nem se põe.*” (Schimmel, 2011, p.184, tradução nossa).<sup>7</sup>

Podemos observar, portanto, como a musicalidade e a dança são organismos vivo dentro da recitação do *zīkr* e da dança sufi, cumprindo um importante papel na experiência religiosa desses ritos, estando presente desde os períodos formativos das comunidades sufis. Acredito que a música e a dança potencializem essas experiências místicas, à medida que afetam dimensões psíquicas ligadas, sobretudo, aos sentimentos humanos mais profundos.

### 3. REFLEXÕES E APONTAMENTOS

Embora saibamos que, desde o seu período formativo, as experiências religiosas estão ligadas de infinitas formas à experiência da arte, o contexto e a linguagem sob o qual elas se situam, bem como a construção de sentido e significado existencial dos sujeitos e sujeitas que a vivenciam são os mais variados possíveis. Como diz William James, “*estamos vivos ou mortos para a eterna mensagem interior das artes segundo conservamos ou perdemos a susceptibili-*

<sup>6</sup> *The samā' is, no doubt, the most widely known expression of mystical life in Islam.*

<sup>7</sup> *The samā' means to die to this world and to be revivied in the eternal dance of the free spirits around a sun that neither rises nor sets.*

*dade mística.*" (James, 2011, p. 351).

Acho importante apontar que muitas são as reflexões de que a essência do fenômeno místico em questão é o fato de que ele se localiza – em seu ápice – em estados não ordinários da consciência. Mas acredito que, para além da análise desses estados – dos quais eu mesma me dediquei nos últimos anos, o sentido humano mais profundo do Mistério está no lastro que ele deixa no devir da vida, para além da transitoriedade e da efemeridade nas quais os estados não ordinários de consciência se situam.

Entendo, portanto, que refletir sobre a busca pela unidade com Deus na mística do Sufismo persa e sua relação com a música e a dança é, senão, analisar a singularidade ou, a especificidade da vivência mística que ali germina, para além do caráter transitório dos estados não ordinários de consciência que são próprios desses rituais.

O místico certamente retorna destes fenômenos como alguém que, ao aprofundar-se em si mesmo e abrir-se para a beleza do Mistério, amadureça sua bondade, amor e compaixão, cultivando um olhar atento para os sentidos mais profundos da existência, que muitas das vezes se encontrarão nas sutilezas da vida.

Considero que um dos pontos de partidas para pensar a singularidade dessa vivência mística que se origina no sufismo de Rūmī é observando, em um primeiro momento, essa combinação de cultivos profundos da interioridade e da busca pela unidade com o Sagrado atravessadas pela poesia, música e dança, que são traduzidas em ritos complexos e metódicos e sob as quais a mesma pode ser vivida.

Concomitante a isso, penso ser igualmente importante verificar, em estudos futuros, essa combinação a partir dos relatos de praticantes sufis – principalmente em suas vozes femininas (tão silenciadas ao longo da história) – quais são seus sentidos e significados para essa existência na contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS

CHITTICK, William. **The Sufi doctrine of Rumi**. Indiana: Word Wisdom, 2005.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 2011.

RUMI. **Poemas Místicos**. São Paulo: Attar, 2017.

SANTOS, Delano de Jesus S. "O encontro de dois oceanos": a Ordem Sufi Christi na Índia e o diálogo com as tradições do Hinduísmo. Tese de doutorado apresentada na UFJF sob orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2017.

SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza. **A Mística do coração**: A senda cordial de Ibn'Arabi e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.

WOSIEN, M. **Os sufis e a Oração em Movimento**. São Paulo: Triom, 2002.

# CRÍTICA DA RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE DA COMPAIXÃOEM *DEUS SEGUNDO LAERTE*

Breno Martins Campos<sup>1</sup>

Ceci Maria Costa Baptista Mariani<sup>2</sup>

**RESUMO:** A religião legitima a ordem social vigente, promovendo o entendimento de que as instituições humanas manifestam a ordem divina do cosmo, conferindo estabilidade às instituições sociais e dando a elas caráter de inevitabilidade. Ao mesmo tempo, segundo Peter Berger, a religião que, ao longo da história, foi uma força de manutenção do mundo, em contrapartida, foi também uma força de transformação e atuou em prol da desalienação. A religião, que confere imortalidade às formações humanas, em alguns casos, também chega a levar à consciência o caráter de sua relatividade. Isso significa que a religião tem o poder de denunciar a falsa consciência. Segundo o Papa Francisco, a alegria e o sentido do humor são características da santidade no mundo atual. Rubem Alves, refletindo sobre a teologia, já havia convidado os teólogos a andar em companhia dos bufões e das crianças, uma vez que o riso despedaça os ídolos e liberta para o encontro com Deus, aquele que, ao criar o mundo, viu que tudo era bom. A partir dessas referências, esta comunicação tem como objetivo apontar a crítica da religião na obra *Deus segundo Laerte*, da cartunista Laerte Coutinho, que brinca com a imagem de Deus constituída segundo uma expectativa de intervenção espetacular do Todopoderoso, apresentando-a em contraponto. Compadecido, Deus se coloca ao lado do humano no enfrentamento dos desafios da vida. Por meio da aproximação teopoética a uma seleção de tiras que compõem a obra, objetivamos demonstrar que o humor crítico de Laerte é também revelador de uma espiritualidade da compaixão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Deus. Religião. Espiritualidade da compaixão. Humor. Laerte Coutinho.

## INTRODUÇÃO

Como ponto de partida, trazemos à memória nosso artigo “Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação” (CAMPOS; MARIANI, 2015), no qual discutimos o estatuto da religião como importante fator de conservação do mundo social ou, em contrapartida, como crítica e transformação da realidade. Desde 2015, com a publicação do referido artigo, chegamos também à conclusão de que qualquer projeto de investigação a respeito dos encontros epistemológicos de Rubem Alves com Peter Berger, tanto por caminhos da sociologia como por trilhas da teologia, deve levar em consideração a opinião que eles têm do riso e do humor. Mas não nos foi possível o aprofundamento

1 Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), professor no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: [brenomartinscampos@gamil.com](mailto:brenomartinscampos@gamil.com).

2 Doutora em Ciências da Religião (PUC-SP), professora no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: [cecibmariani@gmail.com](mailto:cecibmariani@gmail.com).

do assunto naquela ocasião. Como a teologia é nossa referência nesta comunicação mais do que a sociologia, entendemos que ela (a teologia), sem deixar de ser ciência, é sabedoria que também se expressa em poesia e arte, é saber que tem abertura para o humor.

A fim de encontrarmos apoio para uma afirmação tão provocativa (para além daquele sustentado por Peter Berger e Rubem Alves), valemo-nos do Papa Francisco, que propõe a alegria e o sentido do humor como características da santidade no mundo atual. “O mal humor não é um sinal de santidade” (GE, 126), afirma o Papa.

Outra intuição que acalentamos (já há algum tempo) está relacionada à importância de nos dedicarmos teologicamente a uma crítica da religião – que, ao mesmo tempo, propõe uma espiritualidade da compaixão – nas tirinhas que a cartunista Laerte Coutinho dedica a Deus, sua vida e obra.

O que Laerte faz é um santo humor. Livra-nos daquela imagem de um Deus carrancudo, mal humorado, provedor do inferno, para nos aproximar da imagem evangélica que Jesus nos passa: Deus é amor, mais íntimo a nós do que nós a nós mesmos, como dizia Santo Agostinho. Portanto, se brincamos com tudo o que nos é íntimo, por que excluir Deus de nosso bom humor e carinho? (FREI BETTO, 2000, p. 5).

Nesta comunicação, entendemos haver alcançado o duplo propósito de dedicação a alguns textos (com acento mais teológico) de Peter Berger e Rubem Alves sobre o humor e de compreensão da dimensão cômica de Deus em Laerte. De acordo com nossa mediação e até mesmo orquestração, Peter Berger e Rubem Alves nos iluminam na interpretação das tiras de Laerte e a artista nos ajuda a reler com amplitude maior as obras dos dois autores, ambos teóricos da religião. Devemos, ainda, explicitar que Andrés Torres Queiruga (1995; 2001) – na temática da teologia da revelação – ocupa lugar de interlocução privilegiada em nossa interpretação da arte laertiana.

## **1 A HUMANA TEOLOGIA DE RUBEM ALVES E PETER BERGER**

Em edição comemorativa da publicação do livro *Dogmatismo e tolerância*, 20 anos depois da primeira edição, Rubem Alves acrescentou um prefácio e uma *estória* (“Os pássaros e os urubus: uma parábola herética de um bufão sobre a intolerância religiosa”). Segundo sua herética parábola, muitos e muitos milênios atrás, “Deus, que tem um espírito brincalhão de criança (e não foi por isso que ele nasceu criança?), pensou que seria muito aborrecido passar o resto da eternidade nessa monotonia [vívica no céu]” (ALVES, 2023, p. 13). Foi quando começou a criar tudo com um pedacinho dele mesmo – “ou será ‘dela mesma’?”, pergunta-se Rubem Alves (2003, p. 14). Assim, Deus se pôs nas coisas e seres mais belos do mundo (com o destaque alvesiano dado aos pássaros), ou seja, tudo passou a existir com um pedacinho de Deus em si.

Não temos por que contar aqui o final da parábola, pois o que nos interessa já foi dito: Deus tem espírito brincalhão e Rubem Alves é um bufão. Quanto ao caso, não fizemos a genealogia do uso do conceito *bufão* por Rubem Alves – algo recorrente em sua obra –, entretanto, parece-nos ajuizado afirmar que se trata de uma categoria que ele empresta de Leszek Kolakowski (1970), sobretudo, no ensaio “O sacerdote e o bufão”. Segundo Kolakowski (1970, p. 313), no campo da filosofia – e também no de outros saberes, acrescentamos nós –, a tarefa do bufão é desmascarar como duvidoso, em cada época, “aquilo que se considera como o mais sólido” e descobrir contradições “precisamente naquilo que aparece como evidente e indiscutível”; por conseguinte, arremata o autor, a filosofia do bufão sempre corre o risco “de que se riam dela”.

A *teologia do bufão*, por sua vez, também corre sempre o risco *de que se riam dela*. É Rubem Alves (1989, p. 164) quem pergunta: “Você entende agora por que dissemos que o teólogo é bufão?” A referência a Kolakowski é explícita, pois Rubem Alves (1989, p. 163) assume, dando crédito a quem de direito, o resgate da imagem de que há em toda sociedade “dois tipos de atores. De um lado, os sacerdotes. Do outro, os bufões”. Não por acaso, trata-se de uma argumentação que compõe o capítulo “Na companhia dos bufões...”, no livro *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*.

Na forma de considerações intermediárias, resgatamos a tese alvesiana de que há estilos diferentes de construção de mundos pela linguagem. Por exemplo, o estilo dos bufões e das crianças “carrega consigo o riso que desnuda os ídolos, e o brinquedo que cresce com o prazer” (ALVES, 1989, p. 164). Aplicadas as mesmas ideias à teologia, concluimos com Alves (1989, p. 154) que ela não se encontra “no *que* se diz, mas no *como* se diz”. Portanto, estamos diante de uma *teologia do riso* – o riso dos palhaços é o zombeteiro, ao passo que as crianças riem com próprio corpo –, e do teólogo como bufão (não como sacerdote). “Quem sabe o segredo do nome sagrado, nome que não pode ser pronunciado, o nome de Deus, sabe que tudo o mais não pode ser sagrado. Tudo o mais é dádiva, graça, brinquedo...” (ALVES, 1989, p. 164).

A seu modo, no livro *O riso redentor: a dimensão cômica da experiência humana*, Peter L. Berger (2017) desenvolve ideias semelhantes às que encontramos em Rubem Alves. O humor, afirma Berger (2017, p. 11), é universal: “não existe cultura humana sem ele. Ele pode seguramente ser visto como um elemento imprescindível da humanidade”. Na Parte III do livro, intitulada “Para uma teologia do cômico”, Peter Berger chega a uma conclusão que muito nos interessa: no mundo de ponta-cabeça ou invertido, a loucura sagrada – que é outra forma de dizer o *cômico* – revela-se, dentre outras possibilidades, nas crianças e também nos palhaços, pois sua simplicidade e santidade são mais sábias do que a sabedoria mundana.

Estabelecidos alguns dos fundamentos teórico-teológicos de nossa comunicação, podemos nos aproximar da arte da cartunista Laerte Coutinho. Entretanto, antes de chegarmos propriamente ao *Deus segundo Laerte*, vamos nos apropriar de uma mediação (ou transição)



entre o humano e o divino: os palhaços ou bufões (a temática das crianças temos de deixar para outro momento, tamanha sua densidade e extensão). Em *A noite dos Palhaços Mudos*, os protagonistas da *estória* (os próprios Palhaços) invadem a mansão em que os poderosos de plantão – homens adultos, sisudos e engravatados – estão reunidos para tramar o extermínio dos Palhaços. Importa nos atentarmos à fala de um dos líderes do movimento: “[Os Palhaços Mudos...] Estes seres ignóbeis, com sua obstinada e teimosa mudez, ameaçam as bases da nossa sociedade, nossa religião e nossas famílias!” (LAERTE, 2023, p. 11). Os Palhaços Mudos criticam a ordem vigente, de modo que os conservadores não medem esforços para os destruir.

No espírito da teologia-profecia de Rubem Alves (1989, p. 155), a zombaria do palhaço é de um tipo que “desenha bigodes no rosto solene de presidentes e usa botas de guerra como vasos de flores, proclamando que as coisas podem ser diferentes...”. Uma teologia bem humorada é aquela que faz brotar vida e paz de instrumentos próprios para a guerra e morte.

## 2 AS DIVINAS TIRINHAS DE LAERTE COUTINHO

As tirinhas de Laerte, tendo Deus como personagem protagonista, são originalmente de publicações periódicas (jornais) e, em decorrência disso, não temos como explicitar as datas em que cada uma apareceu pela primeira vez. De todo modo, temos acesso às que foram reunidas em três livros publicados pela Editora Olho d’Água: *Deus segundo Laerte* (2000); *Deus 2: a graça continua* (2002); e *Deus 3: a missão* (2003). Ao nos explicar “Por que Deus” – como tema de suas tirinhas –, Laerte (2000, p. 59) registra as seguintes memórias:

Sempre achei legal esse negócio de representar Deus como um homem, um senhor velho de barbas brancas. Não são todas as religiões que se dão essa liberdade, embora falar em “liberdade” nesse campo seria mais condizente com representá-lo sem barba, como mulher, negro ou coreano.

Na sequência dos argumentos, Laerte nos apresenta um desfecho complexo: “O que quero dizer é que a identidade (visual etc.) do divino com o humano sobreviveu à minha fase ateia, que dura mais ou menos até hoje, com algumas frestas em que faço as minhas devoções, principalmente a Santa Edwiges” (LAERTE, 2000, p. 59). Em nossa opinião, seja na fase ateia seja na fase devota da artista, as tirinhas de Laerte podem ser consideradas um exemplo típico de teologia feita por alguém que *desenha bigodes no rosto solene de presidentes*. Encontramos nelas uma teologia que critica a religião (institucionalizada) mantenedora da ordem vigente e que oferece, em seu lugar, uma espiritualidade da compaixão.

Vamos dialogar, a seguir, com as duas últimas tirinhas do livro *Deus segundo Laerte*.



Fonte: LAERTE. Deus segundo Laerte. São Paulo: Olho d'Água, 2000. p. 57.

Já se passaram quase 60 anos desde a promulgação do documento do Concílio Vaticano II sobre a revelação (DV), aquele que, num esforço de volta às fontes, orienta os cristãos a uma concepção de revelação que seja expressão de uma espiritualidade encarnada na vida, em contraposição a uma imagem de Deus correspondente à expectativa de um poder que atue no mundo de forma mágica e aleatória. “A revelação em seu significado mais radical”, afirma Andrés Torres Queiruga (1995, p. 100), “vem a ser a tomada de consciência da presença do divino no indivíduo, na sociedade e no mundo. Por isso aparece referida à vida, a suas angústias e a suas esperanças”. Laerte, mesmo sem a preocupação com a instituição religiosa (sua reflexão teológica e seu ensinamento magisterial), compartilha, como se vê na tira acima, dessa imagem de Deus que é crítica de uma noção tradicional de revelação, ou seja, apresentada como um conjunto de verdades “caída do céu sobre o teto da humanidade” (QUEIRUGA, 2001, p. 21). Como se fossem verdades que devem ser aceitas no sentido de depósito imutável, sem que sejam considerados interesses, necessidades e condições históricas – a consequência dessa noção é, na maioria dos casos, o fundamentalismo ou o positivismo bíblico.

A tira reflete uma operação interessante: Deus é representado de uma maneira tradicional, como um senhor velho de barbas brancas, com uma auréola em forma de triângulo espalhando raios de luz, triângulo com um olho em seu interior. O “olho que tudo vê” tem como referência um versículo bíblico (1 Pd 3,12), no qual Deus é apresentado como o olho que observa os justos e os injustos. Representa a vigilância de Deus sobre a humanidade. É sinal de autoridade que exerce vigilância onisciente e onipresente. Mesmo representado de forma tradicional, o *Deus segundo Laerte* nos faz rir de nosso esforço de o buscar no alto, enquanto, na verdade, ele se encontra cá embaixo, dentre nós. Crítica bem-humorada à imagem de um Deus distante e controlador, do qual se esperam intervenções espetaculares. A imagem de Deus que nos oferece Laerte não é a do Todo-poderoso. A tira a seguir, por exemplo, reflete uma imagem diferente de Deus: não é engraçada, é comovente.



Fonte: LAERTE. Deus segundo Laerte. São Paulo: Olho d'Água, 2000. p. 58.

Trata-se de uma tira genial, pois sintetiza o questionamento humano sobre a imagem de Deus diante do problema do mal. Se Deus é bom e poderoso, por que não nos livra do mal? Se não se pode contar com sua mão poderosa, com o que se pode contar? Em dois quadrinhos, Laerte resume um dilema, um *fantasma*, segundo Queiruga (2001). A resposta à inevitabilidade do mal que tem sua raiz na finitude do mundo físico e na liberdade humana vem a ser dada no final da tira. Somos surpreendidos com um desfecho profundo, dificilmente traduzível em palavras: Deus, solidário ao sofrimento humano, oferece seu ombro. No último quadrinho, uma mulher – o humano que somos todos nós que enfrentamos as contradições da vida – é acolhida por Deus num abraço paternal. Resposta que corresponde a uma sensibilidade contemporânea a pedir respeito à “autonomia criatural em suas diversas ordens, onde nem Deus nem o demônio interferem como ‘tapa-buracos’, seja para ajudar, seja para perverter” (QUEIRUGA, 2001, p. 251).

Depois de brincar com a onisciência e onipresença divina, num trabalho de desconstrução crítica, Laerte nos oferece uma imagem de Deus compassivo, que corresponde a uma revisão na compreensão de revelação, que, com base em uma nova hermenêutica, afirma que a atuação de Deus deve ser vista como luta amorosa e incansável por se manifestar, procurando superar “com paciência incansável os limites de nossa inteligência ou de nossa situação cultural, vencendo as resistências de nossa vontade ou as distorções de nosso egoísmo” (QUEIRUGA, 2001, p. 252). Assim, Deus é o *antimal*, aquele que se coloca ao nosso lado como companheiro e amigo no sofrimento, apoiando-nos na luta contra as dificuldades físicas e morais, próprias de nossa condição criatural (QUEIRUGA, 2001). É Deus quem se entrega por inteiro a favor de sua criatura, com amor incondicional, “incentivando-a, potencializando-a e atraindo-a para o bem” (QUEIRUGA, 2001, p. 254), mas respeitando o possível na história e a sua livre decisão.

## CONCLUSÃO

Na base dessa imagem de Deus que nos oferece o ombro na hora do sofrimento e desce das alturas para estar conosco, encontra-se uma espiritualidade da compaixão. Uma experiência da presença divina nos momentos de maior abandono, que pode ser interpretada em correlação ao mistério pascal. Isto significa colocar a esperança no poder do amor que

transforma e confere sentido à vida, contando com as possibilidades que ela oferece, e não no amor a um poder que, de fora, venha intervir na realidade para a conduzir, desrespeitando sua dinâmica própria.

A força que vence o mal, reflete Rubem Alves (1989), vem da crença no poder superior da bondade, da mansidão e da solidariedade. Da crença no poder da pobreza e da comunhão com a natureza (como a fé de São Francisco); da crença no poder inesgotável da vida, do amor, da beleza (como a fé de Albert Schweitzer). A fé no poder do amor é também a do poeta e a do educador, que creem na força da palavra e do olhar. No mesmo sentido, lembra Rubem Alves (1989), encontra-se o testemunho de Dietrich Bonhoeffer a partir de sua experiência de encarceramento em um campo de concentração nazista. Para ele, Deus se apresenta fraco e indefeso no mundo, mas, ainda assim, é por ele chamado por seu nome sagrado: Deus. “E isto lhe permitia visualizar, na sua impotência mesma, já com o cheiro do fim, os sinais de um início permanente. E o *fim*, pela magia do poder [do amor], se transforma em *início*: morte em ressurreição; ‘é morrendo que nascemos para a vida eterna’” (ALVES, 1989, p. 59).

É no bojo dessa vivência, conclui Rubem Alves (1989), que se manifesta a experiência do sentido, sentimento característico dos encontros com o sagrado. Experiência que nos ocorre de forma inesperada e que promove a intensificação da vontade de viver e também a coragem para morrer, se necessário, por aquilo que dá sentido à vida. Assim, a alma religiosa se descobre reconciliada com o universo porque “crê que o poder *infinitamente amorável* e o amor *infinitamente poderoso* do seu Deus farão com que seus valores triunfem, a despeito de tudo...” (ALVES, 1982, p. 60).

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. Os pássaros e os urubus: uma parábola herética de um bufão sobre a intolerância religiosa. In: ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. Juiz de Fora: Siano, 2023. p. 13-16.

ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

BERGER, Peter L. *O riso redentor: a dimensão cômica da experiência humana*. Petrópolis: Vozes, 2017.

CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 36, p. 3-20, jan.-abr. 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2396>. Acesso em: 12 jul. 2023.

CONSTITUIÇÃO *dogmática Dei Verbum*: sobre a Igreja. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbumpo.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbumpo.html). Acesso: 10 jul. 2023.

FRANCISCO. *Exortação apostólica Gaudete et Exultate do Santo Padre Francisco*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html). Acesso: 10 jul. 2023.

FREI BETTO. Brincando nos campos do Senhor. In: LAERTE. *Deus segundo Laerte*. São Paulo: Olho d'Água, 2000. p. 5.

KOLAKOVSKI, Leszek. *El hombre sin alternativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.

LAERTE. *A noite dos Palhaços Mudos*. São Paulo: Conrad, 2023.

LAERTE. *Deus segundo Laerte*. São Paulo: Olho d'Água, 2000.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*: por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

# “DEIXAI-ME IR PARA O SENHOR”: FRAQUEZA E A MÍSTICA NO SOFRIMENTO DE JOÃO PAULO II

*Arlindo José Vicente Junior<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O Pontificado de João Paulo II (1920-2005), um dos mais longevos da história com vinte e seis anos, trouxe inúmeras contribuições sobre a questão do sofrimento humano. A própria vida de Karol Wojtyła pode ser lida como uma narrativa sobre o sofrimento. Aflige-o um atentado no dia 13 de maio, dia de Nossa Senhora de Fátima. Chega a afirmar que está vivo, pois uma mão desviou a trajetória da bala: era Nossa Senhora e revela no seu Pontificado, o terceiro segredo de Fátima. João Paulo II foi o responsável por publicar a Carta Salvifici Doloris sobre o sentido cristão do sofrimento humano em 1984, tendo sido o primeiro papa da história que escreve sistematicamente sobre a questão sofrimento conferindo-lhe um sentido não só através de seus escritos, mas olhando para a sua vida marcada pela dor. A via de acesso a Deus era através de seu sofrimento e ofereceu essa mensagem a milhões de católicos, de que é possível continuar acreditando, apesar do sofrimento de que padece. Sua dor e seu sofrimento não foram motivos para renunciar ao papado, embora existisse grande pressão para tanto. Quando esse Papa rezava, horas e horas todos os dias, nós o víamos mergulhado na oração, absorto como se estivesse também em contato visual com o Senhor. No fim da vida, após inúmeras internações no Hospital Gemelli e acometido pelo mal de Parkinson, em um de seus últimos registros, segura uma imagem do Crucificado enquanto acompanhava pela televisão a Via Sacra, que era realizada no Coliseu, na Sexta-feira da Paixão. Por um momento olhou Jesus, depois apertou a cruz no coração apoiando a cabeça contra ela. Aqui estaria toda a vida de João Paulo II, toda a sua dedicação a Cristo sofredor. Seus últimos dias de vida são difíceis. Aparece na janela do Palácio Apostólico, mas não consegue pronunciar nenhuma palavra e faz o sinal da cruz para a multidão, que o acompanhava na Praça. Confessa que seria melhor morrer já que não consegue desenvolver a sua missão de falar com o seu povo, que esperavam seus pronunciamentos na Praça de São Pedro, a cada vez que aparecia. No dia 2 de abril de 2005, véspera do Domingo da Divina Misericórdia, diz sussurrando para uma de suas estreitas colaboradoras: “Deixai-me ir para o Senhor”. Às 21h37 volta para a casa do Pai, após uma lenta agonia acompanhada pelos católicos de todo o mundo. Qual é a narrativa da Igreja Católica diante do sofrimento humano no pontificado de João Paulo II? Uma vida marcada pela dor é uma narrativa mística? João Paulo II é um místico, pois o seu sofrimento manifestado em sua experiência de vida, lhe permitiu um acesso a Deus? São as questões que surgem neste trabalho diante da pesquisa em andamento no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Trata-se de uma pesquisa qualitativa apresentando os resultados parciais obtidos com as leituras bibliográficas das narrativas da Igreja Católica do Pontificado de João Paulo II, que narram sua angústia e seu sofrimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** João Paulo II; sofrimento humano; narrativa; aniquilamento; Salvifici Doloris.

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia (2015) e Licenciatura em Filosofia (2012), ambos pela PUC-Campinas. Mestrando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Pesquisa financiada pela CAPES. e-mail: arlindovicentejr@hotmail.com



## INTRODUÇÃO

Teríamos muita coisa para narrar sobre a vida de João Paulo II, cardeal polonês com o nome de Karol Wojtyła, nascido em 18 de Maio de 1920 e eleito papa no dia 16 de Outubro de 1978, após a morte prematura de Albino Luciani, com apenas trinta e três dias de Pontificado. Embora João Paulo II fosse mundialmente conhecido nos meios da Igreja e da Teologia como extremamente intransigente quando à pregação e à defesa da Doutrina Católica, alcançou pela via do sofrimento, uma mística do encontro com o Senhor.

Karol Wojtyła tinha uma profunda experiência com o sofrimento humano: sentira logo na infância ao perder a mãe quando tinha apenas nove anos de idade, seu irmão médico falece vítima de uma doença infecciosa enquanto servia no hospital, seu pai falece antes de o ver ingressar no Seminário na formação presbiteral, que inclusive é feita na clandestinidade por conta do nazismo. Viu inclusive, um amigo de turma ser levado com prisioneiro de guerra. Todos esses acontecimentos formaram o perfil de João Paulo II com o papa dos doentes e dos que sofrem.

Queremos com esse trabalho, destacar a mística e a espiritualidade presentes na vida, nos textos escritos e narrados por ele e no sofrimento de João Paulo II, com o declínio da sua saúde. Sua vida foi uma narrativa de confiança inabalável em Deus, que o escolheu para guiar e conduzir a Igreja rumo ao novo milênio. Por ocasião da sua eleição, em 1978, o cardeal primaz da Polônia o encoraja: a Igreja precisaria de um Papa jovem, para que ele a introduza no novo milênio que aproximava. E assim foi feito: Karol Wojtyła chega ao trono Petrino com cinquenta e oito anos de idade.

O objetivo deste trabalho é narrar a experiência do sofrimento do Papa como aniquilamento de si e como uma via de acesso a Deus. “Agora regozijo-me nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha carne pelo seu Corpo, que é a Igreja” (Colossenses 1, 24). Em nenhum outro personagem institucional da Igreja Católica, esse texto paulino pode ser melhor compreendido. Revelando-se, portanto, uma mística na experiência institucional. E foi justamente assim que João Paulo II começa a Carta Apostólica sobre o sentido cristão do sofrimento humano, publicado em 11 de Fevereiro de 1984. O sofrimento de João Paulo II o fez experimentar a união com Deus. Foi através de seu sofrer e do aniquilamento de si, que teve a via de acesso ao Transcendente.

Trata-se de uma metodologia bibliográfica e exploratória dos resultados parciais obtidos na pesquisa em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião sobre a narrativa da Igreja Católica diante do sofrimento humano, principalmente, no pontificado de João Paulo II (1920-2005).

## 1 O PAPA: UM HOMEM DE ORAÇÃO

O longo pontificado de João Paulo II foi acompanhado pela oração. Dizem os seus mais estreito colaboradores que o Pontífice passava horas e horas todos os dias imerso em oração diante do Sacrário: local onde se conservam as espécies eucarísticas – presença real de Cristo para os fiéis católicos. Era possível ver o Papa polonês mergulhado na oração, absorto como se estivesse também em contato visual com o Senhor.

Como podemos destacar o que disse um de seus colaboradores mais estreitos: o padre Stanislaw Dziwisz: “talvez tenha sido eu a testemunha mais próxima da vida e da missão pastoral do cardeal Wojtyła. Posso testemunhar e, isso me impressionava muito, que toda a sua atividade era imersa na oração” (REDZIOCH, 2014, p. 25). A oração era o centro da sua vida que frenética só na aparência. Seus encontros com o povo, as decisões a tomar, as visitas pastorais, o anúncio da Palavra de Deus, a atividade acadêmica era tudo fruto de seu Encontro com Deus, depois de um período em contato com o Senhor, em oração.

Inclusive, quando foi eleito Bispo auxiliar de Cracóvia em 1958, pediu para que seus colaboradores pusessem uma escrivaninha na Capela: fato esse que repetiu quando foi eleito como Bispo de Roma, ou seja, enquanto Papa. Seus escritos pastorais, mensagens, homilias eram, sem dúvida alguma, fruto de um profundo diálogo com o Senhor.

No site dedicado ao seu extenso pontificado, há inúmeros exemplos de oração escritas pelo Papa Wojtyła. Trazemos em destaque uma que foi feita por ele para ser rezada diante do Santíssimo Sacramento, na Capela da Basílica de São Pedro, em 2 de Dezembro de 1981:

“Senhor, ficai conosco”. Estas palavras pronunciaram-nas pela primeira vez os discípulos de Emaús. Em seguida, no decurso dos séculos pronunciaram-nas, vezes infinitas, os lábios de tantos discípulos e confessores vossos, ó Cristo. As mesmas palavras pronuncio eu hoje como Bispo de Roma e primeiro servo deste templo, que surgiu no lugar do martírio de São Pedro.

Pronuncio-as para convidar-vos, Cristo, na Vossa presença eucarística, a acolher a quotidiana adoração, prolongada pelo dia inteiro, neste templo, nesta basílica e nesta capela. Ficai conosco hoje e ficai, daqui em diante, todos os dias, conforme o desejo do meu coração, que satisfaz o apelo de tantos corações de várias partes, por vezes afastadas, e sobretudo de tantos que habitam nesta Sé Apostólica (JOÃO PAULO II, 1981).

Como pudemos perceber, a forma como o Papa rezava era a sua experiência para pedir para que o Senhor pudesse ficar presente na vida do seu povo. “A mística passa a se referir à experiência direta de Deus e a espiritualidade, a todo o processo de crescimento e de aprofundamento que envolve a relação com Deus” (MARIANI, 2012, p. 860-861). Assim, a espiritualidade de João Paulo II revela a sua mística.

## 2 ATENTADO CONTRA SUA VIDA: SOFRIMENTO E PERDÃO

No dia 13 de Maio de 1981, quando se dirige para a tradicional Audiência que tem com os fieis às Quartas-feiras, escutam-se o estampido de tiros vindos da mão de Mehmet Ali Agca, um turco. Era a tentativa de ceifar a vida do Pontífice polonês, que ferido é amparado por seu secretário particular, o padre Stanislaw Dziwisz. “João Paulo II deu entrada no santuário da dor e do sofrimento pela mão armada de Ali Agca no dia 13 de Maio de 1981 – pois foi então que sentiu, da maneira mais excruciante, a proximidade com os que sofrem” (DZIWISZ, 2007, p.6).

Muito falou sobre os motivos que fizeram o turco Ali Agca na tentativa de assassinar o Papa. Mas nada conclusivo (e nem seria o objetivo deste trabalho). O que podemos destacar é que a experiência da dor com a cirurgia feita às pressas para salvar o pontífice e todo o longo processo de internação para a sua recuperação, lhe causaram intensos sofrimentos que não afastaram o papa de “encontrar-se” com os seus fieis. No Domingo seguinte à tentativa de assassinato, sua voz volta a ecoar na Praça de São Pedro, para a tradicional Oração do Ângelus, que é rezada aos Domingos. Numa gravação feita pela Rádio Vaticano do leito da UTI do Hospital Gemelli, o hospital dos papas, João Paulo II revela que, mesmo em meio ao seu sofrimento, perdoara o “seu irmão” que lhe feriu:

Sei que nestes dias, e de modo especial nesta hora do Regina Caeli estais unidos a mim. Agradeço-vos comovido as vossas orações e abençoo-vos a todos. Estou particularmente próximo das duas pessoas atingidas como eu. Peço pelo irmão que me feriu, a quem perdoei sinceramente. Unido a Cristo, Sacerdote e vítima, ofereço os meus sofrimentos pela Igreja e pelo mundo. A Ti, Maria, repito: Totus tuus eco sum (JOÃO PAULO II, 1981, grifo nosso).

O pontífice que acrescenta por iniciativa própria o termo “irmão”, além de rezar pelo que lhe feriu, perdoando sinceramente, ainda une os seus sofrimentos aos sofrimentos de Cristo pela Igreja e pelo mundo, conforme já destacamos da Carta de São Paulo aos Colossenses.

A experiência é o núcleo essencial da compreensão de mística e consiste numa ruptura de um nível existencial. Constitui-se a partir de episódios em que o sujeito entre em relação com uma dimensão da realidade que supera absolutamente aquela que constitui a sua vida ordinária, uma realidade anterior e superior ao sujeito (MARIANI, 2015, p. 87-88).

É através da experiência de seu sofrimento que o faz unir a Cristo, assim a mística e a espiritualidade de João Paulo II é desenvolvida a partir da dor. “A experiência mística é vivida como um *pathos*, um padecer, um ser tomado pela realidade misteriosamente conhecida” (MARIANI, 2015, p. 88).

O transcurso da sua vida realizou-se em meio ao sofrimento, causado pelo mal de Parkinson do qual foi diagnosticado pelos seus médicos e que foi agravado pelo atentado que sofrera no dia 13 de Maio de 1981, dia de Nossa Senhora de Fátima, na Praça de São Pedro. Wojtyla atribui estar vivo a um milagre pois “uma mão desviou a trajetória da bala”. Era a mão de Nossa Senhora, chegara afirmar em um de seus discursos diante da Virgem de Fátima, em visita a Portugal em 1982, exatamente um ano após o atentado que quase lhe custava a vida.

### **3 A ESTREITA LIGAÇÃO COM NOSSA SENHORA: UMA MÃO QUE SALVA DA MORTE**

Há de destacar que o atentado que quase custa a vida do Papa Wojtyla acontece no dia 13 de Maio de 1981, exatamente na memória litúrgica de Nossa Senhora de Fátima. Não tardou muito para que o pontífice atribuísse o milagre por estar vivo por causa de Nossa Senhora.

Como destaca o seu secretário particular: “Na ambulância, ele orava continuamente, repetindo em polonês ‘Meu Jesus, minha mãe Maria’, até a chegada ao Gemelli, quando ele perdeu a consciência e adormeceu com os medicamentos que administramos antes da cirurgia” (REDZIOCH, 2014, p. 117).

O próprio Karol Wojtyla diz que “uma mão desviou a trajetória da bala”. No dia 13 de Maio de 1982, portanto, um ano após ter sofrido o atentado na Praça de São Pedro, o Papa vai até Fátima, em Portugal, para fazer uma prece de gratidão por estar vivo. Quero fazer-vos urna confidência:

Desde há muito que eu tencionava vir a Fátima, conforme já tive ocasião de dizer à minha chegada a Lisboa; mas, desde que se deu o conhecido atentado na Praça de São Pedro, há um ano atrás, ao tomar consciência, o meu pensamento voltou-se imediatamente para este Santuário, para depor no coração da Mãe celeste o meu agradecimento, por me ter salvado do perigo. Vi em tudo o que se foi sucedendo – não me canso de o repetir – uma especial proteção materna de Nossa Senhora. E pela coincidência – e não há meras coincidências nos desígnios da Providência divina – vi também um apelo e, quiçá, uma chamada à atenção para a mensagem que daqui partiu, há sessenta e cinco anos, por intermédio de três crianças, filhas de gente humilde do campo, os pastorinhos de Fátima, como são conhecidos universalmente.

E aqui estou, convosco, peregrino entre peregrinos, nesta assembleia da Igreja peregrina, da Igreja viva, santa e pecadora, para “louvar o Senhor, porque é eterna a sua misericórdia” (Ps. 135, 1); pessoalmente, para cantar essa misericórdia, pois foi “graças ao Senhor que não fui aniquilado; sim, não se esgotou a sua misericórdia” (Lam. 3, 22). Desejo repetir hoje, ainda uma vez, diante de vós, amados irmãos e irmãs, estas palavras, que dizia na primeira audiência após o atentado (7 de Outubro de 1981); elas exprimem, em eco, aquilo que sucedeu naquele dia 13 de Maio do ano passado; exprimem gratidão ao Altíssimo, a Nossa Senhora e Mãe, aos Santos protetores e a todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram para me salvar a vida e me ajudaram a recuperar a saúde (JOÃO PAULO II, 1982)

Ou seja, a experiência do atentado que quase lhe custava a vida intensificou a sua relação com o Sagrado, com o Senhor, que o livra do seu aniquilamento. “O centro da experiência mística é a união íntima com o divino. O místico, a mística, é movido a um contato direto, imediato, no entanto, mediado, porque tem a alma com meio” (MARIANI, 2015, p. 89).

#### **4 ÚLTIMA FOTO: CRUCIFICADO COM CRISTO EM SUA VIA DOLOROSA**

Stanislaw Dziwisz, cardeal polonês e secretário particular de João Paulo II desde quando era Bispo Auxiliar de Cracóvia, na Polônia, descreve assim o declínio da saúde do Pontífice:

João Paulo II, que era para muita gente símbolo de vigor físico e de uma atividade incansável, apareceu de repente perante o mundo inteiro com um homem testado pela doença, como um irmão mais velho cuja saúde, apesar de sua resistência natural, já estava enfraquecida pelas cansaças e pelas proações dos anos anteriores (DZIWISZ, 2007, p. 33).

De acordo com Arturo Mari, responsável por fotografar seis pontificados, o seu trabalho que considera mais importante, é a foto que fez de João Paulo II, na última Sexta-feira Santa de 2005:

O Santo Padre acompanhava a Via Sacra pela televisão, imerso em seus pensamentos. Na XIV Estação, fez um sinal. Padre Stanislaw perguntou-lhe o que desejava. O Papa queria o crucifixo; por um momento, olhou Jesus, depois apertou a cruz no coração, apoiando a cabeça contra ela. Bati a foto e, para mim, nessa imagem está toda a vida de João Paulo II, toda a sua dedicação a Cristo sofredor (REDZIOCH, 2014, p. 131-132).

A sua última aparição pública em vida, acontece nas janelas do Palácio Apostólico, no Domingo de Páscoa, no dia 30 de Março de 2005. Mesmo com a saúde em declínio, é persuadido pelos seus colaboradores a não aparecer na janela por conta da sua débil condição. Mas, mesmo assim quer manifestar o seu sofrimento que o une aos sofrimentos de Cristo. Tenta pronunciar algumas palavras, mas não consegue.

Depois disso, viveu apenas mais seis dias e vem a falecer no Sábado seguinte, às vinte e uma horas e trinta e sete minutos (DZIWISZ, 2007, p. 42), do dia 02 de Abril de 2005, véspera da Festa da Divina Misericórdia.

#### **CONCLUSÃO**

O sofrimento de João Paulo II foi uma fenda aberta em sua existência que possibilitou que tivesse em suas expressões, em sua linguagem, fala e na experiência de uma vida vivida

não só com os olhos abertos, mas com esses olhos voltados para a dimensão do cuidado e da compaixão.

Expia-se na janela o sofrimento da última aparição de um pontífice a certeza da vida de alguém que esteve em estreita relação com o Transcendente por meio do sofrimento.

O declínio da sua saúde, seu sofrimento aparente transmitido para milhões de fieis espalhados no mundo todo, foi uma oportunidade para que ele pudesse entrar em contato com totalmente Outro, que lhe dava sustentação em sua difícil missão de ser um líder de uma grande porção do mundo. Quando pede “Deixai-me ir para o Senhor”, suas últimas palavras ditas para os seus colaboradores mais estreitos que estavam com ele na hora da sua agonia final, revela um pedido para abandonar-se nas mãos de Deus.

O Papa que mostrava vigor e vitalidade, afinal tinha sido eleito com idade bem tenra, no final da sua vida, mostra o aniquilamento de si através do declínio da sua saúde e ao mesmo tempo, da confiança em Deus e do abandonar-se à Virgem (*Totus Tuus*), a quem havia consagrado o seu ministério enquanto bispo na Polônia e depois, claro, como Bispo de Roma.

## REFERÊNCIAS

DZIWIŚ, Stanislaw; DRAZEK, Czeslaw; BUZZONETTI, Renato; COMASTRI, Angelo. *Deixem-me partir: o poder da fraqueza de João Paulo II*. Lisboa: Paulus, 2007

JOÃO PAULO II. *Oração do Papa João Paulo II na Capela do Santíssimo Sacramento. Basílica Vaticana, 2 de Dezembro de 1981*. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em 25 de Julho de 2023

JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II ao Bispo de Leria na Capela das Aparições em Fátima*. Viagem Apostólica a Portugal, 12 de maio de 1982. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em 05 de Agosto de 2023

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 10, n. 27, p. 854-878, 3 out. 2012.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; AMARAL, Maria José Caldeira do. A mística como crítica nas narrativas de mulheres medievais. *Revista de Cultura Teológica*, Ano XXIII, n. 86, p. 85-107, Jul/Dez. 2015.



REDZIOCH, Włodzimierz (org.). *Ao lado de João Paulo II: o que dizem seus amigos e colaboradores*. São Paulo: Cidade Nova, 2014.

SCIADINI, Patrício. *Biografia de João Paulo II*. São Paulo: Loyola, 2011

# MÍSTICA E CINEMA. UM ESTUDO ACERCA DA PRESENÇA DE IBN ARABI NO FILME BAB AZIZ

*Carlos Frederico Barboza de Souza<sup>1 2</sup>*

**RESUMO:** Muitas místicas e místicos se expressam, com frequência, de forma artística. De igual maneira, também podem inspirar obras artísticas. É o caso que será aqui abordado, cujo foco é o filme de Nacer Khemir, cineasta tunisiano, intitulado “Bab Aziz: o príncipe que contemplou sua alma”, de 2005. Trata-se de uma obra que se preocupa em apresentar os valores estéticos islâmicos, bem como sua tradição mística, trazendo diversos trechos com poemas de sufis como Rumi, Attar e Ibn Arabi, além de apresentar perspectivas do pensamento sufi em toda sua narrativa. Nesta comunicação, porém, procurar-se-á discorrer sobre algumas perspectivas do pensamento de Ibn Arabi presente neste filme, a saber: 1) a perspectiva akbari acerca dos diversos caminhos que levam a Deus; 2) o olhar místico/contemplativo, que propicia “ver” o Real (*haqq*) com os olhos do próprio Real; 3) a simbologia da mulher como manifestação do Real; 4) a concepção acerca do conhecimento por desvelamento, diferenciando-se do conhecimento racional. Para isto, em um primeiro momento abordar-se-á sobre o filme e sua narrativa. Em seguida, passar-se-á a apresentar os quatro tópicos acima abordados que sugerem alguma perspectiva de Ibn Arabi presente no filme.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mística e cinema; Ibn ‘Arabi; Nacer Khemir; Bab Aziz.

## INTRODUÇÃO

Não é novidade que a relação do cinema com diversas artes e áreas é evidente. Por situar-se no campo da comunicação, nem o cinema nem os produtos audiovisuais existem sem esta dimensão que lhes é inerente. E comunicação significa, de alguma maneira, estabelecer pontes em que conhecimentos, expressões, afetos e sentimentos vão e voltam, transitam entre os envolvidos no processo comunicacional, dialogando com seu mundo e realidade. Daí a expressão de Glauber Rocha de que o cinema seria uma arte trans realista, propiciando um contato diferenciado com a realidade por meio das representações que cria ou produz. Isto ele realiza ao favorecer, por meio de suas narrativas compostas por diversas linguagens (das falas, dos sons, dos cenários, das cores, dos ritmos, etc), que o público vá além das realidades apresentadas nas telas. É como se a experiência do cinema permitisse que as pessoas revisitassem suas próprias realidades e as recriassem no diálogo com as narrativas da tela, experimentando,

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.  
E-mail: fred@pucminas.br

<sup>2</sup> Esta pesquisa possui financiamento da FAPEMIG, com o projeto aprovado APQ 00769-17.

assim, movimentos de transcendência.

De igual maneira, a mística e os místicos também foram e são seres capazes de tal interrelação, pois a mística, em si, diz respeito a algum tipo de diálogo com algo considerado sagrado ou com a vida em sua profundidade. Relação esta que supõe um tipo de abertura radical nos sujeitos que a vivenciam. Abertura esta, por sinal, que se apresenta como condição para a vivência da mística propriamente dita, seja em experiências mais pontuais de abertura, seja como postura diante da vida e do sagrado nela presente.

Neste sentido, esta comunicação visa debater a relação entre cinema e mística pautada na discussão de uma obra cinematográfica: Bab Aziz: o príncipe que contemplava sua alma (*Bab Aziz: le prince qui contemplait son âme*), de 2005, do artista e cineasta tunisiano Nacer Khemir. Como é uma obra que aborda diversas temáticas atinentes à linguagem e simbologia sufis, além de ter sido produzida sob a influência de diversos místicos sufis, tais como 'Attar e Rumi, o foco aqui é discutir a presença de Ibn 'Arabi nas narrativas desta obra.

Neste sentido, esta comunicação apresentará brevemente o pensamento de Ibn Arabi, para em seguida, também apresentar o cineasta Nacer Khemir e sua obra, Bab Aziz. Por fim, procurará apresentar como o pensamento de Ibn Arabi se faz presente nesta obra.

## 1. IBN 'ARABI

Ibn 'Arabi foi um místico muçulmano que viveu entre 560 – 638 (calendário islâmico) /1165 – 1240 (calendário gregoriano). Nasceu na cidade de Murcia, Espanha, e de lá circulou por toda a região que hoje compreende o que se denomina de Oriente Médio. Seu pensamento se caracteriza pela apresentação da Unidade da existência / dinamicidade da realidade teofânica. Ou seja, o Real (*al-haqq*)<sup>3</sup> manifesta-se continuamente e infinitamente em toda a realidade, de modo que a realidade se configura como um espelho refletor Seu. Assim sendo, o mundo é uma manifestação plural da unidade que constitui o Real, de maneira que a Unidade se faz presente em tudo e, ao mesmo tempo, se manifesta de forma plural. E mais ainda, a realidade não existe por si mesma, senão, quando mantida na existência pelo Real, o único existente de fato. Daí a expressão utilizada pelos discípulos de Ibn Arabi de que estamos diante de uma concepção denominada de Unidade da Existência (*wahdat al-wujud*).

## 2. NACER KHEMIR

Nacer Khemir é um artista e cineasta tunisiano radicado na França, nascido em 1948 na cidade de Korba, perto de Túnis. Como artista, dedica-se às artes plásticas e à contação de história, assim como sua avó andaluza, exímia contadora de histórias. Como cineasta, possui

<sup>3</sup> Aqui não se fará a transliteração das palavras em árabe. Optou-se por aporuguesar todas.

uma cinematografia interessante, com forte relação com o mundo islâmico, sobretudo, suas últimas produções: *Wanderers of the Desert* (El-Haimoune, 1984), *The Dove's Lost Necklace* (Le Collier Perdu de la Combe, 1991), *Bab'Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul* (Bab'Aziz: Le Prince Qui Contemplait Son Âme, 2005), *Sheherazade* (2011), *Looking for Muhyiddin* (2014) e *Whispering Sands* (2016). Por meio delas, rediscute o mundo islâmico e o apresenta sob outro viés, sobretudo ao que se denomina de ocidente, tão marcado por leituras islamofóbicas acerca desta tradição religiosa. Assim, procura em sua cinematografia responder ao sentimento anti islâmico. É o que se pode ver no filme Bab Aziz.

Além disto, seu trabalho se encontra junto à tradição anticolonialista da cinematografia tunisiana, sobretudo, focada na libertação feminina. Neste sentido, Khemir celebra o empoderamento das mulheres, uma vez que seu filme se baseia na contação de histórias, arte associada às mulheres no mundo árabe, como a de Cheherazade das Mil e uma noites.

### 3. **BAB AZIZ**

Esta obra, narrada quase toda em persa, com exceção de algumas partes em árabe, com gravações ocorridas na Tunísia e no Irã, possui um caráter singular, no sentido de buscar trazer a tradição árabe e sua beleza (*jamal*) estética. Assim, aborda a arte islâmica, sua música, arquitetura, caligrafia, linguagens, histórias, ideias e sua diversidade tão presentes em sua trilha sonora e em seus cenários e apresentação da tradição sufi, sobretudo, por meio da encenação e recitação recorrente de poemas e narrativas sufis. Ao mesmo tempo, remonta à perspectiva da narrativa literária árabe, representada pela obra das Mil e uma noites. É um livro marcado por uma perspectiva existencial que se pode encontrar no texto, representando um percurso, um trajeto, para se lidar com a existência e as rupturas nela presentes. Assim, temáticas como a viagem e as relações espaço-temporais são bem presentes nesta obra. Trata-se de uma narrativa sem fim, por meio da qual Cheherazade almeja a transformação de Chahriar através de sua “contação de histórias” e, por intermédio deste mecanismo, a transformação do leitor, que será ensinado a olhar a vida a partir de uma nova perspectiva. Por isto é que se pode dizer que é uma obra impactante em seu leitor e transformante do mesmo. Baseia-se numa literatura fantástica, cheia de metanarrativas, em que uma história gera outra, que gera outra, levando o leitor ao infinito de possibilidades. Isto porque sua estratégia narrativa baseia-se no conto-moldura ou conto-pretexto, muito comum entre persas e hindus e também presente em outras obras literárias árabes. Esta estratégia “funciona” da seguinte forma: desenha uma cena inicial e dá-lhe um fecho, o que permite e justifica a inclusão em seu interior de uma coleção narrativa diversa, que sem esta moldura se configuraria como uma “colcha de retalhos”, sem sentido de estarem juntos.

Na obra cinematográfica Bab Aziz, esta estratégia de conto-moldura também se faz presente, assim como a narrativa fantástica. Nela são contadas as histórias de vários personagens

“perdidos” no deserto. O deserto aparece como um espaço de busca interior do ser humano, lugar árido que exige o desprendimento e orientações sutis para que alguém não se perca. Neste local, diversos personagens contam suas histórias a um senhor cego, o Bab Aziz, que apesar de sua cegueira, atua como um verdadeiro mestre a conduzir a todos e iniciar sua jovem neta nesta condição de mestra. Assim, todos estão em busca perpassada pela temática do encontro amoroso.

#### 4. PEGADAS DE IBN ‘ARABI EM BAB AZIZ

Diversas concepções provenientes de Ibn ‘Arabi podem ser encontradas na obra cinematográfica em questão, a saber:

1) a perspectiva akbari acerca dos diversos caminhos que levam a Deus: “Existem tantos caminhos para Deus quanto as almas na terra”; esta frase pode ser lida logo no início do filme e indica a pluralidade com que Ibn ‘Arabi concebe os caminhos para Deus, o que inclui a diversidade religiosa. O próprio nome do personagem principal, Bab Aziz pode significar igualmente “querido pai” ou “portal final”. Assim, ele representa a possibilidade de transição, ligação, que conecta diferentes espaços, histórias, vidas, gerações, pois ele também caminha, transita, em direção a um “portal”: sua passagem definitiva.

Por outro lado, nenhum dos personagens possui o mesmo caminho. Todos devem descobrir seu caminho ao caminhar e lançar mão do que é seu: cantar, por exemplo, no caso do personagem Hassan. O caminho deve ser percorrido por meio da rememoração (*dikr*), da busca da unidade (*tawhid*) e do confronto com o eu (*nafs*) sob a orientação de um mestre: *murishd / sheiq*.

2) o olhar místico/contemplativo, que propicia “ver” o Real (*haqq*) com os olhos (*ayn*) do próprio Real. Na obra cinematográfica, em determinado momento um príncipe aparece extasiado a contemplar uma fonte (também denominada de *ayn*, em árabe, como o olho). Não é uma contemplação igual à de Narciso, que vê a sua própria imagem e por ela se apaixona. Mas, de alguma maneira, a imagem refletida no fundo da fonte vai além da própria imagem. E ao contemplá-la, exige-se um processo de aniquilação (*fana’*) em que o próprio eu (*nafs*) é dissolvido para dar lugar ao olhar divino contemplando a si mesmo. Daí a expressão de um famoso *hadith*: “Quem conhece a si mesmo, conhece o seu Senhor” (Muhammad). Conhecer a si mesmo é penetrar neste nada que é o próprio eu e reconhecer no mais profundo de si a habitação do Real (*haqq*).

3) a simbologia da mulher como manifestação do Real: “Conhecer a mulher é conhecer a si mesmo. E quem conhece a si mesmo, conhece o seu Senhor” (Ibn Arabi). Em determinado momento na narrativa cinematográfica, há a cena de uma mulher cantando belamente, cober-

ta por um véu. Ishtar, a neta de Bab Aziz, descobre este véu e fica frente a frente com esta mulher que canta, em primeiríssimo plano, do ponto de vista do enquadramento da câmera. Esta cena pode ser interpretada como uma verdadeira teofania, um desvelamento. E isto ocorre a partir do canto de uma mulher, ensejando este dito de Ibn Arabi sobre a simbologia mística que o feminino representa.

4) a concepção acerca do conhecimento por desvelamento, diferenciando-se do conhecimento racional: Bab Aziz representa a busca pelo conhecimento. Não o conhecimento racional, mas o conhecimento por iluminação, por gosto, pela experiência e inspiração, denominado em árabe e na terminologia técnica sufi de *kashf*. Trata-se do desvelamento interior e da intuição mística.

Além disso, Bab Aziz representa a busca pelo conhecimento tanto na aridez do deserto, quanto no simbolismo da gazela, que se aproxima e foge o tempo todo e é sinal da Beleza (*jamal*), como o próprio deserto.

Assim, o filme representa a vida como um caminho que conduz à verdade interior na vastidão do deserto, que representa a imprevisibilidade do caminho, o mistério e imensidão com que se está lidando. E a maneira de encontrar o caminho não é racional, mas um conhecimento por meio do coração. Por isso Bab 'Aziz nunca responde a nada de forma racional, mas como alguém que vê longe, que vê com o coração e, neste mirar cordial, tem a intuição certa de estar caminhando no rumo certo, desvelado lentamente.

## CONCLUSÃO

Finalizando este texto, conclui-se que se pode encontrar no filme traços de Ibn Arabi, embora as menções mais explícitas sejam a Attar e Rumi, como poemas seus e narrativas bem clássicas da tradição islâmica sendo representadas. Mas Ibn Arabi não deixa de ser central para a interpretação desta obra, uma vez que possibilita a reflexão sobre a diversidade de caminhos, a importância do olhar com os olhos do Real, a importância da mulher como manifestação da revelação divina (juntamente com as narrativas das Mil e uma noites) e a noção do conhecimento cordial, tão central na perspectiva akbari.

## REFERÊNCIAS

KHEMIR, Nacer. A Wanderer Seeking the Words of Love in Impossible Cities. Nacer Khemir interviewed by Khemais Khayati. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, N. 15, 1995, p. 251-259.



KHEMIR, Nacer. God, beauty and love: An interview with Nacer Khemir. **Daily Sabah**. Istanbul, 2017. Disponível em: <https://www.dailysabah.com/cinema/2017/02/22/god-beauty-and-love-an-interview-with-nacer-khemir>. Acesso em 12 de julho de 2023.

LEEUWEN, Richard van. **The Thousand and One Nights**: Space, Travel and Transformation. New York: Routledge, 2018.

ÖZTÜRK, Ridade. Sufism in Cinema: The Case of Bab'Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul. **Film-Philosophy**, 23.1, 2019, p. 55-71.

PAPAN-MATIN, Firoozeh. Nacer Khemir and the Subject of Beauty in Bab'Aziz: The Prince

Who Contemplated His Soul. **Cinema Journal**, V. 52, N. 1, 2012, p. 107-126.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. **A mística do coração**. A senda cordial de Ibn 'Arabi e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.

# MÍSTICA E CONTEMPLAÇÃO DA CRIAÇÃO EM SANTO AGOSTINHO

Caio Henrique Esponton<sup>1</sup>

**RESUMO:** Dentre os livros que compõe sua obra magna, *Confessiones*, Santo Agostinho destina os três últimos à uma profunda meditação sobre a criação. Outras obras do hiponense se ocupam do tema, o que demonstra o interesse de Agostinho pela criação enquanto obra divina capaz de elevar o espírito à contemplação ou de seduzir o homem desviando-o de sua vocação original. Há, portanto, na criação uma tensionalidade entre a possibilidade do encontro de Deus galgando os degraus contemplativos da criação, como também a perdição do ser humano ao direcionar o seu amor exclusivamente para as coisas criadas. Neste sentido, pode-se afirmar que os textos elaborados por Agostinho acerca da criação não evocam um olhar simples em relação à natureza e sua incidência sobre a vida humana, mas uma sensibilidade profunda, contemplativa, intuitiva, capaz de elevar o ser humano à contemplação do Mistério que se desdobra nas coisas criadas, mas ao mesmo tempo, está além de delas. Assim, este estudo objetiva justificar que os textos agostinianos sobre a criação contidos nas Confissões, são frutos de uma sensibilidade/experiência mística, ou seja, de uma contemplação do divino em sua transcendência e imanência. Para tal, utilizar-se-á de uma metodologia hermenêutico-fenomenológica que, a partir da análise dos textos, intenta expor as intenções do autor. Isto posto, pretende-se concluir que, os textos compostos por Santo Agostinho sobre a criação não são frutos de uma inquietação intelectual, mas de uma contemplação do espírito que enxerga na criação a presença divina e possibilita ao ser humano ascender até Deus sem prescindir das realidades terrenas. Em resumo, há uma experiência mística de profunda sensibilidade na base dos textos agostinianos sobre a criação e, é precisamente esta experiência, que se deseja evidenciar em sua realidade e em suas características.

**PALAVRAS-CHAVE:** Agostinho; Confissões; Mística; Criação; Contemplação.

## INTRODUÇÃO

Santo Agostinho foi um dos autores mais profícuos do Ocidente Cristão. Suas obras são marcadas pela profundidade e pela extensão, tocando, de alguma maneira, todos os assuntos em voga de sua época e incidindo sobre grande parte da produção intelectual posterior. A obra de Agostinho, todavia, não se limitou somente a temáticas filosóficas e teológicas. Agostinho foi um homem contemplativo, cuja sensibilidade está presente em sua leitura da realidade e em suas intuições profundas sobre presença ativa de Deus no devir histórico pessoal e universal. A profundidade e a beleza do pensamento agostiniano não são resultadas de uma argumentação densa e fria de enunciados teológicos ou filosóficos, mas de um olhar atento à

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas – CAPES. [Caio.h.e@hotmail.com](mailto:Caio.h.e@hotmail.com)

realidade a partir do qual pode-se intuir de modo muito particular a presença agente de Deus no trajeto pessoal e universal, tal como expresso nas *Confessiones*.

Apesar de um conjunto diversificado de textos, as *Confessiones*, apresentam o terreno íntimo de Agostinho. Ele faz das linhas desta obra uma expressão de seus pensamentos interiores e eco de suas principais intuições e experiências de Deus. Neste sentido, tomando as *Confessiones* como uma expressão do interior do autor, é possível perceber uma consciência radical de Deus que perpassa cada momento de sua existência. É nítido, nos relatos de Agostinho, que toda sua vida, vivida com intensidade, é percebida sob a ótica da presença agente de Deus, de sua graça que se manifesta, de sua paciência que convoca e de seu amor que inquieta o coração e o faz almejar pelo desfrute eterno. Tais percepções encontradas nas *Confessiones*, não podem ser senão frutos de uma experiência mística.

A mística considerada em Agostinho, não corresponde aos padrões impostos pela modernidade na tentativa de delinear um campo epistemológico próprio para se enquadrar os textos, experiências, relatos e personagens que eram dotados de uma linguagem extraordinária e paradoxal, como também acompanhados de fenômenos psicossomáticos em seus momentos contemplativos. A tentativa de circunscrever a mística, típica da modernidade, não foi capaz de cumprir satisfatoriamente o próprio intento. A mística mostrou-se como uma experiência muito mais ampla e complexa, marcada pela pluralidade de manifestações, expressões, estilos e lugares. Ela não é uma experiência situada, pontual, capaz de ser objetificada como elemento alheio à totalidade das expressões religiosas. A experiência mística, tanto no passado como no presente, é muito mais bem definida a partir de uma concepção na qual a presença de Deus é intuída de modo imediato no interior do místico, emergindo gratuitamente e surpreendentemente na vida cotidiana daquele que está aberto, por meio da fé, ao encontro com Deus.

Assim sendo, sob a perspectiva de uma mística de horizontes mais largos, a intuição da presença de Deus que irrompe gratuitamente na vida do sujeito é visível nas obras de Agostinho, especialmente nas *Confessiones*. Isto posto, pode-se afirmar que os relatos pessoais e as reflexões contemplativas de Agostinho são resultados de uma experiência radicalmente profunda de Deus. O próprio modo de olhar a criação, interpretar os textos bíblicos referentes a ela, situar-se como criatura no conjunto das obras criadas, emanam de um olhar sensibilizado pela experiência mística. Agostinho, um místico de olhar e inteligência aguda, em sua reflexão sobre a criação, permite que Deus seja percebido como o criador, mantedor e destino último de toda realidade. A mística da criação de Agostinho, portanto, é um convite a perceber a presença de Deus como destino último da criação que se antecipa e intervém para fazê-la gozar da felicidade prometida, quando a própria divindade “repousará em nós” (*Conf.* XIII, 37).

Tais considerações norteiam o texto a seguir. Em primeiro lugar irá ser exposto o horizonte de sentido no qual Agostinho operava intelectualmente na constituição de sua cosmovisão sobre a criação e quais as incidências deste horizonte, típico da Antiguidade Tardia, para a

experiência contemplativa de Agostinho. Em segundo lugar apresentar-se-á a mística da criação propriamente dita. A partir de uma abordagem fenomenológico-hermenêutica dos textos de Agostinho sobre o tema, poder-se-á perceber que a leitura realizada por ele do conjunto da criação aponta para uma visão de Deus como plenitude na eternidade, mas como presença viva e atuante no devir histórico.

## **1. A CRIAÇÃO NA COSMOVISÃO DE SANTO AGOSTINHO**

Agostinho viveu no final da Antiguidade em um mundo romanizado. Africano de nascimento e educação, teve contato com os clássicos literários de seu tempo. Na busca de sucesso profissional, migrou da África para Roma e, posteriormente, Milão, onde teve contato mais profundo com os círculos intelectuais platônicos. O contato de Agostinho com o Neoplatonismo, forjou sua concepção de mundo com marcas bastante dualistas. Era claro para agostinho a diferenciação entre o material e o imaterial, o temporal e o eterno, o corruptível e o incorruptível. Em todas as suas considerações sobre a ordem da realidade, Agostinho opera intelectualmente numa linha dicotômica na qual a constituição das coisas é resultado da conjugação entre o material e o imaterial (BRONW, 2005).

A dicotomia tipicamente neoplatônica que marca a visão de Agostinho não está isenta de valoração. Para os pensadores antigos, especialmente Plotino e Porfírio, que foram lidos por Agostinho em sua maturidade, tendiam a desvalorizar tudo aquilo que era material. O pensamento de Plotino que sintetiza a corrente platônica e lhe radicaliza alguns aspectos, expressa a valorização da racionalidade, da interioridade, das dimensões intelectivas e espirituais do ser humano em detrimento de sua corporeidade material. Os acentos ascéticos tipicamente plotinianos que foram aceitos no Ocidente pela tradição filosófica e monástica, ganham força no pensamento de Agostinho somando-se à sua adesão ao maniqueísmo na juventude (McGINN, 2012).

Em linhas gerais, percebe-se que a cosmovisão de Agostinho foi fortemente influenciada por duas correntes: o maniqueísmo em sua juventude e o neoplatonismo na idade adulta. Tanto os maniqueus como os pensadores neoplatônicos enfatizam a divisão do mundo em duas grandes realidades. Em primeiro lugar está a realidade espiritual. A realidade espiritual é imaterial, pura, perfeita, próxima ao divino que lhe confere originalidade e que com ela se relaciona, por isso, a realidade espiritual é mais valorizada. Ela contém aquilo que é mais perfeito e importante no ser humano e no mundo. A realidade espiritual, imaterial, só pode ser compreendida a partir de um processo de ascese profunda, no qual o ser humano se desprende das coisas materiais e transitórias para se dedicar exclusivamente à busca da contemplação e da união com o Uno, elemento fontal e destinatário de toda realidade espiritual. Em relação à realidade material tanto os maniqueus quanto os neoplatônicos atribuem-na valores

inferiores, chegando inclusive a determiná-la como fonte e origem de todo mal e sofrimento para o ser humano. A materialidade do mundo em seu devir representa tudo aquilo que não completa a vida humana nem lhe confere sentido. A realidade material das coisas é o sinal de sua degradação, de sua possibilidade de não-ser, de sofrer, de abandonar a plena felicidade encontrada na contemplação do imaterial (McGINN, 2012).

Essa concepção de mundo está arraigada em Agostinho. É possível constatar em suas obras, principalmente seus diálogos filosóficos de Cassiciaco, a tendência intelectualista e ascética de busca da *Beata Vida* que implica, necessariamente, na rejeição à matéria, o abandono das riquezas e preocupações com o mundo, a dedicação exclusiva à contemplação por meio da intelectualidade especulativa (BV, 11). Ora, Agostinho pensa sobre a criação a partir deste prisma. Ele vê a criação como um composto de duas dimensões que se interpõe, porém, estão essencialmente distintas. Há na criação o imaterial e o perfeito, isto é, a presença de Deus, das ideias e das intuições racionais. Há também o material, isto é, os corpos, formados da matéria, que estão destinados à morte.

A cosmovisão de Agostinho, porém, é revolucionária em relação aos seus antecessores intelectuais num sentido específico: para Agostinho a materialidade da criação não se origina de uma entidade maligna, nem contém em sua essência algo de mal. Em Agostinho tanto o material como o imaterial são oriundos de Deus que em sua bondade criou o espiritual e o temporal. A corrupção, o mal, a desordem da criação, na concepção de Agostinho, não se vinculam à essência da matéria, mas ao mal uso da liberdade humana. Pela primeira vez, a origem do mal e da corrupção não faz parte da natureza criada, mas se origina na moral. Para Agostinho é muito claro que a criação possui uma ordem teleológica querida por Deus, mas que se corrompeu devido ao uso desordenado da liberdade, isto é, a origem da corrupção é a moral e não a natureza da matéria (BRONW, 2005).

Essa revolução no pensamento de Agostinho em relação aos predecessores é muito significativa para compreender a mística da criação presente em suas obras. Na tentativa de defender Deus da possibilidade de ser mal ou criar algo mal, Agostinho enfatiza a bondade perfeita e infinita de Deus que em nenhum momento abre espaço para o mal. A bondade de Deus é a fonte e o destino da criação. A matéria, criada por Deus, não contém o mal nem pode ser por ele determinada. A maldade e a corrupção da matéria se dão por um desvio moral que desordena o cosmos e aponta para a necessidade da Graça redentora. A matéria, em si não é má. Ela se torna má devido ao uso que dela faz o ser humano com sua vontade corrompida pelo pecado, isto é, pela liberdade que ao invés de louvar o criador, louva a criatura e nela se fecha.

Assim sendo, a cosmovisão de Agostinho tem raízes dicotômicas maniquêias e neoplatônicas, mas é revolucionária ao enfatizar que a matéria não é em si fonte de corrupção nem se origina de um ente mal. A criação, apesar de hierarquicamente ordenada, na qual as realidades intelectuais e espirituais são superiores e as realidades materiais inferiores, não contém em

si o mal, mas é corrompida devido a um ato moral que fecha a criatura em sua materialidade sobre si mesma. Ora, a superação deste fechamento sobre si mesmo, é tomada por Agostinho da tradição platônica. Para Agostinho, a ascese, o abandono da matéria, a especulação intelectual, a valorização da interioridade como meio de superação da matéria e seu devir para o contato com o divino, apontam para o modo que o ser humano deve lidar com a criação em sua totalidade.

## 2. UMA MÍSTICA DA CRIAÇÃO

As *Confessiones*, apesar de sua composição plural em temáticas e livros, traz em seu primeiro livro a síntese do pensamento, da espiritualidade e da mística de Agostinho. Na abertura de sua obra, Agostinho menciona: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti” (Cf. *Conf.* I, 1). A menção à inquietude do coração que é impelido para a busca de Deus como constituinte fundamental e absoluto da existência traduz aquilo que é característico de Agostinho. Conhecido por sua vida intensa, Agostinho assinala por várias vezes que buscava a Deus em seus caminhos tortuosos. A busca por Deus permeia o trilhar da vida, das escolhas, das situações enfrentadas, das paixões e das reflexões do Hiponense. Em síntese, o projeto místico e reflexivo de Agostinho está em colocar-se a caminho para Deus, buscar o encontro último e definitivo com Ele, a fim de atingir a plenitude da felicidade almejada por todos os homens.

O empreendimento intelectual e espiritual de Agostinho compreendido como busca pela *Visio Dei*, isto é, pela visão e posse de Deus, o leva a refletir amplamente sobre a ação de Deus na história humana. Começando pelo início da história, ou seja, a criação, Agostinho, debruça-se em várias obras sobre o tema. Ele comenta o Gênesis em um opúsculo contra os Maniqueus, comenta o Gênesis como teologia em uma obra da idade madura, dedica vários comentários aos salmos que aludem à criação, baseia sua teologia da Graça e sua soteriologia nos relatos do Gênesis. Em suas duas obras elementares: *De Civitas Dei* e *Confessiones*, Agostinho dedica um espaço significativo para as alusões e reflexões sobre a criação colocando-a como um acontecimento fundamental e derradeiro para o ordenamento da história posterior.

É desta importância expressiva que Agostinho confere à criação e seus relatos que nasce um olhar sensível para as realidades criadas capaz de leva-lo a pensar e contemplar a obra de Deus. Nas *Confessiones*, Agostinho dedica os três últimos livros para uma apurada meditação da criação. Começando pela reflexão sobre o tempo, Agostinho olha a criação em seu devir, isto é, em sua condição mutável e degradante, mas não vê nisso apenas o sinal de desespero assinalado pelos neoplatônicos ou maniqueus. Olhando para o devir da criação é possível constatar que existe um Criador, eterno, imutável, a partir do qual todas as coisas obtêm o ser. Numa atitude de louvor pela própria existência, todas as criaturas se voltam para o



Criador, sem o qual elas mesmo não seriam. Na perspectiva de Agostinho, o ser que decorrer no tempo está ancorado no Ser do Criador, que é eterno e, por isso, capaz de sustentar tudo o que existe (*Conf. XI, 6-9*).

A longa meditação sobre o tempo no Livro XI aponta também para uma intuição muito significativa de Agostinho: Deus cria a partir de si mesmo. Tal intuição irá se desenvolver no Livro XII quando Agostinho se dedica a meditar os primeiros versículos do Gênesis. Deus não utiliza de nada preexistente ou coeterno a Ele, mas cria a partir de sua própria vontade que se lança sobre o nada e o transforma em ser. Vencendo as concepções maniqueias que enfatizavam a existência de uma matéria maligna anterior à criação, Agostinho aponta a criação *ex nihil* como expressão da supremacia divina que cria e ordena tudo o que foi criado para a plenitude (*Conf. XII, 7*).

É no Livro XIII que Agostinho se lança à contemplação da criação propriamente dita. Empregando o costume patrístico da leitura alegórica (mística) da Escritura, Agostinho medita longamente sobre a relação do ser humano com a criação. Partindo da concepção de que Deus é o fundamento absoluto de tudo o que existe, Agostinho percebe que a vida humana só é possível e plena quando compreendida à luz de Deus que age, acompanha e ordena. Na visão de Agostinho, o contato do homem com o Criador, impele-o para uma experiência beatífica de plenitude que será completa na eternidade, onde o repouso e a alegria serão eternos (*Conf. XIII, 2-8*). Nota-se um desenvolvimento do pensamento de Agostinho em relação a felicidade comparado ao que se encontra na *Beata Vita*. Na obra filosófica de Cassicácio, a felicidade pode ser atingida nesta vida. Nas *Confessiones*, obra mais madura e de viés teológico, a *Beata Vita* só pode ser compreendida como a realização do ser na eternidade.

Tendo diante de si a relação entre a criatura e o Criador, Agostinho estabelece um paralelo longo entre a criação no início dos tempos e salvação alcançada na Igreja e seus sacramentos. Para Agostinho, a Igreja é o *locus* onde se experimenta a ação salvadora de Deus que em potência já estava presente na criação e se revela no ordenamento da história. Em uma leitura mística, espiritual e contemplativa do Antigo Testamento, especialmente do poema da criação, Agostinho destila elementos que são significativos para explicar a vida cristã como uma vida chamada à justiça, à sabedoria, ao amor. Na regeneração do homem na Igreja pelos sacramentos, nasce a terra fértil a partir da qual o mundo se torna um novo lugar marcado pelas boas obras cristãs, pela misericórdia, pela caridade. A partir desta regeneração espiritual vivida na Igreja, o ser humano adquire consciência da criação como expressão do amor divino que se lança no cuidado para com o ser humano e o destina à plenitude (*Conf. XIII, 13-49*).

## CONCLUSÃO

As meditações de Agostinho sobre a criação, especialmente nos últimos livros das Confissões, apontam para uma sensibilidade significativa em relação ao mundo criado que não corresponde à rejeição completa da materialidade da vida como no pensamento neoplatônico ou maniqueu. Agostinho compreende que a criação é fruto de um amor que se desdobra em obras, que se manifesta e se materializa no ser das coisas. Este amor divino que dá origem a todas as coisas, também as destina para o repouso final na eternidade. É a partir da consciência do amor divino que ordena o mundo criado teleologicamente que Agostinho compreende a relação do homem com Deus. O homem e a criação são criados e regenerados pelo amor. Tal regeneração é o passo necessário para a plenitude almejada por Deus e ansiada pelo homem.

Enfim, a mística de Agostinho em relação à criação se desenvolve no prisma existencial de toda sua experiência de Deus. Não é uma mística extraordinária ou baseada em episódios contemplativos pontuais, mas é uma mística que enxerga o ser humano no conjunto das coisas criadas como criatura privilegiada capaz de, em sua própria condição finita, buscar e desfrutar de Deus. A criação é a mediação para a *Visio Dei* almejada. É na criação, em seu devir, que o homem é chamado a encontrar e sentir a presença de Deus, ainda que não plenamente. Assim, a mística da criação de Agostinho se apresenta como um olhar sensível na leitura da realidade que é capaz de colocá-la em todos os seus aspectos sob a luz divina que cria, salva e plenifica no amor tudo aquilo que existe.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Paulus, 1984 (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. A Vida Feliz. São Paulo: Paulus, 1998 (Coleção Patrística).

BRONW, P. Santo Agostinho: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CERTEAU, M. O lugar do Outro: história religiosa e mística. Petrópolis: Vozes, 2021.

McGINN, B. As fundações da mística: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

# NEUROCIÊNCIA DA RELIGIÃO: UMA POSSÍVEL CAMADA NO ESTUDO DA MÍSTICA

Brasil Fernandes de Barros<sup>1</sup>

**Resumo:** Em nossa tese de doutorado “Na intimidade do Coração: a mística na vida e obra de Chico Xavier”, apresentamos, inspirados pelo conceito computacional de algoritmos chamado dividir para conquistar, uma metodologia de análise da mística que propõe dividi-la em camadas. Essa metodologia é similar a aplicada na computação, que define a construção do caminho pelo qual se constrói o pensamento de maneira a visualizar a ideia dividindo-a, de algo complexo a pequenas unidades, para que a lógica de um processo seja compreendida. Nesta divisão em camadas propomos a divisão da mística em duas dimensões, à primeira chamamos de dimensão fisiológica ou fenomenológica, quando se pensa a partir da mente humana e de características básicas do ser humano inclusive em seu campo fisiológico; e a segunda, de dimensão experiencial ou interpretativa, quando se toma por base a cultura, os costumes e as tradições. Estas dimensões por sua vez, em nosso conceito, são divididas em camadas menores. O objetivo de nossa comunicação é de explorar um dos aspectos da dimensão fisiológica da mística, a partir de uma pesquisa bibliográfica, no que tem sido tratado por Neurociência da Religião, que é a tentativa de descrever e explicar o pensamento e o comportamento religioso no nível de questões fisiológicas do cérebro. Para tanto vamos visitar os principais conceitos dessa área e procurar estabelecer uma relação da mística e da espiritualidade com o assunto e como ela é abordada por estes estudos. Com isso pretendemos identificar as principais aproximações do tema com a nossa tese de uma base comum para as experiências místicas.

**Palavras-chave:** Mística; Mística em Camadas; Espiritualidade; Neurociência da Religião; Cérebro.

## INTRODUÇÃO

Em nossa tese de doutorado “*Na intimidade do Coração: a mística na vida e obra de Chico Xavier*”, apresentamos, inspirados pelo conceito computacional de algoritmos chamado dividir para conquistar, uma metodologia de análise da mística que propõe dividi-la em camadas. Essa metodologia é similar a aplicada na computação, que define a construção do caminho pelo qual se desenvolve o pensamento de maneira a visualizar uma ideia dividindo-a, de algo complexo a pequenas unidades, para que a lógica de um processo seja compreendida. Esse conceito computacional de algoritmos (KHAN et al, 2022), é frequentemente usado para encontrar uma solução ótima para problemas complexos, decompondo-o em subproblemas menores ou em camadas semelhantes, porém mais simples, para resolvê-las e compor soluções. Através deste método apresentamos nesta comunicação uma proposta de estudo da

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Contato: brasil@netinfor.com.br.

mística que aborde uma das camadas da mística que chamamos de fisiológica, e que a partir de nosso entendimento pode ser associada à Neurociência da Religião.

## 1 A EXPERIÊNCIA MEDIADA

A experiência mística é entendida por muitos autores como sendo um fenômeno mediado pelo indivíduo que afirma tê-la vivido. O teólogo Edward Schillebeeckx (1994, p. 4), trata de forma particular a questão das experiências, e sua posição sobre o que ele chama de “referente disponível ou ideal” que corrobora a posição de Steven Katz (2020, p. 1340) que fala sobre as experiências mediadas, que apontariam para a existência de interpretações diversas de uma única realidade. Entendemos que os indivíduos são seres complexos e que esta mediação depende de diversos fatores presentes na realidade de cada um. Estes fatores em nosso entendimento, podem ser divididos em pelo menos duas dimensões gerais, a dimensão fisiológica, que faria parte do “horizonte de experiência” no campo das sensações do indivíduo, e a dimensão experiencial ou vivencial que tornaria esse fenômeno em algo místico.

Nessa linha de raciocínio, portanto, onde propomos a divisão da experiência mística em pelo menos duas dimensões, entendemos que, apesar de distintas, estas dimensões se inter-relacionam conforme as definições de *complexus* de Edgar Morin (2001, p. 38-39), que trata do que “foi tecido junto”, e que pode ser analisado em partes. Portanto, a dimensão que chamamos de fisiológica ou fenomenológica, existiria a partir da mente humana e de características básicas do ser humano, como o *ethos* e a linguagem; e a segunda, seria a dimensão experiencial ou interpretativa, quando se toma por base a cultura, os costumes e as tradições. William James fala desta camada fisiológica da mística quando fala da consciência transmarginal:

De uma forma muito breve, a minha visão é de que os estados de intuição mística possam se dar de forma muito repentina, em grandes extensões do “campo de consciência” ordinário. Com relação às causas de tais extensões não tenho uma visão muito clara; mas a sua própria extensão, se minha opinião estiver correta, consistiria em uma imensa propagação da margem desse campo, de modo que incluiria normalmente o conhecimento transmarginal, e a margem ordinária se tornaria mais central. O “esquema de ondas” de Fechner vai descrever a alteração, como eu a concebo, e se nós supusermos que a onda de consciência ordinária emergja acima da linha horizontal de seu plano limiar, essa declinará em todas as direções. A queda desse limiar terá por consequência, nessas circunstâncias, a produção de um estado de coisas semelhantes ao que vemos quando, na costa plana, na vazante de uma maré de primavera, vastos trechos usualmente cobertos são revelados. Mas nada surgirá além de algumas polegadas acima do plano da água e uma grande parte da cena submergirá novamente sempre que uma onda passar sobre ela. (JAMES, 2023, p. 1).

Quando se fala de fenômenos mentais, é importante também compreender que, em al-

guns casos, estes podem ser tratados como patologias, porém, tem se tornado claro que experiências dissociativas e alucinatórias são frequentes na população geral e, em 90% dos casos, não são relacionadas a transtornos psicóticos. Algumas experiências alucinatórias apresentam informações verídicas sugestivas de alguma forma de percepção extrassensorial. Com base nisso, Stevenson propôs, em um artigo no *American Journal of Psychiatry*, um novo termo, a *idionofania verídica*, como suplemento ao termo ‘alucinação’, para designar experiência sensorial não compartilhada verídica e não patológica. O que é mais importante aqui é que estas ocorrem em níveis cerebrais. Há também evidências de que as chamadas experiências mediúnicas que seriam da mesma ordem, e que frequentemente envolvem pessoas com bons níveis de saúde mental e ajustamento social, ou mesmo superiores aos encontrados na população geral. Tais evidências não corroboram a visão de que as experiências mediúnicas seriam sintomas menos intensos em um *continuum* com transtornos dissociativos ou psicóticos. Também têm sido publicados estudos sobre a neurofisiologia da mediunidade. (MOREIRA-ALMEIDA, 2012, p. 234).

## 2 NEUROCIÊNCIA DA RELIGIÃO

Essa dimensão que chamamos de fisiológica da experiência religiosa ou mística, a nosso ver, tem sido tratada pelo que foi batizado de Neurociência da Religião, que seria de uma tentativa de descrever e explicar o pensamento e o comportamento religioso em nível cerebral. Essa área do conhecimento, teria por fim identificar os substratos neurobiológicos de tais mecanismos.

A neurociência, entretanto, às vezes é usada de forma inadequada por não especialistas que pretendem dar maior credibilidade de determinados relatos cognitivos ou evolutivos sobre a religião ao sugerir uma ligação com o cérebro físico. Para evitar usos especulativos da neurociência em outras disciplinas da religião, os neurocientistas da religião têm sugerido que esta seja definida de uma forma mais restrita como pesquisa científica sobre religião, que se basearia principalmente nos métodos e teorias usados nas ciências de estudo do cérebro. Para os neurocientistas o seu objeto de pesquisa são as experiências, comportamentos, crenças, cognições, crenças e atitudes sobre o que as pessoas “consideram” religiosas, e não a religião propriamente dita, (semelhante a outras definições atributivas de religião, por exemplo, TAVES, 2009).

Dessa forma, a Neurociência da Religião é um termo abrangente para tópicos e abordagens muito diferentes. Empiricamente, inclui estudos que usam tecnologias de imagem do cérebro, como a ressonância magnética ressonância magnética (MRI), magnetoencefalografia (MEG) e eletroencefalografia (EEG), bem como bem como dispositivos de estimulação cerebral, como a estimulação magnética transcraniana (TMS) ou a estimulação transcraniana por corrente contínua (tDCS). Estas tecnologias tem por fim identificar, de forma empírica através de métodos científicos o que ocorre no cérebro daqueles que dizem estar tendo uma experiência religiosa. Teoricamente, inclui trabalhos que se concentram em modelos neurocientíficos

do cérebro funcional, suas regiões anatômicas, sinais neurais e princípios de codificação, para compreender e explicar vários fenômenos religiosos, por exemplo, atitudes religiosas, crenças sobrenaturais comportamentos ritualizados ou estados místicos. (SCHJOEDT, 2009, p. 313).

### 3 NEUROCIÊNCIA VS. NEUROTEOLOGIA

Há que se tomar cuidado, no entanto, com o uso inadequado da neurociência que às vezes é usada de forma inadequada por não especialistas, que desejam aumentar a credibilidade de determinados relatos cognitivos ou evolutivos da religião, sugerindo uma ligação com o cérebro físico. Para evitar usos especulativos da neurociência em outras disciplinas da religião, sugerimos que a Neurociência da Religião seja definida de forma mais restrita como pesquisa científica sobre religião, que se baseia principalmente nos métodos e teorias usados nas ciências do cérebro.

Muitos fiéis acreditam que a cognição religiosa é fundamentalmente diferente da cognição comum. Os neurocientistas que compartilham desse sentimento passaram décadas procurando substratos neurais especializados da cognição religiosa. As tentativas de mapear a singularidade da experiência religiosa em termos de função cerebral foram denominadas “neuroteologia” (D’AQUILI; NEWBERG, 1999, p. 176). Em vez de aplicar as percepções convencionais ao cérebro humano, d’Aquili e Newberg e pesquisadores com ideias semelhantes tendem a propor novos modelos cerebrais para compreender os aspectos distintos da experiência religiosa. Essas teorias são intrigantes e gozam de muita popularidade na mídia, mas muitas vezes carecem de evidências para suas principais suposições sobre o cérebro. (SCHJOEDT, 2009, p. 314)

Os exemplos incluem o trabalho fascinante de d’Aquili e Newberg (1999) sobre a experiência do Ser Unitário Absoluto como consequência da desaferenciação do lobo parietal superior posterior. Outros exemplos incluem a teoria inovadora de Persinger (1983) sobre a experiência mística como resultado da atividade quase epiléptica no lobo temporal e a tentativa perspicaz de McNamara (*et. al.* 2006) de explicar o poder transformador da experiência religiosa por meio de uma sobreposição entre uma rede de auto processamento e um circuito de religião (para revisões críticas, consulte SCHJOEDT 2009).

Um perigo em potencial da Neuroteologia é inventar “novas teorias” com base em estudos que usaram amostras pequenas em comparação com os padrões da neurociência moderna. Ao adotar teorias liberais demais, o campo corre o risco de se tornar marginalizado e não ser levado a sério pela neurociência convencional. Outra possível preocupação é a tentativa de não profissionais de buscar explicações não naturalistas para experiências religiosas com base em leituras duvidosas.



## CONCLUSÃO

A partir, portanto, de nossa tese de Doutorado que estabelece a possibilidade da divisão do fenômeno místico em camadas apresentamos a existência de nossa hipótese da existência de uma camada fisiológica, que estaria presente em todos aqueles que experimentam ou dizem ter experimentado uma experiência mística. Segundo alguns pesquisadores, essa camada fisiológica pode ser estudada a partir de experimentos típicos da neurociência que demonstrariam alterações no cérebro humano durante estes eventos.

É importante destacar que tais estudos tem por fim não justificar ou criar teorias a respeito do fenômeno religioso, mas sim fazer uma pesquisa de ordem empírica sobre os sinais que apontariam para a presença de efeitos desse fenômeno no cérebro humano. Diferenciamos assim a Neurociência da Religião da Neuroteologia, que ao contrário procura criar teorias para justificar a existência de características fisiológicas de um cérebro religioso, que segundo os defensores dessa ideia teria características particulares específicas para o ser humano desempenhar o ato religioso.

Esta comunicação tinha desta forma por fim iniciar uma discussão sobre o assunto e não acredita que a Neurociência da Religião possa ser considerada uma verdade última a respeito das reações religiosas do ser humano, mas que pode confirmar a existência de uma das camadas do fenômeno místico.

## REFERÊNCIAS

D'AQUILI, E. G.; A. B. NEWBERG. *The Mystical Mind*. Minneapolis: Fortress Press. (1999)

JAMES, William. Uma visão sobre a mística. Trad. Brasil Fernandes d Barros. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 20, n. 61, e206109, 28 abr. 2023.

KATZ, Steven T. Linguagem, Epistemologia e Mística. Tradução: Brasil Fernandes de Barros. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte. v. 18. n. 57. p. 1334-1389, 2020.

KHAN Academy: *Divide and conquer algorithms*. Disponível em: <https://www.khanacademy.org/computing/computer-science/algorithms/merge-sort/a/divide-and-conquer-algorithms>. Acesso em: 19 jun. 2022.

MCNAMARA, P.; DURSO, R.; Brown, A., HARRIS, E.. The Chemistry of Religiosity: Evidence from Patients with Parkinson's Disease. In McNamara, P. *Where God and Science Meet*, Vol. 2. Westport: Praeger Publishers. 2006.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 40, p. 233-240, dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rpc/v40n6/v40n6a05.pdf>. Acesso em: 05 out. 2019

MORIN, Edgard. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Unesco, 2001.

PERSINGER, M. A. Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis. *Perceptual and Motor Skills*. n. 57: p. 1255-1262, 1983.

SCHJOEDT, Uffe. The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion*. v. 21, n. 3, p. 310-339, 01 jan. 2009.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

TAVES, A. *Religious experience reconsidered: A building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

# OS SETE MODOS DE AMAR, SEGUNDO BEATRIZ DE NAZARÉ (1200-1268)

Renato Kirchner<sup>1</sup>

**RESUMO:** Beatriz de Nazaré foi uma priorisa cisterciense flamenga e a primeira mística medieval escritora da qual a tradição nos legou um texto muito singular, sendo considerada uma das místicas mais importantes do século XIII. Nasceu ela numa família próspera no ano de 1200 e morreu em 1268 no convento cisterciense de Nazaré. Beatriz enfatiza a importância do amor ao próximo no processo espiritual de conhecer a Deus, estando na esteira da tradição cisterciense. Ela viria a marcar futuras gerações renanas, nas quais se destacam, para além de várias místicas beguinas, expoentes como Mestre Eckhart (1260-1327), por exemplo. Em seu texto, a autora reflete sua experiência do divino na sua plenitude: sem limites, sem objeções, sem intermediários (*sine medio*), no que se pode chamar de uma ascese do desejo, ocupando-se com maestria no emprego e refinamento da linguagem e passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão filosófica sobre as relações do humano com a dimensão do sagrado. Em *Os sete modos de amar* fica evidente toda a formação letrada de Beatriz, desde as categorias encontradas no amor cortês (como a nobreza, a lealdade, a coragem, a ousadia, a consciência da distância), passando pela questão da liberdade tão cara ao movimento das beguinas, a filosofia dos cistercienses, tal como encontramos em Bernardo de Claraval (1090-1153) e em Guilherme de Saint-Thierry (1075-1148).

**PALAVRAS-CHAVE:** Amor cortês; *Minne*; Mística medieval; Beatriz de Nazaré.

## INTRODUÇÃO

Beatriz de Nazaré (1200-1268) – uma priorisa cisterciense flamenga –, segundo Bernard McGinn (2018, p. 254-265), foi a primeira mulher mística medieval escritora da qual a tradição nos legou um texto muito sui generis e que também pode ser considerada uma das místicas mais importantes do século XIII. Beatriz nasceu numa família próspera no ano de 1200 e morreu em 1268 no mosteiro cisterciense de Nazaré, do qual se tornou priorisa a partir de 1236. Sua biografia apareceu não muito depois de sua morte, onde o autor de *A vida de Beatriz* obteve seu material de escrita tanto das coirmãs do mosteiro Nazaré como também teve acesso a dados de uma obra autobiográfica da própria priorisa: *Livro de sua própria vida (Liber vitae suae)*, texto que infelizmente não chegou até nós.

De fato, enfatizando a importância do amor ao próximo no processo espiritual de co-

---

<sup>1</sup> Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião (PPGCR) e da Faculdade de Filosofia. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, é diretor da Faculdade de Filosofia, sendo também membro do Núcleo de Fé e Cultura da PUC-Campinas. E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

nhecer a Deus, Beatriz segue na esteira da tradição cisterciense. Em *Os sete modos de amar* (*Seven Manieren van Minne*), a autora descreve e compreende as várias maneiras de *Minne* (CANTORE, 2003, p. 149-150), sobretudo entendidas como processos interiores marcados pelo desejo, que se manifestam na alma que se prepara para a entrega total ao amor divino. Beatriz viria a marcar futuras gerações renanas, nas quais se destacam, para além de várias místicas beguinas, expoentes como Mestre Eckhart (1260-1327), por exemplo (MCGINN, 2018, p. 260).

Em seu texto, a autora reflete sua experiência do divino na sua plenitude: sem limites, sem objeções, sem intermediários (*sine medio*), no que se pode chamar de uma ascese do desejo, ocupando-se com maestria no emprego e refinamento da linguagem e passando por uma erótica do conhecimento até a mais apurada reflexão filosófica sobre as relações do humano com a dimensão do sagrado.

## 1. BEATRIZ DE NAZARÉ E SUA ÉPOCA

No livro *Acute melancholia and other essays: mysticism, history, and the study of religion*, da estudiosa Amy Hollywood podemos ler: “Beatriz de Nazaré (1200-1268) passou a maior parte de sua vida em um ou outro dos três mosteiros cistercienses fundados por seu pai; dentro dessas casas ela seguiu assiduamente a Regra de São Bento, copiou manuscritos de livros, orou, meditou, estudou e mais tarde serviu como priora. Ela também escreveu obras religiosas em vernáculo, embora apenas um pequeno tratado, *Os sete modos de amar*, tenha sobrevivido. Na época, os eventos externos da vida de Beatriz não eram excepcionais. No entanto, o tratado sugere que sua vida interior fervia e fervilhava com ondas de amor violento e desejo insano” (HOLLYWOOD, 2016, p. 193). E, mais adiante, continua: “A vida de Beatriz é dividida em três partes, descrevendo a iniciação de Beatriz na vida religiosa, seu progresso nas virtudes e sua vida na perfeição” (HOLLYWOOD, 2016, p. 195)

Conforme registrado por Barbara Newman, em seu capítulo “13. Latin and the Vernaculars (Latim e vernáculos)”, reunido no volume editado por Amy Hollywood e Patricia Z. Beckman, sob o título *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, porém, o texto original de Beatriz provavelmente enfrentou adversidades diversas no contexto social e eclesial em que estava inserida: “Por volta da época do ataque de Guiberto de Tournai, a autobiografia da monja flamenga Beatriz de Nazaré (falecida em 1268) foi reformulada como uma *Vita* latina por um clérigo que provavelmente destruiu seu original para evitar a perseguição. A grande mística franciscana Ângela de Foligno (falecida em 1309) ditou em italiano para seu escriba, ‘Frade A.’, que transcreveu seu discurso em seu latim mais seguro, embora reconhecidamente inadequado” (NEWMAN, 2012, p. 231). Podemos concluir, assim, que o fato de este texto ter sobrevivido e chegado até nós é de uma importância muito singular.

O estudioso da história da mística Bernard McGinn, escreve em seu livro *O florescimen-*

to da mística: *homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*: “Beatriz é certamente a mais antiga autora da nova mística. Embora sua obra vernácula que sobreviveu, *Os sete modos de amar*, não possa ser datada com precisão, sabemos que essa monja cisterciense com experiência de beguina compôs um diário místico perdido que provavelmente era de mais ou menos 1215” (MCGINN, 2018, p. 254).

Enfim, em *Os sete modos de amar* fica evidente toda a formação letrada de Beatriz, desde as categorias encontradas no amor cortês (como a nobreza, a lealdade, a coragem, a ousadia, a consciência da distância), passando pela questão da liberdade tão cara ao movimento das beguinhas, a filosofia dos cistercienses, tal como encontramos em Bernardo de Claraval (1090-1153) e em Guilherme de Saint-Thierry (1075-1148). Beatriz de Nazaré, prioresa cisterciense flamenga e baluarte do pensamento das beguinhas, é autora do tratado poético intitulado *Os sete modos de amor* (BEATRIZ DE NAZARÉ, 2018)<sup>2</sup>.

## 2. BEATRIZ DE NAZARÉ E OS SETE MODOS DE AMAR

No percurso apresentado no texto atribuído a Beatriz de Nazaré, a autora se apresenta como uma autêntica trovadora de Deus, como uma anunciadora do divino, cujas ideias ultrapassam os simples limites da razão. De fato, no texto toda uma erótica do conhecimento é construída, não só pela força que o corpo e os afetos exercem no seu texto, como também por toda influência da literatura cortês que nele se apresenta e, naturalmente, porque toda a linguagem erótica é uma característica marcante da mística feminina medieval.

Segundo Victoria Ciroto e Blanca Garí, no livro *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, “em seu tratado, Beatriz fala na terceira pessoa. Ela desenvolve um caleidoscópio vertiginoso as diferentes facetas de um prisma que revela os modos de amar. Seu tradutor encarna essa revelação, transformando-a em etapas, graus, degraus de uma experiência de vida linearmente desenvolvida rumo à perfeição, uma experiência que imprime no corpo de Beatriz os sinais visíveis de sua santidade” (CIRLOT E GARÍ, 1999, p. 125-126).

No que segue, nosso objetivo será o de apresentar sucintamente cada um dos sete modos de amar, segundo o modo de ser e viver, isto é, experienciar o amor divino:

*O primeiro modo de amar* é um desejo que certamente vem do próprio amor pelo qual a alma é impelida a alcançar e viver na pureza, na nobreza e na liberdade com que o Criador a fez à sua imagem e semelhança. Este modo corresponde ao autoconhecimento, à investigação dentro de si e do próprio coração em perfeita concordância com a ideia – de origem cisterciense – da concentração de toda a espiritualidade no coração, seja de Cristo seja dos seres

<sup>2</sup> Atualmente, dispomos de uma edição bilingue (neerlandês médio e português) realizada em Portugal: *Sete maneiras de amar sagrado* (Uan seuen manieren van heileger minnen), com estudos introdutórios de Joana Serrado, Arie Pos e Maria Pinho e tradução de Arie Pos. Esta edição conta, também, com uma cronologia da vida de Beatriz de Nazaré (BEATRIZ DE NAZARÉ, 2018).

humanos;

*O segundo modo de amar* apresenta o caráter totalmente desinteressado e gratuito do amor: “amor sem porquê”. Esta expressão – destinada a uma vida longa na tradição da escrita mística posterior – é utilizada por Beatriz e por sua contemporânea Hadewijch de Antuérpia<sup>3</sup>. Do modo do “amor sem porquê” faz parte de uma imagem igualmente célebre: a da donzela que serve a seu Senhor sem procurar recompensa. Servir ao Senhor de forma totalmente gratuita, somente com amor, sem motivo, sem recompensa de graça ou glória, isto é, como uma nobre donzela que se ocupa a serviço de seu Senhor por puro amor. Assim, ela quer servir ao amor com amor, amando sem medida, acima de toda medida e acima de todo senso e razão humana;

*O terceiro modo de amar* é do sofrimento, da tortura do amor sofrida pela alma que não consegue satisfazer seu desejo de servir a Deus perfeitamente por causa de sua natureza criada. Esse desejo abala violentamente a alma que, com paixão, se esforça para tudo fazer, alcançar todas as virtudes e, assim, sofre ou suporta tudo e faz todas as suas obras com amor, sem medida ou consideração. Dessa maneira, está pronta para tudo, aplicando-se intrepidamente mesmo nas dores e no que tiver que fazer. Porém, seja o que for que faça, ela sempre ainda permanece insatisfeita;

*O quarto modo de amar* diz respeito à experiência do abismo do amor em que a alma mergulha igualmente na alegria e na dor, numa perfeita coincidência de opostos. A beleza do amor a torna bela, a força do amor a subjuga, a doçura do amor a absorve, a grandeza do amor a submerge, a nobreza do amor a estreita, a pureza do amor a adorna, a altura do amor a eleva, de modo que deve ser todo amor e só pode exercer amor. Quando se sente essa superabundância de delícias e essa plenitude do coração, o espírito se absorve completamente no amor, o corpo desmaia, o coração se dissolve e as forças abandonam a pessoa;

*O quinto modo de amar* é a tempestade ou fúria do amor, um tema central nas cartas e poemas da contemporânea Hadewijch. Nesse modo, a loucura e a violência do amor afetam o corpo e a alma de forma indissociável, enquanto o abraço do amor a fortalece. Assim, pode acontecer que o amor pode despertar na alma como uma tempestade, com grande barulho e grande fúria, parecendo que o coração vai se partir com a força do assalto e a alma deveria sair de si mesma;

*O sexto modo de amar* é oposto ao quinto modo no tratado de Beatriz. A tempestade do amor foi transformada num estado de repouso absoluto. A alma experimenta, então, um outro modo de amor com um conhecimento mais íntimo e elevado, pois o amor triunfa sobre seus adversários, domina seus sentidos e torna-se senhor de si mesmo. Nesse estado, tudo é pouco para a alma e tudo o que pertence ao amor é fácil fazer ou não fazer, sofrer ou carregar,

<sup>3</sup> Hadewijch de Antuérpia – também chamada de Hadewijch de Brabante – foi uma poetisa e mística brabantica do século XIII. Hoje é geralmente aceito que Hadewijch foi a “grande senhora”, isto é, a líder religiosa de um grupo de beguinhas, embora infelizmente não saibamos muitos detalhes de sua vida.



sendo doce para ela exercitar-se no amor. Experimenta-se um poder divino, uma pureza límpida, uma suavidade espiritual, uma liberdade fervorosa, um discernimento sábio, uma doce igualdade com Nosso Senhor e um conhecimento íntimo de Deus;

*No sétimo modo de amar* Beatriz de alguma forma recapitula. Cada uma das facetas de seu prisma, cada uma das modalidades de amor já descritas anteriormente, aparecem neste último modo. O sétimo modo é todo e ao mesmo tempo superior a todos os modos anteriores, porque nele se expressa a experiência de Deus acima de tudo humano e acima do tempo. Mas o paradoxo persiste, porque engasgada no amor, a terra é para a alma um grande exílio, uma dura prisão, um tormento cruel. A alma despreza o mundo e a terra a enoja. Nada terreno pode deleitá-la ou satisfazê-la, e é uma grande dor para a alma ter de viver longe e estrangeira em todos os lugares. Seu exílio não pode ser esquecido, seu desejo não a apazigua, sua saudade a atormenta dolorosamente. Experimenta, assim, a paixão e o martírio, sem medida nem piedade.

## CONCLUSÃO

Para o estudioso da tradição mística Bernard McGinn, em seu livro *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*, escreve que “só recentemente Beatriz de Nazaré começou a ocupar seu devido lugar entre as maiores mulheres místicas da Idade Média tardia, apesar da brevidade do que temos proveniente de sua pena. Como cisterciense, e sobretudo como membro do ramo feminino na Ordem, ela exemplifica aspectos importantes na mudança da mística do século XII para a do século XIII, sobretudo os implicados na mudança da linguagem da *caritas* para a do *mine*” (MCGINN, 2018, p. 264).

O mesmo estudioso questiona o que é *minne*? Ou melhor, quem é *minne*? Conclui que ambas as perguntas são apropriadas e evidenciam como é “virtualmente impossível definir *minne* de modo claro e simples, tanto em Beatriz como nos outros expoentes do modo corteção da linguagem mística” (MCGINN, 2018, p. 260). Isso deve ser compreendido como “enigmática ambiguidade e riqueza de *minne*, sendo um forte argumento em favor da sofisticação teológica do tratado de Beatriz” (MCGINN, 2018, p. 260).

## REFERÊNCIAS

BEATRIZ DE NAZARÉ. *Sete maneiras de amor sagrado (edição bilíngue neerlandês médio e português)*. Porto: Edições Afrontamento, 2018.

CANTORE, Stefania. Beatriz de Nazaré, in: BORRIELLO, Luigi. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, p. 149-150.

CIRLOT, Victoria e GARÍ, Blanca. *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la edad media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

HOLLYWOOD, Amy M. *Acute melancholia and other essays: mysticism, history, and the study of religion*. New York: Columbia University Press, 2016.

HOLLYWOOD, Amy. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Dame e Londres: University of Notre Dame Press, 1995.

MCGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2018.

NEWMAN, Barbara. 13 Latin and the Vernaculars, in: HOLLYWOOD, Amy e BECKAN, Patricia Z. (ed.). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. New York: Cambridge University Press, 2012.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Beatriz de Nazaré (1200-1268) e *Os sete modos do amor*. *Revista Graphos*, UFPB/PPGL, vol. 19, n. 3, 2017, p. 150-160.

WOLFSKEEL, Cornelia. Beatrice of Nazareth, in: WAITHE, Mary Ellen (ed.). *A History of Women Philosophers. Volume II: Medieval, Renaissance and Enlightenment*. Dordrecht, Boston, London: University of Minnesota, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 99-114.

# “QUE MUERO PORQUE NO MUERO”: MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE NA POESIA ASPIRAÇÕES À VIDA ETERNA DE TERESA DE JESUS

*Letícia de Moraes Medeiros<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Nos estudos acadêmicos sobre Teresa de Jesus, pode-se identificar a pluralidade de perspectivas analíticas que refletem a intensidade de sua vida e vasta produção bibliográfica. Nascida em 28 de março de 1515, na cidade de Ávila, Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada ingressou na vida monástica carmelita aos vinte anos de idade e adotou o nome religioso Teresa de Jesus. Inspirada na tradição bíblica que apresenta o Monte Carmelo como lugar de intensa oração e penitência, a Ordem do Carmo acredita ser descendente dos Profetas Elias e Eliseu, no Antigo Testamento. Com o objetivo de resgatar o ideal primitivo da Ordem, o movimento de renovação religiosa que eclodiu na Espanha quinhentista é herdeiro da tradição mística medieval. Desse modo, pode-se identificar a relevância de religiosos como Teresa de Jesus e João da Cruz que, além de liderarem a Reforma na Ordem do Carmo – o ramo reformado foi denominado Carmelo Descalço, em distinção à Antiga Observância – dedicaram-se a escrever sobre vida espiritual num contexto de intensa atuação da Inquisição espanhola. Neste trabalho, a problemática central é compreender o amor sponsal na poesia *Aspirações à Vida Eterna* de Teresa d'Ávila – também conhecida como *Glosa de Santa Teresa* – como caminho místico de aniquilamento e liberdade interior. Nesse sentido, esta pesquisa possui como principal objetivo analisar a referida poesia a partir da relação entre a vida e a morte na mística teresiana. Para isso, almeja-se identificar as possíveis influências dos escritos medievais na formação de Teresa de Jesus, compreender os elementos centrais da espiritualidade teresiana na Espanha quinhentista e analisar a poesia *Aspirações à Vida Eterna* a partir da relação de quatro elementos na mística teresiana: vida, morte, aniquilamento e liberdade interior. A partir da interdisciplinaridade das Ciências da Religião, propõe-se um diálogo entre História da Religiões, Filosofia da Religião e Teologia para o aprofundamento deste trabalho, à medida em que se almeja historicizar as influências históricas na espiritualidade teresiana e, ao mesmo tempo, compreendê-la em sua transcendência. Portanto, a partir do aparato metodológico histórico-filosófico, pesquisar-se-á de modo qualitativo e bibliográfico, isto é: com o uso de fontes primárias (*Obras Completas* de Teresa de Jesus), bem como o uso da bibliografia relevante sobre a temática.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teresa d'Ávila; Mística; Espiritualidade teresiana; Ciências da Religião.

## INTRODUÇÃO

Nas mais variadas sociedades e culturas, pode-se identificar a necessidade humana de união com o transcendente. Particularmente, nos estudos sobre catolicismo, compreende-se

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela PUC Campinas. Contato: [leticia.morais.medeiros@gmail.com](mailto:leticia.morais.medeiros@gmail.com)

que, ao longo dos séculos, propagou-se a concepção de que o ser humano é um sujeito religioso, culminando na mais recente formulação oficial da Igreja: “o homem é capaz de Deus” (CATECISMO, 2000, p. 21).

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada nasceu em 28 de março de 1515, na cidade de Ávila. Educada em família católica e influenciada pelas principais transformações da Espanha quinhentista, aos vinte anos de idade, Teresa fugiu de casa para ingressar na vida religiosa, adotando o nome Teresa de Jesus. (BRITO, 2014, p. 7).

Responsável pela Reforma na Ordem do Carmo, cujo ramo reformado ficou conhecido como Carmelo Descalço, Teresa escreveu milhares de páginas sobre assuntos variados, desde vida espiritual a cartas sobre questões burocráticas. Canonizada em 1622 e proclamada a primeira santa Doutora da Igreja em 1970, pode-se dizer que “O povo cristão, com seu *sensus fidei*, respondeu com entusiasmo ao convite que a escritora fez à experiência de Deus e percebeu, nela, aquela sabedoria das coisas divinas e humanas” (PEDROSA-PÁDUA, 2021, p. 707).

Neste trabalho, propõe-se a estudar a poesia *Aspirações à Vida Eterna* de Teresa de Jesus, a partir da relação de quatro elementos na mística teresiana: vida, morte, aniquilamento e liberdade interior. Para tanto, propõe-se utilizar o método histórico qualitativo e bibliográfico para análise da fonte primária, em diálogo com a hermenêutica da Filosofia da Religião e Teologia.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Ler e compreender poesia não são tarefas fáceis. Mais ainda quando se trata de uma poesia mística pouco divulgada. Neste trabalho, referimo-nos a poesia *Aspirações à Vida Eterna* de Teresa de Jesus, uma fonte pouco estudada porque, nos trabalhos acadêmicos, identifica-se um foco predominante em outros escritos teresianos, como o Livro da Vida, Caminho de Perfeição, Castelo Interior, Fundações, bem como as centenas de cartas escritas com assuntos e finalidades variadas.

Particularmente, esta pesquisa se propõe a adentrar nos usos de elementos que se repetem na poesia em análise, proporcionando um sentido poético e místico. Dentre os elementos identificados, destacam-se quatro: vida, morte, liberdade interior e aniquilamento.

No esteio desse raciocínio, faz-se necessário transcrever a poesia para uma melhor compreensão analítica. Nas Obras Completas de Teresa de Jesus (1995, p. 957-961), encontra-se nos seguintes termos:

“Vivo sem em mim viver  
E tão alta vida espero,

Que morro de não morrer.

Vivo já fora de mim  
Desde que morro de amor;  
Porque vivo no Senhor,  
Que me escolheu para Si.  
Quando o coração lhe dei,  
com terno amor lhe gravei:  
Que morro de não morrer.

Esta divina prisão,  
do amor em que eu vivo,  
fez a Deus ser meu cativo,  
e livre meu coração;  
e causa em mim tal paixão  
ser eu de Deus a prisão,  
Que morro de não morrer.

Ai que longa é esta vida!  
Que duros estes desterros!  
Este cárcere, estes ferros  
onde a alma está metida!  
Só de esperar a saída  
me causa dor tão sentida,  
Que morro de não morrer..

Ai! Como a existência é amarga  
Sem o gozo do Senhor!  
Se é doce o divino amor,  
Não o é a espera tão larga:  
Tire-me Deus esta carga  
Tão pesada de sofrer,  
Que morro de não morrer.

Só vivo pela confiança  
De que um dia hei de morrer;  
morrendo, o eterno viver  
Tem por seguro a esperança.  
**Ó morte** que a vida alcança,

Não tardes em me atender,  
Que morro de não morrer.

Olha que o amor é bem forte!  
Vida, não sejas molesta;  
Vê, para ganhar-te resta  
Só perder-te: - feliz sorte!  
Venha já tão doce morte;  
Venha sem mais se deter,  
Que morro de não morrer.

Lá no céu, definitiva,  
**É que a vida é verdadeira;**  
Durante esta, passageira,  
Não a goza a alma cativa.  
Morte, não sejas esquiva;  
Mata-me para eu viver,  
Que morro de não morrer.

Vida, que posso eu dar  
a meu Deus que vive em mim,  
se não é perder-me enfim,  
para melhor o gozar?  
Morrendo, o quero alcançar,  
pois nele está meu socorro,  
Que morro de não morrer.

Se ausente de meu Deus ando,  
Que vida há de ser a minha  
Senão morte, mais mesquinha,  
Que mais me vai torturando?  
Tenho pena de mim, quando  
Me vejo em tanto sofrer,  
Que morro de não morrer.

Já de alívio não carece  
O peixe em saindo da água,  
Pois tem fim toda outra mágoa  
Quando a morte se padece.



Pior que morrer parece  
Meu lastimoso viver,  
Que morro de não morrer.

Se me começo a aliviar  
Ao ver-te no Sacramento,  
Vem-me logo o sentimento  
De não poder gozar.  
Tudo aumenta o meu penar,  
Por tão pouco assim te ver,  
Que morro de não morrer.

Quando me alegro, Senhor,  
Pela esperança em ver-te,  
Penso que posso perder-te,  
E se dobra a minha dor:  
E vivo em tanto pavor,  
Sem na espera esmorecer,  
Que morro de não morrer.

Oh! Tira-me desta morte,  
E dá-me, Deus meu, a vida;  
Não me tenhas impedida  
Por este laço tão forte.  
Morro por ver-te, de sorte  
Que sem ti não sei viver,  
Que morro de não morrer.

Choro a minha morte já;  
E lamento a minha vida,  
Enquanto presa e detida  
Por meus pecados está.  
**Ó meu Deus, quando será**  
Que eu possa mesmo dizer  
Que morro de não morrer?"

De acordo com Lima (2012, p.361), o divino se apresenta como um mistério a ser conhecido, despertando na alma um querer estar perto, próprio dos amantes. Essa busca por

completude é o desejo na experiência mística, mas que sempre se apresenta parcialmente. Nesse sentido,

A alma reconhece a morte como sendo o fim de algo que nela mesma (a alma) já não satisfaz, pois espera uma “alta vida” e para alcançá-la, morre em si mesma, aniquila-se para viver fora dela, isto é, no seu Senhor. Dessa forma, saborear o Absoluto é entrar em comunhão com o Amado, o Divino esposo. No que concerne à referida comunhão, é possível dizer que aí se encontra a outra fase que pertence à experiência mística: o êxtase (2012, p.364).

Compreende-se, portanto, que elementos aparentemente contrários adquirem sentido na poesia mística, pois se trata do uso da linguagem para expressar o que não é dito; para tentar explicar o inexplicável. A partir da inspiração em *Cântico dos Cânticos*, “pode-se perceber o tamanho amor que transbordava de Teresa” (SANTOS, 2023, p. 41), fazendo-se a viver a santa indiferença entre a vida e a morte, a liberdade interior e o aniquilamento.

De acordo com Mariani (2012, p. 871),

A mística ensina um grande respeito à verdade abrangente de Deus que é sempre mais do que aquilo que alguém reconhece e percebe, mistério sempre absconditus e nunca totalmente revelado, porque sempre maior do que se pode pensar e até de tudo que se pode desejar. Por outro lado, valoriza também a experiência do sujeito que, em seu processo rumo ao encontro com Deus, vai se despojando e conquistando leveza e liberdade.

Assim sendo, os elementos paradoxais nas obras de Teresa, particularmente no referido poema, fundamentam-se na experiência. Por isso, “para ela a experiência não se reduz a um estado de ânimo com as conotações psicológicas que implica; além disso, não substitui a experiência de quem a vive” (VELASCO, 2003, p. 196).

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados parciais desta pesquisa apontam que a poesia *Aspirações à Vida Eterna* de Teresa de Jesus é pouco estudada, todavia, tal fonte reveste-se de grande importância, sobretudo em face dos usos de paradoxos, como: vida, morte, liberdade interior e aniquilamento. Por isso, embora os estudos acadêmicos sobre Teresa se concentrem nos principais livros da autora – *Livro da Vida*, *Caminho de Perfeição*, *Castelo Interior* e *Fundações* – aprofundar-se no gênero poético possibilita a ampliação do conhecimento da mística teresiana.

## CONCLUSÃO

Conclui-se que a mística teresiana possui como fundamento a experiência com trans-

cendente na vida de oração.

Os elementos paradoxais na poesia *Aspirações à Vida Eterna* são frutos da relação entre fé e razão, pois, de acordo com Teresa de Jesus, a verdadeira vida depende da morte para si, e a liberdade interior é fruto do aniquilamento de si.

Na espiritualidade teresiana, a vida ascética e a vida mística orientam para a transformação do ser humano, portanto, uma configuração a Deus.

## REFERÊNCIAS

BRITO, Jorge Germano. **Santa Teresa de Jesus experiência orante de uma vida determinada**. 2014. Tese (Mestrado Integrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2014.

CATECISMO da Igreja Católica. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LIMA, Maria Graciele. O Erotismo Místico Na Poesia De Teresa De Jesus: Aniquilamento E Êxtase Na Busca Do Absoluto. **II Seminário de Estudos Medievais da Paraíba - Sábias, Guerreiras e místicas: Homenagem aos 600 anos de Joana D'arc – ANAIS**. Luciana Eleonora de F. Calado Deplagne, Fabrício Possebon (Organizadores). João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB, 2012.

MARIANI, Ceci Maria. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 854-878, jul./set. 2012.

PEDROSA-PADUA, Lúcia. Santa Teresa De Ávila: 50 Anos Doutora Da Igreja. **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 53, n. 3, p. 701-722, Set./Dez. 2021.

SANTOS, Eustáquio. Entre Dor E Amor: A Mística De Santa Teresa D'ávila. Coletânea de textos em Filosofia da Religião, Faculdade Católica de Pouso Alegre, 2023.

TERESA DE JESUS. **Obras Completas**. São Paulo: Edições Carmelitanas; Edições Loyola, 1995.

VELASCO, Juan Martín. **Doze Místicos Cristãos – experiência de fé e oração**. Petrópolis: Vozes, 2003.

# GT 7

**Religião, Educação e Políticas Públicas.**





**Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis - UNIFAP – UEMA,  
Dra. Rosângela Siqueira da Silva - UEA e SEMED/Manaus**

Ementa:

Este GT organiza os estudos e pesquisa da relação entre religião e educação e as políticas públicas, campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como: ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade cultural e religiosa, formação de professores continuada e inicial, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataforma para a ordenação e direção das relações humanas com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade). Questões relativas a laicidade do estado, secularização, intolerância religiosa, racismo religioso, educação popular, práticas educacionais em espaços religiosos, pensar as questões políticas públicas a partir das questões religiosas, posicionamentos e ações dos grupos religiosos a respeito das questões educacionais, história da educação a partir da questão religiosa, também são temas deste GT.

# EDUCAÇÃO INCLUSIVA NA PANDEMIA: EXPERIÊNCIAS DE UM DOCENTE

*Dr. Prof. Antonio Francisco Jacaúna Neto<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A pandemia do Covid-19 mostrou alguns desafios ao processo educacional, explicitando uma reviravolta na vida acadêmica. Os atores envolvidos nessa dinâmica, especificamente: a escola, o professor, os alunos e seus familiares foram obrigados a se reinventarem suas posturas, a fim de dar continuidade ao ensino. Além dos desafios enfrentados por esses atores, eles também tiveram uma série de descobertas reveladas nessa pandemia, inclusive com raízes religiosas. Para melhor refletir tanto sobre esses desafios quanto essas descobertas, faço uso do meu lugar de fala, na minha experiência como docente que vivenciou, e ainda vivencia, o ensino formal nesse procurando sincronizar esse enfrentamento educacional no contexto pandêmico pelo qual o país passa, fazendo uso o referencial teórico de pesquisadores da área, como Pagni (2019), Leher (2019), Saviani e Galvão (2021) e Freitas (2021). Como resultado, vê-se que, embora a pandemia ainda não tenha terminado, ela explicitou que o direito à educação já superou alguns caminhos, mas ainda se constituiu um desafio a ser trilhado, tanto pelas políticas educacionais em si, como também pelas influências religiosas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação; Pandemia; Religião; Inclusão.

## INTRODUÇÃO

A pandemia do Covid-19 rompeu com o modelo presencial de educação utilizado pela maioria das instituições de ensino. Desde o mês de março de 2020, escolas brasileiras foram surpreendidas com pronunciamentos de suas autoridades oficiais, que decretaram o fechamento das mesmas, devido a chegada da Corona Vírus em suas localidades. Sem terem tempo de refazerem um planejamento de suas atividades educacionais, as unidades escolares tiveram suas portas fechadas e seus estudantes ficaram sem acesso a este espaço físico, por um tempo. Professores, alunos e seus familiares foram surpreendidos e ficaram sem saber como se portarem para dar continuidade ao processo educacional, diante da obrigatoriedade de reclusão social que fora imposta a todos.

Após um período de lacuna, sem nenhum tipo de aula, houve a propagação das aulas remotas, e, nesse ano de 2022, a grande maioria das escolas voltou às aulas presenciais, mas, ainda em estado de alerta, podendo ser suspensas.

<sup>1</sup> Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia/MG - UFU. Membro dos Grupos de Pesquisas: Grupo de Estudos e Pesquisa em Políticas em Educação Especial e Inclusão Educacional (GEPEPES) da UFU e do Núcleo de Estudos em Gênero, Raça e suas Interseções (Negr@Luz) do IFG. Integra o grupo de assessores do Centro de Estudos Bíblicos do Planalto Central (CEBI). Coordenador do Núcleo de Atendimento às Pessoas com Necessidades Educacionais Especiais (Napne) desde 2022. E-mail: antoniojacauna@gmail.com



Este trabalho se propõe compartilhar alguns elementos na trajetória de um professor do IFG, com o intuito de refletir sobre as dificuldades e descobertas que esse período pandêmico propiciou. Isto porque de repente se percebeu que a educação foi posta de cabeça para baixo, e ainda não retornou totalmente a sua postura desejada. Isto porque embora já se passassem mais de dois anos, desde aquele março de 2020, o quadro pandêmico não acabou, de modo que as aulas presenciais e remotas ainda continuam sendo uma realidade. Inclusive, diante de casos em que servidores (professores e técnicos) e alunos contraíam o vírus, o estabelecimento de ensino pode suspender as aulas de uma turma ou de toda a escola, como o comunicado ocorrido no Instituto Federal de Goiás – IFG, em Luziânia-Go, em que “(...)considerando o aumento de casos confirmados de Covid 19 na comunidade acadêmica do Campus Luziânia do IFG, o comitê de Biosegurança decide pela suspensão das atividades acadêmicas do dia 11 de junho até o dia 22 de junho”.

Nessa socialização da experiência de professor em tempo de pandemia, surgiram algumas questões que pretendo refletir ao longo desse trabalho, tais como enfrentar o desafio da continuidade ao processo educacional, respeitando o quadro de saúde física e mental do professor? Quais fatores positivos essa realidade propiciou a educação brasileira? Essas são duas questões que iluminam o decorrer da reflexão desse trabalho.

## 1. DESAFIOS EDUCACIONAIS NA PANDEMIA

Neste período pandêmico, o Campus do IFG em Luziânia, local em que trabalho como professor, estive em sintonia com outros estabelecimentos educacionais que promoveram atividades educacionais de modo remoto, algo muito próximo do que se pratica como Educação à Distância (EaD), em que estas foram compreendidas como uma ferramenta interativa, que por meio da internet. Segundo Freitas (2020), é importante manter o sistema educacional funcionando, mesmo em tempos pandêmicos, mas promover uma educação baseada nos moldes de uma educação a distância, não atende aos interesses de uma educação para todas as pessoas, especialmente porque tanto os professores quanto os alunos não se inscreveram em um curso EaD, e sim presencial, e o *modus operandi* de ambos é bem diferente.

Ainda apontando as dificuldades postas ao que fora implementado na educação, Saviani e Galvão (2021), apontam para o equívoco governamental adotado. Isto porque, levando em consideração que o Brasil foi um dos últimos países atingido por esse vírus, esses pesquisadores mostram que não houve um preparo nem educacional nem sanitário para enfrentar a pandemia, pelo contrário, houve um negligenciamento sobre isso. Por isso, tivemos que interromper um calendário acadêmico que já se encontrava em curso. Ou seja, “a história brasileira poderia ser diferente, (...) poderia ter (...) investido novos recursos em função do estado de 2 Comunicado da direção do Campus de Luziânia, suspendendo as aulas por 12 dias. Disponível em: <https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox?projector=1> Acesso em: 14 de jun. 2022.

emergência e coordenado o enfrentamento à pandemia, tornando-se um exemplo mundial.” (SAVIANI, GALVÃO, 2021. p. 36-37).

Mas, a ideologia governamental propiciou outra realidade, de modo especial, para a educação brasileira que iniciou o ano letivo de 2020 preparada para um modo de se concretizar o ensino, e teve que modificar esse no decorrer do caminho. Diante desse contexto, investiu-se nesse modelo baseado na educação a distância, que não atendeu as necessidades da área, e manteve o sistema educacional funcionando. Eu, por exemplo, que até então nunca tinha dado aula remotamente, tive que me apropriar do conhecimento e técnica em dar aulas remotamente. Como o ano letivo já havia começado de modo presencial, todo o planejamento acadêmico tinha sido feito dentro dessa modalidade, e precisou-se adaptar a nova realidade imposta pela pandemia. De modo geral, todos os professores, alunos e seus familiares, tiveram que buscar novas ferramentas e adaptações para que as atividades escolares pudessem ocorrer neste tempo de reclusão social.

Ainda sobre os desafios que a pandemia impunha, Santos (2020) pontuava as pessoas que mais sofriam com o Covid 19. O IFG contém parte desse pública, pois como instituição pública de ensino, comporta muitas famílias vulneráveis, de chefia feminina e de “trabalhadores precários, informais, ditos autônomos” (Santos, 2020, p. 16). Diante desse quadro inesperado, isso se destacou como um grande desafio. Todos tinham que aprender, em curto espaço temporal, o necessário para que as aulas ocorressem de modo remoto, simplesmente com o intuito em dar continuidade ao ensino. Pairava uma série de incertezas. Neste sentido, a atuação do profissional da educação compunha esse grande desafio, pois já afirmava Gadotti,

[...]Um dos grandes desafios dos educadores brasileiros, nos dias atuais, é a busca de uma educação para todos que respeite a diversidade, as minorias, os direitos humanos, eliminando estereótipos e substituindo o conceito de igualdade pelo de equidade, ou seja, a igualdade de direitos respeitando-se as diferenças... (GADOTTI, 1993, p. 213).

Uma dessas diferenças que se procurou levar em consideração, foi referente a continuidade educacional, utilizando-se da internet para que as aulas pudessem ocorrer. Antes porém, a instituição promoveu uma pesquisa entre os seus membros, a fim de se ter noção sobre quais teriam condições de continuarem seus trabalhos remotamente, e quais discentes teriam condições de assistirem as respectivas aulas, de forma síncrona ou assíncrona. Tudo isso, para que o direito a Educação não fosse furtado de algumas pessoas. Ou seja, as desigualdades sociais e econômicas não poderiam tirar o direito de alguns continuarem suas trajetórias educacionais. Desse modo, as dificuldades em ter um aparelho com acesso a internet passou a ser um dos itens fundamentais na garantia do direito a educação para todos, seja estes os discentes, sejam os docentes que também precisam ser considerados nesse levantamento.

Não obstante isso, a preocupação com a efetivação de um sistema educacional que

considere as diferenças e propicie meios para que aja a inclusão de todos, ocupa lugar de destaque no arranjo de retomada das aulas. Vê-se que a garantia educacional a todos ainda é um desafio com muitos obstáculos a serem superados, e apesar de programas reafirmarem sua efetivação, conforme será explicitado abaixo, não se configura ainda na realidade do ensino inclusivo para todos, uma vez que ter os itens materiais é algo essencial, mas que por si só, não garantem a inclusão educacional.

Nesse cenário, a cidade de Luziânia também recebeu influências de uma comunidade religiosa católica: Mel de Deus. Quando foi decretado que não se podia promover encontros/cultos/reuniões presenciais, essa comunidade publicou em seu *site* um comunicado dizendo que diante dessa realidade “[...]a Evangelização não pode parar. Por isso, [...], pedimos a sua ajuda para continuar nossa missão e poder arcar com todas as despesas...” (MEL de DEUS, 2020). Essa postura fazia eco ao que Santos (2020) já pontuava ao afirmar que em

Nalguns países, a extrema-direita associa-se a versões altamente politizadas e conservadoras da religião, o evangelismo pentecostal em vários países da América Latina, o catolicismo reacionário [...] A extrema-direita namora e é namorada pelos partidos de direita convencionais sempre que estes precisam de apoio às versões menos extremas de políticas neoliberais. (SANTOS, 2020, p. 26)

Essa preocupação política financeira se fez necessária, mas ficou estranho que esta tenha sido a única preocupação expressa no comunicado dessa Comunidade via *site* oficial, que faz eco a essa postura lembrada por Santos (2020). Isto porque naquele, entidades dessa linha religiosa não se pronunciavam sobre outras preocupações vitais. Isto pareceu ser uma repercussão da ideologia governamental exposta acima, fazendo com que certos famílias ligadas a essa comunidade e ao IFG, não entendessem os reais motivos pelos quais o campus havia paralisado suas atividades presenciais: resguardar o direito a vida de todas as pessoas.

Junto com essa preocupação, esteve também a de garantir o direito educacional de todos dos discentes. Cada um dos atores educacionais enfrentou (e ainda enfrenta) desafios peculiares, cito alguns deles referentes: à escola, ao professor, aluno e sua família. **Para a escola**, um dos desafios foi em garantir o direito a educação durante a pandemia, sem nenhum tipo de exclusão. E, se fez necessário a análise de possibilidades, limites, danos e outras preocupações quanto a maneira de cumprir este desafio. O vivenciado no campus de Luziânia-Go foi à procura em efetivar um dos princípios dos direitos humanos, resguardados no Artigo 205 da Constituição de 1988, que é a garantia do direito a educação para todos.

Diante do contexto pandêmico que tomou a todos, o IFG- Campus Luziânia estabeleceu algumas posturas para garantir esse direito educacional. Uma delas foi oferecer aos professores e alunos, cursos rápidos de uma plataforma digital em geral, além de incentivar que todos tivessem domínio de uma dessas, que seria utilizada nas aulas síncronas, refiro-me ao *moodle*. Todas as disciplinas teriam uma sala virtual, com postagens de conteúdos conforme escolha

do professor. Além dos cursos rápidos oferecidos pelo Instituto, também fiz outros, tais como: Metodologia ativa no ensino remoto; Tecnologia na Educação- docência e tutoria Ead; Produção de conteúdo audiovisual; Produção de vídeos aulas.

Enquanto esses cursos iam ocorrendo, a situação de emergência ia se prolongando, as aulas presenciais continuam suspensas. Em abril de 2020 muitos acreditavam que aquela situação emergencial era de curta duração. O então Ministro da Educação, Abraham Weintraub, afirmou que as aulas remotas era algo passageiro, pois “vamos retomar as aulas em breve, nas próximas semanas, e com isso, dá tempo sim de salvar o ano letivo. Não podemos deixar os pessimistas e terroristas de plantão, aquele pessoal que está sempre torcendo para tudo dar errado, ganhar o jogo”<sup>3</sup>. O que foi se percebendo que, aquele modo de ensino, que se pensava que duraria poucos tempo, iria perdurar por muito tempo (na verdade, está durando mais de dois anos), e as instituições educacionais precisavam reorganizar-se para garantir o ensino a todos.

Nesse sentido, a Instituição teve a preocupação referente ao acesso à internet. A pesquisa feita no início da pandemia, acima mencionada, mostrou que alguns professores e alunos não possuíam computadores em casa, para efetivarem o ensino remoto. O meio encontrado para suprir essa lacuna foi basicamente emprestar computadores aos professores e *tablet* ou *notebook* aos alunos que declararam não possuí-los. Em um segundo momento, houve a aplicação de um programa de assistência estudantil que oferecia acesso a internet. Isto foi operacionalizado em julho de 2020, por meio do programa: “Permanência e Conectividade”, consistindo no “auxílio ou na forma de chip de telefonia celular, com plano de dados móveis contratado pelo IFG ou Ministério da Educação; ou pagamento de auxílio financeiro no valor mensal de R\$ 100”<sup>4</sup>.

Assim, a Instituição trabalhava em duas frentes de modo simultâneo: capacitar a todos no uso das ferramentas digitais, e, propiciar que todos tivessem acesso à internet em suas próprias casas. No caso do campus em que atuo tudo isso foi feito em pouco mais de três meses, de modo que em julho, a direção oficializou que retomaria as atividades acadêmicas, com o ensino remoto, o qual contaria com aulas síncronas e assíncronas simultaneamente.

Já o desafio posto para as **famílias**, de um modo geral, foi outro. É que naquele momento, muitos já se encontravam no que ficou conhecido com o *home office*, o qual se misturou com os cuidados do lar, com os serviços domésticos e, agora, passava a incorporar também, as atividades escolares dos filhos. Desse modo, as horas em que passaram a serem obrigados a acompanhar as aulas *online* dos filhos, também passaram a constituir mais um desafio imposto. Para além de todas as obrigações citadas, as famílias precisavam reorganizar-se para dar suporte às aulas remotas, que tem provocado muitos a exaustão, uma vez que a maioria

3 Entrevista do Ministro da Educação, disponível em <https://www.cartacapital.com.br/educacao/weintraub-quer-retomada-das-aulas-e-diz-que-pessimistas-nao-podem-ganhar-o-jogo/> Acesso em: 14 jun. 2022.

4 Edital sobre conectividade e acessibilidade no IFG, disponível em <https://www.ifg.edu.br/luziania/campus/extensao/editais?showall=&start=1> Acesso em: 14 de jun. 2022.

das famílias não consegue mediar esse processo educacional, e não é por que não querem, mas porque na realidade, muitas vezes não dominam as ferramentas e as práticas pedagógicas. Afinal, essas famílias não estão preparadas para esse tipo de intervenção, não possuem o conhecimento nem dos conteúdos ministrados, nem didáticos referentes a melhor forma de ensinar os seus filhos.

Outros grandes limites foram percebidos especialmente com os **alunos**. Por estarem em suas casas 24h, longe do ambiente escolar, a rotina e processo educacional deles foram afetados e não há o que fazer para que não sofra este impacto, o que inclui também o rompimento do contato físico com colegas da escola, do curso, da turma. Isto tem relação com outro limite, que diz respeito a sua inclusão social, estar fisicamente próximo daqueles seus colegas, facilita o sentimento de pertença afetiva.

Ao utilizar de estratégias de ensino, via assistência estudantil, tais como *tablet/notebook* e acesso a internet, o discurso estava na direção de que a Instituição não queria que ninguém fosse excluído do processo educacional. Neste sentido, Pagni (2019) lembra que “(...) o discurso da inclusão com algumas alterações, traz certa promessa de presença e de conquista, ainda que suas diferenças permaneçam” (p. 37), sinalizando que essa assistência estudantil não provoca a inclusão de fato, mas apenas um discurso, pois embora tenha tido a mobilização para o conhecimento das ferramentas tecnológicas favoráveis ao ensino remoto e assistência na oferta de condições materiais de acesso à internet, nem todos os alunos foram de fato incluídos nesse processo educacional, e mesmo com posse dessas assistências estudantis, muitos alunos não tiveram como acompanhar os conteúdos ministrados nas aulas, e, portanto, não foram incluídos naquele ensino. Isto foi mais visível ainda, com o retorno das aulas presenciais, pois alguns diante de conteúdos que pressupunham certo conhecimento prévio, ministrados nas aulas online, muitos não conseguiram demonstrar conhecimentos deles.

**Para nós, os professores** uma gama de desafios foi postos, dentre os quais, cito dois que mais me tocaram, a saber: a auto capacitação para aulas remotas e a sobrecarga horária da jornada de trabalho. Como dito acima, a Instituição motivou que todos fizessem cursos rápidos para dominar novas tecnologias e ferramentas educacionais. De modo que em um espaço de três meses, assim como outros, também tive que tornar-me uma espécie de *youtuber* (= criador de conteúdo visual para uma plataforma digital), colocando em prática os conteúdos aprendidos nos cursos acima citados.

O aumento considerável da jornada de trabalho devido a intensificação do trabalho docente, sem acréscimo na remuneração, foi outra realidade imposta. Esta englobou desdobramentos para o replanejamento de aulas feitos remotamente, e também: os gastos pessoais com internet que permitisse melhor conexão com as plataformas e até mesmo o investimento em tecnologias que muitos tivemos que fazer, como por exemplo, a compra de microfone e *webcam*, além da aquisição de uma cadeira específica para tal. Todo esse investimento pessoal

e material fora feito pensando em ter meios para desenvolver as novas aulas, de maneira a atender este novo modelo de educação proposto para esta situação emergencial. Embora haja uma distinção epistemológica entre ensino *online*, educação à distância, ensino remoto e aulas virtuais, aqui não há a preocupação com as características de cada um dos termos, uma vez que a realidade imposta fez transpassar a prática de uma na outra (SAVIANI; GALVÃO, 2021).

Embora o horário das aulas síncronas fosse basicamente o mesmo em que as aulas ocorriam na forma presencial, o mesmo não se pode dizer sobre as reuniões em que a presença do professor era requisitada. Para estas, já não havia mais dias e horas específicas, pois estas ocorriam independentes do horário específico de planejamento, aumentando assim, a sua jornada de trabalho. Além disso, os professores foram provocados a fazerem cursos virtuais para uso de ferramentas, que favorecessem as aulas síncronas e assíncronas, como uma formação continuada, independentes do horário de trabalho preestabelecido. De uma hora para outra, passamos a utilizar ferramentas similares aos *yotuber's*, gravando e postando vídeos aulas, *podcast* e, além do uso de outras ferramentas, tais *Canva*, *Jcllic*, *Google classroom*, *Wunderlist*, *Case Beta* ... comportando-nos como educadores/influenciadores digitais, de alunos virtuais.

Os conteúdos produzidos ficaram disponíveis para os alunos no *Moodle*, e foram dos mais diversos, podendo ser: material original ou não. Por isso, no primeiro dia de aula síncrona, eu apresentava toda a disciplina, inclusive pedindo que abrindo a sala virtual no *moodle* e mostrando todo o material já disponibilizado, para que eles pudessem não só ter a noção do percurso da disciplina, mas também de todo o material de cada unidade e das propostas avaliativas das mesmas. O objetivo era que tivessem conhecimento de toda a trajetória e conteúdo da disciplina, e pudessem acessar tais conteúdos conforme organização de seus horários pessoais.

Sobre as aulas síncronas, muitos alunos pediam para não abrir a *webcam*, pois isso consumiria mais dados de sua internet, de modo que só abriam quando era estritamente necessário. Isso significa que nem sempre eu tinha certeza de que os nomes dos alunos presentes na aula virtual, síncrona, de fato estavam presentes. Inúmeras vezes tive a experiência de chamar pelo nome um ou outro aluno, e este não respondia, e, após alguns instantes, esse abria o microfone pedindo que se repetisse o que lhe fora perguntado, ou ainda, no final da aula, quando todos saíram dessa sala virtual, um ou outro estudante permanecia, e, quando eu chamava-o pelo nome, perguntando se poderia ajudar em algo, pois a aula já terminara, o que se escutava era um eterno silêncio, dando a entender que aquele aluno não se encontrava na sala virtual. Isso sem entrar nos detalhes do processo aprendizagem em si, pois esse modo de ministrar aulas impossibilitou um acompanhamento cotidiano do aprendizado de cada aluno, não sendo possível perceber as limitações de alguns que, talvez por serem mais tímidos, não expunham suas dúvidas e eu não tinha meios para saber se de fato haviam entendido o que fora ministrado. Esses são apenas alguns exemplos que ilustram o desafio que a aula síncrona me impôs.



Para além da sala de aula (virtual), os professores ainda eram chamados a participarem de inúmeros eventos virtuais. Alguns desses eram obrigatórios, tipo reuniões específicas do curso, do departamento acadêmico, do comitê de biossegurança etc. No período do ápice pandêmico, surgiram inúmeras *lives* educacionais. Houve transmissões das mais diferentes e diversas, multiplicando-se os convites para que os professores pudessem ocupar-se, atualizar-se, apropriar-se e mobilizar-se diante da realidade educacional em tempos pandêmicos. Dados estatísticos foram postos ao lado das preocupações com a educação inclusiva, considerando também o quadro de saúde física e emocional dos professores e alunos.

Isto porque além dos inúmeros casos desse grupo que contraíram o vírus, também houve uma instabilidade emocional dos mesmos. Tive alunos que morreram por causa do vírus, assim como outros que ficaram internados por longo tempo no hospital de campanha da cidade, e, também tive alguns que não conseguiram manter o equilíbrio emocional diante desse quadro sanitário que tirou de seu convívio um parente ou amigo próximo. Houve alunos pedindo para trancar a disciplina, outros pedindo para trancar o curso e só reabrirem suas matrículas, quando o ensino voltasse a ser presencial.

## 2. DESCOBERTAS EDUCACIONAIS NA PANDEMIA

Juntamente com outros professores, também me esforcei-me na tentativa de romper com várias barreiras, para assegurar que a escola se mantenha presente no cotidiano das famílias e estudantes. Nesta empreitada, nem tudo foi negativo. Houve uma série de descobertas positivas para a educação, propiciadas pela pandemia, tanto para as escolas como para os professores, quanto também, para os alunos e seus familiares.

O tempo de pandemia reforçou a necessidade de aulas presenciais, pois estas oferecem algo que vai além do conteúdo disciplinar: inserção social. E isto, sem entrar nas particularidades de cada aluno, que pode possuir alguma necessidade educacional específica devido a alguma deficiência, como por exemplo: limitação física (baixa visão, surdez), limitação tecnológica (internet 3G, aulas via celular da mãe), limitação arquitetônica (casa sem ambiente próprio para estudo) dentre outras inúmeras limitações cujo *hall* pode ser infinito.

Uma das descobertas referentes aos **alunos e seus familiares**, vai a contramão da proposta da escola domiciliar defendida na Câmara dos Deputados, conhecida popularmente como *home Scooll*<sup>5</sup>. Esta proposta propaga que a família possa ofertar o ensino em suas próprias casas. Todavia, a pandemia demonstrou que a grande maioria das famílias não possuem as condições para materializar essa proposta ideológica. Esses dois anos de aula remota explicitou muitas barreiras na aprendizagem via aulas *online*, de modo especial, apontando que a

<sup>5</sup> A respeito de a educação domiciliar ver: Projeto de Lei 2401/2019 e Projeto de Lei 3262/2019, disponíveis no site oficial: [WWW.camara.leg.br](http://WWW.camara.leg.br)

grande maioria de domicílios não possuíam condições desse acompanhamento educacional, seja devido a estrutura arquitetônica - por exemplo, quase todos os meus alunos estudavam na sala, na cozinha, sentado na cama de dormir... seja pela rotina familiar dos membros da casa - a movimentação dos familiares durante o horário das aulas, foi um fator influenciador na não inclusão desse aluno no ensino, distraíndo-os, provocando barulhos, demandando-lhes a atenção, seja principalmente pelo não conhecimento pedagógico do processo de ensino.

Outra descoberta foi no tocante a influência religiosa, os alunos e familiares que recebem influências da Comunidade Mel de Deus. O fato dessa Comunidade ter demorado a manifestar sua convicção em promover o distanciamento social, dificultou a adesão desses alunos e familiares às propostas educacionais do IFG. Inclusive, essa Comunidade promoveu encontros/retiros fechados com cerca de 50 pessoas para seus membros, dizendo que Deus estava protegendo-os e, se por ventura alguém contraísse o vírus do Covid-19, que entendesse isso como instrumento de santificação pessoal.

As pessoas que beberam dessa ideologia questionavam as posturas educacionais do IFG, expressando assim, que a influência de suas convicções religiosas deveria vir acima das propostas acadêmicas do Campus. A junção desses vários fatores fizera com que muitos discentes se sentissem excluídos de uma proposta educacional, do direito a educação pública, de qualidade e inclusiva.

Embora haja programas de assistência educacional – sintonizados com o discurso da inclusão, as diferenças familiares permanecem, e até direcionam a lacuna entre aqueles que possuem as condições materiais para aprender no ensino remoto e os que não possuem, confirmando a necessidade de um ensino em estabelecimento próprio e com profissionais capacitados para tal exercício.

Outra grande descoberta diz respeito a relação entre a **escola e o professor**. A pandemia propiciou a descoberta de que já não se faz necessário o deslocamento geográfico para se participar de reuniões formativas. Isto porque com as reuniões *online*, vislumbrou-se, que tanto eu quanto os demais professores, já não precisamos fazer o deslocamento físico entre nossas residências e o campus ou até a reitoria para participar dessas reuniões. Antes da pandemia era frequente termos que sair da cidade para a capital, a fim de participarmos de reuniões formativas, o que produzia um desgaste, uma vez que Luziânia fica a cerca de 200km de Goiânia-Go. Além da gestão desse tempo, houve o ganho financeiro desse não deslocamento. Ou seja, a pandemia propiciou que todos esses momentos ocorressem de forma *online*, o que além da economia financeira, propiciou menos desgaste físico.

Nessa mesma direção, houve a descoberta de que é possível ter uma aula, uma conferência, uma palestra com alguém de uma região longínqua. Os alunos do campus dificilmente teriam um encontro com um pesquisador de outra cidade/estado, passaram a ter esse momento via aula remota. Eu, por exemplo, pude contar com a participação de um indígena da

região do Amapá que conversou sobre as lutas dos movimentos indígenas com meus alunos, e ainda, um professor pesquisador da Bahia que publicou um artigo sobre os problemas e não só as soluções que a química traz para a humanidade. Além disso, também pude proferir reflexões a turmas de outras localidades geográficas. Ou seja, a pandemia propiciou a descoberta de que alguns pesquisadores, com suas reflexões que dificilmente seriam postas a grupos específicos, pudessem encontrar-se com aqueles estudantes do interior de Goiás, de forma remota.

## CONCLUSÃO

Diante do exposto, das dificuldades e das descobertas que a pandemia traz à educação, faço uma avaliação sobre mim mesmo. Sou um católico e educador motivado a concordar com quem entende que a educação que está posta não é um fracasso, e não pode ficar a mercê de uma ideologia (governamental e/ou religiosa) como um meio para implementar uma sociedade cada vez mais fragmentada, em que somente um pequeno grupo tenha acesso a todos os conhecimentos acadêmicos e a grande maioria não. Mas, infelizmente: isso ainda não é perceptível por todos.

Para que essa constatação seja plausível a todos se faz necessário explicitá-la ao máximo, e esta também é uma função do professor, independentemente de sua crença religiosa. Embora a pandemia tenha virado de cabeça para baixo a educação, ao enfrentar os desafios que foram impostos, também houve uma série de descobertas que interessa ao setor, como por exemplo, ela explicita o quão necessário é o professor, os encontros presenciais, as políticas de assistência estudantil etc. Como professor, sofri uma sobrecarga laboral, ao mesmo tempo em que aprendi muito sobre as novas tecnologias, de modo a ver os desafios da pandemia, como motivadores para que a luta por uma educação inclusiva, ganhe cada vez mais espaços institucionais, e não somente os discursos dessas.

Quero continuar a utilizar as ferramentas digitais em minhas aulas, inclusive como suporte para além das aulas presenciais. Vejo o quanto estas facilitam o processo de ensino, e também a inclusão social, tanto dos alunos quanto dos professores.

Assim sendo, a pandemia não ceifou o sonho de uma educação para todos. Os desafios e as descobertas alimentam-no mais ainda, mostrando que ainda há muito a percorrer em prol de uma educação pública, gratuita, de qualidade e inclusiva.

## REFERÊNCIAS

BRASIL, **Conselho Nacional de Educação**. Proposta de Parecer Sobre Reorganização dos Calendários Escolares e Realização de Atividades Pedagógicas Não Presenciais Durante o Período de Pandemia da Covid-19. Brasília 2020b. Disponível em [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=144511-texto-referencia-reorganizacao-dos-calendarios-escolares-pandemia-da-covid-19&category\\_slug=marco-2020-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=144511-texto-referencia-reorganizacao-dos-calendarios-escolares-pandemia-da-covid-19&category_slug=marco-2020-pdf&Itemid=30192) Acesso em: 04 de maio 2020.

FREITAS, Luis Carlos. **A concepção A concepção de educação embutida na Educação à Distância não serve**. Entrevista ao Sindicato dos Especialistas de Educação do Ensino Público Município de São Paulo - SINEESP em 16 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.sinesp.org.br/noticias/aconteceu-no-sinesp/9766-a-concep%C3%A7%C3%A3o-de-educac%C3%A7%C3%A3o-embutida-na-educac%C3%A7%C3%A3o-%C3%A0-dist%C3%A2ncia-n%C3%A3o-serve,-diz-o-prof-luiz-carlos-de-freitas.html>. Acesso em: 14 de jun. 2022.

LEHER, Roberto. **Em virtude da pandemia é necessário discutir o planejamento do sistema educacional**. Revista Carta Maior. Disponível em: [https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Educacao/Em-virtude-da-pandemia-e-necessario-discutir-o-planejamento-do-sistema-educacional/54/47389#\\_ftn10](https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Educacao/Em-virtude-da-pandemia-e-necessario-discutir-o-planejamento-do-sistema-educacional/54/47389#_ftn10). Acesso em: 08 de maio de 2020.

MEL de DEUS. Site oficial meldedeus.com. 2020. Disponível em: <https://meldedeus.com/ajude-a-mel-de-deus/> Acesso em: 16 ago 2022.

PAGNI, Pedro Angelo. Biopolítica, **Deficiência e Educação**: outros olhares sobre a inclusão escolar. UNESP Digital: São Paulo, 2019.

SANTOS, Boa Aventura de Sousa. **A Cruel pedagogia do Vírus**. Coimbra:Ed Almeida. 2020

SAVIANI, Dermeval; GALVÃO, Ana Carolina. **Educação na pandemia**: a falácia do “ensino” remoto. Universidade & Sociedade, ANDES-SN, n. 67, p. 36 – 49, jan. 2021.

# FORMAÇÃO CATEQUÉTICA: NOVAS PEDAGOGIAS PARA NOVOS TEMPOS

*Kathleen Vieira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O catequista como leigo dedicado à missão de Jesus Cristo necessita de mais apoio e formação por parte da Igreja para levar a mensagem do Evangelho. A formação inclui conhecimento doutrinal, teológico, bíblico, histórico e pastoral, além disso, requer habilidades didático-pedagógicas para se adaptar à linguagem, à cultura e a realidade do catequizando e de cada comunidade. O catequista necessita de cuidado, atenção, acompanhamento a fim de que possa se fortalecer na fé e adquirir formação de qualidade para comunicar o Evangelho. O objetivo geral dessa pesquisa é analisar a formação de catequistas no contexto das comunidades cristãs e as novas propostas pedagógicas nos itinerários de educação da fé. Os objetivos específicos visam discorrer sobre a espiritualidade missionária evangelizadora do catequista, analisar a formação dos catequistas no contexto das Igrejas Particulares e aprofundar a pedagogia das competências necessárias para uma ação pedagógica mais eficaz na educação da fé. A pesquisa é qualitativa, bibliográfica e exploratória, interdisciplinar, dialoga com entre as áreas de teologia, pedagogia e psicologia do desenvolvimento. Para isso, fundamenta-se em referenciais teóricos de autores renomados, publicações científicas nas áreas citadas e nos documentos da Igreja. No âmbito da evangelização, a catequese desempenha um papel fundamental sendo, portanto, necessária uma abordagem mais experiencial e centrada na Pessoa de Jesus Cristo. O método ver-iluminar-celebrar-agir caracteriza-se como uma metodologia catequética popular que ajuda perceber a realidade, meditar com a Palavra de Deus, celebrar e viver a Palavra na prática. O perfil do catequista requer uma espiritualidade sólida, maturidade humana, sensibilidade e uma adequada formação teológico-bíblica, pastoral e pedagógica. Os desafios atuais da catequese exigem superar dualismos simplistas, como bem e mal, e adaptar-se ao contexto digital, com uso de ~~usando~~ metodologias atualizadas para transmitir a mensagem do Evangelho às novas gerações.

**PALAVRAS-CHAVE:** Catequista; Formação; Competências; Interdisciplinaridade; Espiritualidade.

## INTRODUÇÃO

O catequista, como leigo dedicado à missão de Jesus Cristo, desempenha um papel fundamental na evangelização e na transmissão da mensagem do Evangelho. No entanto, para cumprir essa missão de forma eficaz, o catequista necessita de mais apoio e formação por parte da Igreja.

A formação do catequista inclui conhecimento doutrinal, teológico, bíblico, histórico e pastoral. Além disso, requer habilidades didático-pedagógicas capazes de se adaptar à lingua-

---

<sup>1</sup> Doutoranda pela PUCPR. Contato: [kathleenvieira21@gmail.com](mailto:kathleenvieira21@gmail.com)

gem, à cultura e à realidade do catequizando e de cada comunidade. O catequista necessita de cuidado, atenção e acompanhamento a fim de que possa se fortalecer na fé e adquirir formação de qualidade para comunicar o Evangelho.

O objetivo geral desta pesquisa consiste em analisar a formação de catequistas no contexto das comunidades cristãs e as novas propostas pedagógicas nos itinerários de educação da fé. Os objetivos específicos visam em discorrer sobre a espiritualidade missionária evangelizadora do catequista, analisar a formação dos catequistas no contexto das Igrejas Particulares e aprofundar a pedagogia das competências necessárias para uma ação pedagógica mais eficaz na educação da fé.

A pesquisa é qualitativa, bibliográfica e exploratória, interdisciplinar, dialoga com as áreas teologia, pedagogia e psicologia do desenvolvimento. Fundamenta-se em referenciais teóricos de autores renomados, publicações científicas nas áreas e documentos da Igreja. A pesquisa possui um caráter interdisciplinar, dialogando entre as áreas de teologia, pedagogia e psicologia do desenvolvimento. Para isso, fundamenta-se em referenciais teóricos de autores renomados, em publicações científicas nas áreas e nos documentos da Igreja.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

A catequese é a base fundamental para o futuro da igreja, pois por meio dela é possível educar e acompanhar na fé. O documento Catequese Renovada (1983) apresenta algumas características para a catequese hoje. São elas: o deslocamento de uma catequese simplesmente doutrinal para um modelo mais experiencial; a importância da vida comunitária na iniciação da vida de fé, Jesus Cristo como centro da catequese; a importância de uma formação permanente na fé; a Palavra de Deus como fundamento da catequese; a coerência com a pedagogia de Deus (Deus pai como aquele que age com paciência, sabedoria, bondade e correção; Jesus que age de modo inculturado, buscando transmitir a mensagem do Reino de modo simples e acessível; e o Espírito Santo que toca os corações e não permite que as estruturas sejam rígidas), a catequese como transformadora, libertadora e inculturada, buscando interação entre fé e vida, catequese integrada com outras pastorais (Pastoral Orgânica), opção preferencial pelos pobres e com um caminho de espiritualidade. A Catequese, de fato, tem por objetivo último fazer escutar e repercutir a Palavra de Deus. (CR 31).

O perfil do catequista requer uma espiritualidade sólida, maturidade humana, sensibilidade e uma adequada formação teológico-bíblica, pastoral e pedagógica. Os desafios atuais da catequese incluem evitar dualismos simplistas, como bem e mal, e adaptar-se ao contexto digital, usando metodologias atualizadas para transmitir a mensagem do Evangelho às novas gerações.



Cabe ressaltar, ainda, que a espiritualidade missionária evangelizadora do catequista é fundamental para o exercício de sua missão. Essa espiritualidade deve ser alimentada pela oração pessoal e comunitária, pela participação nos sacramentos e pela vivência da Palavra de Deus. O catequista deve ter uma vida espiritual sólida para poder transmitir aos catequizandos o amor de Deus e o sentido profundo da fé cristã. Além disso, deve ser capaz de testemunhar com sua própria vida os valores do Evangelho. O catequista necessita da fé para poder viver sua fé, amar os irmãos, servir na comunidade e anunciar a Palavra de Deus.

Para garantir a qualidade da transmissão da mensagem do Evangelho a formação de catequistas no contexto das Igrejas Particulares é fundamental. Essa formação deve ser contínua e abrangente, incluindo conhecimentos doutrinários, teológicos, bíblicos, históricos e pastorais. Além disso, é importante que os catequistas recebam formação didático-pedagógica para poder adaptar sua linguagem e metodologias às necessidades dos catequizandos. Nesse sentido, cabe a Igreja oferecer cursos e encontros formativos para os catequistas em nível diocesano e paroquial.

Para tanto, faz-se necessário desenvolver a pedagogia das competências, considerada como uma abordagem que visa desenvolver habilidades específicas nos catequizandos. No contexto da educação da fé, essa abordagem pode ser útil para desenvolver competências necessárias para uma ação pedagógica mais eficaz. O desenvolvimento das competências inclui, por exemplo, a capacidade de compreender e interpretar textos bíblicos, de relacionar a fé com a vida cotidiana, de dialogar com outras culturas e religiões e de utilizar metodologias atualizadas para transmitir a mensagem do Evangelho.

## **2 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

O estudo ainda não foi concluído, mas até o momento percebe-se a atualidade e urgência da aplicação efetiva nas comunidades do Diretório para a Catequese (2020). Principalmente seu n.135 que discorre sobre os critérios para a formação do catequista. É necessário formar catequistas para a evangelização no mundo atual, harmonizando sabiamente a atenção às pessoas e às verdades da fé, o crescimento pessoal e a dimensão comunitária, o cuidado com as dinâmicas espirituais e a dedicação ao compromisso pelo bem comum. Mais especificamente, alguns critérios incluem: espiritualidade missionária e evangelizadora, catequese como formação integral, estilo de acompanhamento, coerência entre os estilos formativos, perspectiva da docibilidade e autoformação, e dinâmica de laboratório no contexto de grupo como prática formativa em que a fé é aprendida fazendo.

Um grande desafio da catequese consiste em não cair em dualismos: bem e mal, céu e inferno, humano e Divino. É preciso anunciar a Boa Nova. Unindo o conteúdo bíblico-

teológico com a experiência e diferenciando a catequese da escola, o ano litúrgico do ano letivo, o catequista do professor. Muitas vezes essa semelhança da catequese com a escola faz com que a Iniciação a Vida Cristã se reduza ao momento do encontro catequético e que os Sacramentos se assemelhem a formaturas, com isso ao invés de prepararmos novos cristãos para assumir a Comunidade Eclesial, o Crisma acaba sendo conhecido como o “Sacramento do adeus”.

Em muitos lugares onde existe um “livrinho” de catequese o catequista acaba se limitando a este material e o foco da conclusão da etapa é vencer o livro da catequese, no entanto, o livro é apenas um roteiro que ilumina as atividades catequéticas, as quais necessitam de uma espiritualidade acompanhada. Orienta a catequese a base para o Itinerário Catequético que consiste em três pontos da ação missionária do mandato do Senhor (Mt 28,18-20): fazer discípulos, batizar e evangelizar. Com base nessa tríade do mandato do Senhor pode-se organizar a atividade catequética: Ide fazer discípulos - pode gerar práticas catequéticas que se ocupam com a proclamação da Palavra de Deus, como encontros catequéticos, formações, gincanas e exposições catequéticas; Batizando-os - pode gerar práticas catequéticas que se ocupam da celebração do mistério, como missas catequéticas, itinerário celebrativo, Sacramentos da Iniciação Cristã; Ensinando-os a observar - que pode gerar práticas catequéticas que se ocupam do agir cristão e da missão, como atividades missionárias e participação nas pastorais, visitas sociais, trabalhos ecológicos, participação na festa do padroeiro etc.

Nestes novos tempos em que crianças crescem cercadas de tecnologias, o mundo é digital e se absorve muita informação por minuto, é preciso que a catequese acompanhe essa revolução.

Um nativo digital parece privilegiar mais a imagem do que a escuta. Do ponto de vista cognitivo e comportamental, de certo modo é modelado pelo consumo dos meios de comunicação a que está sujeito, infelizmente com redução do seu desenvolvimento crítico. Portanto, este consumo de conteúdos digitais não é um processo apenas quantitativo, mas também qualitativo que produz uma outra linguagem e um novo modo de organizar o pensamento. Multitarefa (multitasking), hipertextualidade e interatividade são apenas algumas características daquilo que surge como um modo novo e inédito de compreender e de comunicar que caracterizam as gerações digitais. Emerge uma capacidade mais intuitiva e emotiva do que analítica. A arte de contar histórias (storytelling), que utiliza os princípios da retórica e a sua própria linguagem adotada pelo marketing, é considerada pelos jovens mais convincente e envolvente do que as formas tradicionais de discurso. A linguagem que melhor domina a geração digital é a da narrativa, mais que a da argumentação. (NDC 363).

São necessárias metodologias e pedagogias atuais para transmitir a mensagem do Evangelho às novas gerações, a catequese não pode parar no tempo, é preciso aproveitar o que as ciências têm a oferecer, e as formações podem ampliar para além de bíblico-catequéticas, as quais também são essenciais.

## CONCLUSÃO

Este estudo ressalta a importância fundamental do papel do catequista na evangelização e transmissão da mensagem do Evangelho nas comunidades cristãs. A pesquisa destaca que a formação adequada do catequista é essencial para cumprir essa missão de maneira eficaz. A formação abrange não apenas aspectos doutrinários e teológicos, mas também habilidades didático-pedagógicas, considerando a diversidade linguística, cultural e contextual dos catequizandos e comunidades.

A pesquisa explorou a necessidade de uma formação contínua e abrangente, refletindo sobre os critérios propostos pelo Diretório para a Catequese (2020). A espiritualidade missionária e evangelizadora do catequista foi destacada como um elemento crucial para o exercício de sua missão. Isso implica em uma sólida vida de oração, participação nos sacramentos e vivência da Palavra de Deus, a fim de poder testemunhar com coerência os valores do Evangelho na vida cotidiana.

A pesquisa reconheceu a importância de superar dualismos simplistas e adaptar-se ao contexto digital atual. Isso implica em abordagens pedagógicas atualizadas que integrem a linguagem narrativa, visual e interativa, capazes de engajar as gerações digitais. A pesquisa destaca a necessidade de utilizar a tecnologia de maneira criativa e inteligente na catequese, mantendo o foco na experiência espiritual e na formação integral dos catequizandos.

O estudo também ressaltou a relevância do Itinerário Catequético baseado no mandato de Jesus Cristo, que visa a formação de discípulos, a celebração dos sacramentos e o ensino do agir cristão. A catequese não deve limitar-se a materiais impressos, mas sim focar na experiência espiritual e no desenvolvimento de competências práticas que permitam aos catequizandos relacionar a fé com a vida cotidiana e assumir um compromisso ativo na comunidade.

Por fim, a pesquisa reforça a necessidade de uma formação que transcenda os aspectos meramente bíblico-catequéticos, abrangendo também os avanços das ciências e pedagogias contemporâneas. O catequista deve ser preparado para enfrentar os desafios do mundo moderno, mantendo um equilíbrio entre a profundidade doutrinal e a habilidade de se comunicar de maneira relevante e envolvente.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Waldir Ferreira de; OLIVEIRA, Damião Bezerra. (orgs.). *Pedagogias Decoloniais, Decolonialidade e Práticas Formativas na Amazônia*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

*Catequese Renovada: orientações e conteúdo (CR)*. São Paulo (19ª edição): Paulinas, 1983

CHAVES, Pedro Jônatas. *Didática, Decolonialidade e Epistemologia do Sul: uma proposta insurgente contra a neoliberalização do ensino escolar e universitário*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Novo Diretório para a Catequese (NDC)*. São Paulo: Paulinas, 2020.

FLEURI, Reinaldo Matias; OKAWATI, Juliana Akemi Andrade. (orgs.). *Pedagogias e Narrativas Decoloniais*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

ESCUELA PARROQUIAL DE CATEQUISTAS ESPAC. *Introducción Al Proceso de La Espac: Formarnos como catequistas em la parroquia*. Colombia: Editorial Nomos S.A. 2020.

NETO, João Colares da Mota. *Por uma Pedagogia Decolonial na América Latina: Reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. Curitiba: Editora CRV, 2016.

SAYAGO, Óscar Armando Pérez. (org.). *O Projeto Educativo de Francisco*. Curitiba: PUCPRESS, 2019.

# O ENSINO RELIGIOSO COMO FERRAMENTA PARA ENFRENTAR OS FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSO E POLÍTICO

*Roseane do Socorro Gomes Barbosa<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente texto propõe uma reflexão do papel do Ensino Religioso no enfrentamento dos fundamentalismos religioso e político no contexto brasileiro, entre os anos 2018 a 2022, onde o discurso de viés fundamentalista político-religioso foi usado por grupos políticos partidários. Neste cenário o Ensino Religioso pode contribuir para uma consciência mais crítica, tanto no campo político, quanto das religiões. O itinerário aqui proposto vai traçar um breve panorama histórico do Ensino Religioso no cenário da Educação brasileira a partir das Constituições Brasileira e das Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, principais Leis que foram regimentando o Ensino Religioso no currículo escolar. O texto também traçará um apanhado histórico do fundamentalismo religioso e suas bases para o fundamentalismo político. E por fim, evidenciaremos que o Ensino Religioso, na ótica fenomenológica dentro do ambiente escolar, não tem a finalidade de ser um instrumento ideológico, político ou de proselitismo, mas é uma poderosa ferramenta no enfrentamento dos fundamentalismos religioso e político. Nessa perspectiva o Ensino Religioso pode se tornar, tanto na escola, quanto na sociedade, um forte aliado na formação de uma consciência crítica acerca do uso utilitarista que se pode fazer da religião, seja para fins políticos ou religiosos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ensino Religioso; Política; Fundamentalismo; Legislação.

## INTRODUÇÃO

O objetivo desse texto é evidenciar que o Ensino Religioso é uma ferramenta irrenunciável no enfrentamento do fundamentalismo religioso e político evidenciados no contexto político, no período entre 2018 a 2022, onde o discurso de viés fundamentalista político-religioso foi usado por grupos políticos partidários. Mas, por que trazer para o campo educacional um tema que a princípio parece estar distante da educação? Porque uma grande parcela da população brasileira foi manipulada justamente pela cegueira político-religiosa decorrente de uma educação restrita. E na dimensão da educação o Ensino Religioso pode contribuir para uma consciência mais crítica, tanto no campo político, quanto das religiões.

Apresentaremos assim um breve panorama histórico do Ensino Religioso no cenário da Educação brasileira a partir da Constituição Brasileira e das Leis de Diretrizes e Bases da Educa-

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. E-mail: roseanesgb@gmail.com.

ção Nacional, principais Leis que foram regimentando o Ensino Religioso no currículo escolar. A partir da própria legislação queremos evidenciar algumas debilidades que o Ensino Religioso apresenta como componente curricular se caracterizando como um conteúdo sumariamente irrelevante, sem considerar as possibilidades para a formação cidadã mais assertiva e os riscos de uma aplicação equivocada, originada pela falta de clareza sobre o seu conteúdo e natureza, podem causar dentro e fora da escola.

Traçaremos uma pequena abordagem sobre o fundamentalismo religioso, o qual deu suporte ao contexto político já mencionado. Nesses temas tomamos como referência para o nosso texto o Dicionário de Ciências da Religião para contextualizar o fundamentalismo. E referente ao contexto político, a obra de referência será o livro “No lugar de Deus: ensaios (neo) teocráticos” de João Décio Passos que trata a questão sobre o fundamentalismo como um dos pilares para o governo de ex-presidente Bolsonaro.

Por fim, à luz da reflexão desenvolvida, destacaremos como o Ensino Religioso pode ser uma ferramenta para a formação de uma consciência crítica frente a realidade social para além da escola.

## **1. O ENSINO RELIGIOSO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA: UMA HISTÓRIA EM CONSTRUÇÃO**

Pensar na história do Ensino Religioso (ER) no Brasil é fazer memória de uma longa trajetória de luta e reflexão acerca deste componente curricular pouco compreendido, tanto pelo seu caráter e função na composição da Base Curricular Nacional, quanto por sua base epistemológica ainda em vias de definição e consolidação, ou mesmo pela aplicação de seu conteúdo em sala de aula muitas vezes aplicado como catequese.

No âmbito da educação o Ensino Religioso, pouco a pouco vai adquirindo um status de estudo das religiões, que educa para o respeito ao pluralismo e a diversidade religiosa existentes dentro e para além da escola. Muitos elementos, certamente, contribuem para essa mudança, que é resultado de uma longa caminhada a qual evidencia que é possível estudar as tradições religiosas, em sala de aula, sem o viés confessional, e a partir de seus aspectos antropológicos e socioculturais.

O Ensino Religioso como componente curricular entrou na Constituição brasileira de 1934, Artigo 153: “O Ensino Religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais” (BRASIL, Constituição 1934). Com o texto apresentado se estabelece para o Ensino Religioso que: a frequência é opcional; o conteúdo é base confessional; faz parte do currículo de todas as etapas escolares. Entretanto, o Artigo estabelecer regras, deixa muitas lacunas



pois: não propõe uma alternativa para os alunos que não optarem pelo Ensino Religioso; pressupõe que haverá um professor para cada religião ou no caso de um único professor, este deverá ser conhecedor de todas as religiões. Grosso modo, podemos afirmar que a Lei impõe um ensino, mas não propõe um referencial epistemológico para a aplicação.

A Constituição de 1988, Artigo 210, parágrafo 1º, praticamente reafirmou o Artigo 153 de 1934 ao estabelecer que “o Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (BRASIL, Constituição 1988). A partir de 1988 o Ensino Religioso faz parte apenas do ensino básico. Também não estabelece o que propor ao aluno não optante. A dicotomia entre matrícula facultativa e a obrigatoriedade de incluir o Ensino Religioso nos horários normais da escola permanece.

No texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.475 de 1997, o Ensino Religioso continua sem uma definição clara com relação à sua finalidade. Mesmo afirmando que “O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo” (BRASIL, Lei 9475/97). A lei ainda não deixa claro qual é a finalidade de existir um componente curricular, que é parte da formação básica, e, no entanto, não é obrigatório.

A relevância de se ter o ER na escola “advém da importância social da religião como um dado humano que se mostra nas múltiplas dimensões humanas (social, cultural, política, psicológica etc.), nas ações humanas e nas instituições sociais de ontem e de hoje” (PASSOS, 2007, p. 94). O Ensino Religioso “tem que estar inserido na nossa realidade, na experiência social do aluno, de modo a conduzi-lo à ação e ao engajamento que ocorrem num fluxo de valorações e opções que envolvem o indivíduo e a sociedade” (GRUEN, 1995, p. 119).

Ao longo do processo de escolarização do Ensino Religioso (JUNQUEIRA, 2002), este ora foi compreendido como educação da religiosidade, primeiramente católica e depois cristã, ora foi considerado como estudo do fenômeno religioso. A educação religiosa segundo Cortella (2006, pp. 11-20) não deve ser confundida com Ensino Religioso, pois estes subentendem processos de socialização diferentes. Na escola o papel do ensino religioso, como estudo do fenômeno religioso, é de educar e formar uma das dimensões do ser humano que é a transcendência.

## **2. DO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO AO FUNDAMENTALISMO POLÍTICO**

Na atualidade ao se afirmar que alguém ou um grupo é fundamentalista geralmente o sentido aplicado é de radicalismo e até mesmo intolerância em relação a algo. De certo modo tal pensamento não é de um todo equivocado, pois radicalidade e oposição estão nas origens

do movimento fundamentalista. Todavia, é necessário cuidado com a aplicação de um termo fora de seu contexto para não incorrer em deduções equívocas.

O fundamentalismo surgiu, na transição do século XIX para o século XX, nos Estados Unidos, entre as Igrejas Protestantes. Esse movimento se caracterizou como uma forte reação conservadora à Modernidade. Três posicionamentos marcaram a origem do movimento que são: a não aceitação do estudo crítico da Bíblia, ou seja, defendiam a interpretação bíblica literal; a não aceitação da teoria darwinista da evolução; e a negação de uma visão progressista da História.

O posicionamento conservador fundamentalista, abarcou não só a dimensão religiosa, mas se estendeu sobre o universo político e ideológico (LEITE, 2022, p. 466). Na base do fundamentalismo três linhas nortearam o seu desenvolvimento no meio protestante que são: os movimentos de santidade, o Pentecostalismo e o pré-milenarismo dispensacionista. A influência dessas correntes se davam sobretudo na valorização moral, na conversão pessoal e do chamado reavivamento das profecias bíblicas.

O movimento fundamentalista estadunidense também recebeu influências pré-milenaristas britânicas que se popularizaram nos Estados Unidos e deram origem a obra intitulada *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* a qual sintetizava as principais crenças do fundamentalismo e o popularizou. Ao longo de seis anos “*Os fundamentos*” ou “*Princípios Fundamentais*” foram publicados em doze volumes e, essencialmente, defendiam a Bíblia como Palavra inspirada, isto é, sua inerrância e infalibilidade, bem como a autoridade dos textos sagrados enquanto revelação divina (LEITE, 2022, p. 469). Esses textos ajudaram no combate de uma série de movimentos e ideologias modernistas tais como: o ateísmo, o espiritualismo, o evolucionismo, o socialismo democrático entre outras.

O advento da Modernidade despertou, no meio protestante da sociedade Americana, uma verdadeira crise da civilização cristã, a partir da qual despontou a necessidade de preservação dos ideais da nação (LEITE, 2022, p. 469) frente ao processo de secularização da sociedade. O combate à propagação do liberalismo, bem como ao darwinismo, impulsionou à criação de escolas que ensinassem as doutrinas essenciais do cristianismo evangélico e assim o fundamentalismo chega também ao âmbito da educação.

Na metade do século XX, o movimento fundamentalista ganhou novos potencializadores em sua propagação, o rádio e a televisão, conferindo-lhe visibilidade e atingindo a opinião pública, chegando assim à esfera política. De um movimento inicialmente “apolítico”, em suas origens, o Fundamentalismo conseguiu unir os universos religioso e político dentro da mesma corrente ideológica.

Segundo Passos (2022, p. 114) a hermenêutica fundamentalista dos grupos religiosos pentecostais dispensa sistematizações por utilizar verdades reveladas e em fragmentos (pas-

sagens e versículos bíblicos) e afirma, sem qualquer fundamento científico, ser o sobrenatural a fonte de tudo o que corre na esfera natural (negacionismo, terra plana etc.).

### **3. O FUNDAMENTALISMO POLÍTICO BRASILEIRO “TERRIVELMENTE EVANGÉLICO”**

Entre os anos de 2018 a 2022, período do Governo Bolsonaro, este buscou-se implantar no Brasil a República “terrivelmente evangélica” que se expressava por meio de um discurso religioso, fortemente teocrático, para fundamentar e justificar o governo com suas propostas de redenção da crise, supostamente provocada pelos governos anteriores, a fim de moralizar o país e a política. Essa ideologia política serve como sustentáculo para o campo político de extrema direita, que prega o poder político fundado no poder de Deus, seja no Brasil, nos EUA, e em várias partes do mundo.

O discurso religioso circulou livremente nos ambientes políticos, não só como discurso de campanha política, mas como ideologia que conduziu e perpassou um programa de governo. Em muitos de seus discursos públicos o Presidente Jair Bolsonaro retomou o conceito de messias redentor, colocando em pauta temas sensíveis e nevrálgicos ao público religioso, seja ele pentecostal ou católico tradicionalista.

Aqui rememora cada vez mais, diz que nós somos cristãos, um país majoritariamente cristão e eu repito, como disse agora pouco o ministro, temos parece no Brasil uma luta do bem contra o mau, o bem vencerá, porque nós somos contra o aborto, somos contra a ideologia de gênero, somos contra a liberação das drogas e nós somos pró família (BIBLIOTECA DA REPÚBLICA, discursos do presidente Jair Bolsonaro).

As falas oficiais, e extraoficiais proferidas do “cercadinho” em frente ao Palácio da Alvorada, ou durante as “motociatas”, ou em eventos que contavam com a presença do presidente da República, evidenciam como a manipulação política exerceu forte influência sobre o inconsciente coletivo e religioso tradicionalista e/ou fundamentalista. Além disso, tais discursos contribuíram para aumentar a polarização entre “bem e mal”, entre “direita e esquerda”, entre “patriotas e comunistas” que se estabeleceu desde o período das eleições presidenciais em 2018, e que se estendeu durante todo o mandato do Presidente Bolsonaro.

O slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” disseminou uma ideia de pátria assumida como identidade nacional, fortalecendo assim o nacionalismo como sentimento comum, quem não comunga desse sentimento (é considerado inimigo da pátria) deve ir embora ou até mesmo ser eliminado pelos patriotas. Nesse cenário, como afirma Passos (2021, p,112), o pentecostalismo foi o grande dispositivo amplificador dessa ideologia patriota que partia do indivíduo para comunidade, da comunidade para a sociedade, da sociedade para a política, constituindo-se assim num projeto de governo político.

#### 4. O ENSINO RELIGIOSO UMA FERRAMENTA EFICAZ FRENTE AOS FUNDAMENTALISMOS

A política de extrema direita disseminou no Brasil a ideologia de que se deve combater e eliminar os “inimigos da Pátria”, ou seja, todo aquele que não compactua com o pensamento desse seguimento político é considerado opositor e deve ser combatido ou até mesmo eliminado. É uma lógica de perseguição, não só política, mas também ideológica, já havia se estabelecido no Brasil desde a campanha eleitoral presidencial, em 2018, e desencadeou uma extrema polarização que dividiu os cidadãos brasileiros em todos os cantos do país.

Assim como o Fundamentalismo religioso, foi impulsionado por uma forte resistência à Modernidade a ponto de encará-la como uma ameaça aos verdadeiros princípios cristãos, e por isso era necessário ser combatida, o fundamentalismo político também carrega consigo o princípio de rejeição e do combate ao que é diferente. Em ambos os fundamentalismos não há abertura para o diálogo e o discurso de ódio facilmente é disseminado.

A postura fundamentalista ainda permanece no inconsciente de muitos cristãos, quer pentecostais ou não, tornando-se assim facilmente propagada, assimilada e defendida a todo custo por uma grande parcela da população evangélica pentecostal e católica tradicionalista entre outros grupos. A política de extrema direita encontrou nesse meio religioso uma militância fervorosa, não só durante às eleições, mas ao longo de todo o mandato do ex-presidente Bolsonaro, a qual se tornou a principal interlocutora do ex-Presidente.

O que mais surpreende nessa ideologia de eliminação dos oponentes é a leitura utilitarista da Bíblia e de todo arcabouço religioso, que em muitos momentos não se assemelham aos ensinamentos de Jesus Cristo, mas em perfeita harmonia com discursos de ódio. Valores genuinamente cristãos, tais como: fraternidade, amor, perdão, justiça social entre outros, sempre fizeram parte do discurso da extrema direita, mas não em consonância com o Evangelho, e sim dentro de uma leitura e interpretação distorcida e até mesmo contraditória aos valores pregados por Jesus. Na era dos “pós” que vivemos, pós-verdade, pós-teísmo, pós-humano etc., essa ideologia política de eliminar a oposição sem sombra de dúvidas é pós-cristã.

Frente ao que foi apresentado até aqui, destacamos três posicionamentos que o Ensino Religioso pode assumir diante dos fundamentalismos. O primeiro posicionamento é crítico, ou seja, formar o educando para uma consciência crítica diante de ideias extremistas e radicais, a fim de que estas não disseminem o ódio e as exclusões, tanto dentro quanto fora do ambiente escolar, de modo a evitar o desejo de querer eliminar aquele que pensa ou é diferente. Para isso “a educação política é urgente, como também é urgente uma retomada do senso de realidade que supere as negações cada vez mais legitimadas sobre os fatos históricos e os fatos científicos” (PASSOS, 2022, p. 10).

O segundo posicionamento corrobora com o anterior que é evitar que as polarizações e divisões, política ou religiosa, se situem dentro da sala de aula. Os atores que atuam na escola,

isto é, professores e alunos, não são neutros. Obviamente que cada cidadão tem o direito de ter suas opções políticas e até partidárias, entretanto, dentro da escola a argumentação não deve ser ideológica e sim educativa.

E, por fim, um grande desafio para o ER é preservar a sua laicidade de ensino, seja no meio corpo docente ou discente, pois como membros da sociedade, alunos e professores não são cidadãos apolíticos ou neutros. Todos têm o direito de escolher suas posições filosóficas, políticas, religiosas etc., entretanto, tais posicionamentos e escolhas não podem incidir sobre o direcionamento das abordagens educacionais. No contexto da educação brasileira, o Ensino Religioso deve estar pautado em princípios que valorizam a diversidade cultural e religiosa, e tem como sua prioridade principal a promoção do diálogo e do respeito ao outro com suas crenças e seus valores.

## CONCLUSÃO

O Ensino Religioso no Brasil continua sendo um componente curricular bastante controverso, ao ponto de alguns grupos religiosos defenderem a obrigatoriedade e a adoção de um ensino confessional nas escolas, enquanto outros grupos defendem a laicidade do Estado e a adoção de um ensino não-confessional. É importante ressaltar que a religião tem seu papel e relevância na sociedade, mas ao se cruzar com a política, é necessário que se observe o princípio da laicidade, isto é, da separação entre Estado e religião, garantindo assim a liberdade individual e coletiva das pessoas de modo a não promover a discriminação e a violação de direitos fundamentais.

Não obstante o Brasil se declarar um Estado laico, o fundamentalismo religioso está sempre presente, seja no espaço público ou privado, no campo religioso ou político. É evidente que nem todos os que praticam uma religião são fundamentalistas religiosos. A maioria das religiões buscam viver em harmonia com outros grupos, em vez de assumir posturas extremas e preconceituosas. E ensinamentos como amor, compaixão, perdão e cuidado pelos necessitados estão presentes em quase todas as religiões, e devem ser enfatizados ao invés de tornarem-se ferramentas de extremismo e intolerância.

## REFERÊNCIAS

BIBLIOTECA Presidência da República. **Discursos do Presidente da República Jair Bolsonaro.** disponível em <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/bolsonaro/discursos/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-cerimonia-de-entrega-das-obras-de-restauracao-da-igreja-do-bom-jesus-dos-martirios> acesso em 24/05/2023.

BRASIL, **Constituição da República dos Estados Unidos Do Brasil** (De 16 de Julho De 1934) disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm) acessada em 23/05/2023.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil** de 1988. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) acessada em 23/05/2023.

BRASIL, **Lei De Diretrizes e Bases da Educação Nacional** n. 9475 de 22 de julho de 1997 disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9475.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm) acessada em 23/05/2023.

CORTELLA, M. S. **Educação, Ensino Religioso e formação docente**. In: SENA, L. Ensino Religioso e formação docente. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 11-20.

GRUEN, W. **O ensino religioso na escola**. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNQUEIRA, S. R. A. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LEITE, R. M. **Fundamentalismo**. In: USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). *Dicionário de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2022. pp. 466-471.

LACOSTE, J. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas. Loyola, 2004

PASSOS, João Décio. **No lugar de Deus**, ensaios (neo)teocráticos. São Paulo: Paulinas, 2021.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

PASSOS, João Décio. **O sonho da sinodalidade**. In. *Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura*. São Paulo: Paulinas, 2022. Disponível <https://ciberteologia.com.br/editorial/patria-amada-idolatrada-200-anos/84>, p. 10, acesso em 02/04/2023

SENA, Luzia (org.). **Ensino Religioso e formação docente; ciências da religião e ensino religioso em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, F.; TEIXEIRA, A.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Dicionário de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas. Paulus. Loyola, 2022.



# GT 8

**Teologia no Espaço Público e Contemporâneo.**



**Dr. César Augusto Kuzma – PUC RIO**  
**Dr. João Décio Passos – PUC SP**  
**Dr. Vítor Galdino Feller - Faculdade Católica de Santa Catarina**  
**Dr. Érico Hammes - PUC PR**

Ementa:

O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) pensar uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político e social do País; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da Teologia, com a política.



# A HUMANIDADE AMEAÇADA: REFLEXÕES ACERCA DA URGÊNCIA DO CUIDADO DA CRIAÇÃO

José Aguiar Nobre<sup>1</sup>

**RESUMO:** Como pesquisa efetuada a partir da antropologia teológica, se faz necessário lembrar que ao refletirmos sobre a humanidade, não nos referimos apenas ao *homo sapiens*, mas a uma imensidão de seres que os humanos, ao perderem de vista a sua teleologia sagrada, como que uma “praga” ou uma “ameba gigante” acaba por colaborar com a sua destruição e extinção. Com o comportamento ambicioso, não somente nós os humanos nos destruimos mutuamente, mas também inúmeros seres. Em vista disto, ao refletirmos acerca da urgência do cuidado da criação que se encontra ameaçada, se faz necessário recordarmos que, por exemplo, a ideia de sustentabilidade não deve ser entendida como uma panaceia. Se trata de uma pesquisa circunscrita à metodologia bibliográfica, cujo problema ficou assim formulado: em face ao circuito de autodestruição a que chegou à humanidade, como dissuadir os seres humanos de que a sua vocação é ser consumidores do planeta? Os resultados esperados circunscrevem à expectativa de que, antes de tudo, se faz necessário recordar o genuíno sentido da vocação humana para cuidar da criação e guardá-la. Ao refletirmos sobre a humanidade ameaçada, e os desafios para o cuidado da criação almejamos alcançar o entendimento de que se faz urgente refletirmos mais sobre o sentido de civilização, ressaltando que o amanhã não está à venda.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropologia da vocação humana; Cuidado da criação; Humanidade. Civilização; Vida.

## INTRODUÇÃO

Este espaço se torna pequeno para refletirmos sobre tema tão caro e urgente como o da ameaça em que se encontra a humanidade. Indagamos sobre o que ainda hoje nos convenciamos a chamar de humanidade. Percebemos que ler um dos mais influentes pensadores da atualidade sobre esta questão, o jornalista indígena Ailton Krenak, se torna urgente e necessário. Em vista disso, o pensador nos provoca: “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?” (KRENAK, 2020, p. 11). A questão se apresenta como provocadora e teremos a oportunidade de trazê-la para a reflexão teológica a fim de trilharmos um longo caminho de assimilação dos seus entornos. Entre introdução e considerações finais, o presente texto ficou assim distribuído: (1) O sentido de civilização/humanidade; (2) A genuína vocação humana para o cuidado; (3) Desafios da sustentabilidade.

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Sistemática (PUCRJ). Professor na Graduação e Pós-Graduação na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP). E-mail: [nobre.jose@gmail.com](mailto:nobre.jose@gmail.com)

## 1.0 SENTIDO DE CIVILIZAÇÃO/HUMANIDADE

Quando falamos de civilização, a partir de leituras sobre o comportamento humano moderno, em face ao circuito de autodestruição humana e ecológica com proporções planetárias a que chegamos, nos questionamos: como foi possível que nos acomodamos tanto ao ponto de deixarmos o estrago chegar ao estágio preocupante em que nos encontramos? O pensador Krenak, como um intelectual devidamente autorizado no assunto pondera:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade? (KRENAK, 2020a, p.11).

Ressaltamos que a reflexão e o questionamento trazidos por Krenak neste pequeno fragmento é apenas uma sinalização do quanto será preciso avançarmos na compreensão do sentido de civilização e de humanidade de modo mais profundo e um pouco menos injusto. Ao refletirmos, pois, sobre o sentido de civilização e o cuidado com os povos originários e a criação, por exemplo, carecemos de um avanço urgente nas várias questões a elas inerentes. Se faz necessário um voltar para a alma do nosso existir histórico a fim de tomarmos conhecimento de ao menos parte dos dramas de quem nos antecederam:

Som-de-Pé, dormia como uma criança prestes a nascer na quentura da barriga de sua mãe. Ele cava uma toca ainda mais distante pois teme cair em desgraça. Não há mais o encanto e a proteção de seu povo. Cava quando ouve um som da árvore tombando. Elas não caem pelo tempo, pelo rio ou pela força do vento. Caem pelas mãos dos-que-não-pertencem-a-esse-lugar, que as arrastam pela raiz, com a gana dos monstros que os velhos contadores de histórias nem sequer saibam existir (JÚNIOR, 2021, p. 28).

Compreender um pouco dos dramas dos antepassados e dos seus descendentes hoje, indubitavelmente nos ajudará a repensar e questionarmos a noção de uma humanidade que julgamos ser. Começaremos a pensar no que tem em mente aqueles que se arrogam ao posto de serem mais importantes do que os povos originários, os escravizados e mesmo os demais seres, os microrganismos inclusive. Pois não é possível continuarmos aceitando que os humanos somos superiores aos demais seres existentes no universo. Se faz, pois, necessário reconhecermos a diversidade dos seres existentes na criação, atribuindo dignidade a cada ser pelo simples fato de eles existirem e serem úteis para o equilíbrio da vida saudável, como condição de que realmente sejamos também reconhecidos como humanos. Isso nos leva a entender que uma formação humana integral, reivindica uma concepção antropológica integral, que

leve em consideração a dignidade de todos. Não é mais possível participar de um clube de humanidade com vocação segregacionista. A partir da *Laudato Si'*, é possível argumentar que somente a partir dessa premissa poderemos ressignificar a nossa existência e refrear o ritmo atroz que rumamos ao abismo da autodestruição.

Procurei examinar a situação atual da humanidade, tanto nas brechas do planeta que habitamos, como nas causas mais profundamente humanas da degradação ambiental. Embora esta contemplação da realidade em si mesma já nos indique a necessidade de uma mudança de rumo e surgira algumas ações procuremos agora delinear grandes percursos de diálogo que nos ajudem a sair da espiral de autodestruição onde estamos afundando (LS, n. 163).

Entendemos que esses grandes percursos de diálogo a que somos desafiados a construir, possam colaborar, para uma maior compreensão do genuíno sentido de humanidade civilizada. Isso reivindica um processo tomado de decisão a fim de desmascarar alguns “clubes” em forma de agências e instituições que se organizam como favorecedoras de estruturas de humanidade. Nesse sentido Ailton Krenak pondera:

Pensemos nas nossas instituições mais bem consolidadas, como universidades ou organismos multilaterais que surgiram no século XX: Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização das Nações Unidas (ONU), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). (...). Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser. As andanças que fiz por diferentes culturas e lugares do mundo me permitiram avaliar as garantias dadas ao integrar esse clube da humanidade. E fiquei pensando: ‘Porque insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?’ (KRENAK, 2020a, p.12).

Por um lado, já sabemos o nível de percepção a que chegamos dos estragos que já foram feitos e, não obstante a isso, por outro lado, ainda coexistimos com uns seres desumanizados que teimam em continuar focados na ideia de que somos consumidores do planeta e que as futuras gerações que se danem. Isso por si só já deveria nos provocar a uma saída de uma vez por todas desse circuito de servidão voluntária que nos trouxe até aqui. Quando algum estílo de humanidade imposta parece ruir, já nos desdobramos para darmos um jeito e projetar outras iguais no afã de mantermos a aparente coesão de humanidade. “Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade” (KRENAK, 2020a, p. 14). O espaço aqui não nos permite ir além nas ponderações, mas nos provocam para um olhar transponível sobre o quanto é amplo o sentido de civilização e de humanidade, de modo que assim, desconfiados de que não é simples quanto parece, é que nos debruçaremos

sobre a genuína vocação humana para o cuidado que abrange também a largueza das concepções do existir.

## 2.A GENUÍNA VOCAÇÃO HUMANA PARA O CUIDADO

Sobre a genuína vocação humana para o cuidado, uma provocação do Papa Francisco aponta para a necessidade de alargarmos os pensamentos, as ideias e quebrarmos paradigmas. “Desde meados do século passado e superando muitas dificuldades, foi-se consolidando a tendência de conceber o planeta como pátria e a humanidade como povo que habita uma casa comum” (LS, n. 164). O pontífice ao trazer este modo de olhar interdependente parece estar levando em conta o cuidado da criação, uma vez que, em face aos desafios do existir, apontam para a necessidade de procurar soluções a partir de uma perspectiva global, o que nos educam para sair do circuito de uma mentalidade bairrista. Argumenta o Papa sobre a necessidade de “procurar que as soluções sejam propostas a partir de uma perspectiva global e não apenas para defesa dos interesses de alguns” (LS, n. 164).

O pensador Ailton Krenak, refletindo sobre a importância de pensar no cuidado merecido com todos os seres da criação assim pondera: “Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade – que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições -, foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade” (KRENAK, 2020b, p. 9). A capacidade humana de entender que somos todos frágeis ficou bem evidente no período crítico da Covid-19, durante o qual, na “declaração da Terra” poderíamos ler o tamanho da vulnerabilidade da vida. Ninguém come dinheiro, não é possível ficar preso ao mito do progresso econômico que privilegia alguns enquanto outros morrem na invisibilidade.

Em face à desenfreada e equivocada ganância humana, se faz urgente reverter a compreensão dos seres desumanizados de que eles são consumidores do planeta. sabemos ser urgente recordar aos humanos de que eles são chamados ao cuidado e à guarda da Terra. ‘Javé Deus tomou o homem, e o colocou no jardim do Éden, para que o cultivasse e guardasse’ (Gn, 2,15). Do ponto de vista das escrituras cristãs, essa é a sua mais genuína vocação: cuidar e guardar da criação, pois entendemos que é a partir desse seu cuidado que os humanos se realizarão cada vez mais na sua máxima medida. Se faz mister lembrar que, se o ritmo de exploração irresponsável continuar, vai chegar o momento em que não será mais possível a vida na terra:

‘Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que não é capaz de comer dinheiro’. Quem sabe a própria ideia de humanidade, essa totalidade que nós aprendemos a chamar assim, venha a se dissolver com esses eventos que estamos experimentando. Se isso acontecer, como é que esses caras que concentram a grana do mundo – que são poucos – vão ficar? Quem sabe a gente consiga tirar o chão debaixo dos pés deles. Porque eles



precisam de uma humanidade, nem que seja ilusória, para aterrizar toda manhã com a ameaça de que a bolsa vai cair, de que o mercado está nervoso, de que o dólar vai subir. Quando tudo isso não tiver mais sentido nenhum – o dólar que se exploda, o mercado que se coma! – aí não vai ter mais lugar para toda essa concentração de poder. (...). Acredito que essa ilusão de uma casta de humanoides que detém o segredo do santo graal, que se entope de riqueza enquanto aterroriza o resto do mundo, pode acabar implodindo. Talvez a pista mais recente sobre isso seja aquela história dos bilionários que estão construindo uma plataforma fora da Terra para irem viver, sei lá, em Marte. A gente poderia dizer: ‘vão logo, esqueçam a gente aqui’ (KRENAK, 2020b, p. 13).

Em se tratando de um processo de educação para o coletivo, se faz necessário uma certa percepção de que a vida é um mistério que reivindica o cuidado com o outro. “Então, quem sabe, essa nata de gente, que há muito tempo se acostumou a assistir ao mundo morrer das torres de seus castelos, tenha que experimentar uma certa igualdade no risco” (KRENAK, 2020b, p.17). Em outras palavras, a dura realidade é que em face ao poderio das grandes corporações que ditam o ritmo da vida, de modo que não há mais separação entre administração política e financeira do mundo, e o cuidado que seria destinado a todos está sob a égide do que regem essas corporações, se faz urgente debruçarmos sobre essas questões enquanto ainda há tempo. “Isso porque os governos deixaram de existir, somos governados por grandes corporações. Quem vai fazer a revolução contra as corporações? Seriam como lutar contra fantasmas. O poder hoje, é uma abstração concentra em marcas aglutinadas em corporações e representada por alguns humanoides” (KRENAK, 2020b, p15). Para uma certa dissimulação dessa realidade assustadora, criam o mito da sustentabilidade, como se essa fosse uma panaceia.

### **3. DESAFIOS DA SUSTENTABILIDADE**

A palavra sustentabilidade já está até bem familiar e parece ganhar ares de fineza quando queremos nos referir aos cuidados relacionados com o desenvolvimento sustentável e ecológico. Contudo, consideramos importante ressaltar que o conceito de sustentabilidade carece de reflexões mais aprofundadas e a própria sustentabilidade em si, não deverá ser entendida como uma solução para todos os problemas, uma panaceia. Sobre este tema, Ailton Krenak recorda que:

O mito da sustentabilidade, [foi] inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem -, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte da Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020a, p. 16).

Atrelado ao mito da sustentabilidade que produz uma realidade alienante aos humanos, as corporações produzem algo para nos manter siderados, “se possível tomando remédio.

Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra para nos entreter” (KRENAK, 2020a, p. 20). Ainda para piorar, criam o mito do monstro corporativo, que são os donos do dinheiro do planeta. Eles não se cansam de provocar nos humanos uma certa compreensão globalizada de bem-estar. “Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra” (KRENAK, 2020a, p. 21), sobrando apenas aqueles lugares quase esquecidos nas bordas do planeta, a ponto de os seus residentes agarrados à Terra serem vistos como uma sub-humanidade. Não é à toa que as discussões ainda hoje sobre o marco temporal, perpassam pelas decisões de quem realmente não está nem aí com essa “sub-humanidade”. Nesses lugares as pessoas se organizam de modo que incomodam a humanidade “bacana”. Humanidade, que, entretanto, “não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra. Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para que? O que é preciso sustentar? A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2020a, p. 22). Desse modo a sustentabilidade que hoje é tão presente nos discursos verdes, não dão conta das ameaças da humanidade, de modo que continuamos gerando mortes. Os inúmeros desastres ambientais, habitacionais, e de abandonos que presenciamos por todos os lados falam por si próprios, evidenciando as carências reinantes do discurso vazio ainda sobre o cuidado, sobre sustentabilidade.

Para concluir esta questão, quem sabe os desafios da sustentabilidade, para ganhar uma justa compreensão carece de uma capacidade humana de colocar em questão a lógica colonialista gerada pelo monstro corporativo, fruto do colonialismo. Ouvir os povos originários, os povos indígenas ou, como Darcy Ribeiro chamava de “Povos Testemunho”, se torna um imperativo. Se faz necessário ouvir o testemunho desses povos pois eles conseguiam olhar de fora essa lógica construtiva de máquina de guerras que são os Estados nacionais ou coloniais que como agência constituída, impera no modelo de humanidade que temos. “Essa agência que hoje chamamos de ‘Estados’, ‘Estados nacionais’, que são os ‘Estados Coloniais’. Eles foram constituídos para isso mesmo para morrer gente” (KRENAK, 2021, p. 75). Ainda sobre essa questão, sobre a urgente necessidade de ouvir os povos originários, recorrendo ao pensamento de Darcy Ribeiro, argumenta Krenak. “Acho muito interessante esse termo que Darcy Ribeiro usava: ‘Povos Testemunho’. Servia para dizer que havia uma memória que testemunhava a colonialidade e que, portanto, estava fora do molde ocidental. Essa memória conseguia olhar para fora, furava esse contêiner onde se debatem direita e esquerda ainda persiste como uma pedra pesada em todas as discussões acerca do modo de fazer política” (KRENAK, 2021, p. 70). Em outras palavras, ao olharmos para outra lógica, teremos uma epistemologia política que reina a tanto tempo, gerando desigualdades a que chegamos, isso porque o egoísmo humano parece ter desviado a sua genuína vocação para o cuidado de si, do outro e da criação. Nesse processo de reflexão sobre essas questões, quiçá teremos a oportunidade de dissuadir os seres humanos de que não somos consumidores do planeta. Para tanto, se faz necessário provocar

a lógica do encontro que nos põe em contato com os problemas. “Essa falta de contato físico e de encontro, às vezes favorecida pela fragmentação das nossas cidades ajuda a cauterizar a consciência e a ignorar parte da realidade em análises tendenciosas” (LS, n. 49). Em suma, se faz necessário assimilar de uma vez por todas que “a consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa traduzir em novos hábitos. Muitos estão cientes de que não basta o progresso atual e a mera acumulação de objetos e prazeres para dar sentido e alegria ao coração humano” (LS, n. 209).

## CONCLUSÃO

Ao refletirmos sobre a humanidade ameaçada e a urgente necessidade de adotarmos uma lógica de cuidado com todos os seres da criação, sabemos que muito do que tempos, perpassam pela lógica epistemológica da política bipolar que temos. Elas ditam as decisões e conduzem os caminhos da história. Não é atoa que estamos aí patinando nas questões essenciais e quem são óbvias do ponto de vista racional como as discussões acerca do marco temporal, só para citar um exemplo. Contudo, vale ressaltar que: “Noainda temos muito o que percorrer até alcançarmos um grau de esclarecimento em que os sujeitos parem de se iludir com uma prática de direita e uma epistemologia de esquerda; um discurso que quer ser de esquerda, e uma prática que insiste, tal com um aleijão, em reproduzir a política de violência da direita” (KRENAK, 2021, p. 73). O que podemos ver ainda com uma noção muito embaçada, pois vivemos nessa lógica produzida em políticas de esquerda e direita, há muitos anos. “Mas essas duas balizas estabeleceram praticamente todas as lutas políticas nos últimos duzentos anos; quem sabe até definiram tudo que aconteceu nos últimos duzentos anos essa história de direita e esquerda” (KRENAK, 2021, p. 69).

Em uma palavra, vale recordar, que, se a humanidade do período pós-industrial é lembrada como responsável pelo estágio de desagregação humana e ecológica a que chegamos, se faz razoável lembrar que, ao assumirmos as responsabilidades em face às graves crises do presente, nos preocupando em deixar um mundo habitável para as futuras gerações, certamente seremos lembrados por elas como alguém que se preocupou com elas. Continuemos, pois, exercendo a nossa capacidade crítica, a nossa vocação para a alteridade, de modo que possamos estar no mundo hodierno de uma maneira mais conscientes respeitando e valorizando as diferentes cosmovisões e numa terra cheia de sentidos. “Precisamos ser críticos a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que antes era cidadania. José Mujica disse que transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes” (KRENAK, 2020a, p. 24). Que sejamos capazes de criar uma novidade do existir,

na qual será possível contarmos a nossa história a partir de uma perspectiva plausível, esperançosa, com uma noção performativa do existir.

## REFERÊNCIAS

**BÍBLIA SAGRADA:** Edição Pastoral. 14ª Impressão. São Paulo: Paulinas, 1995.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da criação. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAC, Ailton. **A vida não é útil**; pesquisa e organização Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. **O sistema e o antisistema**: três ensaios, três mundos no mesmo mundo/Ailton Krenak, Helena Silvesre, Boaventura de Souza Santos. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização Sérgio Cohn, 1ªed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

JÚNIOR, Itamar Vieira. **Doramar ou odisséia: histórias**. 1ª.ed. São Paulo: Todavia, 2021.

# A TEOLOGIA FUNDAMENTAL NA ESFERA PÚBLICA

Tiago de Fraga Gomes<sup>1</sup>

**RESUMO:** A teologia fundamental situa-se na fronteira entre a teologia e a sociedade, com o intuito de traduzir as questões da fé para o pensamento contemporâneo, em prol de uma postura dialógica de empatia e alteridade. A questão central consiste em dar razões esclarecedoras da fé na esfera pública levando a sério o *Sitz im leben* (lugar na vida). A tarefa do teólogo fundamental é, sobretudo, dialogar com a sociedade secular e pluralista, tendo em vista as contribuições da teologia na esfera pública, em vista do exercício da cidadania. A teologia tem, nesse sentido, um caráter religioso e político. A presente pesquisa, com uma abordagem teórico-bibliográfica, visa trabalhar a teologia fundamental na esfera pública como uma resposta aos desafios emergentes na atualidade, tendo em vista que a teologia, enquanto *ratio fidei*, necessita configurar-se como discurso público cujos interlocutores privilegiados são a tradição eclesial, a racionalidade acadêmica e a sociedade secular contemporânea. Para isso, precisa considerar os desafios emergentes da cultura digital, a fim de comunicar e discernir o conteúdo da fé como algo relevante para as pessoas de hoje.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia; Esfera Pública; Sociedade Secular; Pensamento Contemporâneo.

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa pretende aprofundar o tema da *teologia fundamental na esfera pública*. Almeja-se explorar um teologizar que se situa na fronteira entre religião e sociedade, que busca traduzir as questões da fé e da religião para o pensamento contemporâneo, e que deixa de lado impostações apologéticas e de autodefesa, em prol de posturas mais dialógicas, de empatia e alteridade, na perspectiva do Concílio Vaticano II (GS 1). A questão nevrálgica consiste em dar razões esclarecedoras da fé e da experiência religiosa na esfera pública. Para tanto, a teologia precisa levar a sério o *Sitz im leben* (lugar na vida) onde é formulada.

Johann Baptist Metz defende que fé, espiritualidade e teologia são radicalmente contextuais (1992, 2011, 2017). A teologia é a inteligência da fé para o tempo atual. Especificamente a teologia fundamental, enquanto soleira da teologia para a sociedade, constitui-se como um lugar de encontro entre o depósito da fé revelada e a racionalidade hodierna. Sendo assim, mais que apenas demonstrar verdades de fé, importa indicar sua relevância e pertinência social. A tarefa primária da teologia fundamental consiste em dialogar com a sociedade secular e pluralista.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela PUCRS com estágio pela Ruhr-Universität Bochum. Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS. Contato: [tiago.gomes@pucrs.br](mailto:tiago.gomes@pucrs.br)

Recentemente, na linha do que prognosticou Max Weber, acreditava-se que a modernidade se encarregaria de relegar a religião à esfera privada, tornando o Estado e a sociedade menos acessíveis aos processos de moralização religiosa. Porém, o que se percebe cada vez mais é a presença significativa da religião na esfera pública (CARVALHO, 2014, p. 106). Conforme Jürgen Habermas, a sociedade atual, pós-secular, não deve apenas aceitar as religiões, mas deve reconhecê-las como instituições que exercem funções sociais positivas. As religiões e a teologia possuem um papel social público. Entretanto, para que isso aconteça, os postulados, a experiência e a linguagem religiosa precisam ser traduzidos para uma compreensão que seja acessível a todos, para que haja paridade epistêmica, pois, a esfera pública, enquanto rede onde se comunicam conteúdos, opiniões e tomadas de posições, manifesta um agir comunicativo (HABERMAS, 1997, p. 92).

A presente pesquisa, com uma abordagem teórico-bibliográfica, visa trabalhar a teologia fundamental na esfera pública como uma resposta aos desafios emergentes na atualidade, tendo em vista que a teologia, enquanto *ratio fidei et rationis religiosae*, necessita configurar-se como discurso público cujos interlocutores privilegiados são, conforme David Tracy, a tradição eclesial, a racionalidade acadêmica e a sociedade secular contemporânea (2006, p. 68). Como movimento de argumentação, parte-se de uma compreensão de teologia fundamental como soleira da teologia, cuja vocação primária consiste em dialogar com a sociedade secular e pluralista, a fim de cultivar o seu caráter religioso e político diante das redes de “des-conexão” que afetam a vida das pessoas de hoje.

## 1 TEOLOGIA FUNDAMENTAL COMO SOLEIRA DA TEOLOGIA

É preciso considerar, primeiramente, que toda experiência de fé parte sempre de determinados contextos e situações. É sempre um ato segundo em relação à experiência. Consequentemente, todo teologizar se dá em contexto. O *Sitz im leben* é ponto de partida, fundamento e motivação para a reflexão teológica, enquanto labor contextual (CALDAS, 2016, p. 330). É no contexto que o ser humano acolhe e elabora o dom da fé como algo significante para a sua vida. Exemplo disso, é o contexto tecnocientífico atual, que leva a perguntar: “Como trabalhar a inteligência da fé em um contexto extremamente secularizado e dominado pela racionalidade científica e instrumental?” (GOMES, 2017, p. 122). Essa questão leva a elaborar um teologizar que toque as questões de sentido, as quais emergem de uma “inquietação radical”, do âmago do ser humano, que “reclama por uma opção que não pode ser senão a opção fundamental” (ALFARO, 1989, p. 21). O entendimento último da experiência de fé manifesta o sentido radical da existência do ser humano enquanto sujeito histórico marcado pela busca de sentido para a vida e que desemboca na reflexão sobre um *modus vivendi*.

Conforme Santo Anselmo, no *Proslogion*, a teologia é *fides quaerens intellectum* (2008,



p. 8); é fé com vontade de verdade, e que, por isso, busca a inteligência de seus anunciados. Em tempos marcados por uma crise de sentido, o exercício teológico carrega em si uma força vital e significativa que tem muito a dizer ao ser humano contemporâneo. Este desejo de vitalidade situa a teologia fundamental na fronteira, no encontro de diferentes realidades, em contato com outras ciências e com outras formas de expressão da verdade, na interseção de diferentes perspectivas e horizontes. Na fronteira transparece claramente que um dos grandes desafios da teologia fundamental é o diálogo com a sociedade secular e pluralista.

## 2 TEOLOGIA FUNDAMENTAL EM DIÁLOGO COM A SOCIEDADE SECULAR E PLURALISTA

A teologia fundamental busca dialogar com a sociedade secular e pluralista, a fim de contribuir, na esfera pública, com o exercício da cidadania. Tem-se em vista que a sociedade atual, em âmbito cultura e religioso, está cada vez mais pluralizada, o que provoca a repensar muitos paradigmas tradicionais (DANNER, 2014, p. 71; RIBEIRO, 2017, p. 241) e a reinterpretar as experiências religiosas em sua identidade e singularidade (GEFFRÉ, 2013, p. 90). O encontro entre culturas e experiências religiosas tem o potencial de proporcionar a emergência de uma teologia menos endógena e autorreferencial, e mais dialógica e atualizada, aberta aos sinais dos tempos (GS 4).

A disseminação do pluralismo afetando todas as áreas e dimensões da vida, emerge atualmente, como um desafio diante de diversas formas de fundamentalismo – literalismos, integristas doutrinais – que podem ser interpretados como buscas por seguranças e/ou certezas, suscitadas por contextos cada vez mais relativistas. No fundo, o fundamentalista almeja reduzir as complexidades (GEFFRÉ, 2004, p. 25) com o intuito de interpretar suas relações existenciais de maneira mais “simples”. Nesse contexto, a teologia é provocada a refletir sobre o conteúdo da fé prescindindo de visões totalizantes, a fim de assumir posturas mais sensíveis e inclusivistas (GOMES, 2021, p. 22), na dinâmica da comunhão na diferença, em perspectiva de alteridade ou heterogeneidade (GRÜMME, 2017).

A teologia fundamental em diálogo com a sociedade secular e pluralista precisa ser capaz de dialogar com as instituições públicas desde uma visão crítica, sistemática e interdisciplinar dos problemas sociais, a fim de contribuir com a cidadania e com um projeto de vida humanizado e integral. Para isso, precisa dialogar com a sociedade, a fim de não cair em um monólogo. Nesse interim, o grande desafio consiste em ouvir a fala da sociedade sem abrir mão do *proprium* de seu conteúdo, o depósito da fé revelada, respeitando a alteridade irreduzível dos interlocutores e fazendo ouvir com coragem a sua voz (CALDAS, 2016, p. 343). Dialogar humildemente com a sociedade sem perder sua identidade, não é tarefa fácil para a teologia na esfera pública. Alguns referenciais teóricos poderão auxiliar nesse desafio, tais

como Emmanuel Levinas, Edgar Morin, Gianni Vattimo e Claude Geffré.

Para Levinas, o pensamento ontológico, aliado ao poder, que não questiona o “mesmo”, é um pensamento da “injustiça” (LEVINAS, 1977, p. 70). O narcisismo e o egoísmo cegam o ser humano para sua responsabilidade com seu contexto vital. Uma teologia que não dá voz ao outro, que não procura ouvir, não pode ser dialógica, e, portanto, não é pública. Morin lembra que os saberes, tecidos conjuntamente, de maneira complexa, compreendem incertezas, indeterminações (MORIN, 2007, p. 35), sendo inspiração para um teologizar que não se enclausura em um sistema doutrinal “simplificador”, fechado a novas perspectivas. Vattimo ajuda reavaliar uma teologia racionalista que, muitas vezes, pretendeu sistematizar o conteúdo da fé revelada a partir de um dogmatismo absolutista, constituindo-se como uma razão dominante, perdendo o apelo libertador e prático da verdade anunciada por Jesus (VATTIMO, 2006, p. 71). Vattimo ajuda a ver o teologizar como um fazer provisório, a serviço do bem comum. Geffré concebe o pluralismo cultural e religioso atual como uma grande oportunidade para reinterpretar verdades fundamentais do cristianismo em um novo contexto (GEFFRÉ, 2004, p. 131), tendo em vista que “os cristãos são, por pura graça, as testemunhas da Revelação que lhes foi confiada por Jesus Cristo, mas não são seus proprietários” (GEFFRÉ, 2013, p. 61). Interpretar os fundamentos da fé cristã de maneira nova, leva a operar de forma criativa, superando o paradigma da reprodução, sob a iluminação do Espírito, para responder, de forma relevante, aos anseios mais profundos das pessoas de hoje.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: CARÁTER RELIGIOSO E POLÍTICO DA TEOLOGIA FUNDAMENTAL DIANTE DAS REDES DE “DES-CONEXÃO”**

A teologia, enquanto reflexão da fé sensível ao diferente, ao complexo, ao provisório e ao plural, tem um caráter religioso e político. Assumindo essa postura, a poderá ser um auxílio para pensar um cristianismo mais relevante diante de tantas ofertas de sentido que pautam a vida das pessoas (GIDDENS, 1995, p. 13), em ambientes onde não há mais uma exclusividade da *cidadania cristã*. Neste cenário, a teologia fundamental por auxiliar a fé cristã a superar ilusões e prepotências, e retomar à sua vitalidade original, na linha do que foi o movimento de *volta às fontes* (séc. XIX e XX) como *refontização* da experiência cristã radical, mais existencial e ortoprática, e menos dogmatista e legalista. A retomada dos referencias do cristianismo nascente, em âmbito teológico e pastoral, traz nova seiva para revitalizar a reflexão da fé.

A teologia fundamental como soleira da teologia para a sociedade, toma como caminho de reflexão a situação em que o ser humano está engajado. Tendo em vista que a “teologia é saber construído em diálogo” (CALDAS, 2016, p. 331), é preciso construir um fazer teológico atento aos seus interlocutores. A relevância pública da teologia se demonstra pela sua capacidade de dialogar com as ciências, as culturas e as religiões, considerando os desafios sociais,

políticos e econômicos emergentes. Além disso, para Moltmann a teologia é pública não apenas em sua autocompreensão ou aplicação, mas enquanto ressalta a perspectiva escatológica das coisas públicas, colocando-as sob a luz do Reinado de Deus vindouro, o qual questiona profeticamente as situações de discriminação, marginalização e injustiça, e promove as questões em torno das minorias sociais (MOLTMANN, 2008, p. 81).

Uma importante questão a ser refletida atualmente diz respeito às redes de “des-conexão”. Graças aos recursos digitais, o sujeito hodierno vive em um contexto de conexões intensas, ao ponto de almejar por momentos onde possa “se desconectar para viver”. A facilidade como se organizam reuniões e encontros on-line, não só proporcionou o encurtamento de distâncias, como também, do tempo. A ambiência digital, em várias instâncias, já faz parte do cotidiano das pessoas. Nas conexões em rede, apesar da forte inclinação à coletivização, prevalece a cultura do individualismo: a rede aproxima as pessoas, as conecta, mas, igualmente, as afasta umas das outras. Vive-se só em um universo marcado pela *ubiquização*: é possível estar em toda parte a qualquer momento, e estar no isolamento, ou mesmo, no anonimato; é possível conectar-se com muitos, sem um entrosamento existencial, levando ao aumento do sentimento de solidão e da falta de solidariedade (NENTWIG, 2020, p. 11).

Além disso, os conteúdos são apresentados de maneira nova no mundo digital: vive-se a égide dos *fast-thinkers* que simplificam temas complexos. Os conteúdos ficam sob o controle daqueles que dominam os *likes*. De modo geral, os especialistas das mais variadas áreas de conhecimento não são mais referências para os jovens. Qualquer um que se projete bem pode sobrepujar argumentos qualificados (NENTWIG, 2020, p. 10-11). Além disso, um dos grandes problemas vivenciados atualmente são os dualismos que contrapõem o “digital” e o “real”, impedindo uma “percepção das complexas inter-relações que dão forma à cultura contemporânea” (SBARDELOTTO, 2023, p. 156). É preciso frisar que a cultura digital é paradoxal, pois, ao mesmo tempo que facilita a comunicação e a interação entre as pessoas, também desorienta com excesso de informações e torna superficial a maioria das relações, pois o aparato tecnológico insere-se no contexto da indústria cultural, baseada em interesses capitalistas e ideológicos que desapropriam a habilidade de pensar e influenciam os desejos e a vontade. É importante exercitar um olhar crítico sobre os conteúdos disponibilizados nos meios digitais (HABOWSKI; CONTE, 2018, p. 716).

É bem conhecido o desafio da disseminação de *fake news* e sua repercussão na vida social, política e religiosa. Há uma pluralidade de vozes repercutindo simultaneamente no mundo digital. O Papa Francisco, na *Gaudete et Exultate*, indica o caminho do discernimento: examinar o que há dentro do ser humano, mas também o que há fora, com o intuito de perscrutar os sinais dos tempos, a fim de compreender, escolher e decidir (GE 168). Trata-se de formar as pessoas para uma autonomia moral, para que façam boas escolhas de forma livre e comprometida com a dinâmica do Reinado de Deus. Sobretudo, é fundamental educar para a cultura do encontro, para o face-a-face onde o “eu” torna-se “ser de encontro” (BUBER, 2001).

Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco afirma que é preciso criar espaços de comunhão e acolhida (EG 73). Urge, para a teologia fundamental, o fomento de uma cultura de proximidade e fraternidade que impulse a sair para as periferias existenciais.

## REFERÊNCIAS

ALFARO, Juan. *De la cuestión del Hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sigueme, 1989.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

CALDAS, Carlos. Desafios da teologia pública para a reflexão teológica na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 88, p. 328-353, Jul.-Dez. 2016.

CARVALHO, Osiel Lourenço de. Religiões no espaço público: reflexões a partir da teologia pública. *Correlatio*, São Paulo, v. 13, n. 25, p. 105-116, Jun. 2014.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 143-256.

DANNER, Leno Francisco. Um fundamento para o ecumenismo: a irreducibilidade do outro. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 70-98, Jan./Mar. 2014.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2018.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel à Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. Trad. Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2013.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. Trad. Álvaro Hattner. São Paulo: Unesp, 1995.

GOMES, Tiago de Fraga. *O Logos hermenêutico em teologia: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã*. Porto Alegre: Edipucrs, 2021.

GOMES, Tiago de Fraga. Por uma relação entre inteligência da fé e racionalidade científica no contexto atual. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 32, n. 1, p. 121-138, Jan./Abr. 2017.

GRÜMME, Bernhard. *Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine*. Freiburg: Herder, 2017.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABOWSKI, Adilson Cristiano; CONTE, Elaine. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 10, n. 3, 703-721, Set./Dez. 2018.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaios sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1977.

METZ, Johann Baptist. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 5. ed. Mainz: Matthias-Grünwald, 1992.

METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg: Herder, 2017 (Gesammelte Schriften, Band 4).

METZ, Johann Baptist. *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht. Freiburg: Herder, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. *Cadernos IHU em formação*, São Leopoldo, p. 78-82, 2008.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

NENTWIG, Roberto. A evangelização no mundo digital. *Revista de Pastoral da ANEC*, a. 5, n. 8, p. 9-19, 2020.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 90, p. 234-257, Jul./Dez. 2017.

SANTO ANSELMO. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Trad. José Rosa. Covilhã: UBI, 2008.

SBARDELOTTO, Moisés. Pastoral onlife: uma perspectiva ecológica e integral da comunicação da fé. *Ephata*, Lisboa, v. 5, n. 1, p. 149-177, Jan./Jun. 2023.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

VATTIMO, Gianni. A idade da interpretação. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Organização Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.



# AMAZÔNIA: DO DISCURSO TECNOCRATA DA HIPERMODERNIDADE AOS APELOS DO PAPA FRANCISCO

*Emerson de Almeida Amaral<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Diante dos avanços da tecnociência, da informação globalizada e do poder econômico excludente e opressor temos o emergir sutil de um grande risco: uma civilização centrada no desejo. Esta civilização do desejo alicerçada num consumo desenfreado, que deteriora as relações humanas, movida por uma falsa felicidade, constrói novos modos de viver e se comportar. E, à luz da teologia do Papa Francisco, buscaremos perceber as tristezas, decepções, esperanças e sonhos duma Igreja encarnada, culturalmente inserida, ambientalmente preparada, que sabe evangelizar e ser missionária na superação de uma cultura da hipermodernidade. Mas será que é possível construir um cristianismo no meio do forte espírito dogmático neoliberal na Igreja da Amazônia? É no diálogo com a modernidade que a missão da Igreja diante da Amazônia tende a apontar caminhos novos de escuta e reflexão; abrir espaços de integração permanente do ser humano; defender as minorias; resgatar e respeitar a dignidade da pessoa; promover a educação do cuidado com o outro e o mundo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia, Hipermodernidade, Papa Francisco.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende refletir acerca da apatia da sociedade diante da importância da Amazônia para a humanidade, tendo como fundamento a análise crítica do sociólogo francês Gilles Lipovetsky acerca da era da hipermodernidade, numa proposta de diálogo com outras contribuições pontuais e, na riqueza do Sínodo da Amazônia e na teologia do Papa Francisco, poderemos despertar a sensibilidade e a esperança por um encontrar novas respostas por meio de uma ética verde e o cuidado com a dignidade das pessoas, dos grupos e das minorias amazônicas.

Gilles Lipovetsky apresenta o conceito de hipermodernidade como fator determinante que define e delimita a era atual com as seguintes características: o excesso de consumo, o individualismo exacerbado, a busca pelo prazer imediato e a valorização da imagem e da estética.

É um tempo de transformações na chamada “hiperglobalização”, e, desde a luta inter-

<sup>1</sup> Graduação em Filosofia pela PUCC (2001) e em Teologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP/SP - 2006). Mestrando no PPG em Teologia PUC-SP. E-mail: contato.premerson@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6383274174896369>.

minável da saúde pública frente a pandemia de Covid-19 até a fragilidade da segurança internacional, na guerra entre Rússia e Ucrânia, vive-se uma acentuada e trágica cultura da indiferença ao cuidado com o meio ambiente, sobretudo aquela que afeta a realidade da Amazônia.

Na destruição da Amazônia, aparece o rosto de pessoas afastadas de suas terras e desfiladas de seus hábitos, modificando costumes de gerações. O sistema mercadológico desconfigura arcabouços culturais pertencentes a povos seculares, principalmente os indígenas. Com a força deste processo de exploração da floresta e da biodiversidade, incentivada pelos poderes do governo e de interesse privado, o agronegócio e a comercialização de *commodities* (soja, cana-de-açúcar, madeira e gado) tornaram-se ameaça à conservação do meio ambiente. Os poderes tecnocratas se contrapõe às reais necessidades de outro mundo possível na realidade amazônica.

Ao menos em nível dos discursos da ONU, ONGs, grandes corporações há uma consciência de que o modo de conceber e usufruir as tecnologias hoje tem implicações sérias sobre o planeta e isso precisa ser revisto, corrigido com boas práticas. Porém, em concreto, isso esbarra em interesses econômicos e corporativistas do próprio mercado, dos produtores das tecnologias e de grandes transnacionais que ainda estão pautadas no paradigma tecnocrático e no imperativo técnico e não estão dispostas à mudança de rota e inserir nas discussões e ações os vulneráveis de nosso tempo: o próprio planeta e os pobres, descartados das benesses do mundo tecnológico (GOMES, 2021, p. 194).

No caminho oposto ao da hipermodernidade que desumaniza, Papa Francisco apresenta à Igreja e ao mundo uma ética pastoral que apela à uma conversão sincera ao cuidado com o bem comum (“casa comum”), uma ecologia integral.

A Igreja se fortalece como contraponto em face da globalização da indiferença e de sua lógica uniformizadora, promovida por muitos meios de comunicação e por um modelo econômico que não respeita os povos amazônicos nem seus territórios em sua diversidade (SÍNODO PARA AMAZÔNIA, 2018, p. 38).

Desta forma, olhando para Amazônia, como poderíamos lutar contra o discurso contemporâneo que constrói uma cultura da indiferença, da insensibilidade social, do hiperconsumismo e de uma tecnologia individualizante? Será que poderíamos pensar num cristianismo globalizado comprometido com a saúde do planeta?

A ideologia do capitalismo de consumo constitui uma figura tardia dessa fé otimista na conquista da felicidade pela técnica e a profusão dos bens materiais [...]. O discurso profético foi substituído pela sagração do presente hedonista veiculado pelas mitologias festivas dos objetos e dos lazeres (LIPOVETSKY, 2007, p. 208).

## 1. DISCURSO DA HIPERMODERNIDADE: MERCADO E INDIVÍDUO

O discurso da hipermodernidade apresenta uma antropologia neoliberal que se carac-

teriza pela centralidade da hiperindividualização, da culpabilização, da concorrência, da competição, do desempenho e da eficiência, revelando um ser humano incapaz de ver uma saída para um mundo alternativo ou possível. O homem, imerso no neoliberalismo, precisa de uma nova experiência de Deus vivo em nossas culturas, e uma nova teologia ecológica pode nos ajudar nisso (NOVAES, 2021, p. 82). “A hora é da hiperindividualização da utilização dos bens de consumo, das defasagens dos ritmos no interior da família, da dessincronização das atividades cotidianas e dos empregos do tempo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 66).

No discurso do mercado, o subjetivismo daquilo que se sente determinará as relações e os desejos, influenciando na felicidade e na tristeza humana. Sendo que, nesta dinâmica, aparece o consumo digital ou a vida digital como papel relevante nos meios de produção e marketing do mercado de consumo globalizado. E, como ponto preocupante, as pessoas passam a um conformismo diante de opiniões ou convicções produzidas rasamente que se apresentam como valores absolutos, sendo incapazes de pensá-las ou questioná-las, ou seja, numa clara expressão de uma era da irreflexão.

À medida que aumenta o poder da técnica e do mercado, o domínio ético vê-se revestido de nova importância, redignificado, reativado, como o ilustram os debates referentes as biotecnologias, ao aborto e a eutanásia, ao casamento gay, a adoção de filhos pelos homossexuais, ao uso do véu islâmico, ao assédio moral. (LIPOVETSKY, 2007, p. 223).

O discurso mercadológico permeia e determina todas as relações sociais, políticas, religiosas, internacionais, dentre muitas outras. Há uma nova força nesta cultura que transforma o próprio sujeito como produto de compra. Está atento aos desejos mais profundos do hiperindivíduo: imóveis, investimentos, férias, viagens, celulares, conforto e prazeres. Torna-se, assim, sujeito e objeto do próprio mercado.

Em desrespeito às necessidades dos mais frágeis da humanidade, “sob as aparências do politicamente correto ou das modas ideológicas, olhamos para aquele que sofre, mas não o tocamos, transmitimo-lo ao vivo e até proferimos um discurso aparentemente tolerante e cheio de eufemismos” (*Fratelli Tutti*, n. 76, p. 46). Vive-se um tempo forte do cinismo e da sociedade dos invisíveis.

Para isso, a Amazônia serve como instrumento de interesses escusos de grandes empresas e países, uma vez que é fonte de lucro para o mercado nacional e internacional, tendo como discurso a linguagem do agronegócio que legitima o desmatamento e a exploração da terra e suas riquezas. O discurso verde ou ecologista se contrapõe ao discurso mercadológico.

## 2. DISCURSO DIGITAL

O progresso e o avanço da tecnologia revolucionaram todos os aspectos da vida, desde a forma de comunicação até a forma como se enfrenta os desafios globais. A vida digital, na hipermodernidade, além de se caracterizar por favorecer uma conectividade global que derruba qualquer barreira ou fronteira mundial, pode regredir a humanidade através da invasão de privacidade, da insegurança digital, do isolamento social e dos impactos psicológicos do consumo digital. Inclusive, segundo o filósofo Byung Chul han, “a técnica digital não é uma técnica do amor ao próximo” (HAN, 2018, p. 27).

A “*cibervida*” se sustenta pelas decisões políticas e socioeconômicas tomadas por especialistas técnicos altamente treinados, ou seja, busca-se resultados mais eficazes e eficientes através da ciência e do uso da tecnologia. Se de um lado, por meio de técnicos especialistas, o discurso tecnocrata tende ser a resposta para problemas como a degradação ambiental, desemprego e problemas específicos, de outro, deixa-se de lado a realidade social e a ética humana. “Enquanto prossegue a dominação tecnocientífica do mundo, perpetua-se a impotência para conduzir a felicidade” (LIPOVETSKY, 2007, p. 220).

Através da internet, dos dispositivos digitais, redes sociais, jogos *online*, o mundo digital abrange atividades, relacionamentos e sentimentos, transformando o espaço virtual num complemento, concorrente ou substituto da vida real ou vida *offline*. É um caminho de oportunidades, conexões e acesso a informações e recursos, entretanto um ambiente permeado de narrativas destrutivas que geram consequências nocivas à sociedade, entre elas, destaca-se as desinformações (*Fake News*), que transforma opinião em verdade. Há uma tendência que provoca sutis recortes de opiniões e convicções pessoais, tornando-as verdades e sensacionalidades. É a cultura das bolhas que se define como a afirmação do não questionamento dos costumes e valores, ou seja, é a solidificação das experiências vividas em detrimento da atitude reflexiva.

Para Byung Chul han, a sociedade vive embriagada pelas mídias e o “*homo digitalis*” (homem digital) é tudo, menos um ninguém (cf. HAN, 2018, p. 12). Ele afirma:

O mundo do *homo digitalis* aponta, além disso, para uma topologia completamente diferente. São estranhas a ele espacialidades como estádios ou anfiteatros, ou seja, lugares de reunião de massas. Elas pertencem à topologia das massas. O habitante digital da rede não se reúne. Falta a ele a interioridade da reunião que produziria um Nós. (HAN, 2018, p. 12)

A vida digital, o consumo digital, os dispositivos digitais, as mídias digitais que geram proximidade e comunicação, poderiam ser instrumentos de conscientização e controle da devastação do meio ambiente, no entanto, o que se vê é a acentuação do individualismo, do

preconceito e do fundamentalismo, fomentando divisões, guerras e ódio. Há uma carnificina virtual. Enquanto isso, a Mãe Terra continua em prantos!

Viu-se como o ser humano está se empobrecendo de humanidade. A fragmentação da cultura tecnológica tem atingido o seu ser, e leva, muitas vezes, à perda do sentido de vida. (GRIPP, 2023, p. 109).

Outra característica do discurso tecnocrata na era do hipermodernismo é a ideologia do ódio que emana da exaltação do EGO narcisista, que vê o outro como ameaça ou incômodo. A violência não existe quando o outro não é desumanizado, mas na cultura do medo, o outro deve ser eliminado. Isso fica evidente no ambiente digital em que se predomina a normalização e o incentivo à intolerância, à hostilidade, à polarização, à invasão da privacidade e ao desrespeito sem limites. Não é possível viver a fraternidade num mundo que prega o ódio e o regresso da humanidade.

Cada ato de violência cometido contra um ser humano é uma ferida na carne da humanidade; cada morte violenta diminui-nos como pessoas. A violência gera mais violência, o ódio gera mais ódio, e a morte mais morte. Temos de quebrar esta corrente que aparece como inelutável. (PAPA FRANCISCO, 2020, p. 118)

Um mundo marcado fortemente pela cultura do ódio revela a grande dificuldade em lidar com sua diversidade, seja raça, religião, etnia, gênero, orientação sexual, entre outros. Sendo que as expressões, opiniões e forma de se comunicar estão cada vez mais agressivas, desrespeitosas, tanto no espaço físico, como em manifestações públicas de ódio, quanto no espaço virtual, sobretudo no mundo das redes sociais e as comunicações *on line*.

Na Amazônia, a normalização da cultura do ódio já se tornou uma forma de resolver os impasses e defender os interesses dos mais fortes. Nela, mina-se a coesão social, cria-se divisões e perpetua-se ciclos de violência, assassinatos e conflitos socioambientais.

Diante dos discursos digitais e da normalização do ódio, o ser humano vive um tempo sem limite e respeito, questiona-se qual seria a sua capacidade em superar a lógica deste mundo digital que camufla da realidade e o torna irreflexivo, sem interesse pela promoção de uma consciência que leve a sério o discernimento, a ética, a responsabilidade social e a inclusão das minorias.

### **3. PAPA FRANCISCO**

É interessante perceber que as narrativas do Papa Francisco estão permeadas de ousadia, entusiasmo e cuidado, coerentes com quem se reconhece como um grande irmão da humanidade. Francisco opta pela sutileza da ternura, sem com isso renunciar à potência da sua profecia.

Pode-se afirmar que sua luta contradiscursos tecnocratas que não respeitam a criação, dar-se-á através da conversão acerca deste antropocentrismo que se faz refém do consumismo mercadológico, da vida digital, do hiperindividualismo e da violência socioambiental. É a busca de uma verdadeira conversão integral, como proposta de uma nova vida: mais simples e sóbria (cf. *Laudato Si'*, n. 218, p. 174)

No combate à cultura da indiferença e da insensibilidade social, Papa Francisco convocou o Sínodo da Amazônia como um grande sinal de esperança para o futuro da humanidade e uma nova missão para a Igreja latino-americana. É interessante observar que ao falar do pecado ecológico, os pobres tomam a sua maior preocupação.

O nosso é o sonho duma Amazônia que integre e promova todos os seus habitantes, para poderem consolidar o bem viver. Mas impõe-se um grito profético e um árduo empenho em prol dos mais pobres. Pois, apesar do desastre ecológico que a Amazônia está a enfrentar, deve se notar que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres. Não serve um conservacionismo que se preocupa com o bioma, porém ignora os povos amazônicos (FRANCISCO, 2020, p. 13).

Neste sentido, os apelos de compaixão e misericórdia do Papa Francisco acerca da Amazônia tocam o coração de todos que amam o meio ambiente e não descartam as pessoas mais fragilizadas pelas condições menos favorecidas. E, em espírito sinodal, ele olha e ouve a todos a partir deste pulmão da humanidade, ou melhor, todos devem ser vistos e ouvidos!

Os mais poderosos nunca ficam satisfeitos com os lucros que obtêm, e os recursos do poder econômico têm aumentado muito com o desenvolvimento científico e tecnológico. Por isso, todos deveríamos insistir na urgência de criar um sistema normativo que inclua limites invioláveis e assegure a proteção dos ecossistemas, antes que as novas formas de poder derivadas do paradigma tecno-econômico acabem por arrasá-los não só com a política, mas também com a liberdade e a justiça. Se a chamada por Deus exige uma escuta atenta do grito dos pobres e ao mesmo tempo da terra, para nós o grito da Amazônia ao Criador é semelhante ao grito do Povo de Deus no Egito (cf. Ex 3,7). É um grito desde a escravidão e o abandono, que clama por liberdade. (FRANCISCO, 2020, p. 38).

Enquanto Gilles Lipovetsky analisa a sociedade a partir da realidade do “*homo consumericus*”, que deseja soberania pessoal, Papa Francisco critica o consumismo que fecha o homem em si mesmo. Para este, o individualismo continua sendo ruim e o consumo não pode ser o centro do ser humano. A Igreja de Francisco é chamada a promover e a insistir na vida comunitária e fraterna.

A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano. Criámos novos ídolos. A adoração do antigo bezerro de ouro (cf. Ex 32,1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura duma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano. A crise mundial, que investe as finanças



e a economia, põe a descoberto os seus próprios desequilíbrios e sobretudo a grave carência duma orientação antropológica que reduz o ser humano apenas a uma das suas necessidades: o consumo. (FRANCISCO, 2019, p. 38).

## CONCLUSÃO

A globalização tem sido agressiva e voraz na Amazônia. É necessário repensar estratégias de produção e comercialização de produtos, por meio da agricultura familiar, do comércio solidário e da economia justa, enfatizando o bem viver em detrimento ao modelo do consumo. É, portanto, possível favorecer um cristianismo que conjugue a vivência da fé com o cuidado da saúde do planeta, ou seja, uma convergência entre ecologia integral e o pleno desenvolvimento da humanidade.

O desafio é assegurar uma globalização na solidariedade, uma globalização sem marginalização. Podem-se encontrar alternativas de pecuária e agricultura sustentáveis, de energias que não poluem, de fontes dignas de trabalho que não impliquem a destruição do meio ambiente e das culturas. Simultaneamente é preciso garantir, para os indígenas e os mais pobres, uma educação adequada que desenvolva as suas capacidades e empoderamento. (PAPA FRANCISCO, 2020, p. 18)

Lipovetsky e Francisco têm a mesma posição quanto ao consumo, afirmando que ele não é essencial e deve ser retirado do centro da vida humana. Urge um sério discernimento diante da conjugação entre indivíduo e comunidade. O “sentir-se bem” do indivíduo não compromete a vida da comunidade e nem da humanidade quando nasce da lógica de uma educação integral e altruísta. Sendo que o homem pode superar ideologias, o hábito e a obsessão pelo consumo numa vida saudável, com sobriedade e qualidade (cf. *Laudato Si'*, n. 205, p. 165; *LS*, n. 209, p. 167; *LS*, n. 222, p. 177; *LS*, n. 233, p. 184). A educação e o discernimento são esperança do presente e futuro.

O individualismo problemático não é sinônimo de retraimento completo em relação às necessidades alheias; os indivíduos continuam revelando particular apreço pelas noções de respeito, auxílio mútuo e solidariedade. O homem contemporâneo não é mais egoísta e “desumano” que anteriormente. O individualismo não é, de nenhum modo, incompatível com senso de responsabilidade e exigências éticas. (LIPOVETSKY, 2007, p. 71)

O mundo só será mais inclusivo, tolerante e responsável quando construir novos e contínuos discursos que partam, por exemplo, da aplicação do pensamento de Francisco em sua Carta Encíclica *Laudato Si'* que apresenta um caminho humanizado aos povos, desde a consciência profunda de cada ser humano que, motivados pelo bem comum, formam um mosaico de ações para que o planeta seja casa acolhedora para todos os seres vivos e local do bem-viver (cf. GOMES, 2021, p. 194).

## REFERÊNCIAS

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia: Ao povo de Deus e as todas as pessoas de boa vontade***. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

\_\_\_\_\_. ***Evangelii Gaudium***. Exortação Apostólica sobre anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2019.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Fratelli tutti***. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

\_\_\_\_\_. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GRIPP, Andréia. **Infopastoral: o agir pastoral numa sociedade em transformação**. 1ª. Edição. São Paulo: Paulus, 2023.

HAN, Byung-Chul. **No Enxame: perspectivas do digital**. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal. Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **A sociedade da decepção**. Trad. Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2007.

SÍNODO PARA AMAZÔNIA. **Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral**. Documento Preparatório da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Pan-Amazônia. 2ª. Edição. Brasília, Edições CNBB, 2018.

GOMES, Rogério. **A tecnologia: criatividade e poder. Uma reflexão ético-social à luz da *Laudato Si'***. Revista de Cultura Teológica. No. 98. Ano XXIX. Jan-Abr 2021. p. 176-198.

NOVAES, Solange Aparecida. **Na *Ecclesia semper reformanda* a Terra é Irmã, Mãe e Casa**. Revista de Cultura Teológica. No. 98. Ano XXIX. Jan-Abr 2021. p. 81-102.

# ASPECTOS CONSTITUINTES DE UMA TEOLOGIA FUNDAMENTAL LATINO-AMERICANA

*Flavio José de Paula<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A revelação é compreendida ao longo da história de maneira diferente e contextualizada. A Teologia Fundamental questiona-se acerca das condições socioculturais que se impõem como desafios para a fé moderna. Além disso, os teólogos da libertação descrevem a América Latina como um “lugar social” determinado, no qual a realidade dos pobres constitui um novo lugar a partir do qual se pode reler a história, de maneira que se pode afirmar que existe uma Teologia Fundamental Latino-americana. De fato, essa contém aspectos constituintes que a caracterizam como um fazer teológico único. Esses aspectos referem-se à maneira de compreender a manifestação/revelação de Deus na história atual, à opção preferencial pelos pobres e ao método, dentre outras. Uma Teologia Fundamental Latino-americana, portanto, ocupa-se em descrever a maneira como a revelação e a fé se concretizam no contexto atual da América Latina, marcado pela opressão e exclusão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia Fundamental Latino-americana; Pobres; Lugar Teológico.

## INTRODUÇÃO

A revelação cristã, enquanto automanifestação e autodoação de Deus à humanidade, é captada e vivenciada de maneira diferente em cada época e em cada lugar. Deus se dá; no entanto, essa doação é histórica e se concretiza apenas à medida que é percebida a partir do contexto de vida e de fé daquele que a recebe. Por isso, “só pode ser ‘ouvinte da palavra’, num sentido teológico, quem ouve simultaneamente as objeções de seu tempo e partilha seus problemas” (METZ, 1980, p. 33).

A Teologia Fundamental, por ser a disciplina responsável por investigar as relações entre revelação e fé e, por esse motivo, ser também encarregada de examinar o mundo (no caso, moderno<sup>2</sup>), questiona-se acerca das especificidades presentes nas condições socioculturais que se colocam como desafios para os cristãos crerem com lucidez e honestidade (LIBANIO, 2014, p. 9). Tais desafios são, em suma, todos aqueles que, baseados nas características da

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. Professor de Artes da Educação Básica do Estado do Rio de Janeiro. Contato: [flaviodepaulaofs@gmail.com](mailto:flaviodepaulaofs@gmail.com)

<sup>2</sup> Não entraremos na discussão acerca da melhor maneira de caracterizar nosso tempo. De fato, alguns autores falam de pós-modernidade ou de mundo contemporâneo, outros ainda, de maneira mais específica, chamam-no de “modernidade tardia” (Giddens), de “modernidade líquida” (Bauman), ou ainda de “sociedade em rede” (Castells). Genericamente, seguindo Libanio (2012), chamaremos apenas de “modernidade”.

modernidade, se apresentam como um (aparente) empecilho à adesão à proposta cristã. Por isso, a Teologia Fundamental – pelo menos como a compreendemos a partir do Concílio Vaticano II – busca estabelecer um diálogo entre o que ela compreende por revelação e a maneira como as ciências modernas, que analisam as realidades sociais, econômicas, políticas e culturais, compreendem o mundo e o ser humano. Essa relação é extremamente necessária, pois, como afirma Libanio, “é dentro de suas experiências que o ser humano interpreta a revelação” (2012, p. 167).

No entanto, o contexto que aqui chamamos de “mundo moderno” é muito amplo e genérico. Nem todos os lugares do mundo vivem a modernidade da mesma forma. Na América Latina, por exemplo, conforme destaca Libanio, percebemos “a face escura da modernidade”, que, ao submeter parte do mundo à manutenção de um determinado sistema econômico, que é perverso, gera miséria e exclusão em massa (2012, p. 150-154).

O contexto latino-americano, portanto, é um lugar próprio, que, por suas características, estabelece uma nova maneira de pensar a relação entre revelação e fé, e, por isso, é um lugar de repensar os temas centrais da Teologia Fundamental. Aliás, os teólogos da libertação sempre enfatizaram que seu continente é um “lugar social” determinado, no qual a realidade de pobreza e exclusão constitui um novo lugar a partir do qual se pode reler a história (AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 287-292)<sup>3</sup>. Além disso, a própria Teologia da Libertação (TdL), desde seu nascimento, compreendeu-se tanto como uma nova maneira de fazer teologia, uma espécie de “teologia em perspectiva latino-americana” (GUTIÉRREZ, 1975, p. 38-41), quanto como uma nova “teologia fundamental” (BRIGHENTI, 2022, p. 205). Por isso, podemos falar de uma Teologia Fundamental Latino-americana.

Contudo, de maneira geral, há poucos tratados sistematizados e publicados de uma Teologia Fundamental Latino-americana – ou seja, livros teológicos que assumam essa perspectiva do começo ao final e de maneira intrínseca à obra. A maioria aborda a questão como um capítulo ou apêndice à parte, ou ainda como esboço ou ensaio<sup>4</sup>. No entanto, alguns teólogos desenvolvem essa perspectiva sistematicamente, como percebemos nos trabalhos de Vitor Galdino Feller e Antonio González<sup>5</sup>.

Conscientes dessas dificuldades e embora não haja uma sistematização tão clara do que seja tal Teologia Fundamental, esboçamos, em nossa Dissertação de Mestrado (PAULA, 2022), quais seriam os aspectos constituintes de uma Teologia Fundamental Latino-americana, apontando cinco elementos-base, presentes, de maneira direta ou transversal, em obras de Teologia Fundamental Latino-americana, a saber, a maneira de interpretar a revelação de Deus no tempo presente, a opção preferencial pelos pobres, o método, a sua identidade e as suas

<sup>3</sup> Trata-se da América Latina enquanto mundo dos pobres e marginalizados; e não do continente em si mesmo, como se nele houvesse melhores recursos para viver a revelação. Ver também AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 65-69.

<sup>4</sup> Assim vemos, por exemplo, no clássico livro de Libanio (2014), “Teologia da Revelação a partir da modernidade”, cujo último capítulo é dedicado ao tema (p. 437-466).

<sup>5</sup> Sobre os livros “O Deus da Revelação” (FELLER, 1988), “A revelação a partir dos excluídos” (FELLER, 1995) e “Teología de la praxis evangélica” (GONZÁLEZ, 1999).

funções específicas, e o modelo. Destas, destacaremos nesta comunicação as três primeiras.

## **1 ASPECTOS CONSTITUINTES DE UMA TEOLOGIA FUNDAMENTAL LATINO-AMERICANA**

Os primeiros teólogos da libertação, embora formados sobretudo na Europa, desenvolveram uma atenção especial para com o tema da pobreza e uma espiritualidade evangélica própria, privilegiando “a experiência sociopolítica do compromisso cristão, embora sem ignorar a dimensão pneumatológica e mística do referido seguimento” (MENDOZA-ÁLVAREZ). Tal fato gerou uma Teologia Fundamental com características próprias. Nesse fazer teológico, mais do que se perguntar se “Deus existe”, questiona-se “o lugar em que ele se encontra, de que lado ele está no conflito da história, por que ele deixa que seus filhos sofram a miséria e a injustiça” (FELLER, 1988, p. 13). A partir dessa mudança de perspectiva, destacamos três características se sobressaem na Teologia Fundamental Latino-americana.

### **1.1 A REALIDADE DA REVELAÇÃO/MANIFESTAÇÃO DE DEUS NA HISTÓRIA PRESENTE**

De maneira geral, a teologia europeia contemporânea prefere partir da revelação de Deus para a fé, e, depois, da fé para a história. A TdL, contudo, conforme aponta J. L. Segundo, enfatiza o caminho contrário: parte da história, marcada pela exclusão e opressão, para daí ir à revelação e à fé, chegando depois a Deus (2000, p. 395). Assim, a TdL valoriza a revelação de Deus “na” história atual e “a partir” dela. De fato, tal realidade de pobreza, exploração e sofrimento tornam-se “sinais dos tempos” a partir dos quais Deus se revela. Por isso, a Teologia Fundamental Latino-americana enfatiza a história atual – sempre em correlação com a história da salvação, obviamente – realizando uma verdadeira interpretação teológica do presente (COSTADOAT, 2017, p. 109).

Embora não haja um consenso, entre os teólogos da libertação, para o uso do termo “revelação” para se referir à atuação de Deus “aqui e agora”<sup>6</sup>, de maneira geral, o presente é visto não apenas como um dado incontornável, mas também como uma fonte de revelação, como um “lugar teológico”<sup>7</sup>. De fato, se a história é um lugar de revelação, ela é aberta ao futuro, à ação de Deus; mas essa ação divina só se realiza pela tarefa humana. Deste fato se percebe a tarefa eminentemente política decorrente dessa perspectiva teológica. Por isso, Gutiérrez enfatiza que, construindo o presente, o ser humano “orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os outros

<sup>6</sup> De fato, alguns preferem utilizar o termo “manifestação”. Contudo, é difícil apontar uma diferença entre revelação e manifestação de Deus no uso teológico desses autores. Em suma, seja por um termo, seja por outro, a TdL enfatiza o “texto da história”.

<sup>7</sup> Já Melchior Cano, no século XVI, ao cunhar a expressão “*locus theologicos*”, já elencava a história entre os dez lugares teológicos, a saber: “Sagrada Escritura, Tradição de Cristo e dos Apóstolos, Igreja Católica, Concílios, Igreja Romana, Santos Padres, Teólogos Escolásticos e Canonistas, Razão Natural, Filósofos e História Humana”. Ver.: AQUINO JÚNIOR, 2010, p. 284.

homens” (1975, p. 32).

## 1.2 A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES

Diferentemente da Europa, a TdL não procurou responder, simplesmente, aos desafios que a Modernidade a colocava, mas buscou “ouvir”, a partir de certa opção fundamental, o “grito das vítimas da civilização criada por este homem moderno” (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 63). Assim, fez um esforço para reler os tratados teológicos a partir da “opção pelos pobres” – opção essa que passou a funcionar como chave hermenêutica para o discernimento de uma autêntica recepção da mensagem cristã.

Da Conferência de Medellín (1965) à de Aparecida (2007), a Igreja latino-americana foi percebendo que não pode “ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina” (Medellín); que é preciso uma “mudança das estruturas sociais, políticas e econômicas injustas” (Puebla); que a base da opção pelos pobres está na própria Doutrina Social da Igreja (Santo Domingo); que tal opção, que está implícita na fé cristológica, é “uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha” (Aparecida). E, mais recentemente, o Papa Francisco<sup>8</sup> tem insistido que “ninguém pode sentir-se exonerado da preocupação pelos pobres e pela justiça social” (EG 201).

Dessa forma, a Teologia Fundamental Latino-americana tem que ter presente em sua reflexão o papel epistemológico/teológico que essa opção implica. Do ponto de vista da Teologia Fundamental, não se trata apenas de uma opção pastoral, que é indispensável, mas também de perceber que os pobres podem ser compreendidos como um dado novo, ou como lugar específico e próprio da revelação de Deus (FELLER, 1995, p. 7-8).

## 1.3 O MÉTODO TEOLÓGICO NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A necessidade de inserção da Igreja no mundo dos pobres e oprimidos desencadeou um processo de renovação teológica profunda, que tornou ainda mais importante e urgente a discussão acerca do método teológico inerente a essa perspectiva. No entanto, não existe apenas *um* método na teologia da libertação; ao contrário, podemos afirmar que nas diversas teologias da libertação existem uma pluralidade de métodos, e que “nunca houve *uma* teologia da libertação e *um* método de teologia da libertação” (AQUINO JÚNIOR, 2022, p. 280). Entretanto, há uma unidade fundamental entre elas: “todas as teologias da libertação, do passado e do presente, estão vinculadas a processos históricos de libertação e se desenvolvem a partir e na perspectiva dos pobres e marginalizados” (AQUINO JÚNIOR, 2022, p. 286).

Em torno dessa unidade fundamental, que articula a perspectiva dos pobres com liber-

---

<sup>8</sup> Por ser um Papa latino-americano, colocamos Francisco na sequência do pensamento do Magistério da América Latina.



tação, tornou-se paradigmático o uso de uma mediação socioanalítica que tivesse a função de desmistificar a origem da pobreza, ou, em outras palavras, que pudesse apontar, de maneira clara e objetiva, as injustiças sociais que fazem com que os pobres sejam, na verdade, empobrecidos. De fato, segundo o sociólogo M. Castells, o capitalismo se desenvolve numa sociedade em rede não no sentido de propiciar maior integração entre as pessoas, mas, ao contrário, atua “abalando instituições, transformando culturas, criando riqueza e induzindo à pobreza, incitando a ganância, a inovação e a esperança, e ao mesmo tempo impondo o rigor e instilando o desespero” (2007, p. xxx).

Assim, a análise desse fenômeno econômico, que é também cultural e político, tornou-se um pilar essencial da teologia, pois permite investigar o que torna o pobre *um pobre*. Tal reflexão, profundamente marcada pela sociologia, não é, contudo, uma etapa “pré-teológica”, mas, ao contrário, “na medida em que essa análise está em função da reflexão teológica a partir e sobre as práticas sociais e eclesiais, ela já é uma parte da teologia e está também influenciada pela perspectiva da teologia” (SUNG, 2016, p. 793).

Uma verdadeira Teologia Fundamental Latino-americana não poderia ser indiferente à questão do método, uma vez que este a configura. Em contrapartida, percebe-se que, “a reflexão teológica fundamental tem cada vez mais consciência de que, junto com o *auditus fidei*, realiza-se também um verdadeiro *auditus temporis e alterius*”, e isso significa que a escuta da fé só pode se realizar, como primeiro elemento de uma Teologia Fundamental, quando é, ao mesmo tempo, uma verdadeira escuta do outro, isto é, dos mais pobres e dos novos tipos de pobreza que marginalizam milhões de seres humanos (XAVIER, 2021, p. 242-243).

## CONCLUSÃO

Uma Teologia Fundamental Latino-americana, buscando *dar razões de sua esperança* (1 Pe 3,15) neste continente, que é marcado pela pobreza e pela exclusão, terá que estar atenta não só às fontes tradicionais da revelação de Deus, mas também ao clamor das vítimas da história e ao seu próprio fazer teológico. Não basta tal teologia tentar responder à “questão de Deus”, mas sobretudo apontar de que maneira a revelação cristã mostra em que(ais) questão(ões) esse Deus está envolvido. Em outras palavras, trata-se de buscar compreender de que lado da história Deus está e quais as consequências para aqueles que se dizem seus seguidores. Nesse sentido, o rosto nebuloso de um Deus abstrato cede lugar a um Deus concreto, revelado a partir da vida e do testemunho de Jesus de Nazaré. Um Deus “vivo” que se revela na história a fim de transformá-la por dentro.

A Teologia Fundamental realizada a partir da perspectiva latino-americana ficará atenta, portanto, ao Deus que se revela hoje na *história*, buscando encontrar nos sinais dos tempos – ou mais concretamente nos sinais dos tempos invertidos, isto é, na pobreza e no sofrimento

– a revelação de Deus. Buscará, também, a partir de uma irrenunciável opção preferencial, ficar atenta ao Deus que se revela nos *pobres, marginalizados e sofredores*, fazendo da causa destes a causa do Reino. E, por fim, deverá realizar uma crítica de seu próprio fazer teológico, revendo constantemente sua metodologia, ao mesmo tempo em que busca melhorar, em diálogo com as diversas ciências, a sua análise social da realidade, de onde, inevitavelmente, deve partir.

## REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *A teologia como inteligência do reinado de Deus*. O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo, Edições Loyola, 2010.

AQUINO JÚNIOR, F. Problemática do Método Teológico. In: GUIMARÃES, E.; SBARDELOTTI, E.; BARROS, M. (Orgs.). *50 Anos de Teologias da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 277-287. Vol 1.

BRIGHENTI, Agenor. Contribuições e crises da Teologia da Libertação. In: GUIMARÃES, Edward;

SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. (Orgs.). *50 Anos de Teologias da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 203-220. Vol 1.

CASTELLS, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. O Poder da Identidade. Vol II. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

CELAM. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. 12. ed. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas/Paulus, 2011.

CELAM. Documento [Conclusivo] de Medellín. 1968. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Medellin.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf)>. Acesso: 14 jun. 2023.

CELAM. Documento [Conclusivo] de Santo Domingo. 1992. Disponível em: <[https://celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Santo\\_Domingo.pdf](https://celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf)>. Acesso: 14 jun. 2023.

CELAM. Puebla: a evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. 2. ed. [São Paulo]: Paulinas, 1979.

COSTADOAT, Jorge. ¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como “lugar teológico” en la Teología de la liberación. In: AZCUY, Virginia Raquel; GARCÍA, Diego; SCHICKENDANTZ, Carlos. (Eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios: Discernir los signos de los tiempos*. Santiago: Editorial de la Universidad Alberto Hurtado, 2017. p. 105-132.

FELLER, Vitor Galdino. *O Deus da revelação: A dialética entre revelação e libertação na Teologia Latino-americana, da “Evangelii Nuntiandi” à “Libertas Conscientia”*. São Paulo: Loyola, 1988.

FELLER, Vitor Galdino. *A Revelação de Deus a partir dos excluídos*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 30 jun. 2023.

GONZÁLEZ, Antonio. *Teología de la praxis evangélica: ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación: Perspectivas*. 7. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. 6. ed. São Paulo: Edições

Loyola, 2012. Coleção Fé e Realidade, nº 31.

LIBANIO, João Batista. *Introdução à Teologia Fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014.

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. Teologia e pós-modernidade na América Latina e no Caribe. In:

MORI, Geraldo Luiz de. (Ed.). *Theologica Latinoamericana: Enciclopedia*.

METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Editora Paulinas, 1980.

PAULA, Flavio José de. *Por uma Teologia Fundamental Latino-americana: Desafios para compreensão da revelação a partir dos pobres*. Rio de Janeiro, 2022. 185p. Dissertação (mestrado). Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2001. Coleção Teologia Sistemática.

SEGUNDO, Juan Luis. *O Dogma que Liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SUNG, J.M. Teologia da Libertação e a “revolução da estrutura mítica” do capitalismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 76, n. 304, p. 792-819, out./dez. 2016.

XAVIER, D. *Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2021.

# DO DISCIPULADO MISSIONÁRIO À PASTORAL DA QUERMESSE: OS SINTOMAS DE UMA IGREJA HIPERMODERNA EM CRISE

André Gustavo Di Fiore<sup>1</sup>

**RESUMO:** A sociedade vive hoje uma mudança de época (cf. EG 52) cuja profundidade atinge as bases culturais e comportamentais (DAp 44). Nesta nova realidade predominam o individualismo, uma ética descomprometida, indolor, hedonista e momentânea, apresentada Gilles Lipovetsky como elementos da hipermodernidade. Em meio a essa realidade está a Igreja, chamada a compreender as realidades em que se insere e evangelizar no mundo e para o mundo (cf. GS 4), contudo, sem absorver as realidades contrárias à ética cristã, mas à luz do evangelho, transformando realidades e corações. Nesse sentido, diante da complexidade social hodierna, urge o discipulado missionário, para que todo o Povo de Deus, possa evangelizar em todas as realidades, a partir de sua identidade e vocação eclesial (cf. EG 120). Um espírito de Igreja em saída, que à luz do Evangelho e alimentada pelos sacramentos, atue no mundo, vencendo as injustiças e conduzindo a sociedade a Deus (cf. Jo 16,33), numa ética cristã sacrificial e coletiva, capaz de superar a ética individualista (cf. GS 30,31) presente na realidade hipermoderna. No entanto, o que se constata nas realidades comunitárias é justamente o contrário. Ao invés das atividades pastorais buscarem superar as negatividades da hipermodernidade acabam por absorvê-las, esvaziando sua dimensão e vocação missionária. Se na teoria a Igreja conclama uma pastoral formada para o processo de Igreja em saída, crítica e preparada para sua missão no mundo; na prática, cada vez mais se constata realidades pastorais *ad intra*, sem a mínima preocupação com a formação e voltadas apenas a atividades de manutenção sob uma ética de submissão. Nesse sentido, o objetivo geral desta pesquisa foi o de refletir sobre a crise pastoral na Igreja hipermoderna, dividido em três objetivos específicos: refletir sobre a vocação pastoral da Igreja; apresentar os contrapontos com as realidades comunitárias; e apresentar pistas para uma ação pastoral capaz de superar esta crise hipermoderna presente na Igreja.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pastoral; Crise; Hipermodernidade; discipulado missionário

## INTRODUÇÃO

A presente comunicação é fruto de pesquisas de desdobramentos e complementos da tese doutoral, por nós defendida em fevereiro de 2023, intitulada “Protagonismo laico em tempos de hipermodernidade: desafios para uma teologia prática do laicato”. Nela, a categoria

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa “Religião e Política no Brasil Contemporâneo” (CNPq), ligado à Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, pertencente à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: andre.contabilidade@terra.com.br.

da hipermodernidade de Gilles Lipovetsky foi amplamente analisada e relacionada à realidade eclesial comunitária a partir da construção da categoria do laicato hipermoderno.

Nesse sentido, a proposta aqui é abordar a questão da práxis pastoral comunitária, e o título, propositalmente provocativo, propõe uma reflexão sobre o reducionismo da atividade pastoral em relação à proposta do discipulado missionário, ou seja, uma Igreja que, mesmo exortada a ser sal da terra e luz do mundo (cf. Mt 5,13-14), por meio de um discipulado missionário pastoral crítico e engajado (cf. DAp 278), que seja capaz de permear todas as camadas da sociedade, ainda insiste em pastorais de manutenção paroquial, ações *ad intra*, hierarquizadas, aqui chamadas de pastoral da quermesse.

Assim, o provocativo título tem o intuito de convidar os leitores à uma reflexão sobre a própria vivência eclesial bem como sobre o desenvolvimento pastoral nas comunidades eclesiais em que se inserem.

É claro que ações devocionais, de manutenção e conservação são necessárias, e não devem ser minimizadas, colocadas em segundo plano como menos importantes. Contudo, a compreensão de que ser Igreja é também um chamado à missão no mundo, principalmente ao laicato, que tem no mundo sua vocação (cf. AA 2) e deve ser instrumento de evangelização em todas as realidades em que se insere num dinamismo missionário *ad gentes* (cf. DAp 99).

No entanto, as características hipermodernas, como individualismo, hedonismo, imediatismo, intensidade nas sensações e efemeridade nas relações, tendem a influenciar as comunidades eclesiais, colocando-as em um estado de Igreja do presente, do consumo religioso, do se sentir bem, sem levar em consideração uma ética do dever pautada na transcendência do Reino de Deus, ou, por outro lado, colocando-as em estado de fechamento eclesial de cunho fundamentalista.

Sem o intuito de generalizar, as pesquisas ora apresentadas demonstram como as características hipermodernas podem ser indutoras de crises pastorais presentes em muitas comunidades eclesiais. No entanto, vai mais além, propõe uma autoanálise e tomada de ações com o intuito de superar tendências hipermodernas de uma Igreja *ad intra*, favorecendo a missão evangelizadora a partir de um novo ardor missionário (cf. EG 288) pautado no discipulado missionário.

## **1. A VOCAÇÃO PASTORAL DA IGREJA: DUAS NATUREZAS EM UMA ÚNICA MISSÃO**

O mistério da encarnação do verbo divino na pessoa de Jesus de Nazaré torna imanente à realidade material e sensorial humana o Deus transcendente. Em síntese, o Deus transcendente, totalmente outro (cf. BARTH, 2000, p. 425ss), por amor, esvazia-se no movimento quenótico experimentando a realidade humana, num diálogo fraterno em que a Divindade



mergulha na fragilidade da humanidade com o intuito de resgatá-la da grave consequência do pecado, permitindo ao ser humano, em sua imanência histórica, transcender na esperança da plenitude do Reino de Deus em Cristo Jesus (cf. MOLTSMANN, 1971, p. 327-331).

No entanto, para a humanidade esse impactante movimento de Deus, não se resume em um aspecto unilateral, de passividade humana, pelo contrário, exige uma adesão racional a partir da conversão e de uma nova proposta de vida à luz do evangelho de Cristo. Enfim, um processo de salvação que se inicia na imanência de cada indivíduo, em sua realidade histórica, individual e comunitária, permitindo as sementes do Reino no caminhar terreno da comunidade humana.

Basicamente a concepção de Igreja militante, que a teologia fundamental apresenta como um tempo histórico na economia da salvação, que se caracteriza pela adesão voluntária ao evangelho e a construção comunitária de relações pautadas nos ensinamentos de Jesus Cristo, que o Concílio Vaticano II, ao resgatar uma teologia paulina de corpo de Cristo, define como Povo de Deus (cf. LG 9-17).

Nesse sentido, a fé transcendente implica também em ações imanentes com o intuito de transformar a realidade humana em prol do bem comum e da superação de injustiças que ferem a dignidade humana, uma ética frankliana em que “a compreensão de uma responsabilidade transcendente implica que o ser humano sempre responda a uma dada situação a partir da perspectiva do dever, seja perante si, ou perante o divino” (MEIRELES, 2018, p. 98), uma precedência ontológica em que o ato de querer pressupõe o dever (cf. FRANKL, 1997, p. 45).

Enfim, a esperança da plenitude do Reino implica em uma ação pastoral, engajada a realidade histórico-social, constitutivo da missão eclesial e vocação de todo o Povo de Deus.

Portanto, o movimento descendente de Deus, ao objetivar o resgate da humanidade decaída, também constitui um chamado pastoral, uma vocação de vivência comunitária na horizontalidade, de resgate dos mais necessitados. Assim, a ação pastoral é uma forma da humanidade, imagem de Deus, se tornar semelhante a Ele no amor caritativo, fazendo um movimento ascendente, como resposta ao Seu amor misericordioso.

Dessa forma, ser Igreja implica em algumas características essenciais: uma conversão sincera, uma fé sacrificial e consciência do outro, adoção de uma ética coletiva, um profundo senso de pertença ao corpo eclesial; e um senso transcendente, um sentido maior em Deus, que conduz as práticas de vida e transforma a percepção das realidades presentes (cf. FIORE, 2023).

Todas estas características, claramente presentes no evangelho, quando inspiradas pelo movimento quenótico de Deus, tem o potencial de promover uma Igreja em saída, de resgate, misericordiosa e transformadora das realidades em que se insere. Um convite amplamente reafirmado pelo Papa Francisco, por uma Igreja missionária, que não se resume ao conforto

dos templos das sacristias (cf. EG 49), que saiba equilibrar a imanência e a transcendência a fim de que, como corpo místico de Cristo, procure também transparecer a personificação imanente do Deus transcendente em todas as realidades temporais.

## **2. A IGREJA E A SOCIEDADE CARENTE DE SENTIDO: UMA REALIDADE ADVERSA DE UMA ÉPOCA DE MUDANÇA.**

Apesar da relação entre imanência e transcendência implicar em uma realidade de ação missionária e pastoral, de uma Igreja em saída, o que se apresenta hoje é uma realidade um tanto quanto adversa. A sociedade vive hoje uma mudança de época marcada por uma pluralidade de características que dificultam até mesmo a construção de uma identidade social contemporânea (cf. DAp 44).

O capitalismo de consumo, o pluralismo cultural, a constante revolução tecnológica, o estreitamento de distâncias e o amplo acesso a informações e bens de consumo, configuram uma sociedade plural classificada por muitos como pós-moderna, mas que Gilles Lipovetsky classifica como hipermoderna, uma sociedade pautada nas satisfações intensas e efêmeras, onde os ideais de futuro dão lugar à cultura do *hiper* para satisfação hedonista do presente: hiperconsumo, hiper emoções, hipermercados, hiperlink, são exemplos presentes no cotidiano social (cf. LIPOVETSKY, 2004, p. 53).

Para o filósofo francês há hoje um processo de personalização em que a liberdade e o acesso mais democrático à informação e ao consumo, por meio de uma melhor distribuição de recursos, produzem um indivíduo mais autônomo e consciente de seus direitos e anseios, o que é positivo. Porém, há também o aspecto negativo, tendo em vista que a sociedade contemporânea é marcada por um grau elevado de individualismo e hedonismo efêmero que acabam por produzir uma sociedade pautada em uma ética indolor, em que as satisfações pessoais momentâneas levam à rejeição de compromissos sérios e duradouros, prendendo o indivíduo no turbilhão do presente e causando uma grave crise de sentido. (cf. LIPOVETSKY, 2005, p. XVIII)

Nesse sentido, se por um lado a pastoral, num processo de Igreja em saída, é constitutivo da missão eclesial e uma Igreja *ad extra* na consciência, responsabilidade e a partir de uma ética do dever implícito no querer, ser a proposta para a sociedade moderna, conforme propõe o Concílio Vaticano II (cf. GS 30), a interferência hipermoderna parece estar construindo uma visão de contrária de Igreja. Um refluxo *ad intra*.

O que se presencia hoje é uma tendência ao reducionismo pastoral. Se o discipulado missionário implica em ser Igreja no mundo, a partir de uma pastoral de conjunto, engajada, responsável e crítica, o que se presencia são ações voltadas à administração paroquial, reformas de templos e demais ambientes, aquisição de peças e indumentárias litúrgicas, o que o

Papa Francisco chama de pastoral de conservação (cf. EG 15).

Essa tendência, conduz à pouca formação teológico/pastoral aos leigos, pouca autonomia e incentivo à associações eclesiais e um forte clericalismo paroquial, não só por parte do clero, mas incentivado e praticado também pelas lideranças laicas, tendo em vista que em muitos casos a preocupação com o estético de uma Igreja *ad intra* sobrepõe o discipulado missionário crítico e engajado, conservando as comunidades a partir de um cristianismo apenas devocional que nem sempre é plena expressão da fé cristã e da piedade popular (cf. EG 70).

E isso na realidade é um perigo para a missão evangelizadora da Igreja, pois, uma comunidade eclesial alimentada pela dimensão negativa da personalização hipermoderna tende a favorecer uma religiosidade individualista e momentânea, de consumo (cf. FIORE, 75-91), em que Deus se torna uma abstração para uma religiosidade de satisfação e bem-estar imanente, que pouco contribui para desenvolvimento de uma vida verdadeiramente cristã e para o engajamento social. Enfim, uma religiosidade puramente imanente e carente de sentido.

Do outro lado da dinâmica pendular da hipermodernidade, cresce o número de comunidades e movimentos de cunho fundamentalista em que a visão de Igreja se prende apenas ao transcendente, numa espécie de rejeição ao mundo aos moldes de uma Igreja pré-conciliar, que condena a missão social e *ad extra* da Igreja e pregam uma Igreja em torno dos muros paroquiais e presa ao tradicionalismo exacerbado.

Seja em um extremo ou outro, nota-se uma separação entre imanência e transcendência que reduz a dimensão pastoral, impedindo que esta transpareça em sua imanência, nas suas práticas comunitárias, a dimensão transcendente do Reino de Deus.

### **3. DA PASTORAL DA QUERMESSE AO DISCIPULADO MISSIONÁRIO: POR UMA PASTORAL ORGÂNICA EM SAÍDA**

As análises realizadas os tópicos anteriores permitiram identificar uma tendência de um fechamento eclesial, uma pastoral *ad intra* de traços hipermodernos que incentivam uma pastoral de manutenção, de conservação e carente de formação.

Nesse sentido, este tópico, de forma mais livre, visa apresentar algumas propostas de ação eclesial que possam contribuir com o desenvolvimento de uma pastoral *ad extra*, de conjunto, como propõe o Papa Francisco.

Primeiramente faz-se urgente o desenvolvimento de um novo modelo catequético, multidisciplinar e com uma formação crítica mais apurada, tendo em vista que os jovens, inseridos na sociedade se desenvolvem em ambiente hipermoderno, assim, cabe às comunidades uma conscientização em relação à missão eclesial que cada um recebe no batismo e clama ao

discipulado missionário.

Também, vale lembrar que as comunidades, em grande parte, não proporcionam uma catequese permanente, ambientes de formação integral, que capacite os agentes de pastoral a partir do protagonismo eclesial, próprio do sacerdócio comum dos fiéis.

Para tanto, é interessante o desenvolvimento de uma pedagogia que seja capaz de construir sentido ao cristão, para edificação de uma ética que supere o individualismo como propõe o Concílio Vaticano II, uma ética da responsabilidade cristã, que permita a cada um tomar consciência de seu protagonismo cristão à luz do Reino de Deus; enfim, que reequilibre a imanência e a transcendência na ação pastoral, levando-a a superar os desafios propostos pela hipermodernidade.

## CONCLUSÃO

A presente comunicação, apresentada no 35º. Congresso Internacional da SOTER, teve como intuito refletir sobre a práxis pastoral comunitária em tempos hipermodernos.

Ao longo das pesquisas foi possível identificar uma tendência de separação entre imanência e transcendência, em que a opção religiosa ou se prende no presente, na satisfação momentânea, no imanente, ou rejeita o mundo, apegando-se em uma dimensão puramente transcendente, separação esta posta como possível motivo para a manutenção de uma Igreja *ad intra* e de pastorais com perfil intraeclesial, de conservação.

Nesse sentido, a categoria da hipermodernidade, de Gilles Lipovetsky, se apresenta, de forma bastante útil, como referencial teórico para compreensão dos motivos dessas tendências. Dessa forma, além de servir de referencial teórico para compreensão, permitiu também a construção de propostas para uma ação pastoral de Igreja em saída.

Tais propostas, permitem uma conclusão em aberto, pois apresentam-se também como hipótese para o desenvolvimento mais aprofundado da temática, sendo esta comunicação de grande valia, pois, tendo sido apresentada em grupo de trabalho específico, abriu oportunidade para o debate e contribuições críticas, abrindo possibilidades para maiores debates.

## REFERÊNCIAS

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**: 1ª. parte. São Paulo: Novo Século, 2000.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo, Brasil: Paulus, 2007.

FIORE, André Gustavo Di. **Protagonismo laico em tempos de hipermodernidade: desafios para uma teologia prática do laicato**. 274 f. Tese Doutorado em Teologia. PUC/SP: São Paulo, 2022.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

ICAR. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005. p. XVIII.

LIPOVETSKY, Gilles; SEBASTIEN, Charles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa. Antropologia religiosa de Viktor Frankl?: À guisa da perspectiva religiosa do fundador da Logoterapia. **Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p. 94-108, jul./dez. 2018.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Herder, 1971.

# FALA POVO DA AMAZÔNIA, QUE MEU SERVO ESCUTA!

*André Luiz Lemos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Em 2019, o Papa Francisco realizou o Sínodo da Amazônia trazendo ao mundo uma ecologia integral e uma Igreja que dialoga com o povo amazonense, com a cultura e com tudo que envolve o bioma. A voz do povo da Querida Amazônia é ouvida por Francisco e proclamada aos ouvidos de todo o mundo, tendo ele como seu embaixador. Há um pedido do papa para que o mundo faça uma conversão cultural; que o rosto dos povos amazônicos seja o rosto da Igreja. Os povos da Amazônia agora têm vez e voz. O Papa Francisco, como servo de Deus, ouve e acolhe o povo amazonense. Há uma preocupação de Francisco em dirigir uma mensagem de esperança, carregada de profetismo à Amazônia, visando uma dimensão socioambiental e o respeito pelos povos da terra. Ouvir o povo e perceber todo sofrimento que enfrentam, faz com que Francisco chame a Igreja ao cuidado e o mundo a uma conversão ecológica diante da “casa comum” que é a Amazônia. É o Papa Francisco dando voz a quem nunca foi permitido falar.

**PALAVRAS-CHAVE:** Papa Francisco. Amazônia. Voz aos povos. Casa comum. diálogo.

## INTRODUÇÃO

Tantas poesias e tantas notícias falam da Amazônia. Este grande ecossistema que é o “coração biológico” (SÍNODO DOS BISPOS, 2019, 2) do mundo traz consigo vida e história. Por muito tempo olhamos para a Amazônia e muito falamos, discutimos... Contudo, muitos projetos foram desenvolvidos e são aplicados para o cuidado com a “terra cada vez mais ameaçada” (SÍNODO DOS BISPOS, 2019, 2), porém ainda há muito que se fazer! Há um sistema que sofre constantemente, vítima da “exploração de seus recursos e do interesse de empresas poderosas que colocam o lucro acima de tudo” (FRANCISCO, 2020, 48).

São tantos os desafios diante de uma ecologia integral para a Amazônia que o Papa Francisco convida a todos para fazermos uma “conversão integral” (SÍNODO DOS BISPOS, 2019, 17) que possibilite “a escuta do grito da terra e do grito dos pobres e dos povos da Amazônia” (SÍNODO DOS BISPOS, 2019, 17). Com uma leitura atenta da realidade da Amazônia, Francisco relata ao mundo a dimensão socioambiental e a necessidade de caminhos que propiciem o diálogo, o respeito na perspectiva de criarmos modelos de desenvolvimento para a Amazônia

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia Pastoral pela PUC-SP. Especialista em Revisão de Textos pela PUC-MG (2008). Graduado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2012) e em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2007). Atualmente é professor da Faculdade João Paulo II, designer instrucional e revisor de textos EAD da Faculdade João Paulo II. [Lemosal1976@gmail.com](mailto:Lemosal1976@gmail.com)



de forma justa, solidária e sustentável.

O mundo cada vez mais globalizado e complexo desenvolveu uma rede de informação sem precedentes. Entretanto, tal fluxo instantâneo da informação não leva à melhor comunicação ou conexão entre povos. Na Amazônia, queremos promover uma cultura comunicativa que favoreça o diálogo, a cultura do encontro e o cuidado da 'casa comum'. Motivados por uma ecologia integral, queremos fortalecer os espaços de comunicação já existentes na região, a fim de promover urgentemente uma conversão ecológica integral. Para isso, é necessário colaborar com a formação de agentes de comunicação autóctones, especialmente indígenas. Eles não só são interlocutores privilegiados para a evangelização e a promoção humana no território, mas também nos ajudam a difundir a cultura do 'bem viver' e do cuidado da criação (SÍNODO DOS BISPOS, 2019, 60).

Junto a esta leitura real da situação destrutiva que existe na Amazônia há um clamor de um povo que nunca foi ouvido pela humanidade. Temos rostos, histórias, sofrimentos e muito pouca esperança. O Papa Francisco ouve as vozes destes pequeninos e excluídos e as amplifica para todo o mundo. Os povos da terra amazônica agora podem falar porque serão ouvidos! É o desejo de que a Igreja se volte ao cuidado, à cultura do encontro; e que os rostos dos povos da Amazônia sejam vistos e lidos em suas cruéis realidades.

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. Desejo agradecer, encorajar e manifestar apreço a quantos, nos mais variados sectores da atividade humana, estão a trabalhar para garantir a proteção da casa que partilhamos. Uma especial gratidão é devida àqueles que lutam, com vigor, por resolver as dramáticas consequências da degradação ambiental na vida dos mais pobres do mundo (FRANCISCO, 2015, 13).

O cuidado com a terra é o cuidado para com seus habitantes. É preciso ouvir o que está no coração dos povos da Amazônia, para que a humanidade encontre seus *ethos* e nele uma casa comum sustentável. Deus ao criar o mundo, faz no relato bíblico, uma prescrição ao homem: que cultive e guarde o solo (cf. Gn 2,15b). Ao criar Deus viu que tudo era bom (cf. Gn 1,31) e, diante da bondade da criação, é nosso dever cuidar! Não somos divididos por terras, por nações... é preciso tomarmos consciência de sermos um só povo. É preciso passarmos do humano à humanidade.

Ethos em seu sentido originário grego significa a toca do animal ou casa humana, vale dizer, aquela porção do mundo que reservamos para organizar, cuidar e fazer o nosso habitat. Temos que reconstruir a casa humana comum - a Terra - para que nela todos possam caber. Urge modelá-la de tal forma que tenha sustentabilidade para alimentar um novo sonho civilizacional. A casa humana hoje não é mais o estado-nação, mas a Terra como pátria/ mátria comum da humanidade. Esta se encontrava no exílio, dividida em estado-nações, insulada em culturas regionais, limitada pelas infundáveis línguas e linguagem. Agora, lentamente, está regressando de seu longo exílio. Está se reencontrando num mesmo lugar: no planeta Terra unificado. Nele fará uma única história, a história da espécie homo (BOFF, 2003, p. 11).

## 1 – OS POVOS DA AMAZÔNIA E O SEU CLAMOR

A sociedade atual pensa somente em como lucrar e como desfrutar de tudo. Não queremos mais cuidar, como está posto no relato do Gênesis (cf. 2,15b); mas sim, dominar. Buscamos, pelo ter, a desculpa para ignorarmos a realidade, buscando sempre o pensamento egoísta trazido pelo poder. Assim, não somos capazes de ouvir o outro e de criarmos condições de algo sustentável e fraterno.

O modelo de sociedade e o sentido de vida que os seres humanos projetaram para si, pelo menos nos últimos 400 anos, estão em crise. E o modelo em termos da lógica do cotidiano era e continua sendo: o importante é acumular grande número de meios de vida, de riqueza material, de bens e serviços a fim de poder desfrutar a curta passagem por este planeta. Para realizar este propósito, nos ajudam a ciência, que conhece os mecanismos da terra, e a técnica, que faz intervenções nela para benefício humano. E isso se fará com a máxima velocidade possível. Portanto, procura-se o máximo de benefício com o mínimo de investimento e no mais curto prazo de tempo possível. O ser humano, nesta prática cultural, se entende como um ser sobre as coisas, dispondo delas a seu bel-prazer, jamais como alguém que está junto com as coisas, como membro de uma comunidade maior, planetária e cósmica. O efeito final, somente agora visível de forma inegável, é este, expresso na frase atribuída a Gandhi: a terra é suficiente para todos, mas não para a voracidade dos consumistas (BOFF, 2004, p. 15).

Desde o Sínodo para a Amazônia (2019) percebemos o desejo de Francisco em um realizar um sonho: que a humanidade olhe para os povos nativos da Amazônia e os reconheça em sua dignidade. É preciso ouvir a voz dos povos amazônicos para que a riqueza cultural deles e o amor que têm pela Mãe Terra seja respeitado e tomado como exemplo de cuidado para todos nós (cf. FRANCISCO, 2020, 7). Para falar da terra é preciso ouvir aqueles que mais a conhecem.

Notamos uma mudança de perspectiva nas falas do Papa Francisco: não é apenas olharmos para a Amazônia, mas é preciso também olharmos para o rosto dos povos que ali habitam. Francisco chama-nos à percepção de um sofrimento pastoral – ou seja – “sofrer pelas pessoas e com as pessoas” (FRANCISCO, 2015, p. 80). As pessoas que vivem na Amazônia são acolhidas e ouvidas por Francisco. Ele participa de suas dores! Percebemos que o Papa ao ser solidário com os povos amazonenses quer despertar em nós um olhar de Igreja samaritana:

Iluminados pelo Cristo, o sofrimento, a injustiça e a cruz nos desafiam a viver como Igreja samaritana (cf. Lc 10,25-37), recordando que ‘a evangelização vai unida sempre à promoção humana e à autêntica libertação cristã’. Damos graças a Deus e nos alegramos pela fé, solidariedade e alegria características de nossos povos, transmitidas ao longo do tempo pelas avós e avôs, as mães e pais, os catequistas, os rezadores e tantas pessoas anônimas, cuja caridade mantém viva a esperança em meio às injustiças e adversidades (DAp, 2007, 26).

O Papa Francisco faz uma leitura histórica de tanto sofrimento que acompanha os povos nativos da Amazônia, desde o seu descobrimento até os dias atuais. Tantos crimes foram

cometidos e tantas vezes que fechamos os olhos a esta realidade. Até mesmo a forma dos Missionários atuarem diante dos clamores do povo amazonense foi relatado por Francisco.

E, nos dias de hoje, a Igreja não pode estar menos comprometida, chamada como está a ouvir os clamores dos povos amazônicos, ‘para poder exercer com transparência o seu papel profético’. Entretanto como não podemos negar que o joio se misturou com o trigo, pois os missionários nem sempre estiveram do lado dos oprimidos, deploro-o e mais uma vez ‘peço humildemente perdão, não só pelas ofensas da própria Igreja, mas também pelos crimes contra os povos nativos durante a chamada conquista da América’ e pelos crimes atrozes que se seguiram ao longo de toda a história da Amazônia. Aos membros dos povos nativos, agradeço e digo novamente que, ‘com a vossa vida, sois um grito lançado à consciência (...). Vós sois memória viva da missão que Deus nos confiou a todos: cuidar da Casa Comum’ (FRANCISCO, 2020, 19).

Ao abordar a realidade dos povos amazonenses somos convocados a um “diálogo social, especialmente entre os diferentes povos nativos, para encontrar formas de comunhão e luta conjunta” (FRANCISCO, 2020, 26). O diálogo é um pedido frequente de Francisco. Todavia, na Amazônia ele reforça o pedido, dando ênfase especial: “se queremos dialogar, devemos começar pelos últimos” (FRANCISCO, 2020, 26). É o pedido para antes de falarmos, ouvirmos aqueles que nunca foram ouvidos.

Estes não são apenas um interlocutor que é preciso convencer, nem mais um que está sentado a uma mesa de iguais. Mas são os principais interlocutores, dos quais primeiro devemos aprender, a quem temos de escutar por um dever de justiça e a quem devemos pedir autorização para poder apresentar as nossas propostas. A sua palavra, as suas esperanças, os seus receios deveriam ser a voz mais forte em qualquer mesa de diálogo sobre a Amazônia. E a grande questão é: Como imaginam eles o ‘bem viver’ para si e seus descendentes? (FRANCISCO, 2020, 26).

Os povos da Amazônia são os protagonistas centrais da proposta de Francisco em olhar para a Amazônia. Se os povos não são reconhecidos e ouvidos, nossos projetos de uma casa comum não são abertos para todos, mas continuamos em um grupo de poucos beneficiados. É uma nova visão proposta pelo Papa; é uma oportunidade de ouvir o clamor dos povos da Amazônia e darmos uma respeitável condição de vida aos mesmos.

O diálogo não se deve limitar a privilegiar a opção preferencial pela defesa dos pobres, marginalizados e excluídos, mas há de também respeitá-los como protagonistas. Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo ‘como outro’, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar. Caso contrário, o resultado será, como sempre, ‘um projeto de poucos para poucos’, quando não ‘um consenso de escritório ou uma paz efêmera para uma minoria feliz’. Se tal acontecer, ‘é necessária uma voz profética’ e, como cristãos, somos chamados a fazê-la ouvir (FRANCISCO, 2020, 27).

Temos uma Amazônia formada por um poliedro de povos frutos de muitas culturas e que são vistos por muitos como selvagens. A cada dia este “universo multicultural” (FRANCIS-

CO, 2020, 31) perde história diante de uma civilização que não respeita os povos amazônicos e muito menos os quer ouvir. Os povos da Amazônia formam a diversidade étnica que é bela e de uma riqueza sem igual (cf. FRANCISCO, 2013, 230). É preciso o respeito pela cultura e pelo sujeito cultural. “A palavra ‘cultura’ indica algo que penetrou no povo, nas suas convicções mais profundas e nos seu estilo de vida” (FRANCISCO, 2020, 216). Há entre os povos amazônicos uma história de sobrevivência na floresta que merece ser aprendida por todos os povos. A sobrevivência não significa uma guerra com o meio ambiente, mas sim, uma harmonia; onde se adaptaram à geografia e aos recursos (cf. FRANCISCO, 2020, 32) que a própria mãe terra oferece a todos os seres vivos que nele se encontram.

Na Amazônia, vivem muitos povos e nacionalidades, sendo mais de cento e dez os povos indígenas em isolamento voluntário (PIAV). A sua situação é fragilíssima; e muitos sentem que são os últimos depositários dum tesouro destinado a desaparecer, como se lhes fosse permitido sobreviver apenas sem perturbar, enquanto avança a colonização pós-moderna. Temos que evitar de os considerar como ‘selvagens não-civilizados’; simplesmente criaram culturas diferentes e outras formas de civilização, que antigamente registaram um nível notável de desenvolvimento (FRANCISCO, 2020, 29).

É chegada a hora do mundo ouvir o clamor dos povos da Amazônia! É preciso, e este é o desejo de Francisco, “articular o grito do oprimido com o grito da Terra” (BOFF, 2004, p. 11). Diante de tanta exploração dos recursos naturais e dos povos da Amazônia somos impelidos pelo Papa a buscarmos uma “justiça social mínima para garantir a vida e sua dignidade elementar” (BOFF, 2004, p. 156); e que seja capaz de fomentar uma “justiça ecológica possível (relação dos seres humanos com a natureza)” (BOFF, 2004, p. 156).

## 2. O OLHAR DE DEUS NO OLHAR DO PAPA

No livro do Êxodo Moisés é chamado por Deus e enviado em missão (cf. 1-4). O chamado de Moisés aconteceu porque “Deus ouviu os lamentos” (Ex 2,24a) do povo. Ao enviar Moisés para libertar o povo, Deus manifesta na escolha de Moisés, o amor pelo seu povo. Moisés passa a representar o querer de Deus no meio do povo: “vai, pois, EU estou com a tua boca e te instruirei sobre o que deverás dizer” (Ex 4,12). Assim como outrora Moisés representou o querer libertador de Deus ao povo, hoje Deus olha para os povos da Amazônia utilizando-se do olhar de Francisco. Este olhar denuncia “toda injustiça” (DAP, 2007, 121) que recai sobre os povos amazonenses.

É concretamente um rosto com olhar e fisionomia. O rosto do outro torna impossível a indiferença. O rosto e o olhar lançam sempre uma proposta em busca de uma resposta. Nasce assim a responsabilidade diante do rosto do outro, particularmente do mais outro que é o oprimido. É na acolhida ou na rejeição, na aliança ou na hostilidade para com o rosto do outro que se estabelecem as relações mais primárias

do ser humano e se decidem as tendências de dominação ou de cooperação (BOFF, 2003, p. 75).

Ao pensar “uma Igreja total sinodal” (WOLFF, 2018, p. 34) o Papa Francisco permite que em cada Igreja particular gere um “espírito de colegialidade e sinodalidade na Igreja, pela prática de um real intercâmbio, diálogo e cooperação” (WOLFF, 2018, p. 34) com a Igreja universal. Todos são ouvidos e suas falas respeitadas para que o diálogo aconteça. Temos, portanto, uma eclesiologia inclusivista. Pelo instrumento do sínodo todos podem falar e expressar uma evangelização que é autônoma e capaz de ser “uma Igreja encarnada num espaço concreto” (WOLFF, 2018, p. 33). O pensamento da eclesiologia de Francisco traz “o princípio da Igreja local como ponto de partida” (WOLFF, 2018, p. 33). Este pensamento de Francisco é um retorno às fontes do Vaticano II que entende “a Igreja universal a partir das Igrejas locais, e não a partir de si mesma” (WOLFF, 2018, p. 32). Assim, “a Igreja local é a primeira realidade da Igreja Universal, em cada Igreja local está a Igreja Universal e esta só existe a partir da sua realização concreta naquela” (WOLFF, 2018, p. 32). Francisco abre os horizontes da Amazônia – Igreja local – à realidade da Igreja Universal; convida para uma comunhão eclesial e à dignidade de dar ao menor o direito de fala diante dos grandes.

Desse modo, devolve-se às Igrejas particulares a condição de sujeito de direito e de iniciativas que contribuem para a Igreja universal. É dessa forma que Francisco entende a comunhão eclesial, isto é, como comunhão entre Igrejas particulares e entre Igrejas regionais. Todas têm voz, e precisam ser ouvidas (WOLFF, 2018, p. 34).

Faz-se necessário enfatizarmos que diante do olhar lançado por Francisco à Amazônia, a categoria de povo de Deus também é ampliada para que o povo amazonense possa ser ativo no processo evangelizador, colaborando a partir de sua realidade e de sua história com a Igreja Universal. São ouvidos e reconhecidos dentro do processo de ser povo de Deus.

O lugar prioritário do povo de Deus, que deve ser escutado e assim participar ativamente da vida eclesial, a capacitação para a missão evangelizadora de cada cristão devido a seu Batismo, o respeito à consciência de cada indivíduo na Igreja, a autoridade vista na perspectiva de serviço à comunidade, o respeito às instâncias intermédias na Igreja, a fidelidade ao Espírito Santo sempre a renovar a caminhada dos fiéis, o importante papel enriquecedor dos pobres para o conjunto da Igreja, constituem, sem dúvida, elementos presentes na reforma empreendida pelo Papa Francisco e no seu empenho por uma Igreja sinodal, confirmando sua intenção de tornar realidade a conquista do Concílio Vaticano II (MIRANDA, 2018, p. 51).

## CONCLUSÃO

Permitir que a pessoa se encontre com Cristo e que ela se torne portadora de uma mensagem de esperança para os seus e o mundo é o que Francisco fez ao dar voz e ver aos povos amazônicos. Ouvir o coração de um povo que mora no coração da floresta e que é ignorado

pelo mundo, é o apelo de Francisco. Não são espécies exóticas! São filhos de Deus deixados à própria sorte diante de um mundo fomentado pelo poder econômico. Quando entramos na Amazônia temos muitas vozes dos habitantes do ecossistema; contudo, o ser humano que ali vive gritava diante do sofrimento e não era ouvido. O Papa Francisco revelou o quanto estamos apáticos à esta realidade e, ao mesmo tempo, valorizou a vida que lá existe.

É preciso saber indicar e levar Cristo, partilhando essas alegrias e esperanças, como Maria, que trouxe Cristo ao coração do homem; é preciso saber penetrar no nevoeiro da indiferença sem se perder; há necessidade de descer mesmo na noite mais escura sem ser invadido pela escuridão nem se perder; há necessidade de ouvir as ilusões de muitos sem se deixar seduzir; há necessidade de acolher as decepções sem cair na amargura; tocar a desintegração alheia sem se deixar dissolver e decompor na própria identidade. Este é o caminho. Este é o desafio (FRANCISCO, 2015, p. 93).

A humanidade é convocada por Francisco a dialogar, lutar e trabalhar pela Amazônia. É o bem da Amazônia como responsabilidade nossa que há de nos retirar do egocentrismo, do individualismo consumista e autodestrutivo que nos cerca. Com a ajuda de todos, Francisco mostra que o cristão deve lutar pela dignidade das pessoas ao reconhecer que o outro ao nosso lado está excluído e marginalizado; a união garantirá uma civilização do amor (cf. FRANCISCO, 2020, pp. 108 e 109).

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA TEB. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

\_\_\_\_\_. **Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela Terra Comum**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

**DOCUMENTO DE APARECIDA**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

DOCUMENTO FINAL DO SÍNODO PARA A AMAZÔNIA. **Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica**: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html> .Acesso em 28/05/2023.

FRANCISCO, Papa. **Caminhar com Jesus**. Rio de Janeiro: Fontanar, 2015.



\_\_\_\_\_. **Carta encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Paulinas, 2020.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: a alegria do Evangelho – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia**, 2020. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html> . Acesso em 28/05/2023.

\_\_\_\_\_. **Laudato Si': carta encíclica sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus, Loyola, 2015.

MIRANDA, Mário de França. **Teologia do Papa Francisco: Igreja Sinodal**. São Paulo: Paulinas, 2018.

SÍNODO DOS BISPOS. **Assembleia Especial para a Região Pan-Amazônica. Documento Final Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral (2019)**: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html> . Acesso em 28/05/2023.

WOLFF, Elias. **Teologia do Papa Francisco: Igreja em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2018.

# FRANCISCO E A ECOLOGIA INTEGRAL: A URGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA CENTRADO NO CUIDADO INTEGRAL

*Gilberto Dias Nunes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Na atualidade, as palavras “ecologia” e “Mãe Terra” pertencem ao vocabulário comum. A Terra é nossa casa comum. Um primeiro dever que a razão nos impõe é cuidar desse ambiente: ecologia ambiental. Diante da crescente devastação da Amazônia, brota uma indignação ética. A crise ambiental pede ecopolíticas sustentáveis. A gravidade do problema ecológico vai desde a luta contra a poluição do ar e da água até a criação de uma mentalidade nova - religiosa, política, econômica e cultural -, de encantamento por todo o cosmos, com olhar voltado para o cuidado integral da vida. Acreditamos que diante da destruição globalizada, só uma reação global resolveria. Esta reação nasce do despertar da consciência, que ouve o grito da Terra contra as forças que matam os ecossistemas. Indagamos: como educar para a ecologia integral? A partir de uma pesquisa bibliográfica, objetivamos destacar a necessidade de ampliar o conceito de vida. A vida se expande de diversas maneiras e deseja prolongar-se nos descendentes. Surge a necessidade imperativa da conservação, da procriação e da defesa da biodiversidade. Entendemos ser necessário um novo paradigma que coloque a vida no centro das decisões, modificando profundamente o agir humano. Um paradigma que seja um grito pela vida contra a morte. É necessário construirmos juntos uma ecologia que possa dialogar com todas as dimensões do ser humano, olhando com afeto profundo para a vida das futuras gerações. Um olhar teológico sobre a ecologia integral aponta-nos uma consciência de comunhão do ser humano com a totalidade da realidade criada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecologia integral; Mãe Terra; Cuidado integral; Consciência de comunhão; Ecopolíticas sustentáveis.

## INTRODUÇÃO

As palavras “ecologia” e “Mãe Terra” surgem com categorias analíticas indispensáveis para o debate sobre ecologia integral. Entendemos que a terra é nossa casa comum e o cuidado do ambiente ecológico torna-se um dever de todos. Pois, a gravidade do problema ecológico hodierno, vai desde a luta contra a poluição do ar e da água até a criação de uma mentalidade nova, seja no campo religioso, político, econômico e cultural, com olhar voltado para o cuidado integral da vida.

A partir de uma pesquisa bibliográfica, destacaremos a importância de ampliar o con-

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião, PUC-SP, Mestre em Ciência da Religião, PUC-SP (2021). Bolsista da FUNDASP-CAPEES. E-mail para correspondência: pe.gilbertocss@gmail.com

ceito de vida. Num primeiro momento, apontaremos para a necessidade de uma hermenêutica ecoteológica, capaz de abordar o cuidado integral da vida. Em seguida, destacaremos a importância da construção de um novo paradigma que coloque a vida no centro. Num terceiro momento, apresentaremos ecopolíticas sustentáveis como proposta concreta que contribuem para a superação do mito da economia globalizada. Nesse processo, destacaremos a importância da sobriedade. Por fim, apresentaremos a ecoteologia do cuidado e a espiritualidade ecológica no processo de educação e conversão ecológica, para a construção da cidadania ecológica, que surge como um imperativo ético.

## 1. INTERPRETAÇÕES A PARTIR DOS CONCEITOS “ECOLOGIA” E “MÃE TERRA”: PASSOS PARA UMA HERMENÊUTICA ECOTEOLÓGICA

Entendemos que as palavras “ecologia” e “Mãe Terra” surgem como categorias analíticas importantes em nosso trabalho. A palavra ecologia “remonta a 1869, quando o biólogo e zoólogo alemão Ernst Haeckel a construiu etimologicamente a partir de *oikos* (‘casa’) e *logos* (‘tratado’, ‘estudo’)” (AGUIRRE, 2011, p. 49). De origem grega, o conceito foi forjado no “fim do século XIX, veio lentamente ganhando cidadania, até os dias atuais” (LIBANIO, 2010, p. 31).

Ao analisar o conceito ecologia, percebemos que “os seres humanos e a Terra se fundiram numa única realidade. ‘O ser humano é a própria Terra enquanto sente, pensa, ama, chora e venera’” (LIBANIO, 2010, pp. 45-46). De acordo com Boff (2021, p. 105), “somos o momento de consciência e de inteligência da Terra. Por isso somos a Terra que sente, pensa, ama, cuida e venera”. Isso leva-nos a uma nova consciência humana sobre a ecologia, como nos revelam as palavras do astronauta americano John W. Young, no dia 16 de abril de 1972, na quinta viagem com a nave espacial Apolo 11 à Lua, que após olhar o Planeta Terra afirmou: “‘todos formamos uma única terra. Temos que aprender a amar este planeta do qual somos parte e parcela’. E aí mesmo fez um compromisso consigo mesmo de, na sua volta, dedicar-se à pedagogia do amor ao planeta Terra” (BOFF, 1994, p. 41). Essa consciência ajuda-nos a repensar o modo de nos relacionarmos com o ecossistema. Pois, na atualidade,

cresce a consciência de que a Terra quando vista de fora, é parte de um sistema muito maior que ela, do sistema solar, galáctico, do cosmos em expansão. [...] Estamos a 27 mil anos-luz do centro de nossa galáxia, [...] num planeta de quantidade desprezível, a terra, que já existe há 4,5 bilhões de anos. E, contudo, a Terra forma, quando vista de fora, uma totalidade orgânica. Nós não vivemos sobre a terra. Nós somos terra (Adam, bumus-bomo), parte da terra (BOFF, 1994, pp. 42-42).

O Planeta Terra, “é nossa casa”. Por isso, o primeiro dever que a “razão nos impõe [é] cuidar desse ambiente: ecologia ambiental” (LIBANIO, 2010, p. 31). Pois, “quando falamos de ‘meio ambiente’, fazemos referência também a uma particular relação: a relação entre a natu-

reza e a sociedade que a habita” (LS, 139).

Neste sentido, a categoria *Mãe Terra*, ajuda-nos a entender que “a vida está dentro das potencialidades da matéria do universo que se revela, então, verdadeiramente o que sua etimologia sugere: a mãe (*mater* = mãe = matéria) de todas as coisas, da massa, da energia, da informação-comunicação da vida” (BOFF, 1994, pp. 35-36). No dia 22 de abril de 2009, a ONU, “oficializou a nomenclatura *Mãe Terra* pra dar-lhe um sentido de algo vivo que deve ser respeitado e venerado como o fazemos com nossas mães” (BOFF, 2021, p. 104). O Papa Francisco “assumiu a mesma nomenclatura e divulgou a expressão ‘o cuidado da Casa Comum’ para mostrar a profunda unidade da espécie humana habitando num mesmo espaço comum” (BOFF, 2021, p.105).

O cuidado com a Casa Comum está profundamente ligado a princípios ético. E, os seres humanos, são os “únicos entre os seres da natureza cuja missão ética é a de cuidar desta herança bem-aventurada, fazê-la uma Casa Comum habitável para nós e para toda a comunidade de vida” (BOFF, 2021, p. 105). Neste sentido, Francisco na *Fratelli Tutti* afirma que, “quando falamos em cuidar da Casa Comum, que é o planeta, fazemos apelo àquele mínimo de consciência universal e de preocupação pelo cuidado mútuo que ainda possa existir nas pessoas” (FT, 117). Diante disso, surge a urgência de um novo paradigma sobre o cuidado integral da vida.

## 2. O CUIDADO INTEGRAL DA VIDA: A URGÊNCIA DE UM NOVO PARADIGMA

Torna-se urgente um novo paradigma que leve em conta o cuidado integral da vida. “Assistimos ao declinar da concepção ocidental conquistadora que tem destruído tanta vida. E o novo paradigma só pode ser um grito pela vida” (LIBANIO, 2010, p. 25). A partir da perspectiva ecológica, “o conceito de vida ampliou-se” (LIBANIO, 2010, p. 25). O evolucionismo “evidenciou a ancestralidade de todos os seres. Tudo possui a sua gênese. [...] A cosmogênese sustenta a biogênese que sustenta a antropogênese que sustenta a cristogênese que desemboca na teogênese. Destarte, o ser humano e o próprio Deus são integrados no universo aberto” (BOFF, 1994, p. 35). Descobriu-se que, “uma célula da epiderme, por mais exterior que seja, contém em si todas as informações acerca da vida humana; nela como numa biblioteca está a memória biologia do universo” (BOFF, 1994, p. 43). Isso nos impõe a necessidade de um paradigma que valorize a vida em todas as suas esferas.

Pôr a vida no centro do novo paradigma modifica profundamente nosso agir. Sem nenhum conhecimento dessa nova concepção, São Francisco se ligava à água, à terra e à natureza como a irmãos vivos. O conjunto de esferas nos envolvem – biosfera, hidrosfera, atmosfera – garante-nos a vida. Se nós as agredimos, estendemos as ameaças a vida. Esta se alimenta numa relação de interdependência com as outras esferas (LIBANIO, 2010, p. 26).

Nas palavras de Francisco, “a interdependência obriga-nos a pensar num único mundo, num projeto comum” (LS, 164). Pois, Boff (1994, p. 43), recorda que “o código genético é igual em todos os seres vivos; as diferenças entre uma ameba, um dinossauro, um colibri e um homem (homem e mulher) se devem a diferentes combinações do mesmo alfabeto genético”. Porém, descobriu-se que “o código genético não pode existir sem os elementos químicos e físicos dos quais se nutre; portanto, tudo está envolto pelo sistema-vida” (BOFF, 1994, p. 43). Há séculos, São Francisco de Assis, já ensinava sobre essa interdependência ao chamar “todos os seres de irmãos e irmãs. Há uma base física para este parentesco real. Somos de fato e em verdade irmãos e irmãs cósmicos” (BOFF, 1994, p. 43).

Neste sentido, Francisco afirma que “tudo está interligado. Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (LS, 91). Por isso, “o cuidado dos ecossistemas requer uma perspectiva que se estenda para além do imediato, porque, quando se busca apenas um ganho econômico rápido e fácil, já ninguém se importa realmente com a sua preservação” (LS, 36), nem com o que conservara para as futuras gerações. Porém, a vida “deseja prolongar-se nos descendentes. Daí a necessidade imperativa da conservação, da procriação, a defesa da biodiversidade” (LIBANIO, 2010, p. 27). Assim, “quando somos capazes de superar o individualismo, pode-se realmente desenvolver um estilo de vida alternativo e torna-se possível uma mudança relevante na sociedade” (LS, 208). Acreditamos ser necessário criar uma cultura ecológica que identifique a raiz da crise ecológica.

A crítica do antropocentrismo desordenado não deveria deixar em segundo plano também o valor das relações entre as pessoas. Se a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais (LS, 119).

Enfim, identificar a crise ecológica e suas raízes fundamentais contribuirá na construção de um novo paradigma que valorize o cuidado integral da vida. Mas ainda, nem “sabemos definir o que seja a vida” (BOFF, 2021, p. 194). Nem mesmo temos o pleno conhecimento de como o DNA atua (cf. WATSON, 2005, p. 424) na complexidade da vida. “A vida é a emergência mais surpreendente e misteriosa de todo o processo cosmogênico” (BOFF, 2021, p. 194). Portanto, “a centralidade da vida implica concretamente assegurar os meios de vida como: alimentação, saúde, trabalho, moradia, segurança, educação, lazer e não em último lugar uma relação amigável e cooperativa com a natureza” (BOFF, 2021, p. 196). Por isso, faz-se também necessário a criação de ecopolíticas sustentáveis.

### 3. ECOPOLÍTICAS SUSTENTÁVEIS E SUPERAÇÃO DO MITO DA ECONOMIA GLOBALIZADA

Segundo o Papa Francisco “nada deste mundo nos é indiferente. Fundamenta esses dizeres na retomada de uma análise etimológica de três palavras irmãs: economia (*oikos* – *nomos/casa* – lei); ecumenismo (*oikos* – *umenekós/casa* – mundo); ecologia (*oikos* – *logos/casa* – conhecimento)” (SLEUTJES, 2023, p. 30). A partir de Libanio (2010, p. 41), entende-se que,

a economia tornou-se a ameaça mais grave à ecologia [...]. Pois na etimologia de ambas as palavras – eco + nomia e eco + logia – encontram-se o elemento ‘eco’, do grego *oikos*, casa. Ambas falam da casa da natureza. E por que conflitam? Porque entre a lei da casa (economia) e a razão da casa (ecologia) existem oposições. A razão protege a casa, a natureza, o ecossistema. A lei – mais ainda na atual economia capitalista – vista ao lucro sem limite e, para tanto, destrói a casa. A razão salva, a lei mata (LIBANIO, 2010, p. 41).

Neste sentido, o Papa Francisco alerta para a globalização do paradigma tecnocrático. Segundo Francisco, o problema está no “modo como realmente a humanidade assumiu a tecnologia e o seu desenvolvimento *juntamente com um paradigma homogêneo e unidimensional*” (LS, 106). Esse paradigma “supõe a mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta [...]. Trata-se do falso pressuposto de que ‘existe uma quantidade ilimitada de energia e de recursos a serem utilizados’ (LS, 106). De acordo com Francisco, “a política não deve submeter-se à economia. [...] Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana” (LS, 189). Aqui ecoa o apelo de Francisco para com “o urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral” (LS, 13). Com isso, Francisco propõe uma conversão ecológica, “uma radical conversão das qualidades do sujeito, que resultam em uma ética alternativa à atual” (SLEUTJES, 2023, p. 18).

Francisco insiste na construção de uma fraternidade universal, capaz de superar a globalização da indiferença. Pois, na “sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos” (FT, 12). De acordo com Francisco, “não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença” (LS, 52). Como caminho de superação da indiferença, Francisco afirma que “a sobriedade, vivida livre e conscientemente, é libertadora” (LS, 223). A resposta à indiferença, “deve vir de uma virtude que cultive a sobriedade” (LIBANIO, 2010, p. 67). Entendemos assim, que a proposta da Economia de Francisco e Clara, surge como um imperativo capaz de dar uma resposta a crescente crise ambiental.

Em nossa análise, entendemos que “a ecologia estende os braços por todos os campos humanos. A crise ambiental pede ecopolíticas sustentável para todos as nações do mundo” (LIBANIO, 2010, p. 39). Pois, as políticas nacionais e internacionais, “carecem ser vistas à luz da



sustentabilidade do planeta” (LIBANIO, 2010, p. 39), nossa Casa Comum. Aqui, a “política não significa a busca do poder, mas a realização do serviço ao povo, tratado humanamente” (BOFF, 2021, p. 50). Ou seja, “espera-se uma política séria e confiável” (LIBANIO, 2010, p. 58).

Enfim, nos tempos hodiernos, “urgem acordos internacionais que se cumpram, dada a escassa capacidade das instâncias locais para intervirem de maneira eficaz” (LS, 173), capazes de dar uma nova chance a humanidade e construir um futuro melhor para as novas gerações. Pois, “diante da crescente devastação da natureza, brota do profundo do coração humano o grito ético. Não podemos sacrificar no altar do capital a vida da humanidade de hoje e de amanhã, o respeito a todo ser vivo, o cuidado do jardim da Terra” (LIBANIO, 2010, p. 43). Por isso, “ao amor, a boa política une a esperança, a confiança nas reservas de bem que, apesar de tudo, existem no coração do povo” (FT, 196). Neste processo, a ecoteologia do cuidado e a espiritualidade ecológica, surge como uma oportunidade para o diálogo sobre a educação e conversão ecológica.

#### **4. ECOTEOLOGIA DO CUIDADO E ESPIRITUALIDADE: UM CAMINHO DE EDUCAÇÃO E CONVERSÃO ECOLÓGICA.**

De acordo com Libanio (2010, p. 55), “um olhar teológico sobre a ecologia aponta-nos uma consciência de comunhão do ser humano com a totalidade da realidade criada” (LIBANIO, 2010, p. 55), sobre o cuidado da Casa Comum. “A categoria cuidado traceja toda a encíclica [*Laudato Si'*] até na espiritualidade, que é uma ‘paixão pelo cuidado do mundo’ (LS, 216)” (BOFF, 2021, p. 128), criado por Deus. Pois, Francisco na *Laudato Si'*, apresenta o “termo ‘Evangelho da Criação’ [...] como referência que remete ao fato de que todas as coisas que existem foram criadas por Deus. Deus é a causa primeira e, ao mesmo tempo, a finalidade de tudo” (SLEUTJES, 2023, pp. 28-29). Em nossa análise, torna-se relevante a definição de Aguirre (2021, p. 51):

A trilogia Oikos-Theos-Logos remete a um saber sobre a relações de Deus com a Casa. Neste sentido, é importante precisar que a raiz grega oikos dá origem às palavras ecologia e economia, mas também a ecumenismo, que se refere à convivência na casa, no mundo conhecido, na terra habitada, e hoje em dia é aplicada ao diálogo plural religioso, ideológico e político em busca de acordos de unidade.

A partir de Francisco, falamos de unidade entre todos os povos no cuidado da Casa Comum. Neste sentido, “a espiritualidade cristã, propõe uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo” (LS, 222). Pois, é uma espiritualidade que “propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco” (LS, 222). Pois, “o meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio de toda a humanidade e responsabili-

dade de todos” (LS, 95).

Segundo Boff (2021, p. 228), “terra e humanidade possuem um destino comum. O que se passa em uma também se passa na outra. Adoece a Terra, adoece juntamente o ser humano; adoece o ser humano, adoece também a Terra. Estamos unidos pelo bem e pelo mal” (BOFF, 2021, p. 228). Por exemplo, “a pandemia do Covid-19 despertou, por algum tempo, a consciência de sermos uma comunidade mundial que viaja no mesmo barco, onde o mal de um prejudica a todos” (FT, 32). Isso, deve conduzir a todos a um processo de conversão ecológica. Pois,

O ser humano é natureza, não está fora dela. A genética sustenta que o ser humano está vinculado à cadeia evolutiva e é aparentado com todas as formas de vida. No entanto, observa-se que há uma diferença entre sentir-se parte de Gaia (há um vínculo íntimo com a natureza) ou chamá-la Mãe-Terra (relação filiar) ou denominá-la Irmã Terra (relação fraternal). As características destas relações não podem ser assumidas com superficialidade, pois definem um tipo de ética ambiental e são pressupostos de uma maneira de compreender a ecoteologia (AGUIRRE, 2011, p. 52).

No processo de conversão ecológica, essa distinção conceitual ajuda-nos a compreender a tarefa da ecoteologia e da espiritualidade ecológica. Nesse processo, “a opção pelos pobres [...] estende-se [...], para a Terra: a opção pela Terra é hoje um lugar teológico privilegiado, sem nenhum atenuante para a necessidade de fidelidade a evangélica a opção pelos pobres” (SUSIN, SANTOS, 2011, p. 8).

Entendemos que a conversão ecológica passa por uma educação ecológica integral. Pois, “tudo começa na infância. [...] Falta-nos construir uma pedagogia em visa da ecologia” (LIBANIO, 2010, p. 69). Segundo Francisco, “há educadores capazes de reordenar os itinerários pedagógicos duma ética ecológica, de modo que ajudem efetivamente a crescer na solidariedade, na responsabilidade e no cuidado assente na compaixão” (LS, 210). Pois, há “cidadania ecológica”, mas “limita-se a informar e não consegue fazer maturar hábitos” (LS, 211). Falta-nos ainda,

a consciência duma origem comum, duma recíproca pertença e dum futuro partilhado por todos. Esta consciência basilar permitiria o desenvolvimento de novas convicções, atitudes e estilos de vida. Surge, assim, um grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração (LS, 202).

Enfim, o desafio nos desperta para a consciência ecológica. “A consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa de traduzir-se em novos hábitos” (LS, 209). Neste processo de mudança, “a sociedade deverá ser biocentrada a qual a fraternidade sem fronteiras e a amizade social seriam, segundo a *Fratelli Tutti*, seu fundamento e sua concretização (cf. FT, 6)” (BOFF, 2021, pp. 163-164).

## CONCLUSÃO

Partido dos conceitos “ecologia” e “mãe terra”, sinalizamos para a necessidade de uma hermenêutica ecoteológica, que possibilite abordar o cuidado integral da vida, pautado num novo paradigma que amplie o conceito de vida em todas as suas esferas. Por isso, entendemos ser necessário ecopolíticas sustentáveis capaz de superar o mito da economia globalizada, a partir do caminho da sobriedade. Entendemos ainda, que a ecoteologia do cuidado e espiritualidade ecológica contribui no processo educativo que gera a conversão ecológica e constrói a cidadania ecológica. Neste sentido, são inspiradoras as palavras de Boff (2021, p. 244):

Faz-se mister construir uma nova *ótica* que nos abra para uma nova *ética*, colocar sobre nossos olhos uma nova *lente* para fazer nascer uma nova *mente*. Temos que reinventar o ser humano para que seja consciente dos riscos que corre, mas mais que tudo, que desenvolva uma relação amigável para com a Terra e se faça o cuidado da vida em todas as suas formas (BOFF, 2021, 244).

Francisco convida-nos a caminharmos juntamente com todas as criaturas, “à procura de Deus, porque, ‘se o mundo tem um princípio e foi criado, procura quem o criou, procura quem lhe deu início, aquele que é o seu Criador’ (LS, 244). E, diante da Mãe Terra, ‘Que Ele seja louvado!’” (LS, 245). Portanto,

Pensar o Planeta Terra a partir da Amazonia é, antes de tudo, pensar a partir da exuberância da Terra: exuberância de água, de matas, de pássaros, de cores e de sons. A Amazonia é o testemunho de um planeta que pode ser chamado de pérola do universo, onde a generosidade, a fecundidade, as surpresas de uma criação divina – para pensar teologicamente – elevam as suas manifestações em arco-íris a um hino de glória (SUSIN, SANTOS, 2011, p. 5).

Enfim, em nossa análise, propomos um diálogo entre a teologia e demais ciências sobre o tema da ecologia integral de Francisco, no processo da educação ecológica.

## REFERÊNCIA

AGUIRRE, Alirio Cáceres. Entre ecologia e ecosofia: passos para uma hermenêutica ecoteológica. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (orgs). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011, pp. 41-68.

BOFF, Leonardo. *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo: Editora Ática S.A, 1994.

BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. *O doloroso parto da Mãe Terra: uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Vaticano, 24 nov. 2013.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum. Vaticano, 24 maio 2015

FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e amizade social, 3 out. 2020.

FRANCISCO, Papa. *Documento sobre "a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum"* de 4 de fevereiro de 2019.

LIBANIO, João Batista. *Ecologia: vida ou morte?* São Paulo: Paulus, 2010.

SLEUTJES, Luiz. *Ecologia integral e os sinais dos tempos*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2023.

SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (orgs). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos. Apresentação: as dores de parto da Mãe-Terra, nossa casa. In: SUSIN, Luiz Carlos; SANTOS, Joe Marçal G. dos (orgs). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011, pp. 5-12.

WATSON, James. *DNA: o segredo da vida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

# HOSPITALIDADE COMO PROPOSTA DE UMA NOVA EDUCAÇÃO EM VISTA DA CASA COMUM

Lucíola Paiva Tisi<sup>1</sup>

**RESUMO:** Esse artigo pretende refletir sobre a importância da consciência de se reconhecer filho de Deus para que se possa desenvolver posturas e comportamentos responsáveis em relação a criação como um todo. Esse reconhecimento expõe a nossa vulnerabilidade e dependência uns dos outros, nos levando a consciência de que não só tudo está interligado como afirma o Papa Francisco na sua encíclica *Laudato Si*, mas que também somos todos irmãos – reafirmando também as afirmações do Papa Francisco em sua carta encíclica *Fratelli Tutti*. Com a pandemia que acabamos de atravessar – Sars- CoV-2 ( Covid 19) – ficou evidente a necessidade do cuidado mútuo para o desenvolvimento e porque não dizer para a preservação da humanidade. Nossa vulnerabilidade exposta nos alertou de que somos frágeis e vulneráveis, dependentes da criação. Essa consciência está diretamente ligada a necessidade que possuímos uns dos outros. Aí entra a noção da hospitalidade fundamentada na escuta e no diálogo geradores da amizade social e do cuidado mútuo. Pela hospitalidade o Reino de Deus pode transparecer, conduzida pela compaixão, a hospitalidade atua como força de transformação, proporcionando a identificação com a alteridade que nos faz reconhecer o outro como irmão. Age assim como força mobilizadora através do testemunho, sinalizando assim uma possível transformação da humanidade em uma grande família humana, capaz de assumir a responsabilidade para com a criação em sua integralidade. Fundamentaremos nossa comunicação nos documentos escritos pelo Papa Francisco, em especial as cartas encíclicas *Laudato Si* e *Fratelli Tutti*, além de outros autores que podem contribuir para a nossa reflexão. Nossa proposta compreende a hospitalidade como força geradora de possibilidades e libertação, é ação que impulsiona a pessoa e a interpela para a relação, tornando possível a atenção a Deus. No assumir seus compromissos em vista do bem comum e da casa comum. Acreditamos ser a hospitalidade impulso para um olhar crítico, fraterno e construtivo, podendo despertar o desejo de construir um mundo novo, marcado pelo amor e pelo cuidado mútuo, fundamentado na responsabilidade de uns para com os outros.

**PALAVRAS-CHAVES:** Hospitalidade, diálogo, vulnerabilidade, amizade responsabilidade, ser humano.

Depois de mais de três anos de crise sanitária devido a pandemia da Covid 19, que trouxe tantas mortes e desvelou problemas humanitários consequentes que afetou diretamente a qualidade de vida de toda a humanidade, vemos o despertar da esperança, um novo normal

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio,(2022- ).Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2020. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica 2011-2017. Concluiu o Curso Superior de Complementação de Estudos em Literatura Bíblica na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018). Concluiu o curso superior de Complementação de Estudos em Mediação de Conflitos e Práticas Restaurativas na Pontifícia Universidade Católica do rio de Janeiro (2019). Possui curso de Pós-graduação Lato Sensu em Restauro e Reciclagem de Edificações pela UNIBENNETT- Centro Universitário metodista(2004). Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1983). E-mail: ipaivatisi@hotmail.com

parecia surgir, com perspectivas mais humanas e fraternas. Muitos foram os movimentos solidários nos primeiros meses da pandemia, parecia que havia despertado no ser humano um sentimento forte de solidariedade, fraternidade e hospitalidade. Mas foram se apagando as iniciativas como uma chama cansada de uma vela que se esgota.

Desde o início da pandemia falava-se que o mundo não seria mais o mesmo. Mudanças na vida cotidiana surgiram, novas modalidades de trabalho e do modo de se exercer as funções, novas profissões, novas maneiras de se comunicar. A criatividade se fez presente através de soluções imediatas para os problemas que surgiam, no entanto além da desigualdade social que se tornou mais evidente e que aumentou exponencialmente, vemos danos causados à educação a economia, a saúde mental das populações – que mostraram um aumento dos casos de stress, ansiedade e depressão. Não há quem passou sem consequências por esse período. “A grande erupção do vírus, com a consequente interrupção provocada por ele, revelou uma enorme contradição. Não é o quanto avançamos, mas o quanto conseguimos incorporar; não o quanto progredimos, mas quantas oportunidades perdemos.”<sup>2</sup> Todos nos sentimos de alguma forma vulneráveis diante da situação que nos avassalou. Todavia, as reações humanas quando sem reflexão ou discernimento, podem ser inconsequentes aumentando ainda gravidade da sua situação. O medo e a falta de perspectiva de um futuro bom quando se instauram levam a atitudes que valorizam somente o momento presente e a satisfação imediata. Problema já existente antes da pandemia, mas que parece ter sido agravado devido a falta de segurança sentida pelas gestões governamentais.

O sistema econômico dominante no mundo de hoje está na raiz da crise que vivenciamos – se é que não constitui a razão principal de tal crise. Os princípios que guiam esse sistema não apenas orientam as como dizia relações comerciais nacionais e internacionais com uma economia neoliberal globalizada, mas também permeiam a vida das pessoas por meio de transformações culturais que assumem os mesmos princípios de liberalidade econômica e competição nas relações humanas, tanto no plano individual como no coletivo, com sua versão cultural de individualismo e consumismo.<sup>3</sup>

A pandemia expôs a todos a nossa vulnerabilidade e finitude pouco refletidas e consideradas em um mundo onde a distração é frequente e a arrogância da autossuficiência se faz presente, por conta da crença que o status e o poder protegem o ser humano moderno que acredita ser autônomo e independente. No entanto diante da crise sanitária, o ser humano percebe a sua vulnerabilidade, ele se encontra frágil, dependente do cuidado do outro para a preservação de sua saúde, correndo o risco de comprometer sua existência. O medo, a falta de segurança, não ter uma perspectiva boa de futuro, propicia um fechamento egoísta que pode vir camuflado por uma sensação de autopreservação. “O medo, em geral nos paralisa. Tira de nós a capacidade de refletir e de enfrentar. Vencer o medo exige esperança. Esperan-

2 Para o início de uma solução, ver: ILO, Stan Chu. Pandemic, poverty and power. Thoughts on a Biosocial Ethics of Global solidarity for Health. The First ( June,1,2020). Disponível em <https://catholicethics.com/forum/pandemic-poverty-and-power/>. Acesso em 03.07.2023.

3 MARTINS, A.A. repensar a Bioética. Os desafios éticos da saúde global em tempos de Covid 19.. p 95.



çar(...)uma esperança teimosa que insiste e resiste na sua fé.”<sup>4</sup> Afirma o Padre Julio Lancelotti ao refletir sobre a dificuldade e o custo de amar que encontramos hoje. Nossas sociedades se encontram escravizadas por uma lógica do mercado que dita nossos hábitos, costumes e comportamentos sempre focados no individualismo.

As sociedades ocidentais aprisionadas nas lógicas individualistas do mercado e da meritocracia, não descobriu ainda o valor do cuidado. Portanto não devemos nos maravilhar que sigamos em frente quando encontramos os feridos, os necessitados, aqueles que estão diante de nós mendigando um pouco do nosso tempo, da nossa atenção, do nosso carinho. Assim como precisamos de uma escola para aprender a ler e escrever, do mesmo modo para aprender o alfabeto do cuidado, devemos exercitar-nos desde a infância. Para isso temos que redescobrir-nos como pessoas que precisam dessa experiência para “permanecermos humanos”: cuidando do outro, cuidando de mim e da minha capacidade de sentir-me em reciprocidade, isto é, de sentir-me mais humano.<sup>5</sup>

Reconhecer nossa vulnerabilidade não é fácil dentro de um sistema que o sucesso econômico se coloca como objetivo da vida. Faz-se necessário uma mudança radical de paradigmas, onde deixando de estar no centro, onde se quer o reconhecimento, faz-se necessário entrar na roda de mãos dadas com os irmãos. Surge assim a necessidade da consciência de pertença, de adesão de querer fazer parte, de entrar em comunhão. Francisco na Carta encíclica *Fratelli Tutti*, faz referência a parábola do Bom Samaritano para nos demonstrar a necessidade de nossa aproximação dos nossos irmãos na dinâmica do amor e solidariedade. Chama a nossa atenção afirmando que “a distância menosprezadora isola da realidade.”<sup>6</sup> Se nos aproximamos, olhamos, escutamos, nos apropriamos da dor do outro que pelo sentimento de compaixão passa ser também nossas. Passamos a pertencer a realidade do outro. A compaixão nos envolve, nos faz perceber em comunhão.

Chamo atenção então para a parábola dos Talentos (Mt 25,14-30; Lc 19, 12-27). Os servos que nutriam o sentimento de pertença na realidade do seu senhor se empenharam fazendo seu melhor para desenvolver o que lhes tinha sido pedido. Já o que fazia seu trabalho sem envolvimento, apenas por obrigação e na expectativa do retorno – dinâmica da meritocracia – não mostra envolvimento com o projeto de seu senhor. Não exerceu o cuidado, não acolheu as reivindicações de seu patrão porque não tem a consciência de participante, de fazer parte da estrutura e do projeto.

Para acolher é preciso antes se conscientizar, olhar a realidade, escutar, dar atenção aos acontecimentos com postura amorosa. Acolher é caminho a hospitalidade, que traz a habitar no coração as propostas da realidade que se apresenta a nossa frente. Francisco chama a nossa atenção para esse acolhimento, não se pode amar ao Pai sem amar aos seus filhos, nossos irmãos. “O fato de crer em Deus, de adorá-lo não é garantia de viver como agrada a Deus.

Uma pessoa de fé pode ser fiel a tudo o que essa mesma fé exige dela e, no entanto, sentir-se

4 LANCELOTTI, J. Amor a Maneira de Deus.p.131-132.

5 SMERILLI, A. Repensar a economia. Uma nova economia à luz da ética do cuidado. p 105.

6 *Fratelli Tutti*, 73

perto de Deus e julgar-se com mais dignidade do que os outros.”<sup>7</sup> O sentimento de pertença reivindicado pela compaixão extrapola para a gratidão e para o amor. Quem faz para aqueles que eu amo é para mim que o faz (Mt 25,35-45). Encontramos assim a verdadeira maneira de amar a Deus, pela alteridade. É na gratuidade que essa relação de amor acontece. Voltando a parábola dos talentos, é justamente esse sentimento que não foi desenvolvido pelo servo que enterra os talentos, fazendo o mínimo que acredita ser sua obrigação sem sair de sua zona de conforto. O que ganho com isso? Esse pensamento impera em nossos meios hoje em dia retirando a compaixão e conseqüentemente a dinâmica do amor.

Como inverter essa situação? Esse é o nosso desafio como cristãos. Esses desorientados no caminho do amor são nossos irmãos, precisam de nossa escuta atenta e suspensão de juízo. Só assim poderemos compreender os pontos de fragilidade onde o amor de Deus não é reconhecido. Essa campanha é pastoral e pede olhar atento, escuta e atenção; pede a hospitalidade e o convite a participação daqueles que transitam pelas ruas, que não tinham sido convidados para a festa. (Mt 22,1-14). Com o testemunho e a hospitalidade entra-se na dinâmica da relação, que pode se desenvolver para a amizade.

A hospitalidade desinstala, nos coloca em disponibilidade, nos convoca a sairmos do nosso caminho planejado e confortável para atender àquele que necessita de minha atenção, de meus cuidados. Me coloca em alerta a dor do outro, isso é muito bem ilustrado por Francisco na Carta Encíclica *Fratelli Tutti* ao se referir a parábola do Bom Samaritano. (Lc 10, 25-37). Francisco também nos fala da experiência de amar que faz possível a manifestação da graça de Deus no meio de nós:

Procurando especificar em que consiste a experiência de amar, a qual Deus torna possível com sua graça, Santo Tomás de Aquino explicava-a como um movimento que centra a atenção no outro o, “considerando-o como um só comigo mesmo”. A atenção afetiva prestada ao outro provoca uma orientação que leva a procurar o bem gratuitamente. Tudo isso parte de uma estima, de uma apreciação que, em última análise, é o que está por trás da palavra “caridade”: o ser amado é caro para mim, ou seja, é estimado como de grande valor. É “do amor, pelo qual uma pessoa me agrada, depende que lhe dê algo gratuitamente”.<sup>8</sup>

Todo ser humano quer se sentir amado, para tal o primeiro passo é olhar e ouvir, escutar, se apropriar de suas dificuldades para poder se aproximar e acompanhar sua caminhada. Andar juntos é desenvolver relação. Essa quando desinteressada, e autônoma se realiza como amizade, amor ágape que une e nos faz caminhar e nos desenvolver juntos em alegria.

A procura desinteressada do bem do outro; uma equivalência entre o amor que dedicamos e o amor que temos por nós próprios; solicitude sincera; ausência de atração pulsional ou de paixão são traços da amizade autêntica, segundo Aristóteles. Da gramática de amizade faz parte ainda a completa igualdade, a reciprocidade e a não dependência. Só no reconhecimento da igualdade, só quando a reciprocidade

<sup>7</sup> *Fratelli Tutti* n. 74

<sup>8</sup> *Fratelli Tutti* n. 93

se conjuga de forma livre, a amizade pode finalmente consolidar-se. E ela exige que cada um se baste a si mesmo em autonomia.<sup>9</sup>

José Tolentino Mendonça descreve assim a amizade. Mas quando falamos de uma relação comunitária e não de pessoa a pessoa a coisa fica um pouco mais complexa. A amizade social exige reconhecer em nós as nossas fragilidades, nossas vulnerabilidades, passando assim a uma atitude humilde de escuta sincera para poder identificar nos outros suas fragilidades. Muitos transitam pela nossa realidade sem esse sentimento de pertença, de participação, que como o servo da parábola, os impede de entrar na dinâmica do grupo. O objetivo que temos que ter a frente não é cuidar delas, mas acompanhá-las, e procurar mostrar a elas a sua dignidade para que possam se sentir capazes de participar da sua comunidade civil e eclesial.

Trata-se de um caminho exigente e igualmente cansativo, que contribuirá cada vez mais para a formação de consciências capazes de reconhecer cada um como Pessoa única e irrepetível. Penso igualmente nos idosos que, inclusive por causa da sua deficiência, são por vezes sentidos como um peso. Mas todos podem dar uma contribuição singular para o bem comum por meio de sua biografia original. Tende a coragem de dar voz àqueles que são discriminados por causa de sua condição de deficiência, porque infelizmente, em certas nações, ainda hoje é difícil reconhecê-los como pessoas de igual dignidade.<sup>10</sup>

Como ser amigo de todos? Como desenvolver em uma comunidade a amizade social, que também é fundamentada nos mesmos princípios? Entra então a necessidade da consciência da filiação divina, do reconhecimento do amor de Deus por nós, e do desenvolvimento de uma relação amorosa com Ele. Essa realidade só se faz possível pelo Cristo Jesus, por sua mediação. Pela experiência que tem do Deus Abba (paizinho) toma consciência de sua filiação, experimenta o amor de Deus e se deixa envolver com todo o seu ser, na sua integralidade. Precisamos nos permitir experimentar o amor de Deus e acolher esse amor como o de um Pai carinhoso. Precisamos aderir a misericórdia e a solidariedade que dele provem. É através da experiência desse tão profundo amor que tomamos consciência de que em Jesus nos tornamos também filhos amados que somos uma família humana que habita essa Casa Comum, dom que nos foi dado, para cuidar e nutrir nossa existência.

A hospitalidade surge então de forma natural e alegre, em clima de festa, onde em cada encontro se celebra a vida. Leonardo Boff nos ilustra essa experiência de filiação no Jesus histórico, homem de Nazaré. Experiência que deve ser semelhante à nossa, abrir o coração e deixar-se envolver pelo amor, que é o Espírito de Deus.

Esse dado é original de Jesus e cabe à teologia rastreá-lo, não por curiosidade, mas por uma razão devota que se dá conta de que estamos diante de um mistério que se dá a conhecer e que permanece mistério em todo o conhecimento. Devemos respeitar como a consciência de ser filho bem-amado lentamente foi tomando forma, na fala, na interioridade do homem Jesus de Nazaré, até fazer a experiência

9 MENDONÇA, J.T. Nenhum Caminho Será Longo, por uma teologia da amizade. p 44.

10 *Fratelli Tutti* n. 98

fundante de se sentir Filho do Pai e começar a pregar e agir como Filho que anuncia e realiza o projeto deste Pai bondoso e amoroso: o seu Reino.<sup>11</sup>

A hospitalidade se estabelece no reconhecimento de gratidão pelo amor do Pai que vem ao nosso encontro e nos abraça, com todas as nossas dificuldades e sombras, se reclina vindo ao nosso encontro nos estendendo as mãos e nos ajudando a levantar, a nos compreender como plenos de potencialidades que são dons de seu amor. Gera assim em nós, um desejo que extrapola a nossa realidade e nos faz compreender como parte desse grande projeto do Reino que passamos a querer participar. Gera-se assim uma dinâmica de vida nova, transformada, que nos faz abrir a toda a criação, a tudo a nossa volta. Visamos então ser participantes na construção do Reino de Deus instituído e anunciado por Jesus, nos comprometendo e nos responsabilizando pelo bem comum e com toda a criação não só no momento presente, mas visando o processo histórico que também fazemos parte, auxiliar a preservação da criação com ações que possam salvaguardar sua saúde para as gerações futuras. Acolher a criação é hospitalidade com a alteridade, aquelas que nos são contemporâneas e as que não conheceremos, que virão depois de nós. Essa responsabilidade é fruto da hospitalidade e do acolhimento do amor de Deus que nos inunda o coração. Francisco nos coloca essa situação na sua Carta Encíclica *Laudato Si*:

A noção de bem comum engloba também as gerações futuras. As crises econômicas internacionais mostraram de forma atroz, os efeitos nocivos que traz consigo o desconhecimento de um destino comum do qual não podem ser excluídos aqueles que virão depois de nós. Já não se pode falar em desenvolvimento sustentável sem a solidariedade intergeracional. Quando pensamos a situação que se deixa o planeta às gerações futuras, entramos em outra lógica: a do dom gratuito que recebemos e comunicamos. Se a terra nos é dada, não podemos pensar apenas a partir de um critério utilitarista de eficiência e produtividade para o lucro individual. Não estamos falando de uma atitude opcional, mas de uma questão essencial de justiça, pois a terra que recebemos pertence também àqueles que hão de vir.<sup>12</sup>

Nos é exigido então uma mudança de paradigmas, uma vida mais simples, fundamentada no que realmente importa, nas relações humanas. Faz-se necessário resumir o consumo para preservação melhor do planeta, aderir a uma economia sustentável, estimulando comportamentos de preservação da natureza e da vida. Fica então um convite para a reflexão de como fazer dessa maravilhosa casa comum um Lar, que abriga e acolhe a todos com o amor familiar, comunidade que partilha a vida na esperança de construir juntos um futuro sempre melhor. Termina com um pensamento de Francisco: “Cada um de nós é chamado a ser um artífice da Paz, unindo e não dividindo, extinguindo o ódio em vez de conservá-lo, abrindo Caminhos de diálogo em vez de erguer novos Muros”<sup>13</sup>.

11 BOFF, L. A Amorosidade do Deus Abba e Jesus de Nazaré. P36.

12 *Laudato Si* n. 159

13 *Fratelli Tutti* n.284

## REFERÊNCIAS

BOFF, L. A Amorosidade do Deus Abba e Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 2023.

FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si*, Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. São Paulo: Paulus, 2020.

ILO, Stan Chu. Pandemic, poverty and power. Thoughts on a Biosocial Ethics of Global solidarity for Health. The First.( June,12020) Disponível em <https://catholicethics.com/forum/pandemic-poverty-and-power/>. Acesso em 03.07.2023.

LANCELOTTI, J. amor a maneira de Deus. São Paulo: Planeta, 2011

MARTINS, A.A. repensar a Bioética. Os desafios éticos da saúde global em tempos de Covid 19. In TRANSFERETT J.A. e ZACHARIAS, R. Ética Teológica e Pandemias. Entre a Razão e a Urgência Social. São Paulo: Paulus, 2022.

MENDONÇA, J.T. Nenhum Caminho Será Longo, por uma teologia da amizade. São Paulo: Paulinas. 2013.

SMERILLI, A. Repensar a economia. Uma nova economia à luz da ética do cuidado. In TRANSFERETT J.A. e ZACHARIAS, R. Ética Teológica e Pandemias. Entre a Razão e a Urgência Social. São Paulo: Paulus, 2022

# O ALARME DE MOLTSMANN. UMA REFLEXÃO SOBRE O DESPERTAR DA TEOLOGIA POLÍTICA NUMA SOCIEDADE SECULARIZADA.

*Eduardo Vasconcelos de Souza<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O Cristo Crucificado e Ressuscitado aparece aos discípulos trancafiados pelo medo e, doando o Espírito Santo, envia-os para a missão. O testemunho escriturístico assegura que os mesmos ficaram felizes ao verem, com um olhar histórico, a identidade do Senhor. Assim a Escatologia cristã é pensada hoje com a fidelidade na ação salvífica de Cristo. As expectativas do cumprimento da história possuem uma motivação messiânica, profética, pois o avanço da sociedade moderna produz vítimas e desesperanças simultaneamente. Assim, Jürgen Moltmann ilumina, com a força de uma teologia da Esperança, reflete as implicações práticas de uma Teologia Política para o mundo moderno. Neste enfoque, o presente artigo objetiva pontuar a emergência de uma teologia que seja crística e com relevância pública, ou seja, uma teologia dialogal e que assume as responsabilidades da fé. A primeira parte de nosso trabalho apresenta as características de uma teologia da esperança como fonte de novos impulsos a partir de Cristo Crucificado e Ressuscitado. A segunda parte, acolhendo a esperança ativa da fé, procura pensar o agir cristão a partir de uma Teologia Política que seja serviço ao Reino de Deus. O intuito da reflexão almeja pensar uma Teologia Política como uma práxis da esperança para fidelizar a teologia à sua fonte que é Deus o doador da vida e implicando na visibilização histórica do Reino de Deus.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jürgen Moltmann; Teologia política; Reino; Escatologia; Secularização; Esperança.

## INTRODUÇÃO

Os textos evangélicos narram as aparições de Jesus Ressuscitado. Quando Ele aparece no meio dos discípulos trancados dentro do “cenáculo” por medo, mostra-lhes as suas chagas. As feridas comprovam que o Crucificado é o mesmo Ressuscitado. Assim os discípulos veem com “olhar histórico” o Ressuscitado que sopra sobre eles o Espírito Santo e os envia a uma missão. Estes agora são impulsionados para a vida fora do “cenáculo”.

Tal esperança anima a comunidade cristã, pois esperam a Parusia e se sabem herdeiros das promessas. A esperança torna-se uma virtude teologal. Contudo, ela é também um princípio fundamental, um estado de atenção, uma postura na vida que impele ao agir em prol do Reino de Deus.

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Doutorando em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. E-mail: eduvasouza@gmail.com



A alegria do Ressuscitado estava com os discípulos e as mulheres reunidos no cenáculo e permanece hoje com a Igreja, que precisa, em todos os tempos, obedecer ao seu Senhor e Mestre. A esperança que anima a fé reconhece as vicissitudes do tempo e busca por mediações. Assim sendo, a teologia política configura-se como uma mediação com a sociedade, pois ela possui como pressuposto o reconhecimento e a aceitação da mundanidade do mundo (MOLTMANN, 1991, p. 28) e se vê participante do destino comum da humanidade.

## 1. O PRINCÍPIO ESPERANÇA.

Quando em ambientes acadêmicos se ecoam em sequência as palavras - “princípio esperança” – é muito provável que de imediato venha à memória a contribuição ímpar de Ernest Bloch e no contexto de suas obras, compõe um conjunto de reflexões indispensáveis para pensar a utopia hoje. Quando Jürgen Moltmann, ao ler a obra deste filósofo ateu marxista, tomou-se de surpresa e espanto indagando a si mesmo, como que o cristianismo perdeu aquilo que está em sua essência desde o seu início: a esperança.

Compete ao nosso objetivo apontar as características desta esperança cristã “redescoberta” por Jürgen Moltmann. Enquanto uma virtude teologal, a esperança é comum a toda pessoa que confessa a fé em Cristo Jesus e a alimenta conforme a sua disposição pessoal, esperando as promessas de Deus. A proposta do nosso autor consiste em pensá-la além do conceito dito ordinário, atribuindo-lhe toda força potencial. Paragonando Nicolau Maquiavel, podemos assentir que para a plena realização é preciso contar mais do que com a simples fortuna, mas empenhar-se na virtude.

É obvio ululante que se trata de um dom transcendente, mas que ao longo dos tempos da história serviu de impulso, inquietação, renovação. Foi objeto de discursos filosóficos, teológicos, culturais. Assim sendo, a esperança possui uma dimensão antropológica inegável. Logo, configurando e qualificando a pessoa humana, Moltmann pensa uma teologia da esperança, como “experimento esperança”, ou seja: um dinamismo para o futuro e força libertadora (MOLTMANN, 1977, p. 9).

A esperança cristã é criadora de espaços, amplia horizontes e resiste aos obstáculos. Por essa razão ela é acompanhada do dom escatológico do Espírito Santo. Por isso, longe do comodismo dentro das adversidades e situações injustas, a esperança não conta com a passiva expectativa de uma intervenção divina, ela significa sobretudo, “estar aberto” (MOLTMANN, 1977, p. 33). Há enfim, nesta relação graciosa da esperança com a pessoa humana, a vontade de resistência. Ela não exige uma localidade específica para acontecer: um templo, um salão, uma geografia privilegiada. Ela acontece na abertura ao mundo, no horizonte da história.

Assim a esperança em Deus é “realizada” onde a vida acontece, na história. Sendo o objetivo da religião cristã a vida em Deus na plenitude, se segue a Revelação divina ao seu povo.

A aliança de Deus é marcada historicamente com os pais na fé: Abraão, Issac e Jacó. Deus não se apresenta para uma relação metafísica, mas toma a história, a acompanha, cuida e aponta para o seu futuro. Portanto, enquanto se espera o cumprimento das promessas, um novo céu e uma nova terra, a esperança busca, graciosamente, antecipar um novo modo de existir.

O princípio esperança para o cristianismo não elimina a fé, e sim expressa a esperança da mesma. Moltmann discorrendo sobre a dialética entre a fé e esperança assevera:

A fé une o homem a Cristo, a esperança abre esta fé para o vasto futuro de Cristo. Por isto a esperança é a “companheira inseparável da fé. “Se falta a esperança, por mais genial e eloquentemente que falemos da fé, podemos estar certos de que não temos nenhuma! A esperança nada mais é que a espera das coisas que, conforme a convicção da fé, foram por Deus realmente prometidas. (MOLTMANN, 1971, p.7).

Por conseguinte, uma outra característica da esperança é seu lugar de critério como renovação da própria fé. Um critério de juízo indispensável que almeja a vivacidade da fé, que busca o imperativo prático do Credo. O “realismo” da esperança impregna a existência de possibilidades transformadoras e enxerga além das conjunturas dominantes.

Enxergar além do visível significa esperar contra toda e qualquer esperança. Diante de situações gritantes de injustiça, de medo, de violências, muitas outras esperanças desmoronam. Apenas a força da Vida que venceu a morte pode eternizar o que é bom. Assim a Ressurreição de Jesus é a única pré-condição de nossa esperança. O Crucificado Ressuscitado cumpre todas as promessas feitas por Deus ao seu povo; é n’Ele que se realizam as promessas da Aliança.

A certeza da morte para todas as pessoas não minimiza a esperança ou fomenta a apatia, ao contrário, a fortalece. Os gritos indignados que percorrem a história, a viva memória das vítimas, a dor dos desamparados e o abandono dos pobres constitui-se como critério para o discernimento da esperança cristã. Não existe o desconhecimento desta avassaladora realidade. Renold Blank descreve este confronto social com a pessoa num viés escatológico e levanta o questionamento: “[...] mas será que esta fé deve ficar totalmente no ar? Será que seu único fundamento é uma convicção, para a qual realmente não há nenhuma prova empírica?” (BLANK, 2003, p. 84).

Outra característica da esperança cristã é o empenho pela paz. A busca pelo Reino de Deus o reconhece presente, mas em marcha para o futuro. Evitando minimizar a suma importância de interioridade, contudo, objetivando um olhar sobre a relevância pública da teologia, a paz corresponde ao íntimo desejo humano de felicidade. E esta começa a acontecer na aceitação do presente. Este é o tempo conhecido, autêntico. Por isso, Moltmann constata: “Assim o verdadeiro presente nada mais é que a eternidade imanente no tempo” (MOLTMANN, 1977, p. 16). Esta paz desejada acontece quando reconhecemos Deus e aceitamos a sua presença, e expulsamos as estruturas de morte, o pecado. Por isso, não é uma presença fechada, é sempre

aberta ao futuro da promessa. É o real sentido da Parusia, a vinda de quem é presente.

Pode causar estranheza a simples afirmação “aceitar o presente” afinal, ele é marcado também pelas sombras. Aqui reside o empenho escatológico, a práxis da esperança que se inaugura.

## 2. A TEOLOGIA POLÍTICA, PRÁXIS DA ESPERANÇA

A missão de uma religião está diretamente ligada à sua doutrina e à sua verdade de fé. A comunidade religiosa se alimenta com o culto próprio, com orientações oracionais, com os devidos apontamentos de *ars celebrandi*. Este conjunto de posturas e organização dizem respeito ao espaço privado da fé.

Contudo, uma teologia que procura ser fiel à sua identidade e missão almeja contribuir com a sociedade e isto acontece por meio de uma teologia pública, crítica. Neste sentido contribui a reflexão de Francisco Taborda: “*Lex orandi – lex credenti*. Origem, sentido e implicações de um axioma teológico”. Taborda enaltece a história do axioma sobre a celebração cristã, o conjunto de orações e intercessões e discorre sobre as consequências na vida prática daquela pessoa que acredita.

Moltmann assim define a preocupação teológica: “La teologia Cristiana non è solo teologia ecclesiastica o la teologia della fede privada, ma anche la teologia pubblica del cristianesimo nella sua responsabilità politica” (MOLTMANN, 2022, p. 8). Seguindo a intuição do compromisso teológico crítico, profético e crístico, Cesar Kuzma em sua reflexão sobre “A urgência de uma teologia política” recorda a preocupação pós-conciliar de reflexões teológicas contextuais.

Logo, a esperança reconhecida como a práxis escatológica para a visibilidade do Reino de Deus há de enfrentar as inquietações de toda a humanidade, e de modo especial, pensar a

“[...] “leitura coerente e honesta da própria realidade e que se proponha à libertação integral da pessoa humana, que esteja atenta e que respeite as diferenças e as liberdades fortalecendo o movimento em favor da justiça e do bem comum, que se incisiva no combate às injustiças e a todas as formas de opressão, exclusão e violência, que se empenha no reestabelecer do direito, na opção pelos pobres e excluídos e que tenha firmeza na defesa da democracia e no exercício da cidadania”. (KUZMA, 2021, s.p)

Esta chave de leitura de Kuzma sobre o a realidade brasileira constitui um aspecto da teologia política na missão da esperança. Portanto, tal postura corresponde ao exercício da virtude como aspecto de uma teologia da esperança. Esta não é vista apenas como um sentimento de otimismo, mas desejando o fim último da vida em Deus procura discernir o agir teológico segundo o desígnio salvífico.

Tal predisposição aponta para uma nova espiritualidade que está para um diálogo com a sociedade moderna. O drama da COVID-19 afetou a vida humana de uma maneira que esta geração não experimentou. Entre as consequências da catástrofe, Moltmann destaca a queda da confiança da pessoa humana. A secularização apontou em seu início para um humanismo exclusivo e este que foi afetado radicalmente pelo sentimento de impotência em tal faceta. Ao mesmo tempo, as ciências e as técnicas encontraram-se em cheque, pois não conseguiam no tempo desejado solucionar a situação (MOLTMANN, 2022, p. 11). Portanto, o absoluto da secularização não corresponde ao impedimento de um debate com a teologia. Enfim, a ciência sobre o saber divino pode contribuir com a sociedade e esta por sua vez tem o direito de ouvir a teologia.

A fraternidade pretendida pela fé cristã encontrou oportuno espaço para esperar a humanidade. É famoso o axioma escatológico de que “ninguém se salva sozinho”, assim o diálogo com a sociedade denota: “anche le crisi, nel mondo moderno, sono globali: la trappola suicida della bomba atomica, la catastrofe ecologica,, la sovrappopolazione e le pandemie. I popoli sono divenuti una comunità umana che condivide lo stesso destino: si muore assieme e si sopravvive assieme”. (MOLTMANN, 2022, p. 22).

Este é o caminho para uma fraternidade universal: pessoas que convivem entre si e com a criação e com o mesmo destino. Este é o exercício da virtude: solidariedade, misericórdia, verdade, confiança, ecologia enfim, onde existir vida está o Deus da vida e ali há espaço para a teologia.

Contradiz o progresso da sociedade moderna as estruturas de mortes e injustiças. A necropolítica, ditaduras, o tráfico de drogas e de pessoas, o número de cidadãos com déficit alimentar. O reino humano que exclui a possibilidade religiosa pelo secularismo é thanático. É preciso ousadia para expressar “venha nós o Vosso Reino”. É preciso abertura para entender que o Espírito sopra onde quer, é preciso humildade para entender que Cristo é figura de toda pessoa humana. Assim, a luta pela paz se transforma em resistência escatológica, em grito por justiça.

Moltmann pensa as estruturas políticas da sociedade moderna e assevera:

[...] la chiesa di Cristo vede nella democrazia quella forma di governo que meglio corrisponde al regno di Dio e ala sua giustizia. Qualsiasi democrazia costruita sui diritti umani rappresenta un'anticipazione dello stato dell'umanità che porta alla pace perpetua. In esso si deve individuare un'analogia e un'anticipazione del Regno di Dio. (MOLTMANN, 2022, p. 118).

Portanto, a teologia política na sociedade secularizada, a partir da fé no Crucificado Ressuscitado, aponta para a totalidade do cosmos, de todo o ser criado; caminha e se empenha para a paz, para a justiça, no qual são respeitados os direitos humanos.

## CONCLUSÃO

O princípio esperança é um dom divino para a humanidade. A Igreja alimentada por tal princípio não nega a eternidade, mas se alimenta da força da parusia e se empenha pela transformação da sociedade, sem afundar-se no horizontalismo. Ao mesmo tempo em que reconhece a mundanidade do mundo a esperança cristã abraça a sua missão no mesmo mundo, pois vive as mesmas alegrias e esperanças.

Para tal objetivo de reflexão crítica e mediação se apresenta a teologia política. Ora, ao transmitir o querigma a teologia não pode fazer outra coisa senão anunciar o Deus vivo e verdadeiro, e em relacionar-se com as questões urgentes do mundo moderno, sem olhar para a realidade na qual pisa, a teologia se torna estéril, oportunista.

É missão da teologia política não falsificar a mensagem cristã e ser totalmente relevante para o tempo presente. Assim a teologia política é ponto de partida para uma série de outras teologias contextuais que farão mediações: teologia da revolução, teologia da libertação, teologia negra, a teologia feminista. E, portanto, todas herdeiras do princípio esperança da fé no Ressuscitado.

## REFERÊNCIAS

BLANK, R., VILHENA, M.A., **Esperança além da esperança**. São Paulo: Paulinas, 2003.

KUZMA, Cesar. **A urgência de uma Teologia Política**: crítica e desafios para o atual contexto brasileiro. Disponível em: <<<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/50331/html>>, acesso aos 30 de junho 2023.

MOLTMANN, J. **Teologia da Esperança**. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Herder, 1971.

MOLTMANN, J. **El experimento esperanza**. Salamanca: Sigueme, 1977.

MOLTMANN, J. **Che cos'è oggi la teologia?** Brescia: Queriniana, 1991.

MOLTMANN, J. **Teologia politica del mondo moderno**. Torino: Claudiana, 2022.

TABORDA, F. *Lex orandi – lex credenti*. Origem, sentido e implicações de um axioma. *in Perspectiva Teológica*, v. 35, n. 95, pp 71-86, 2003.

# DESSACRALIZAÇÃO DA IGREJA E DECISIONISMO: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DE SECULAR RELIGION DE HANS KELSEN

Thiago Mendes Alves de Deus<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presente proposta de comunicação tem por objetivo apresentar as hipóteses e a problematização da pesquisa que desenvolvemos no âmbito do Mestrado em Ciências da Religião do PPGCR da PUC-Campinas. A pesquisa pretende investigar a possibilidade de uma religiosidade em um Estado laico, entender como a Igreja (instituição e sacra) participa dessa característica, e, conseqüentemente, compreender que relação tem a dessacralização da Igreja com o decisionismo estatal. Deteremo-nos, nesta apresentação, na parte da pesquisa que se refere à dessacralização da Igreja, termo que será desenvolvido numa proposta de ação positiva da Igreja, que consideramos, hipoteticamente, como acesso lícito à decisão do Estado laico. Mobilizada pela questão “se há uma dessacralização da Igreja, qual é a sua relação com a decisão em um Estado laico?”, a pesquisa se debruça sobre a obra *Secular Religion*, do jurista Hans Kelsen, trabalho pouco conhecido no Brasil, inclusive na área da Ciências da Religião, em que o autor defende que não é possível uma religião secular, por ser uma contradição nos termos e na ideia, e aponta para os perigos que essa proposta pode trazer, como, por exemplo, a concorrência com a democracia, com a ideia de estado de direito e com a autonomia individual de um ordenamento ontológico da estrutura social. Abordaremos o tema da secularização na linha de Max Weber, e a definiremos como uma “emancipação da religião”, mas, enquanto desafio ao pensamento moderno, não nega o direito da religião de se afirmar no centro do debate da vida pública. Com enfoque filosófico-político da matriz de pensamento da teologia política, discutiremos o decisionismo, que surge, ainda como hipótese, do conceito dessacralização. Portanto, a partir do levantamento bibliográfico pertinente ao seu objeto, da metodologia bibliográfica centrada na obra guia e instrumentalizada pelo método de leitura imanente, verificaremos se o decisionismo neste escrito de Kelsen trará chaves de entendimento sobre o processo de dessacralização da Igreja enquanto via legítima ou não de acesso ao poder de decisão, e se fere ou não a laicidade do Estado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dessacralização; Decisão; Estado Laico; Religiosidade; Hans Kelsen

## INTRODUÇÃO

A religião é um elemento de fundamento para o surgimento do Estado e antes da insti-

---

<sup>1</sup> Graduado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas e Mestrando em Ciências da Religião pela mesma instituição. Integrante do Projeto de Pesquisa: “Religião e política: tradicionalismo, conservadorismo religioso e fascismo no Brasil. Participa do grupo de pesquisa “Ética, Política e Religião”. E-mail: thiago\_dedeus@hotmail.com



tuição dele era ela que regia as decisões humanas. Ambas, religião e Estado, são formas de perceber o real. Stanley Tambiah (2006) em sua obra *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, no capítulo 05, “Múltiplos Ordenamentos da Realidade: O Debate iniciado por Lévy-Bruhl”, aborda os conceitos de participação e o de representação do mundo, como as primeiras formas, em última instância, de perceber a realidade e de tentativas de dominá-la, ordenando-a. Essas exigências são encontradas nos níveis mais primitivos de vida e nos mais sofisticados, sendo estruturantes na existência humana.

Nesse sentido Leonardo Boff destaca que a religião foi e é fundamental para o homem e a sociedade, permanecendo na raiz de nossa cultura. A religiosidade, por sua vez, se apresenta como um produto da religião expressado na cultura, no imaginário e nas relações sociais. Como Boff ainda afirma: “Nos últimos anos, com os estudos antropológicos, sociológicos e teológicos, a religiosidade foi redescoberta como valor que desborda de seu significado especialmente religioso atingindo o social e o político. Ela pode ser um fator de grande mobilização libertária.” (1998, p. 149).

Aqui, surgem algumas perguntas de fundo de nossa pesquisa: Por que, afinal, os homens se curvaram à necessidade de criar o Estado como poder de coerção social? Por que pediram a emancipação da religião, desprezando a religiosidade, uma vez que sua realidade estava sob essa ordem tão eficaz? Como resolução hipotética, apontamos para o problema da decisão na modernidade. Não é mais possível a decisão do além-homem, ela deve estar em mãos humanas, pois a consciência moderna é o novo lugar em que a ordem se alojou.

## **A DECISÃO COMO ORGANIZADORA DO MUNDO**

A organização do mundo, quer seja na forma antiga ou na moderna, se dá por meio de decisões, que podem ser individuais ou centralizadas. Marcel Gauchet (2005), ao discorrer que o surgimento do Estado acontece após a “revolução religiosa”, que também possibilita a instituição das “religiões de poder”, afirma que nasce, desse tipo de religião, a separação entre os ordenadores e os ordenados, o que traz um desequilíbrio nas relações e faz surgirem diversos conflitos de interesses.

Uma importante reflexão desse tema temos com Thomas Hobbes na obra *Leviatã*, quando argumenta:

Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e ela ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (1983, p.105-

Hobbes explica que o homem primitivo, por entender que o conflito das decisões individuais e a confusão com a variedade de vontades o levaria à guerra de todos contra todos, confia o poder de decidir a um soberano. Essa foi, portanto, uma forma de organizar e ordenar as relações. Contudo, como afirma Kelsen (2012, p.88), em um tempo onde a especulação teológica e a doutrina natural do direito era o que prevalecia na organização do mundo, Hobbes se utiliza do racionalismo para formar e estabelecer uma teoria política e jurídica positivista. Hobbes já considerava o novo tempo.

## **1. A DESSACRALIZAÇÃO COMO AÇÃO POSITIVA**

Conforme Gauchet (2005), as religiões primitivas instalaram os fundamentos do sagrado no exterior do mundo humano. Nelas encontramos a base das ideias de legitimação para a poderosa atuação das religiões. A ideia de dessacralização compõe essa base, quando a entendemos como forma de trazer o sagrado ao mundo e para o mundo. Nossa pesquisa desenvolverá esse termo como uma ação positiva da Igreja diante da realidade em que atua. Partindo da ideia de que a Igreja faz a manutenção do sagrado e tem por missão a disseminação desse conteúdo, a ação positiva estaria na forma da disseminação.

No entanto, pensadores sobre a temática em que o termo “dessacralização” se desenvolve, como Harvey Cox, Gogarten e C. A. Van Peursen, atribuem a este termo uma conotação negativa, aplicando ao prefixo “des” o sentido de negação, “sem” sacralidade, movimento contrário, destruição e separação (BOLAN, 1972, p.25).

Proporemos, ao contrário disso, assim como Kelsen, ao concluir que religiões seculares são contraditórias nos termos e nas ideias (Kelsen, 2012, p. 21), que na utilização da palavra “dessacralização” em sentido negativo há uma contradição, uma vez que o núcleo da palavra é de natureza ontológica e não admite negação e graus, pois é de qualidade absoluta (BENVENISTE, 1995, p. 193).

Buscaremos, no levantamento etimológico do termo “dessacralização”, o sentido de “movimento para fora”, também expressado pelo prefixo ‘des’, retornando à situação linguística original, que passará pelo uso latino, sacer (1995, p. 191), e chegará ao termo hebraico *kohén* (VANHOYE, 2006, p. 50) de dupla designação em várias línguas (iraniano, latim, grego), o que remete ao sistema sacerdotal judaico antigo.

## **2. O SISTEMA SACERDOTAL JUDAICO ANTIGO COMO ORIGEM E EIXO COMUM DO DECISIONISMO E DA DESSACRALIZAÇÃO**

A hipótese de que o sistema sacerdotal judaico antigo se compõe como a fonte originária do eixo comum do decisionismo e da dessacralização surgiu a partir de consultas bibliográficas pertinentes a essa parte do objeto (A. VANHOYE e R. de VAUX), quando verificamos que os conceitos de dessacralização e decisionismo estão entrelaçados no sistema sacerdotal judaico antigo, pois na função sacerdotal estão aglutinados o serviço de mediação com o sagrado e a responsabilidade de decidir. Nesse sistema o sacerdote é aquele que traz a vontade soberana de dentro do lugar santo e comunica aos demais. Entendemos, nesse “trazer a vontade soberana”, uma atuação de dessacralização, e, no “comunicar”, um ato de decisão. O sacerdote é o humano que diz se se deve ir à guerra ou não, ele é o humano que diz/decide em uma situação de exceção<sup>2</sup>, e ele assim faz, por ser o agente dessacralizador da vontade soberana, *par excellence*.

### 3. O DECISIONISMO EM SCHMITT E A DECISÃO EM KELSEN

Gauchet (2005) indica que no surgimento das “religiões de poder”, religiões que centralizam a decisão, surge a necessidade do Estado e de uma nova organização do mundo. Diferentemente, nas sociedades modernas, o homem luta pela posse do poder. Uma discussão moderna sobre essa situação encontramos entre Carl Schmitt e Hans Kelsen, nas publicações de 1931, “O guardião da constituição” e “Quem deve ser o guardião da constituição”, respectivamente, quando discorrem sobre a ideia de soberania. Na discussão, o conceito de decisão é central, porque nela está a soberania. Sem entrar na profundidade da técnica jurídica do embate<sup>3</sup>, destacamos que o sistema sacerdotal judaico antigo descreve um modelo de decisionismo *‘par excellence’*, pois, segundo a crença, a decisão era da própria divindade, soberana por definição. Mas, em *Secular Religion*, Kelsen, criticando o mau uso de Schmitt do método comparativo, que o leva a interpretações equivocadas, explica que:

Realmente existe, de fato, uma certa analogia entre a soberania do Estado, pensada enquanto “onipotência” do legislador, e a ideia da onipotência de Deus. Mas Schmitt diz: “A ‘onipotência’ do legislador moderno, descrita por todos os manuais de ciência política, não se mostra apenas como mera referência linguística extraída da teologia”. O que indica que a onipotência é um conceito efetivamente teológico, no entendimento do autor. Mas todas as definições científicas da soberania, quando isentas de interesses políticos, necessariamente acabam por distinguir a assim chamada onipotência do legislador da onipotência de Deus. A onipotência de Deus é ilimitada, ao passo que a onipotência do legislador se resume apenas no poder de criar e revogar o direito positivo. A onipotência do legislador se restringe ao processo legislativo. Somente os ideólogos da monarquia absolutista defenderam a crença de

2 Uma rica descrição da abrangência que o sacerdote exercia no sistema sacerdotal judaico é do teólogo espanhol Xabier Pikaza, em artigo publicado intitulado Por uma Igreja dessacralizada: no princípio não foi assim, nem Jesus foi sacerdote. “Nessa linha, o sucessor de Aarão tendia a ser, ao mesmo tempo, líder nacional (chefe político), hierarca religioso (celebrante sagrado) e mestre (educador legal), reunindo os três poderes que Flávio Josefo (Contra Apion B, XVI, 165) condensou, descrito como teocracia ou governo de Deus.”

3 Para aprofundamento, sugerimos o artigo de José Augusto Medeiros, na Revista Publicum, Número 2, 2016, disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/publicum>

que o poder do chefe de estado seria equivalente ao poder de Deus, uma vez que o chefe de estado seria o representante de Deus na terra. (KELSEN, 2012, p.18).<sup>4</sup>

Percebemos com a explicação de Kelsen que com o novo modelo de organização do mundo, que tem na modernidade seu ápice, a proposta de decisão do sistema sacerdotal judaico antigo não se sustenta mais, e o poder, no novo modelo, deve ser dividido, separado, compartilhado, diluído. Essa emancipação é uma exigência do Estado democrático, que só pode existir nas ideias da modernidade, crivado na razão e pautado pela ciência.

O debate entre Schmitt e Kelsen, sobre quem é o guardião da constituição, mostra como cada um encara a decisão. Para Kelsen, o tribunal constitucional é o guardião, enquanto para Schmitt a decisão está centralizada no soberano. Essas posições indicam uma diferença metodológica no desenvolvimento da decisão. Kelsen vê a decisão dentro da democracia, devendo ser debatida e deliberada. Já Schmitt, buscando maior força para decisão, na chave da teologia política, entende que ela deve ser concentrada nas mãos de um soberano. Aqui, levantamos a seguinte problemática dorsal da nossa pesquisa “Como a Igreja (instituição e sacra) deve atuar diante das exigências democráticas?”.

### **3. A DESSACRALIZAÇÃO COMO SERVIÇO DE UMA IGREJA SACERDOTAL**

O sacerdote era o mediador entre a entidade santa e o homem. Em sua função sacerdotal, ele promovia a relação com o sagrado e essa promoção, também entendida como condução, é o que possibilitava o relacionamento homem-divindade.

De acordo com a eclesiologia, a igreja assume a função sacerdotal, mas diferente da religião antiga, não há mais mediação, uma vez que esse sacerdócio é universal via Cristo. “*A natureza do sacerdócio na Igreja está intimamente ligada à missão de aumentar a glória de Deus e fazer progredir os homens na vida divina*”, dessa forma, “o serviço”, a “Igreja de saída”, assim como a dessacralização são posturas exigidas por esse tipo de sacerdócio, pois, segundo a doutrina, ele foi conquistado em amor e deve ser exercido em amor. A decisão nesses termos se abre para o outro e para o plural cordialmente.

## **CONCLUSÃO**

A religiosidade é o que liga a dessacralização da igreja à decisão Estatal de forma laica.

---

<sup>4</sup> Itálicos e grifo nosso. Tradução de Alan Ibn Chahrur, que gentilmente cedeu parte de seu trabalho de tradução que está em andamento, para nos auxiliar. No original: There is, indeed, a certain analogy between the sovereignty of the state, interpreted as “omnipotence” of the legislator, and the omnipotence of God. But Schmitt says: “The ‘omnipotence’ of the modern legislator to which all textbooks of political science refer, is not only linguistically taken over from theology”. That means it is a theological concept. But every scientific and not politically determined definition of the so-called omnipotence of the legislator stresses the difference between this concept and the omnipotence of God. The omnipotence of God is unlimited: the so-called omnipotence of the legislator means only his competence to make and unmake positive law. His omnipotence is restricted to the process of legislation. Only the ideologists of the absolute monarchy who present the representative and image of God try to make the people believe the power of the head of state is an image of the power of God.

Ela permeia a cultura, a política e pode alcançar todas as áreas da sociedade e organização humana, desde que haja adequação. A dessacralização nesse sentido é a forma da Igreja adequar a essência de seu conteúdo à cada situação. Esta é adequação, religiosidade, proclamação, decisão. Com isso, neste escrito de Kelsen, buscaremos chaves de entendimento sobre o processo de dessacralização da Igreja enquanto via legítima ou não de acesso ao poder de decisão, e se fere ou não a laicidade do Estado.

## REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Èmile. O Vocabulário das Instituições Indo-europeias. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

BOFF, Leonardo. O Caminhar da Igreja com os Oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOLAN, Valmor. Sociologia da Secularização. Petrópolis:Vozes, 1972.

GAUCHET, Marcel. O desencantamento do mundo. Madrid: Trota/Universidade de Granada, 2005.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de Estado eclesiástico e civil. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KELSEN, Hans. Secular Religion – A Polemic Against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as “New Religions”. Germany: Springer-Verlag/Wien, 2012

PIKAZA, Xabier. Por uma Igreja dessacralizada: no princípio não foi assim, nem Jesus foi sacerdote. Religião Digital. Instituto Humanitas Unisinos – São Leopoldo/RS, 2016. Disponível em: [Por uma Igreja dessacralizada: no princípio não foi assim, nem Jesus foi sacerdote - Instituto Humanitas Unisinos - IHU](#)

TAMBIAH, Stanley. Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl. [Cap. 05] Trad. Daniel Belik e Stella Zagatto Paterniani. In TAMBIAH, Stanley. Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality. Cambridge University Press, 2006.

VANHOYE, Albert. Sacerdotes antigos e sacerdote novo segundo o Novo Testamento. São Paulo: Academia Cristã.

DE VAUX, R., Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Editora Vida Nova, 2004

# A GNOSIOLOGIA MÍSTICA DOS SERMÕES DE SANTO ANTÔNIO DE LISBOA/PÁDUA: IMAGINAÇÃO ANALÓGICA E OS SERMÕES

*Rodrigo Favero Celeste<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O termo “gnosialogia mística” está sendo usado a partir da provocação do eminente teólogo Clodovis Boff, que afirmou: “Outro franciscano, Santo Antônio, doutor da Igreja pouco aproveitado pelos teólogos, tem uma gnosialogia que vai também na linha do conhecimento místico.” Descrever o conhecimento místico presente nos sermões aparece aqui como uma possível “estratégia teológica complexa”, sendo este o centro da preocupação de David Tracy ao compor a sua obra *Imaginação Analógica*. Culminaremos na análise teológica dos sermões antonianos, cuja leitura faremos, tendo em vista a questão da publicidade da teologia, tal qual formulada por David Tracy. Segundo José de Alejandro, o conhecimento, de forma geral, “é todo ato no qual se manifesta um objeto direta ou indiretamente em sua existência e em sua natureza”, ou seja, o conhecimento é uma atividade humana racional que faz emergir da realidade aquilo mesmo que ela é: entendimento, intuição, intencionalidade, concepção e reflexão. Encontramos na mística de Antônio o direcionamento do seu pensar, dentro das linhas divisórias de um sermão, voltado para as questões concretas da realidade das pessoas, afinal, ele tem seu coração voltado para a pregação popular. Contudo, sua base teológica é cristológica, mariológica e, à maneira franciscana, voluntarista. Constata-se em sua obra um acento mais prático que especulativo e mais ascético que místico; aborda as questões místicas, insiste no espírito de oração, base da vida contemplativa, acentuando que todos os fiéis estão chamados à contemplação. Isso nos levará a lançar mão das teses gadamerianas segundo as linhas teóricas da hermenêutica histórica, presente na sua obra *Verdade e Método* (2008), mais especificamente a segunda parte da mesma. A leitura fenomenológica dos sermões, mais detalhadamente os do Advento, torna possível ressaltar alguns temas da dogmática católica ainda no tempo medieval, mas que refletiremos buscando propor à teologia que publicidade possível podemos encontrar na tradição para nosso tempo. Ressaltaremos a relevância do pensamento complexo do santo em seu tempo e nosso tempo fazendo, na prática, a “fusão de horizontes” gadameriana.

**PALAVRAS-CHAVE:** gnosialogia, mística, sermões, Santo Antônio, imaginação analógica.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Faculdade Arquidiocesana de Filosofia, em Curitiba (2002-2004). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo (2006-2009). Mestrando em teologia pela PUCPR. Bolsista CAPES.

## INTRODUÇÃO

Esse GT propõe como tarefa a discussão em torno do tema *Religião, Política e Espaço Público*, cujo objetivo é refletir acerca “dos novos papéis que os agentes religiosos desempenham no debate público” analisando as demandas de laicidade e secularização. O tema desta comunicação, parte central da nossa dissertação de mestrado, ainda em desenvolvimento, propõe o tema da gnosiologia mística dos sermões de Santo Antônio como base teórica para o debate aqui e busca compreender como essas demandas podem ser abordadas a partir da aplicação da teoria dos clássicos, presente na reflexão sobre a imaginação analógica de David Tracy:

Dialogar com os clássicos medievais para reabilitá-los como públicos, em nosso tempo, a fim de recuperar o sentido subjacente em cada manifestação teológica, a partir de Santo Antônio de Pádua e dos seus Sermões, produtores não apenas de teologia, mas de tradição e eclesialidade, procurará densidade de sentidos humanos que nos podem levar a compreensão de nós mesmos, hoje. (FAVERO CELESTE, 2023, p. 92)

Dessa forma, é possível o diálogo entre o espaço público secularizado e a religião, de tal modo que se crie um *locus* religioso que não se misture nem se confunda com as espécies estatais?

## 1 A ESTRATÉGIA TEOLÓGICA COMPLEXA PRESENTE NA GNOSIOLOGIA MÍSTICA DE SANTO ANTÔNIO

David Tracy, de quem dispomos para embasar nossa proposta teórica, problematiza, no prefácio de sua obra *A Imagem Analógica*: “Em uma cultura do pluralismo, cada tradição religiosa deve ao final diluir-se num mínimo denominador comum ou aceitar uma existência marginal como uma opção interessante, mas puramente privada?” (2006, p. 11). Tal problema é a principal questão de seu livro, o que ele logo assegura negando que essas duas opções sejam aceitáveis para um agente religioso. Para que possamos ser fieis à verdade da destinação da teologia no espaço público, Tracy garante que se faz “necessário formular uma estratégia teológica nova e inevitavelmente complexa” (2006, p. 11) que garanta o pluralismo presente na realidade social rejeitando o particularismo que nega a realidade complexa. Tal estratégia é a tese da imaginação analógica como afirmação do pluralismo, da verdade e “dos critérios públicos para tal afirmação”, que abordaremos mais a frente.

Vejamos em que consiste a gnosiologia mística de Antônio. Tracy argumenta, afirmando que a privatização da religião se dá pelo fato da marginalização dos clássicos como obras que tornam acessíveis nossa compreensão da verdade: os clássicos são públicos por excelência por que comunicam as realidades que são acessíveis pela linguagem do simbólico, do mítico



e do dado revelado. A preferência por Antônio como um clássico, distante cronologicamente de nosso tempo, nos faz prosseguir com a iniciativa do próprio Tracy ao interpretar o clássico religioso Jesus Cristo, a partir dos textos clássicos do cristianismo, os Evangelhos. Adotamos Antônio e seus sermões com o mesmo intento de fazer teologia sistemática para ampliar nosso horizonte contemporâneo, mas ele mesmo como intérprete do clássico central do cristianismo.

Os termos *gnosilogia* e mística foram vinculados aqui a partir da provocação do intelectual servita Frei Clodovis Boff, ao defender que Santo Antônio “é pouco aproveitado pelos teólogos” e que “tem uma gnosilogia que vai também na linha do conhecimento místico, antecipando nisso São João da Cruz.” (2015, p. 139). Boff faz essa colocação ao tratar do tópico da tradição teológica ocidental e o seu veio orante-místico, deixando claro que a tríplice tradição do monasticismo, do agostinismo e do franciscanismo “considerou um ponto de honra dar precedência ao conhecimento experiencial sobre o científico.” (2015, p. 137). Isto é, a mística a que se refere Boff e à qual está ligada Antônio em sua obra sermônica é aquela que advém como resultado da experiência.

O ato de conhecer foi estudado, teorizado e descrito ao longo da história da filosofia e se desdobrou em diversas *teorias do conhecimento*. Para nós, aqui, será sintetizado com as palavras de José de Alejandro que defende que o conhecimento, de forma geral, “é todo ato no qual se manifesta um objeto direta ou indiretamente em sua existência e em sua natureza.” (1969, p. 68, tradução nossa). A gnosilogia mística de Antônio, objeto de nosso estudo, diz respeito ao próprio fundamento do conhecimento de Antônio. De Alejandro esclarece:

*O metaforismo, necessário para a expressão das realidades transcendentais à perceptibilidade sensitiva, como substância, acidente, relação..., se intensifica quando se trata da descrição do conhecimento. Os termos imagem, intuição, luz, conceito, intelectão (Intel-legere, intus-legere), espécies, etc..., em sua ilusória claridade, nos deixam submersos em uma profunda obscuridade, porque carecemos do termo próprio para expressar inequivocamente a maravilha do conhecer. (1969, p. 69, itálico do autor, tradução nossa)*

Tracy afiança a imaginação analógica e, segundo a fenomenologia, conhecimento é intencionalidade da mente, ou seja, uma atração da atenção intelectual para um objeto ante a qual a inteligência se direciona com o objetivo de apreender sua estrutura geral, que se especifica e que, posteriormente, se conceitualiza em termos organizados tecnicamente a fim de conceber o conjunto inteiro do conhecimento, que constitui a realidade desvelada. Conhecer, tradicionalmente, é relação entre o sujeito e o objeto, que faz aparecer o ser das coisas como elas são. Conhecer não tem a ver, primeiramente, como fato interior íntimo, apesar de ser intencionalidade, mas diz respeito à realidade, que podemos acessar por diversos meios. A realidade sobrenatural dos fatos da fé é acessível por nossa linguagem analógica e metafórica concreta. Assim, toda mudança no ato de conhecer recai sobre o sujeito e não sobre o objeto. As realidades espirituais – principalmente as espirituais – também produzem alterações no

sujeito que conhece. Podemos dizer com segurança que é este o objetivo precípuo do sobrenatural: a intencional mudança do sujeito.

Nesse sentido, Antônio, com os seus sermões, apresenta alguns recursos próprios de seu tempo. A abordagem bíblica diz respeito às traduções e comentários usados da Bíblia e dos Santos Padres que sempre estiveram na base da composição dos sermões antonianos. Para o Santo, a Bíblia, antes de tudo, foi caminho para sua santificação. Ele não a usava para justificar suas posições, mas aprofundava a Bíblia com os meios que dispunha em seu tempo. De forma geral, em todo o medievo, o uso dos Padres da Igreja nos estudos bíblicos era sempre um recurso de autoridade para comprovar o pensamento, em outras palavras, a doutrina e a Bíblia eram sempre propostas como meio de comprovação racional, cujo escopo era levar à conversão os infiéis. Os modos de interpretação medieval alegórico e a associação com o recurso da concordância simbólico-bíblica do Antigo com o Novo Testamento são executados com maestria por Antônio, privilegiando o aspecto moral em vista dos ouvintes afastados da vida evangélica. Contudo, Antônio dirigia pesadas expressões contra a vida contrária a moral cristã dos leigos e dos clérigos.

Na obra antoniana, dessa forma, analogia e metáfora estão imbricadas nas suas imposições próprias cada vez mais voltadas para o cumprimento do seu objetivo central de expor o seu viés cristológico central em busca da vida virtuosa. O seu *Opus Evangeliorum*, como ele mesmo designa o seu trabalho sermônico, foi disposto segundo a tarefa virtuosa de transparecer a verdade do Evangelho, conforme disposto na estrutura litúrgica de sua época. Antônio foi menos literalista do que orador sacro, ao lançar mão dos recursos da leitura espiritual da Bíblia segundo os sentidos alegórico, tropológico e anagógico.

## 2 A IMAGINAÇÃO ANALÓGICA

A teologia lida em seu afazer próprio com a dimensão da linguagem. Ou melhor: a linguagem para a teologia constitui instrumental primeiro na ação reflexiva. A linguagem da teologia é predominantemente religiosa, o que quer dizer que seu objeto formal é o fenômeno ligado aos aspectos envolventes da fé. Entrementes, observa Tracy (2006, p. 516): “A linguagem teológica ordinariamente é linguagem de segunda ordem, reflexiva [...]”, ou seja, não é a mesma linguagem que está na origem das experiências e expressões religiosas, nos clássicos fundantes, devido ao seu avanço reflexivo. Dessa forma, Tracy enfatiza que há uma tensão na teologia que lhe cabe como verdadeira incumbência, desenvolver uma linguagem que equilibre com **fidelidade** “o caráter tensivo da linguagem religiosa empregada para o evento religioso originador e fiel às demandas da reflexão crítica [...]” (2006, p. 516).

Assim, Tracy dilata a importância da linguagem analógica como recurso clássico da teologia juntamente com a linguagem dialética, essa com forte teor silogístico e método racional

com resoluções alcançadas pelo debate, para a elaboração de uma compreensão mais ampla de um assunto. A linguagem analógica, por sua vez, é a “linguagem das relações ordenadas, que articula a similaridade-na-diferença” (2006, p. 517), isto é, compara elementos diferentes, mas que possuem alguma conexão possível no intuito de fazer esclarecer as ideias: torna acessíveis pensamentos complexos de difícil compreensão por comparações e associações, a fim de transmitir significados e conceitos. Podemos apresentar a alegoria como uma forma proeminente de linguagem analógica que obteve grande sucesso no desenvolvimento da *ars praedicandi*, de maneira especial bem utilizada por Santo Antônio.

Assim, nosso objetivo é buscar na gnosiologia mística da pessoa clássica Antônio, no clássico que é o seu *opus*, a linguagem reflexiva de segunda ordem que torna acessível, apesar das limitações epocais e da distância que nos separa dele, o excesso de sentido que faz emergir o evento religioso originador Jesus Cristo. Não estamos analisando a sua cristologia propriamente dita, mas sim uma ordem para desenvolver aspectos de sua imaginação analógica que nos propicie dialogar com o tempo presente a partir da força da tradição, ou seja, da história dos efeitos que possibilitem uma reflexão crítica para nós, hoje, a fim de fazer desenvolver a teologia no seu âmbito sistemático.

## **2.1 O LAICISMO, O SECULARISMO E A RELIGIÃO**

Vamos, aqui, fazer a experiência – a modo de laboratório de pesquisa – de aplicar nosso objeto de trabalho ao problema proposto pelo GT. A questão do laicismo (que se refere à separação entre religião e Estado) e do secularismo (que promove a neutralidade religiosa nas esferas públicas) corresponde, de modo amplo, ao diálogo entre a esfera religiosa e a esfera pública. Compreendendo a diversidade de perspectivas das diferentes culturas, tradições religiosas e sistemas de crenças, encontraremos expressões de sentido que fazem ressaltar o pluralismo contemporâneo no contexto social do presente tempo histórico, o que entendemos enriquecer a produção de conhecimento teológico e a reflexão em torno da produção de sentido que fazem dinamizar o diálogo e a convivência. Imbuídos do objetivo central da tese da publicidade da teologia, ou seja, da busca de relevância para os discursos teológicos, colocamos como mola propulsora para isso a gnosiologia mística de Santo Antônio que, a despeito de não ter se preocupado, em seu tempo, com a temática específica desta seção, pode nos oferecer luzes para a compreensão.

Separação e neutralidade são dois substantivos relacionados ao aspecto religioso nesse debate que, em nosso tempo tem ganhado perspectivas de militância ideológica – todas as ideologias, de qualquer espectro social, enfraquecem (empobrecem) a compreensão – desfavorecendo o objetivo central dos termos laicismo e secularismo, que buscam estabelecer linhas divisórias no que diz respeito à influência institucional da religião no Estado, e vice-versa. Religião e Estado não são realidades indiferentes para o indivíduo-cidadão. O Estado

é formado por indivíduos religiosos, ateus, agnósticos, etc! Esse constitui um conflito que, hodiernamente, ainda não foi sanado e estabelece grandes contrastes. Discursos combativos contra a religião e as pessoas religiosas – e o contrário vale também (como reação?) – tem dificultado o avanço no diálogo pacífico e honesto para que possamos encontrar a via média para a concórdia, contra o arrivismo imperante. As ideias de laicidade e secularidade não devem ser abordadas por hostilidades recíprocas. Na sua essência, o fundamento laico e secular do Estado existe para salvaguardar o pluralismo da sociedade, a fim de que a paz impere entre os diversos sujeitos da religião e do Estado.

Um alerta importante: a tentativa de persuasão não pode ser excluída e proibida, caso contrário estaremos prejudicando dois âmbitos fulcrais da condição humana, a razão e a compreensão, que levam à negação ou à afirmação. A persuasão para o cristianismo, por exemplo, é o aspecto basilar da conversão. Eliminar a permissão para a persuasão é como “cortar as pernas” desta religião que está sustentada pelas realidades da missão, do anúncio, do querigma, do ensino e do testemunho. Eliminar a possibilidade de persuasão é destruir a liberdade. As ideias de laicidade e secularidade do Estado não podem se tornar argumentos para a eliminação dos ideais religiosos e seus meios!

Vejamos: Antônio é influenciado em seu discurso pelos textos bíblicos que chamam as pessoas – já religiosas ou ainda não religiosas – à vontade de conversão e à prática das virtudes (cristãs, claro!), como, por exemplo, o sermão do Quinto Domingo da Quaresma, na qual ele convoca com palavras de forte apelo punitivo aos que não estão motivados pela prática da Lei divina, que é a caridade (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 680), citando o texto bíblico de Rm 13, 10 que afirma que “o amor é a plenitude da lei”. Sua pregação, além de convite à caridade vai também dar conta de alertar para a compunção, quando no sermão da Páscoa do Senhor, apresenta a compunção como saciação à semelhança da água, tanto aos espirituais quanto aos carnis (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 729). Outro caminho proposto pelo pregador Antônio é o conhecimento de Deus como apontando a contemplação da origem, ou seja, a criação, como alento para que brilhe a luz do entendimento que traz racionalidade (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 1122, Décimo Domingo depois de Pentecostes). Outro assunto importante quando Antônio se dirige a um grupo maior de pessoas, como estamos conferindo, se refere ao tema associado da avareza e da luxúria, fazendo encontrar as referências das cidades da Igreja e de Babilônia como oposições entre si. A Babilônia é a sinagoga de Satanás! (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 1424, XXII Domingo depois de Pentecostes). Dessa forma, “os sentidos do corpo” e “os afetos da alma” devem estar voltados para a penitência e a contrição a fim de que se promova a virtude da sobriedade como formas de trazer a pessoa para a sanidade moral para que as tomadas de decisões sejam sóbrias (FONTES FRANCISCANAS, 2017, p. 1563, Primeiro Domingo do Advento).

A compreensão de Antônio sobre o assunto que nos propomos nesta subseção está longe de estar direcionada ao assunto da laicidade e da secularidade, contudo, procuramos

alguns sinais possíveis de relevância pública, a partir de um clássico medieval, para a teologia hoje.

## CONCLUSÃO

Na introdução nos perguntamos se seria “possível o diálogo entre o espaço público secularizado e a religião, de tal modo que se crie um *locus* religioso que não se misture nem se confunda com as espécies estatais.” Nossa intenção foi apresentar em um quadro o tema laicismo, secularismo e religião tendo como moldura a imaginação analógica, os clássicos e, a seguir, a hermenêutica histórica pela fusão de horizontes com a intenção de aprofundar o tema da publicidade da teologia.

Estamos conscientes do perigo à vista de, em tão poucas linhas, abordar como tentativa de conclusão o assunto da hermenêutica história pela fusão de horizontes e a história efetual, mas aqui damos por suposto que o leitor tenha presente, pelo menos em linhas gerais, do que tratam esses temas, o que não nos dispensa, no entanto, de trazer algumas noções: a interpretação, segundo Gadamer, não constitui ato isolado do intelecto, mas está associada ao contexto cultural da experiência, influenciada por tradições, linguagem e horizontes de compreensão que se encontram no tempo, dos quais não podemos nos desvencilhar. Pelo contrário, conscientes desses fatores, a disposição para a compreensão acontece a partir do contexto próprio da obra interpretada. Toda obra é possuidora de uma dimensão histórica que produziu efeitos posteriores e com as quais podemos dialogar, mesmo impelidos por nossos contextos próprios, aos quais pertencemos, com nossas perguntas e buscas. A interpretação é, propriamente, a fusão de horizontes. Com essa finalidade, para que haja diálogo, o intérprete deve ter consciente para si as preconcepções que o move, a fim de que haja diálogo crítico com o texto.

A Bíblia é um livro-fonte da religião judaico-cristã com extensa carga de efeitos na história, de pelo menos três milênios, que alcançou Antônio, se tornou fundamento de sua obra, chega a nós e atravessará o nosso tempo. Apesar das fortes oposições a essa biblioteca que é o livro da Bíblia e que, todavia, serviram para promover a clareza de assuntos que se tornaram relevantes em séculos de debates e estudos, vimos acontecer de fato a fusão das compreensões do dado revelado.

Na Bíblia, em si, podemos encontrar uma espécie de imagem que se refere ao aspecto da imbricação Religião e Estado. Esses dois entes exercem poderosa influência no indivíduo e nunca estiveram em completa separação e neutralidade um em relação ao outro no contexto bíblico. O que nos propomos há pelo menos cem anos, tematizado nesse GT, constitui um labor arriscado, mas não menos necessário. A paixão move esses dois entes e dessa forma, colocar-se na escuta de um místico e asceta como Antônio, um clássico, pode trazer certas consequências que podem provocar à harmonia social com grande peso teórico, mas fundamentalmente

prático se, a argumentação atingir o intelecto nas suas sensibilidades reais.

Não é a colocação ou a retirada de símbolos religiosos de qualquer espécie que forjará o Estado religioso ou laico, tampouco a indiferença mútua, ou ainda menos a secularização e estatização da religião, mas é o respeito às sensibilidades e à humanidade, em caridade ardorosa, que transformará nosso tempo naquilo que almejamos: uma época humanista!

## REFERÊNCIAS

ALEJANDRO, Jose Maia de. **Gnoseología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1969.

BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes. 2015.

FAVERO CELESTE, Rodrigo. Santo Antônio de Pádua: a publicidade dos Sermões a partir da teoria tracyana dos clássicos *in.*: SILVEIRA, Resiane Paula da (org.) **Pensamentos e Influências em Religião e Teologia**. Volume 2. Formiga: Editora Uniesmero. 2023. ISBN: 978-65-5492-005-6.

FONTES FRANCISCANAS. **Santo António**. Braga: Editorial Franciscana. 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes. 2008. 10ª edição.

# A REDE DO CENTRO NACIONAL FÉ E POLÍTICA: A FORMAÇÃO DE UMA MILITÂNCIA

*Luiz Eduardo de Souza Pinto<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A Igreja Católica historicamente tem exercido um papel político no Brasil. Essa instituição religiosa influencia e é influenciada pela política brasileira desde o período colonial e atualmente vem adotando diferentes estratégias para se manter politicamente ativa. De forma mais precisa essa pesquisa analisa a conexão entre a Igreja Católica e a formação de uma rede de militantes políticos através do Centro Nacional Fé e Política Dom Helder Câmara (CEFEP), uma iniciativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O que se investiga é se o CEFEP, através das Escolas de Fé e Política (EFEP's), articula com êxito uma rede de militantes católicos politicamente engajados e atuantes na base das diversas organizações políticas brasileiras. A metodologia empregada foi a Análise de Rede (ARS). Ao avaliar as conexões das EFEP's a conclusão que se chega é a de que o CEFEP é o principal ator dessa rede no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** CNBB; CEFEP; Igreja Católica; Política; Rede

## INTRODUÇÃO

Ao tratar da relação entre a Igreja Católica e a política, deve-se levar em consideração que o caráter institucional católico tem por objetivo propagar a sua mensagem e a partir dela influir sobre indivíduos e os diversos campos da sociedade. O conteúdo dessa mensagem não é isento de interesses, seus objetivos vão desde a preservação do prestígio no campo religioso e influência no Estado a ampliação do número de adeptos e do poder financeiro e político (MAINWARING, 2004).

Em uma perspectiva ampla essa pesquisa trata sobre a relação entre o catolicismo e a política no Brasil, de forma mais precisa analisa a conexão entre a Igreja Católica e a formação de uma rede de militantes políticos através do Centro Nacional Fé e Política Dom Helder Câmara (CEFEP), uma iniciativa da ala progressista da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), conferência episcopal fundada em 1952, por Dom Helder Câmara, para se constituir como o núcleo de uma reorganização da estrutura eclesial com fins administrativos, ideológicos e políticos (ALVES, 1979). A CNBB que tem sido a principal expressão política do catolicismo institucional no Brasil, além de ser a instituição onde ocorrem os embates e a correlação de forças entre as frações existentes no interior da Igreja Católica, é por meio dessa conferência que se articula a síntese entre os princípios do catolicismo, seus interesses corporativos e

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela UFMG; Pós-doutorando em Ciência Política pela UFMG. [eduardounimontes@hotmail.com](mailto:eduardounimontes@hotmail.com)



seu posicionamento em relação a outras correntes (religiosas ou não) atuantes na sociedade brasileira (SENRA, 2017).

A conferência nacional dos bispos constituiu o CEFEP em 2005, com o intuito de ser um elemento articulador de um conjunto de Escolas de Fé e Política (EFEP's) existentes em todas as regiões do Brasil, passando a operar como um organismo de conexão. As EFEP's são centros de formação de católicos que atuam na base da esfera política e para isso adotam uma pedagogia alicerçada na Doutrina Social da Igreja (DSI) que consiste em um conjunto de mensagens produzidas por onze papas (de Leão XIII a Francisco), contendo orientações sobre o magistério do catolicismo acerca de questões sociais, econômicas, políticas, éticas e morais. Embora não defina os modelos pedagógicos e os conteúdos programáticos de cada unidade das EFEP's, o CEFEP exerce influência à medida que mantém um fluxo de interação com os coordenadores responsáveis pelos conteúdos teóricos e métodos a serem ministrados em cada escola.

O objetivo dessa pesquisa é detectar se o CEFEP através das EFEP's articula com êxito uma rede de militantes católicos politicamente engajados nas diversas organizações políticas brasileiras. A metodologia empregada foi a Análise de Rede a fim de mensurar a efetividade do CEFEP como referência metodológica e logística para as escolas de fé e política dioceses, regionais ou de movimentos ligados a Igreja Católica no Brasil.

## **1 O CENTRO NACIONAL FÉ E POLÍTICA DOM HELDER CÂMARA (CEFEP)**

O CEFEP é uma iniciativa da CNBB e um serviço à Formação Política dos Leigos. Está sob a coordenação da Comissão Episcopal para o Laicato, cujo presidente é Dom Giovane Pereira de Melo, atualmente bispo de Araguaína - TO. A Direção Nacional é exercida pelo Padre Paulo Adolfo Simões, que atuou na prelazia de São Félix do Araguaia (MT), sendo o sucessor do Padre José Ernanne Pinheiro, o propositor e fundador do CEFEP que atuou como Secretário e Vigário Episcopal para o Laicato da Diocese de Olinda e Recife durante o arcebispado de Dom Helder Câmara e foi o primeiro a ocupar o cargo de assessor político da CNBB. A estrutura organizacional do CEFEP conta ainda com a coordenação executiva, constituída por representantes eleitos por cada rede de escolas das cinco regiões do Brasil.

Assim como a ala progressista católica e a TdL, o CEFEP declarou a opção pelos pobres, concepção elaborada a partir de 1968 na II Conferência do Episcopado da América Latino e do Caribe, em Medellín, na Colômbia. As publicações elaboradas pela rede de assessores desse Centro seguem o horizonte da Teologia da Libertação e continuamente apresentam críticas ao quadro de pobreza e à desigualdade social brasileira. Com o objetivo de impactar o campo político e social, o CEFEP tem empreendido cursos de formação continuada a fim de fomentar mecanismos de mobilização e organização dos movimentos sociais e classes populares. A ên-

fase está na conscientização e na instrução de agentes sociais *anti-establishment* que atuam no espaço de militância e pastoral junto aos estratos sociais de baixo poder econômico (camponeses, operários e população urbana). É um modelo da esquerda católica que no passado estimulou organismos a desenvolverem ações no campo sociopolítico, a partir de intelectuais católicos do campo da Filosofia e das Ciências Sociais – artífices de documentos e planos pastorais que difundiam as produções acadêmicas do campo progressista (LÖWY, 1991).

## 2 METODOLOGIA

A metodologia empregada na produção empírica da pesquisa foi a análise de rede, que se justifica pelo fato de que investigar a eficácia do CEFEP como um polo articulador de um conjunto de EFEP's (localizadas em diversas partes do país). A mensuração da efetividade do CEFEP como uma referência metodológica e logística para as escolas é capaz de comprovar se a estratégia da CNBB em constituí-lo foi eficaz ou não. A conexão do Centro Nacional Fé e Política com as EFEP's é necessária para que o fluxo dos ideais católicos contidos na DSI chegue até a base da militância, em uma estrutura que perpassa CEFEP – EFEP's – militância na base. É esse fluxo que garante o êxito da tática proposta pela ala progressista da CNBB em promover a influência política nacional por meio dos leigos católicos politicamente engajados. A análise de rede objetiva conceber um sistema de interdependências que são examinados e representados de forma simplificada, porém, práticos para a compreensão e explicação. É justamente essa simplificação que permite identificar regularidades das instituições no meio social (LAZEG e HIGGINS, 2014). Ao pesquisar o conjunto de EFEP's que se conectam ao CEFEP está se observando os indicadores das interdependências considerando relações como um canal de transferência ou troca de recursos (metodológicos e logísticos) e um engajamento intencional em relações de troca agentes e estruturas que integram o sistema de fé e política da Igreja Católica.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Dentre os propósitos declarados pelo CEFEP estão o de incentivar, apoiar e articular os grupos e escolas de fé e política existentes no país; formar agentes para atuação nos movimentos sociais – pastorais sociais, sindicatos, partidos políticos, entidades e organizações sociais e populares; fortalecer as pastorais sociais, movimentos eclesiais e outros organismos da Igreja, cuja ação tenha incidência no político-social; organizar “redes eletrônicas” de comunicação política como espaço de difusão de textos, subsídios e troca de experiências com os grupos e indivíduos que passaram pelos processos de formação nas EFEP's. O que se observa é que essas proposições conduzem para a formação de uma organização em rede cujo objetivo é

a inserção de uma militância de fiéis católicos, especializados em variadas esferas do campo político nacional. A preparação de católicos para a atuação política é uma maneira da Igreja fornecer competência específica aos fiéis/militantes e assim ampliar a sua probabilidade de sucesso no jogo político e conseqüentemente no campo religioso.

O que se investiga nesta pesquisa é se o CEFEP através das EFEP's articula com êxito uma rede de militantes católicos politicamente engajados e atuantes na base das diversas organizações políticas do Brasil, o que conseqüentemente propicia a ala progressista católica, por meio dos leigos, influxo no campo político. A hierarquia católica encontra na ação leiga uma das respostas para conter a redução do poderio da Igreja provocadas pelas transformações religiosas, culturais, sociais, morais, estéticas e científicas da sociedade brasileira contemporânea (SOFIATI e MOREIRA, 2018).

## CONCLUSÃO

Este estudo teve como ponto de partida a seguinte pergunta: a Igreja Católica, a partir do CEFEP, articula a formação de rede de militantes com o intuito de influenciar no campo político brasileiro? Para que se pudesse responder a essa proposição, foram considerados os objetivos pelos quais o Centro Nacional Fé e Político foi constituído.

A pesquisa se valeu de levantamentos de dados quantitativos e qualitativos. A partir da aplicação do questionário todos os coordenadores das escolas de fé e política de todas as regiões do Brasil (respondido por 34 deles), se comprovou que 50% dos respondentes afirmaram que as orientações e os ensinamentos aprendidos nas EFEP's são colocados em prática nos movimentos e coletivos sociais, nas pastorais, nos partidos políticos, nos movimentos populares e sindicatos, ou seja, na base de atuação da militância católica do campo político. Foi observado ainda que 47,1% afirmaram que ao menos parcialmente os ensinamentos apresentados nas EFEP's são colocados em prática.

Esses números demonstram quantitativamente certa capacidade das escolas em influenciar na formação política dos leigos, sendo a Doutrina Social da Igreja a principal fonte teórica e metodológica a ser aplicada nas EFEP's. Chama atenção o fato de que 73,5% dos respondentes afirmaram que as orientações contidas na DSI são úteis para guiar a ação dos integrantes das EFEP's nos movimentos e coletivos sociais, nas pastorais, nos partidos, nos movimentos sociais e nos sindicatos. Já os 26,5% restantes afirmam que ao menos parcialmente a DSI tem sido útil para orientar ações e nenhum dos entrevistados disse que o conjunto doutrinário não tem importância. Os resultados, portanto, indicam que a Doutrina Social da Igreja é um elemento teórico/metodológico incorporado pelos alunos.

Nessa perspectiva, pode-se afirmar que as EFEP's cumprem o propósito de formar lideranças/militantes imbuídas de valores católicos. E essas lideranças que estão nas EFEP's se

apresentam ativas no campo político. As respostas ao questionário comprovam essa afirmação: 94,1% das EFEP's têm alunos atuantes nos movimentos sociais, percentual que se repete entre os alunos que estão em pastorais, 91,1% das escolas têm alunos inseridos em partidos políticos e 91,3% em coletivos sociais, 88,3% têm alunos nos movimentos populares, 85,3% nos sindicatos e 55,9% das escolas têm ao menos um integrante com mandato eletivo.

Os elevados percentuais apresentados demonstram a atuação dos alunos das escolas em variadas formas de atuação política. Conseqüentemente, é possível inferir que esses alunos agem politicamente a partir dos referenciais católicos, sendo agentes irradiadores dos valores do catolicismo na esfera política. Ao promover uma formação para os católicos que atuam na militância política, a Igreja Católica está municiando esses fiéis de capital cultural e os colocando em condições mais favoráveis para os embates. Dotados de maior capital cultural, os militantes políticos católicos se tornam potencialmente mais engajados e por isso a formação nas escolas de fé e política devem ser, ao mesmo tempo, religiosas e científicas.

Em termos globais, há um conjunto de EFEP's espalhadas por todas as regiões do Brasil, nelas, 11,8% das escolas apontam que já formaram mais 500 alunos, 20,6% aproximadamente 500, 17,6% aproximadamente 300, 20,6% aproximadamente 200 e 29,4%, aproximadamente 100. Multiplicando essa quantidade pelo número de escolas, chega-se à casa de milhares de alunos formados em diversos Estados do país.

As EFEP's não fornecem apenas formação, mas também a possibilidade de constituir redes. Em cada EFEP cria-se conexões internas: 44,1% dos entrevistados afirmaram que entre os alunos há um relacionamento consolidado, fraternal e um elo forte de amizade, enquanto 47,1% afirmaram que há entre eles um relacionamento de intensidade média e apenas 8,8% disseram que há um distanciamento. Essa relação permanece inclusive após a formação nas EFEP's: 44,1% dos entrevistados apontaram que os alunos mantêm conexões mesmo quando não estão mais nas EFEP's e o mesmo percentual dos que afirmaram que esses contatos são ao menos parciais. Há ainda a conexão dos alunos atuais com ex-alunos: 70,6% dos entrevistados apontaram essa condição. E a relação extrapola inclusive a unidade da EFEP: 76,5% declararam que os alunos da escola também mantêm contato com pessoas de outras escolas.

Contudo, as EFEP's por si só não atuam de maneira sistematizada e assim cada escola regional, diocesana, paroquial ou pertencente a movimentos pode, em tese, criar suas próprias regras de formação e sua própria rede de alunos. É justamente para fornecer uma dimensão nacional ao conjunto de formação em fé e política no universo católico que foi constituído o CEFEP. As EFEP's são espaços de formação paroquiais ou diocesanos, quanto muito, regionais. Contudo, apresentam um alcance limitado. O Centro Nacional Fé e Política gerou a possibilidade de uma articulação mais ampla e sob o abrigo da CNBB.

Embora o CEFEP não imponha o conteúdo teórico e metodológico de cada uma das EFEP's, ele é comprovadamente o principal ator da rede de escolas de fé e políticas católicas

no Brasil, ainda que com alcance limitado. Ao avaliar os dados das questões sociométricas mensurando a conexão financeira e de apoio pedagógico entre o CEFEP e as escolas, considerando o grau de centralidade, intermediação, proximidade e autovalor há a comprovação de que o CEFEP ocupa o nó na rede “financeira” e de “apoio pedagógico”. Os resultados das questões sociométricas vão de encontro às respostas fornecidas quando se perguntado: “a escola de formação em fé e política a que você pertence possui algum tipo de conexão com o CEFEP?”: 88,2% responderam sim à questão, dos quais 43,8% afirmaram que essa conexão é significativa, 34,4% regular e 18,8% raras.

A posição de prestígio em questões logísticas, financeiras e pedagógicas demonstra a eficácia da iniciativa da CNBB em constituir por meio do Centro Nacional Fé e Política, um espaço de articulação e difusor de conteúdos técnico-teóricos e de intercâmbio de subsídios para as EFEP's. Sendo as EFEP's que garantem a extensão da presença da CNBB nas escolas de fé e política e, por conseguinte, junto à base da militância política católica. Desta forma, pode-se afirmar que a ala progressista da hierarquia Igreja Católica, a partir do CEFEP, apresenta êxito na estratégia de gerar influxos no campo político brasileiro por meio da militância leiga.

Na disputa do campo religioso, a Igreja necessita se preocupar com questões tais como a sua posição em relação a outras religiões e seu lugar de prestígio. Para isso, obter influxo político é uma condição necessária. Desde a década de 1930, a Igreja Católica tem progressivamente introduzido os leigos em espaços políticos como uma estratégia de ampliar ou manter sua potência. E, diante da redução de seu poder provocada pelas consequências das transformações religiosas, culturais, sociais, morais e estéticas da sociedade contemporânea em que os indivíduos adotam uma religiosidade particularizada com dispositivos de sentido singulares marcados pelo sincretismo e pela bricolagem, cuja marca é a fluidez, hierarquia católica tem sido continuamente desafiada a se manter ativa e influente no campo político e social brasileiro.

## REFERÊNCIAS

ALVES, M.M. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

LAZEG, E. e HIGGINS, S. S. **Redes sociais e estruturas relacionais**. Tradução Soraiva Maciel Moreira. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

LÖWY, M. **Marxismo e teologia da libertação**. São Paulo: Cortez Autores Associados, 1991.

MAINWARING, S. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1995)**. Tradução: Heloisa Braz de Oliveira Prietto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SENRA, A. O. **CNBB, democracia e participação popular (1977-1989)**. Porto Alegre: Anos 90, 2017.

SOFIATI, F.; MOREIRA, A. Catolicismo Brasileiro: um painel da literatura contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 38(2): 277-301, 2018.

# **CORPUS MYSTICUM: ASPECTOS DO PRINCÍPIO DA TEOLOGIA POLÍTICA MEDIEVAL EM ERNST KANTOROWICZ<sup>1</sup>**

*Henrique Jardim Spina<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O intuito desta comunicação, é apresentar elementos da obra “*Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*” (1998) de Ernst Kantorowicz, mais precisamente do seu capítulo “A realeza centrada no governo: ‘*corpus mysticum*’”. Em sua obra, pode-se encontrar uma análise detalhada da estrutura da soberania, construída tanto na política quanto na teologia medieval. Segundo Kantorowicz, as múltiplas faces da inter-relação entre Igreja e Estado ocasionaram na Idade Média um aparato de troca constante de elementos religiosos com elementos seculares. Para isso, o historiador faz uma análise detalhada de como ambos os discursos - seculares e eclesiásticos – estruturaram um mesmo princípio de governo. Estamos falando aqui da categoria chave da Teologia Política de teor filosófico, intitulado *corpus mysticum*. Neste horizonte, *corpus mysticum* se tornou o conceito central que legitimou e possibilitou a presença da autoridade soberana no mundo imanente, sem que esta se limitasse apenas ao corpo de um governo temporal. Nestas condições, a comunicação visa apresentar aspectos da linguagem do *corpus mysticum*, articulando, entre si, a partir da obra de Kantorowicz, elementos teológicos presentes na bula papal “*Unam sanctam*” como, também, elementos seculares inscritos em interpretações de certos juristas do código Justiniano (em especial Luccas de Penna). A metodologia abrange elementos do método bibliográfico e do método comparativo, e a comunicação é resultado parcial de um capítulo da pesquisa de mestrado do autor em questão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ernst Kantorowicz; *corpus mysticum*; teologia política

## **INTRODUÇÃO**

O conceito Teologia Política ainda continua demasiadamente obscuro na área da Ciências da Religião brasileira. Sua multiplicidade de significados e disciplinas permeiam distintos horizontes que nem sempre se mostram concordantes entre si. Para isso, para ampliar nossa visão desta palavra tão usada, mas ao mesmo tempo tão desorientada teoricamente, podemos recorrer ao texto de Douglas Ferreira Barros. No artigo, “*Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política*” (2020), Barros se empenha

1 O presente texto é resultado parcial da dissertação de mestrado do autor, assim contendo trechos da mesma dissertação.  
2 Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Mestrando em Ciências da Religião na PUC-Campinas. Membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. E-mail: henriquejspina@gmail.com



em propor o conceito – “Teologia Política” - como uma disciplina de estudos e pesquisas que se refere tanto às abordagens críticas e analíticas que procuram diagnosticar as diversas influências da teologia no espaço público, quanto a diversidade de modos específicos de ler e compreender o inter-relacionamento de teologia, religião e política. (BARROS, 2020). Assim, pegando emprestado sua definição do termo, podemos relatar que um conceito indispensável para a compreensão da Teologia Política como disciplina é o conceito de “soberania”. As interpretações jurídico-filosóficas do termo “soberania” não só alimentam o debate entre teologia e espaço público, como também norteia nossas pesquisas dentro da disciplina. Aqui, o conceito “soberania” pode ser interpretado como o fio condutor que dispõe em comum o horizonte crítico de nossa disciplina. Isso ocorre, pois soberania é a técnica de poder que impossibilita qualquer leitura da religião e do espaço público fora de seus moldes governamentais. No horizonte em questão, o governo soberano nasce tanto da apropriação do espaço público como também de uma leitura exclusivista da teologia cristã.

Para compreender a relação da Teologia Política e o conceito de soberania percebemos que o filósofo Giorgio Agamben se demonstra em uma posição estratégica nesta disciplina. A razão desta posição é o reconhecimento de Agamben de uma fundamental questão aos estudos da linguagem soberana e teológico-político. A questão em análise se pergunta por que o poder tem necessidade da Glória? Ou, por que os princípios da obediência e do governo necessitam de liturgias e de aclamações para se legitimarem? Em sua obra mais perto de responder tais questões, *“O reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo”*, Agamben recorre ao historiador Ernst Kantorowicz que, por sua vez, faz uma análise detalhada dos dispositivos de poder que construíram o corpo físico do conceito “soberania” na teologia medieval.

## 1 NOTAS SOBRE OS FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA POLÍTICA MEDIEVAL DO SÉCULO XII

É exatamente neste ponto que nosso texto se debruçará, ou seja, na análise histórica dos dispositivos que possibilitaram a “corporação” do poder soberano. Em seu livro *“Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia medieval”* (1998), Kantorowicz produz uma frente histórica vital para o conhecimento do poder soberano, e através deste, também, para o conhecimento dos imbricamentos ocidentais entre teologia, religião e política. De acordo com Kantorowicz, a respectiva secularização como separação da linguagem teológica e da linguagem Estatal não ocorreu, mas o que desenrolou, principalmente ao longo do século XII, foi uma “espiritualização ou uma santificação da esfera secular” (KANTOROWICZ *apud* ESPOSITO, 2019, 68).

Vemos a realização desta santificação ao analisarmos o protótipo teológico e governamental intitulado como *Corpus mysticum*. Segundo a análise de Kantorowicz, é a partir do século XII e, essencialmente com a bula papal *“Unan sanctam”* de Bonifácio VIII que o conceito

de *corpus mysticum* passou a significar o corpo organizado e hierárquico da Igreja romana. Essa doutrina corporativa era sintetizada pela frase lapidar de Bonifácio VIII:

Instados pela fé somos obrigados a crer em uma única santa Igreja, Católica e também Apostólica [...], sem a qual não há salvação nem remissão dos pecados [...], que representa um único corpo místico, cuja cabeça é Cristo e a cabeça de Cristo é Deus. (BONIFÁCIO VIII apud KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

Desta maneira, a expressão de ‘corpo místico’, “que originalmente tivera um significado litúrgico ou sacramental” (KANTOROWICZ, 1998, p. 127) assumia um sentido sociológico e governamental. Consequentemente, corpo místico ganhava vigor com os panfletários de orientação papista e com as comunidades da baixa idade média que eram influenciadas pelo modelo eclesiástico. Seria, portanto, neste mesmo contexto que as bases precedentes para a formulação dos “dois corpos do Rei” investigada por Kantorowicz floresceu. Conjuntamente com as orientações papista, Tomás de Aquino compartilhava as mesmas definições que significaram o corpo místico da Igreja romana. Em sua *Suma Teológica*, não faltaram referências às doutrinas de estrutura corporativas e orgânicas da sociedade e da Igreja como um todo. O que interessava o teólogo era reestruturar uma forma de governo que dispunha tudo e todos em uma relação hierárquica com Deus e por isso com a Igreja.

O desenvolvimento desta teologia dentro da Igreja romana do século XII fundamentou uma forma específica de entender o funcionamento do cristianismo medieval, isto é a forma do poder soberano. Segundo Kantorowicz, em ambos os casos – isto é, com o Papa Bonifácio VIII e com Tomás de Aquino – vemos a formulação de um *corpus ecclesiae mysticum*, ou seja, vemos a formulação de um entendimento da Igreja como um corpo separado por membros inferiores, como braços, pernas, mãos..., e o membro superior, definido pela cabeça. Como o próprio Tomás de Aquino descreve:

Tal como a Igreja como um todo é chamada de um corpo místico por sua similaridade com o corpo natural do homem e pela diversidade de ações correspondentes à diversidade dos membros, assim Cristo é chamado de “cabeça” da Igreja [...] (TOMÁS apud KANTOROWICZ, 1998, P. 130).

Aqui, assim como os membros do corpo humano reportam-se à cabeça, também os fiéis da Igreja se reportam à cabeça da Igreja. (SCHILDTZ apud KANTOROWICZ, 1998). É sobretudo por essa influência tomista ao termo que o conceito *corpus mysticum* se torna alvo de interesse de teóricos seculares. Nos mesmo moldes que a Igreja se proclamava como corpo místico de Cristo, o setor imperial proclamava-se o “Santo Império” e, também, o corpo místico do Rei. Igualmente aos teólogos que distinguiam o *corpus verum* do *corpus mysticum*, a jurisprudência medieval fazia a distinção entre os corpos tangíveis e individuais, de um lado, e os corpos corporativos e fictícios de outro. Não distantes estariam seus conceitos nucleares como *corpus imaginatum*, *corpus representatum*, *persona ficta* e *persona representata*.

Partindo disso, podemos observar a respetiva armação do termo teológico com os conceitos seculares com o jurista napolitano Lucas de Penna. De acordo com análise de Kantorowicz, nos comentários do jurista sobre a lei de “Ocupação de terra deserta” - que exercia sua função sobre terras pertencentes ao patrimônio do príncipe e ao fisco -, Lucas de Penna fazia uma verdadeira apropriação dos termos teológicos para também defender um corpo místico do Estado. Em seus escritos, ele iniciava seus argumentos com uma citação do poema épico Farsália referindo Catão como o “pai da Cidade [de Roma] e marido da Cidade [*urbi pater urbique maritus*]” (LUCANO [*Pharsalia*, II, 388] *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 137). Posterior a isso, Kantorowicz identifica o seguinte comentário de Lucas de Penna:

Existe um casamento moral e político contraído entre o Príncipe e a respublica. Da mesma forma, tal como há um casamento espiritual e divino contraído entre uma igreja e seu prelado, assim também há um casamento temporal e terrestre contraído entre o Príncipe e o Estado. E tal como a igreja está no prelado e o prelado na igreja [...], assim também está o Príncipe no Estado e o Estado no Príncipe. (LUCAS DE PENNA *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 137).

Podemos notar nitidamente que para Lucas de Penna, o príncipe, através de um *matri-monium morale et politicum* tornava-se, sem sombras de dúvidas, o *maritus reipublicae*. Para consolidar sua tese, herdada de Cino de Pistóia, o jurista fazia referência direta à relação bispo e Igreja. Assim, chegando a reescrever, quase que palavra por palavra, uma passagem do *Decretum* de Graciano: “O Bispo está na Igreja e a Igreja no Bispo”. Não obstante, o jurista percorria seu argumento em uma exegese política de Efésios 5 na qual abusava defensivamente dos versículos que representavam o homem como a cabeça da mulher, e a mulher como o corpo do homem (KANTOROWICZ, 1998)<sup>3</sup>. Assim, fazendo a central analogia: “Da mesma maneira, o Príncipe é a cabeça do reino e o reino o corpo do Príncipe”. Não se dando por satisfeito, Lucas de Penna aproveitou para arquitetar as bases da corporação mística secular e soberana a partir da máxima:

E tal como os homens estão reunidos espiritualmente no corpo espiritual, cuja cabeça é Cristo [...], assim também estão os homens reunidos moral e politicamente na respublica, que é o corpo cuja cabeça é o Príncipe. (LUCAS DE PENNA *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 137).

O principal intuito de Lucas de Penna era arquitetar uma lei que delimitava a inalienabilidade da propriedade fiscal. Para tanto, o jurista, considerando o fisco como dote nupcial, explicava que o marido (no caso o Príncipe) era autorizado apenas a usar o fisco de maneira que não alienasse a propriedade de sua esposa (no caso o corpo místico do Estado). No entanto, com seu método “*quid pro quo*”, fazia a equiparação entre Príncipe e Bispo, noivos do

3 Em Efésio 5, 22-25: “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; /Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. /De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos. /Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela.”

reino e da diocese, como também, entre Príncipe e Cristo. Essa equiparação não era feita de forma deliberada, o que o jurista procurava recuperar ao analisar Efésio e as doutrinas corporativas de Bonifácio VIII e Tomás de Aquino era exatamente o funcionamento do poder soberano. À grosso modo, a propriedade fiscal é soberana e por tal motivo não deve ser de maneira alguma apropriada pelo corpo físico do rei, mas apenas por seu corpo místico, isto é, apenas pelo império.

## CONCLUSÃO

Em suma, podemos relatar que Ernst Kantorowicz encontra em Luccas de Penna, Bonifácio VIII e Tomás de Aquino uma linguagem comum entre as três teóricas formulações de soberania. Às suas maneiras, essa linguagem articula a teologia e religião cristã com as formas aplicadas do governo medieval. Bonifácio VIII e Tomás de Aquino, preocupados com a soberania da Igreja Romana, estruturam os conceitos de *corpus mysticum* para legitimar um governo divino e transcendental da Igreja medieval. E Luccas de Penna, preocupado com a lei de “Ocupação de terra deserta” do império, reestruturava os conceitos teológicos de uma forma jurídica para associar uma imagem do corpo místico do Estado secular ao poder soberano. Em ambos os casos, clerical e secular, vemos um encadeamento de conceitos teológicos, jurídicos e políticos. É, portanto, neste exato encadeamento que Kantorowicz nos possibilita compreender melhor a Teologia Política, isto é, como uma disciplina que estuda uma teologia dos princípios políticos ou, também, uma politização de conceitos teológicos.

Neste horizonte, é em Kantorowicz e, também, no que Douglas Barros chamou de Teologia Política descritiva que podemos encontrar a linguagem da Teologia Política em ação na história ocidental. Os conceitos investigados por Kantorowicz e seu modo de articular teologia, religião e política pertencem, à sua própria maneira, à Disciplina da Teologia Política. No caso, a linguagem que Kantorowicz investiga defende a base de um governo soberano, contudo o que o desloca para disciplina da Teologia Política é necessariamente sua articulação dos conceitos políticos e teológicos que formulam uma teoria sobre a forma do espaço público.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: por uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

BARROS, D. F. TEOLOGIA POLÍTICA. **INTERAÇÕES**, v. 15, n. 1, p. 12-41, 10 jul. 2020.

Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), 28. Edition, © Deutsche Bibelgesellschaft,

Stuttgart 2012. Acessado em 31/07/2023: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/copyright/>

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do Rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

# LAICIDADE VERSUS INGERÊNCIA ESTATAL NA QUESTÃO DOS FERIADOS RELIGIOSO

*Maria Catarina Rocha Oliveira de Carvalho*<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho versa sobre a laicidade do Estado e a liberdade religiosa brasileira insculpida na Constituição Brasileira em seu art. 5º, inciso VI, erigido como direito fundamental face a ingerência do Estado em determinar feriados religiosos por meio de lei federal. Diante dessa premissa, surge a seguinte questão: é (in)constitucional a ingerência do Estado brasileiro na regulação de feriados religiosos? Para responder a essa questão será utilizado o método bibliográfico, seguindo as etapas exploratória, seletiva, analítica e interpretativa, a fim de analisar a (in) constitucionalidade da obrigatoriedade dos feriados religiosos. Em suma, conclui-se que o Estado brasileiro se tornou laico a partir do Decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890, elaborado por Rui Barbosa, que foi consagrado como princípio na Constituição de 1891, o qual determina a neutralidade do Estado no âmbito religioso, cabendo-lhe apenas garantir a liberdade para que todos professem sua fé e pratiquem sua religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** laicidade; liberdade religiosa; ingerência estatal; feriados religiosos.

## INTRODUÇÃO

Segundo o lexicógrafo Houaiss (2001, p. 1.328) feriado significa que se feriou, em que há cessação de trabalho, em que se descansa – seja dia, hora, período, etc. – ou, ainda, dia de descanso instituído pelo poder civil ou religioso em que são suspensas as atividades públicas e particulares. O termo advém do latim *Feriātus*, ou seja, dia que se está em festa, dias feriados, dias de vago de descanso (HOUAISS, 2001, p. 1328).

Ainda de acordo com o Houaiss (2001, p. 573) nos calendários folhas, tabelas, impressos em que se indicam os dias, as semanas e os meses do ano são destacados os feriados, as festas nacionais e as fases da lua. No Brasil, o calendário oficial é elaborado de acordo com a legislação vigente no país onde são incluídos os feriados civis e religiosos. Nesse contexto, o que se pretende neste artigo é investigar a presença da religião na construção do calendário oficial do país, bem como investigar a relação entre religião e Estado, como é apresentada na prática, além de elucidar a compreensão de laicidade e suas respectivas consequências.

Logo, de acordo com o princípio da liberdade religiosa insculpido na Constituição Fe-

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Professora da PUC Minas campus Poços de Caldas/MG. Contato: catarina@pucpcaldas.br

deral, pergunta-se: qual a competência do Estado ao instituir feriados nacionais religiosos por intermédio de lei federal, obrigando o cumprimento a todos os brasileiros? Estaria ele descumprindo a norma constitucional? Como é realizado o calendário nacional?

Para tanto, foi feita uma pesquisa bibliográfica sobre a instituição de feriados religiosos no Estado brasileiro à luz do princípio da laicidade, sendo selecionados os principais trabalhos (artigos, monografias, dissertações e teses) sobre a temática. A partir disso, realizou-se a organização, sistematização, análise e compreensão do conhecimento acadêmico produzido na área, conforme será visto a seguir.

## 1 BREVE HISTÓRICO

É sabido que o Brasil era um Estado confessional, cuja religião oficial era a Católica Apostólica Romana, conforme determinava a Constituição Imperial de 1824 em seu art.5º.<sup>2</sup> Essa condição perdurou até a queda do Império e o advento da República, por intermédio da publicação do Decreto 119-A de 07 de janeiro de 1890, de Rui Barbosa, que dispunha sobre a proibição da autoridade federal e dos estados federados em matéria religiosa e consagrava a liberdade plena de cultos, extinguindo o padroado,<sup>3</sup> determinando, portanto, a separação da Igreja e do Estado, ocasião em que o Brasil tornou-se um Estado laico, leigo e não confessional. Esse posicionamento foi inserido na Constituição de 1891.

Verifica-se, portanto, que historicamente a separação do Estado e Igreja era arquitetada pelos políticos desde a época do Império, sendo impulsionado posteriormente pelo movimento Republicano e concretizado por ocasião da Proclamação da República (1889). A separação entre Igreja e Estado, bem como a condição de Estado laico perdura até os dias atuais, sendo esse princípio consagrado na vigente Constituição da República Federativa do Brasil de 1988(CRFB/88), como dispõe o art. 5º, incisos VI, VII, VIII, 19, I.<sup>4</sup>

Assim, é garantido a todos os cidadãos brasileiros o exercício pleno de suas crenças sem quaisquer ingerências do Estado, assegurando como direito fundamental a inviolabilidade do

2 Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo (BRASIL, 1824).

3 Padroado se configurava como, um privilegio, um direito concedido pelo papa ao Rei de Portugal, através do qual eram concedidas prerrogativas de intervir diretamente na igreja católica. A medida foi aplicada visando a expansão do catolicismo no Brasil. O rei tinha o compromisso de evangelizar as novas terras descobertas, construir igrejas e evangelizar a população.

4 Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: (...)  
VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;  
VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;  
VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.  
Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:  
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (BRASIL, 1988).



direito de consciência, crença, culto e organização religiosa, de modo que o Estado não pode intervir na livre escolha do indivíduo. Isso significa que não há no Brasil religião oficial, que todas podem livremente serem professadas, em vista do princípio da laicidade, previsto no art. 19, I da CRFB/88 (BRASIL, 1988).

Cabe destacar que o Brasil, desde a sua independência em 1822, conta com sete Constituições, quais sejam, de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967 e a de 1988. Com exceção da Constituição de 1824, que é a Constituição Imperial, todas as outras a partir da Constituição de 1891 ratificaram a condição do Estado laico e separação do Estado e Igreja. Registre-se que a Constituição que teve o maior tempo de vigência foi a de 1824, totalizando 65anos.

Com a separação do Estado e da Igreja e a decretação da laicidade ocorreu a liberdade de culto das mais variadas crenças existentes no país, garantindo, dessa forma, a paridade de tratamento entre o Estado e todas as religiões. Assim, a laicidade se contrapõe ao Estado confessional, onde há uma única religião oficial. Desse modo, a laicidade pode ser entendida, segundo Mariano:

[...] laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Lado outro, o Brasil é signatário de vários tratados internacionais, como é o caso da Declaração dos Direitos Humanos de 1948, a qual dispõe em seu art. 1º sobre a liberdade para todos gozarem seus direitos, sem qualquer distinção de espécie, raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948). Isto significa que as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e em direitos, pois são dotados de razão e de consciência, logo devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

O art. 18 da DUDH ainda prevê sobre o direito à liberdade de crença, bem como de ter ou não uma religião, o que inclui a liberdade de mudar de religião ou de crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto em público ou em particular (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948). Portanto, vê-se que assim como à nível nacional é garantido no âmbito internacional o direito à liberdade de manifestação da religião ou crença do indivíduo, sem intervenção Estatal.

## 2 INSTITUIÇÃO DOS FERIADOS NO BRASIL

Na seara constitucional, a primeira Constituição brasileira a fazer menção aos feriados em seu texto foi a de 1937, na seção “Da Ordem Econômica”, referindo à legislação trabalhista, no seu art. 137, alínea d,<sup>5</sup> sendo esse artigo suspenso posteriormente pelo Decreto 10.358 de 1942. Consequente, a temática foi disposta na Constituição de 1946, na seção “Da Ordem Econômica e Social”, em seu art. 157, VI<sup>6</sup>, bem como na Constituição de 1967, na seção “Da Ordem Econômica e Social”, no art. 158, VII<sup>7</sup> e na Emenda de 1969.

Em 05 de janeiro de 1949 foi promulgada a Lei 605 que dispunha sobre o repouso semanal remunerado e o pagamento de salário nos dias feriados civis e religiosos. A referida Lei também regulamentou em seu art. 11 que os feriados civis seriam declarados em lei federal e os religiosos em lei municipal e não deveriam ser superiores a sete de acordo com os costumes e tradição local, incluindo o feriado de Sexta-Feira da Paixão (BRASIL, 1949).

Entretanto, no ano de 1980 foi promulgada a Lei 6.802 que declarou feriado nacional o dia 12 de outubro, não mais como descoberta da América, mais como culto público oficial à Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. Posteriormente, outras leis federais foram promulgadas para regular os feriados nacionais, como a Lei 9.093/1995 que revogou a Lei 605/49.

Atualmente, encontra-se vigente a Lei Federal 12.345 promulgada em 09 de dezembro de 2010 que dispõe sobre a fixação de critérios para instituição de datas comemorativas.

Art. 1o A instituição de datas comemorativas que vigorem no território nacional obedecerá ao critério da alta significação para os diferentes segmentos profissionais, políticos, religiosos, culturais e étnicos que compõem a sociedade brasileira.

Art. 2o A definição do critério de alta significação será dada, em cada caso, por meio de consultas e audiências públicas realizadas, devidamente documentadas, com organizações e associações legalmente reconhecidas e vinculadas aos segmentos interessados.

Art. 3o A abertura e os resultados das consultas e audiências públicas para a definição do critério de alta significação serão objeto de ampla divulgação pelos meios oficiais, facultando-se a participação dos veículos de comunicação social privados.

Art. 4o A proposição de data comemorativa será objeto de projeto de lei, acompanhado de comprovação da realização de consultas e/ou audiências públicas a amplos setores da população, conforme estabelecido no art. 2o desta Lei (BRASIL, 2010).

---

5 Art. 137 - A legislação do trabalho observará, além de outros, os seguintes preceitos: [...] d) o operário terá direito ao repouso semanal aos domingos e, nos limites das exigências técnicas da empresa, aos feriados civis e religiosos, de acordo com a tradição local (BRASIL, 1937).

6 Art. 157 - A legislação do trabalho e a da previdência social obedecerão nos seguintes preceitos, além de outros que visem a melhoria da condição dos trabalhadores: [...] VI - repouso semanal remunerado, preferentemente aos domingos e, no limite das exigências técnicas das empresas, nos feriados civis e religiosos, de acordo com a tradição local (BRASIL, 1946).

7 Art. 158 - A Constituição assegura aos trabalhadores os seguintes direitos, além de outros que, nos termos da lei, visem à melhoria, de sua condição social: [...] VII - repouso semanal remunerado e nos feriados civis e religiosos, de acordo com a tradição local (BRASIL, 1967).

Importante ressaltar que referida Lei apenas fixa critérios para o estabelecimento de datas comemorativas, mas não derroga a Lei 9093/1995 que continua vigente. Verifica-se que a Constituição Federal de 1988 refere-se ao calendário oficial e reconhecimento de diversos grupos participantes do processo civilizatório nacional em seu art. 215.<sup>8</sup> Já o §2º dispõe que as datas comemorativas tratadas na Constituição se referem à etnicidade e não a aspectos religiosos, a fim de valorizar a diversidade étnica e regional do país.

### 3 FERIADOS RELIGIOSOS

No Brasil, que tem maioria católica, sinteticamente pode-se definir o feriado religioso como dia de guarda, aquele dia reservado, geralmente sem obrigações de trabalho para que os fiéis possam cultivar sua devoção religiosa e renovar sua fé de acordo com sua crença. Nos dizeres de Izabella Bossisio:

Os feriados religiosos são “feriados para os efeitos do culto cristão”, “dias de guarda”, “dias santos de guarda”, “dias santificados”, “dias santos de preceito”, “dias de guarda religiosa universal”. No entanto, o atrelamento de feriados religiosos a dias de guarda também chegou a causar críticas e conflitos, haja vista que nem toda data religiosa é um dia de guarda.

A expressão “dias de guarda” na legislação brasileira tem como pano de fundo o catolicismo como parte da formação cristã da nossa sociedade. A ideia de nação de maioria católica também é apontada. Para justificar a presença de datas religiosas no calendário, a religião era, em geral, sinônimo de tradição. Na maioria das vezes, a categoria “religião” não era usada, mas sim “tradição”. Esta era frequentemente considerada como algo imutável, que precisava ser respeitado e preservado (BOSISIO, 2024 p. 104).

Conforme foi visto acima, a competência para normatizar feriados é da União, estados e municípios, conforme disposto na Lei 9093/95. Ademais, tal lei prevê quanto à competência relativos aos feriados religiosos em seu art. 2º: “São feriados religiosos os dias de guarda, declarados em lei municipal, de acordo com a tradição local e em número não superior a quatro, neste incluída a Sexta-Feira da Paixão”(BRASIL, 1995).

Cabe destacar que o único feriado que não consta na supracitada legislação é o designado para comemoração de Nossa Senhora Aparecida, dado que possui uma lei federal específica, a Lei 6.802/1980, que institui como o feriado nacional o dia 12 de outubro (BOSISIO, 2004, p. 121). Conforme lição de Bosisio (2004, p. 105), vê-se que na maioria dos projetos de lei são pleiteados feriados religiosos em detrimento da tradição católica, “[...] sempre justificadas em nome dos costumes impostos pela tradição, exaltando-se o espírito cristão e a maioria católica

<sup>8</sup> Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais (BRASIL, 1988).

da nação brasileira”, o que gera discussões em vista do princípio da laicidade, conforme será discutido a seguir.

#### 4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O grande número de feriados existentes no país repercute e impacta em variados segmentos. Do ponto de vista econômico, por exemplo, as análises apontam que há grande prejuízo, posto que tanto nos feriados civis como nos feriados religiosos é vedado o trabalho, mas o empregado recebe a remuneração normalmente conforme prescreve o art. 70 da CLT.<sup>9</sup> Todavia, nos serviços essenciais onde o trabalho é imprescindível, o empregado trabalha, mas recebe a remuneração em dobro ou/e terá o direito à folga, de acordo com art. 59, §6º e 59-B da CLT, o que de certa forma onera o empregador e contribui para baixa produtividade.

De um lado há aqueles que criticam a instituição de feriados religiosos no calendário oficial, sob a defesa de que tais feriados, em sua maioria, são de cunho católico e, por óbvio, privilegiam uma religião em detrimento de outras que não podem ter um dia destinado a exercer o culto a elas inerente. Do ponto de vista constitucional, ainda refutam que os feriados religiosos afrontam o princípio de laicidade, como pode ser visto na asserção de Lemos e Morais:

Numa análise superficial, a instituição, em Estado laico, de feriados nacionais que tenham cunho religioso, especialmente quando se referem a apenas uma religião, causa estranheza, pois, no Estado não-confessional, devem todos os Poderes ser neutros, não podendo haver privilégio ou embaraço à manifestação religiosa de nenhuma instituição afim. Nesse sentido, tendo em base os argumentos expostos, a edição pelo Poder Legislativo de lei, instituindo feriado nacional por razões religiosas, conflita diretamente com o princípio da laicidade estatal. (LEMOS; MORAIS, 2017, p. 20-41).

Para outros, como referenciado por Claudio Maraschin:

[...] feriados religiosos – Natal, Páscoa, etc. – ligados à tradição religiosa e que se apresentam diante do Estado Constitucional e da Teoria do Estado Constitucional Cultural como um “fator cultural caracterizador” que, apesar de não terem relação concreta com a Lei Maior, que poderia torná-los objetos de “patriotismo constitucional” – pois o Estado brasileiro é laico – são feriados “culturalmente legitimados e motivados de forma especificamente religiosa”, mas que possuem relação com a Constituição, pois são feriados que remetem a valores caros para uma parte significativa do povo que compõe o Estado Constitucional. Para além dos paradoxos levantados no âmbito das relações entre Estado e Religião, particularmente no que se refere ao Estado Laico, pensamos que uma teoria constitucional cultural não pode desconsiderar a existência de feriados que contribuem de maneira significativa para fortalecer o sentimento de comunidade, que auxiliam no processo de criação de vínculos comunitários, de pertencimento e de reconhecimento, mesmo que de tal lista de feriados alguns sejam religiosos. (MARASCHIN, 2010, p. 155).

Dentro desse contexto, seja civil ou religioso, o feriado é considerado um elemento que

<sup>9</sup> Art. 70 - Salvo o disposto nos artigos 68 e 69, é vedado o trabalho em dias feriados nacionais e feriados religiosos, nos termos da legislação própria (BRASIL, 2017).

auxilia positivamente a afirmação da identidade cultural do estado, um direito fundamental, um bem coletivo que preserva o sentimento de pertencimento de uma coletividade. No tocante ao feriado religioso, vê-se que eles contribuem “no sentido do reconhecimento da importância das igrejas e comunidades religiosas, legalmente reconhecidas, para manutenção e sedimentação das bases religiosas e morais da vida humana” (MARASCHIN, 2010, p.157).

Assim, tem-se que os feriados religiosos apenas serão compatíveis como princípio da laicidade caso se relacionem com valores caros para parte significativa de um povo componente do Estado Constitucional, ou seja, eles deverão ultrapassar a dimensão religiosa, a fim de caracterizar o elemento cultural de um povo, o que sustentará a sua institucionalização.

## CONCLUSÃO

Ante o exposto, conclui-se a ingerência do Estado na questão dos feriados religiosos é um tema bastante polêmico e que permite uma análise ampla sobre vários pontos de vista. Realmente o Brasil é laico e, como tal, não possui uma religião oficial. A liberdade religiosa constitui um dos princípios basilares do Estado, garantindo a todos os brasileiros o direito de escolher qualquer religião promovendo a liberdade de culto e crença.

Verifica-se que os feriados nacionais brasileiros inseridos no calendário oficial de caráter religioso estão ligados ao Cristianismo, mais especificamente ao catolicismo. No calendário oficial dos estados e municípios constata-se que os feriados religiosos são em grande parte decretados em louvor aos santos padroeiros, fato que confirma a influência e a permanência histórica do Catolicismo.

No Estado laico, que é caracterizado pela liberdade de crença, ou seja, liberdade de aderir a qualquer seita religiosa e exercer seu culto livremente, mesmo que a maior parte da população professe a religião católica, não está permitida a sobreposição de religiões, tampouco a criação de datas especiais religiosas, como feriados impostos pelo Estado.

Assim em vista do princípio da laicidade, o Estado deve permanecer neutro em relação às práticas religiosas, devendo combater a intolerância para garantia do livre exercício de todas as religiões. Isto significa que não deve haver nem favorecimento tampouco prejuízo a qualquer grupo religioso por parte do Estado, abstendo-se de qualquer diferenciação entre religiões e, acima de tudo, respeitando a liberdade de crença.

Algumas sugestões são encontradas entre debatedores do tema, tais como a adoção de feriados religiosos pessoais, ou seja, cada um escolheria dias no ano de acordo com sua crença para praticar o seu louvor, enquanto ao Estado caberia apenas decretar os feriados civis. Os defensores dessa prática analisam, ainda, que não haveria grande impacto na produtividade e na economia, tendo em vista que as empresas e o comércio funcionariam normalmente.

Esta comunicação não pretendeu esgotar a matéria até porque esse tema exige muitas reflexões com a finalidade de ampliar o debate da relação religião, espaço público e ingerência estatal, como consequência natural do aumento e diversificação dos grupos sociais e religiosos existentes na sociedade.

## REFERÊNCIAS

BOSISIO, Izabella Pessanha Daltro. *A religião no calendário oficial: um mapeamento da legislação sobre feriados no Brasil*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em <http://objdig.ufrj.br/72/teses/827208.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2023.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891*. Brasília, DF: Planalto, 1981. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm). Acesso em: 10 jun. 2023.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934*. Brasília, DF: Planalto, 1934. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm). Acesso em: 12 jul. 2023.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1967*. Brasília, DF: Planalto, 1967. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm). Acesso em: 20 ago. 2023.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Planalto, 1988. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 05 jun. 2023.

**BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937*. Brasília, DF: Planalto, 1937. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao37.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm). Acesso em: 13 jun. 2023.**

BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 18 de setembro de 1946*. Brasília, DF: Planalto, 1946. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm). Acesso em: 23 jul. 2023.

BRASIL. *Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890*. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-norma-pe.html> acesso em 05.06.2023. Acesso em: 20 jun. 2023.

BRASIL. *Decreto nº 155-B, de 14 de janeiro de 1890*. Declara os dias de festa nacional. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-155-b-14-janeiro-1890-517534-norma-pe.html>. Acesso em: 05 jun. 2023.

BRASIL. *Lei nº 12.345, de 9 de dezembro de 2010*. Fixa critério para instituição de datas comemorativas. Brasília, DF: Planalto, 2010. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12345.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2012.345%2C%20DE%209,Art](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12345.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%2012.345%2C%20DE%209,Art). Acesso em: 20 jun. 2023.

BRASIL. *Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017*. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e as Leis nº 6.019, de 3 de janeiro de 1974, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 8.212, de 24 de julho de 1991, a fim de adequar a legislação às novas relações de trabalho. Brasília, DF: Planalto, 2017. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/l13467.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13467.htm). Acesso em: 20 jun. 2023.

BRASIL. *Lei nº 605, de 5 de janeiro de 1949*. Dispõe sobre o repouso semanal remunerado e o pagamento de salário nos dias feriados civis e religiosos. Brasília, DF: Planalto, 1949. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1940-1949/lei-605-5-janeiro-1949-367115-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 05 jun. 2023.

BRASIL. *Lei nº 9.093, de 1995*. Dispõe sobre feriados. Brasília, DF: Planalto, 1995. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9093.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9093.htm). Acesso em: 13 jun. 2023.

BRASIL. *Lei nº 6.802, de 30 de junho de 1980*. Declara feriado nacional o dia 12 de outubro consagrado à Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6802.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6802.htm). Acesso em: 10 jun. 2023.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LEMOS, Stéphanie Nathanael; MORAIS, Eduardo Senra Nogueira Pedrosa. A instituição de feriados religiosos no estado democrático de direito brasileiro: uma discussão à luz do princípio da laicidade estatal. *Revista Brasileira de Direitos e Garantias Fundamentais*, Maranhão, v. 3, n. 2, p. 20-41, jul./dez. 2017.



MARASCHIN, Cláudio. O feriado como direito fundamental e elemento indispensável para o exercício da cidadania no âmbito do Estado constitucional. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*, São Paulo, n. 16, p. 141-159, jul./dez. 2010. Disponível em: [http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-16/RBDC-16-141-Artigo\\_Claudio\\_Maraschin\\_\(O\\_feriado\\_como\\_direito\\_fundamental\).pdf](http://www.esdc.com.br/RBDC/RBDC-16/RBDC-16-141-Artigo_Claudio_Maraschin_(O_feriado_como_direito_fundamental).pdf). Acesso em: 20 jun. 2023.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio/ago. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647/6619>. Acesso em 13 jun. 2023.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração universal dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: UNICEF, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 10 jun. 2023.

PREJUÍZO do comércio com feriados será menor em 2022, diz CNC. *Agência Brasil*, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2021-12/prejuizo-do-comercio-com-feriados-sera-menor-em-2022-diz-cnc>. Acesso em: 13 jun. 2023.

# O 8 DE JANEIRO DE 2023 E O *KATECHON*

Glauco Barsalini<sup>1</sup>

**RESUMO:** No dia 8 de janeiro de 2023 assistiu-se à invasão e depredação dos prédios dos três poderes do Estado brasileiro por uma massa de bolsonaristas, dentre os quais encontravam-se grupos de religiosos perfilados sob o comando de líderes pentecostais que se notabilizam por declarar a ideologia da luta do bem contra o mal. A certeza que nutriam sobre o êxito do golpe, no entanto, não se confirmou. A força da tradição autoritária que se presentifica na sociedade e nas formas de exercer o poder no Brasil, potencializada, sob o signo do golpismo, pela arquitetura de dominação protagonizada por certos grupos das forças armadas, do empresariado e da classe política nacionais em articulação com interesses internacionais, faria muitos analistas políticos temerem, naquele momento, que o golpe poderia, de fato, ocorrer. O golpe naqueles termos, de uma invasão caracterizada pela bestialidade generalizada, causaria uma importante fissura no próprio sistema moral do conservadorismo, na medida em que daria azo para ações violentas e desmensuradas de qualquer outro grupo social - o que seria intolerável para o sistema, transtornando o *status quo* e toda a ordem do estado de direito liberal. O intelectual italiano Maximo Cacciari retoma o uso que o jurista conservador alemão, Carl Schmitt, faz sobre o termo paulino *Katechon*. Trata-se de um poder que freia o início de uma nova Era, e que, em Schmitt, garantiria, no mundo secularizado, que a revolução social fosse postergada. Na chave do *Katechon*, esta comunicação propõe-se a pensar sobre talvez a mais importante das razões pelas quais o movimento golpista do início do ano de 2023 não tenha se consumado: a decisão da alta burguesia nacional em tentar fazer de Lula seu aliado para, enquanto *Katechon*, refrear o processo de ruptura que se encontra em potência na enorme crise social, econômica e política gerada pelo governo Bolsonaro.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Brasil; 8 de janeiro de 2023; golpismo; Katechon*

## INTRODUÇÃO

No dia 8 de janeiro de 2023, grupos bolsonaristas que vinham se acantonando por meses frente a unidades das forças armadas em várias cidades do país, compostos, também, por religiosos pentecostais, invadiram e destruíram dependências dos prédios dos três poderes do Estado Federativo brasileiro, com o intuito de promover um golpe contra a democracia, abrindo campo para o retorno de uma ditadura civil militar no país, o que não prosperou frente à articulação de forças políticas, econômicas e sociais que proporcionaram a rápida recomposição da normalidade democrática e a manutenção de um governo recentemente eleito de forma legítima.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UNICAMP, tem Pós-Doutoramento pela Loyola University Chicago. Professor-pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

A história política autoritária do Brasil conduziria muitos especialistas a pensarem, naquele momento, que o golpe vingaria e, portanto, ao seu insucesso cabe procurar compreender o complexo da correlação das forças que asseguraram a manutenção da democracia nos dias que se seguiram àquele evento.

A presente comunicação se apresenta em duas etapas. Na primeira, faz-se uma breve incursão sobre o contexto ideológico religioso ligado ao movimento golpista e, na segunda seção, perscruta, no âmbito da teologia política schmittiana, motivos do fracasso do movimento golpista de janeiro de 2023.

## 1 A LUTA DO BEM CONTRA O MAL NO BRASIL DO PENTECOSTALISMO

Muitas pessoas, no Brasil, têm sido fortemente influenciadas por uma narrativa de tipo religiosa propriamente pentecostal que delimitou, no campo do *imaginário*<sup>2</sup>, uma ideia de que há, hoje, no campo espiritual brasileiro, uma guerra do bem contra o mal, pela qual se identifica a esquerda política brasileira com o comunismo e este com o mal e, por outro lado, a direita política com a liberdade e com a justiça divina. Assistiu-se, nos últimos anos, ao forte e rápido crescimento da convicção moralista de justificação religiosa de que o mal quer reger a vida no Brasil e de que cabe aos “cidadãos de bem” e às famílias religiosas expulsar esse mal da vida pública e, portanto, da vida política deste país.

Após a vitória de Jair Bolsonaro em 2018, o líder religioso da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Silas Malafaia, levou o candidato eleito em um dos cultos de sua igreja, realizando, ao seu lado, um discurso contundente, identificando Bolsonaro como uma liderança escolhida por Deus e, por isso, apta a derrotar o demônio que insiste em querer governar o Brasil<sup>3</sup>.

No lançamento da candidatura de Bolsonaro, em 24 de julho de 2022, na campanha à presidência da república, sua esposa, Michele Bolsonaro, afirmou que ele era um “escolhido de Deus”, apto a lutar contra as “potestades” e “principados” do mal<sup>4</sup>.

Carregadas de forte tom ideológico, tais falas aplicam uma determinada teologia política, identificando a luta de Deus contra o demônio no Brasil. Deus como o legítimo comandante da nação e Bolsonaro como um messias, escolhido por Deus pela graça. Nesse sentido, vale lembrar do estudo de Ernest Kantorowicz, que em *Os dois corpos do Rei* traz o Anônimo normando, que escreve sobre as monarquias por volta do ano 1100. Kantorowicz transcreve o seguinte trecho:

<sup>2</sup> Conceito explorado por Jaques Le Goff (1994).

<sup>3</sup> In: <https://www.youtube.com/watch?v=y2nZ1HDT450>

<sup>4</sup> In: <https://www.youtube.com/watch?v=9zwJW2zOhXE>

O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça. (ANÔNIMO NORMANDO apud KANTOROWICS, p. 52)

Por outro lado, e também em resposta a esse processo de disputa pela hegemonia narrativa de parte expressiva do movimento pentecostal brasileiro, procura-se recobrar o senso da teologia pública que propugna pela laicidade do Estado, pela pluralidade religiosa e pela democracia. Foi nesse caminho em que a candidatura de Luís Inácio Lula da Silva publicizou, na fase final da campanha eleitoral de 2022, a Carta aos Evangélicos, em ato político com lideranças evangélicas brasileiras.<sup>5</sup>

Vitorioso, Lula inicia um processo de retomada do estado de direito, da democracia, da pluralidade (também religiosa), trazendo para o governo importantes lideranças indígenas, negras, feministas, ambientalistas. A imagem que se segue é bastante representativa desse movimento: no dia de sua posse, Lula sobe a rampa do Palácio do Planalto com representantes dos segmentos populares e das minorias sociais, além de uma cachorrinha encontrada na rua, que o acompanhou durante toda a campanha eleitoral.



*Imagem 01*

## **2 A TENTATIVA DO GOLPE E O PODER QUE FREIA**

No dia 8 de janeiro deste ano, no entanto, assistimos à invasão e depredação dos prédios dos três poderes do Estado brasileiro por grupos bolsonaristas nos quais lideranças religiosas neopentecostais tinham forte presença. Destaca-se, em seguida, trechos da matéria publicada no jornal independente “Nexo”, intitulada “O envolvimento de pastores na invasão

<sup>5</sup> In: <https://www.youtube.com/watch?v=cHr1JcW4jvw>

dos Três Poderes”<sup>6</sup>:

Lideranças evangélicas organizaram caravanas e convocaram golpistas para atos que acabaram na depredação do Palácio do Planalto, Congresso Nacional e prédio do Supremo Tribunal Federal (...)

“Podemos dizer que o discurso religioso agiu como motivador ideológico dos atos violentos vistos em Brasília, porque mobiliza pautas morais, o conservadorismo da sociedade brasileira”, considera Nilza Valéria, coordenadora da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. A Frente conseguiu identificar algumas lideranças evangélicas que participaram dos atos e produziu uma análise onde ressalta que, “entre os evangélicos, como simpatizantes do movimento, podemos conferir figuras do universo gospel e pastores de igrejas locais, sem alcance nacional. (...)”

A pastora Nubia Modista, da Igreja Evangélica Apostólica de Itaguaí, no Rio de Janeiro, esteve entre o grupo de invasores que fora até Brasília e publicou vídeos dentro dos prédios públicos. “Tô aqui dentro do congresso. Os policiais querendo deixar entrar... olha isso”, diz a religiosa. Em outro vídeo, ela caminha pelo espaço invadido do Congresso e ironiza a segurança do local: “isso, solta fogos”, diz após ouvir-se um ruído de bombas.” (CORREIA; FONSECA, 2023, s/p)

Na análise sobre o 8 de janeiro de 2023, vale-se, aqui, da discussão sobre o termo paulino *Katechon*, recuperado por Carl Schmitt e hodiernamente reinterpretado pelo intelectual italiano Maximo Cacciari, o qual escreve:

Todo poder terreno, toda sua lei desejam e devem estar, suspender de alguma maneira o fluxo das formas de vida. Mas este estar deve, paradoxalmente, ser reduzido a momento. E todos os momentos devem ser subsumidos na Hora da Era última, do tempo do fim, marcado para sempre pelo apocalipse do Logos. (Maximo Cacciari, O poder que freia, p. 56, 57)

Pensado em viés teológico, na chave paulina, que introduz o termo *Katechon*, o poder que freia, a Igreja Católica seria a fundadora de uma nova Era. Pensado no universo secularizado, a Era seria o início de um novo tempo, em Walter Benjamin, aquele que ocorre na esfera do tempo messiânico revolucionário, em Carl Schmitt, o poder secularizado que conserva o espírito do poder temporal da Igreja.

Entende-se, aqui, que a opção política feita pela alta burguesia nacional e internacional nas eleições presidenciais de 2022 compõe a tentativa de fazer de Lula seu aliado para, enquanto *Katechon*, refrear o processo de ruptura que se encontra em potência na enorme crise social, econômica e política gerada pelo governo Bolsonaro, e que pode ocorrer pelas mãos de seus seguidores, cujo fanatismo se sustenta em parte na defesa religiosa da luta do bem contra o mal acima exposta, mas que pode ocorrer, também, pelas mãos do movimento popular, até mesmo em alguma medida como reação ao conservadorismo político e religioso.

A invasão aos três poderes não foi uma contestação ao capitalismo, mas ao modelo da

<sup>6</sup> In: <https://www.nexojornal.com.br/externo/2023/01/10/O-envolvimento-de-pastores-na-invas%C3%A3o-dos-Tr%C3%AAs-Poderes>

democracia fundada no estado de direito e, nesse momento, a alta burguesia optou por este, garantindo a posse do governo ao presidente legitimamente eleito, Lula. A alta burguesia sabe muito bem que Lula é uma liderança popular, intelectual orgânico do movimento social, e, por isso, teme que ele abra espaço demais para este, oportunizando o fortalecimento da luta de classes.

## CONCLUSÃO

O movimento golpista oriundo do bolsonarismo composto por grupos pentecostais que vinha acumulando forças no período pré-eleitoral e eleitoral das eleições presidenciais de 2022, e que chegou a seu momento agudo em 8 de janeiro de 2023, foi frustrado por uma rápida resposta de forças políticas, econômicas, sociais e religiosas que se afirmaram e/ou reafirmaram no campo democrático.

Nesta comunicação, procurou-se traçar, em certo recorte, o contexto religioso vinculado ao bolsonarismo e, em seguida, buscou-se identificar um dos aspectos - que se considera aqui central – do complexo próprio à correlação de forças que permitiu a manutenção do estado de direito no Brasil.

## REFERÊNCIAS

CACCIARI, Máximo. O poder que freia. Belo Horizonte: Ed. Âiné, 2016.

CORREIA, Mariamma; FONSECA, Nathallia. “O envolvimento de pastores na invasão dos Três Poderes”. Nexo. In: <https://www.nexojornal.com.br/externo/2023/01/10/O-envolvimento-de-pastores-na-invas%C3%A3o-dos-Tr%C3%AAs-Poderes> (Acesso em 20/05/2023)

Encontro de Lula com apoiadores evangélicos. In: <https://www.youtube.com/watch?v=cHr1J-cW4jvw> (Acesso em 25/04/2023)

IMAGEM 01 – Foto Hermes de Paula / Agência O Globo: <https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/01/lula-sobe-rampa-do-planalto-acompanhado-de-catadora-metalurgico-pessoa-com-deficiencia-e-indigena-saiba-quem-sao.ghml> (Acesso em 14/04/2023)

KANTOROWICS, Ernst H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

LE GOFF, Jaques. O imaginário medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

Pastor Silas Malafaia - Bolsonaro ao vivo na igreja que sou pastor. In: <https://www.youtube.com/watch?v=y2nZ1HDT450> (Acesso em 10/03/2023)

Primeira-dama diz que Bolsonaro é escolhido de Deus. In: <https://www.youtube.com/watch?v=9zwJW2zOhXE> (Acesso em 19/06/2023)



# O PENSAMENTO RELIGIOSO DE JOÃO CAMILO DE OLIVEIRA TORRES EM HISTÓRIA DAS IDEIAS RELIGIOSAS NO BRASIL

Marcos Paulo Nogueira da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo pretende expor nuances do pensamento religioso de João Camilo de Oliveira Torres. Ele foi um intelectual mineiro, de formação filosófica, com grande produção bibliográfica ainda pouco explorada. Na verdade, boa parte do seu acervo escriturístico ainda não foi publicado. A ideia geral da pesquisa é que, não obstante ser evidente o interesse acadêmico do autor pela vida pública e por questões de natureza política, é possível afirmar que seu pensar é perpassado por um fio condutor religioso advindo de uma espécie de teologia da história de cunho católico romano. Em seu período literário produtivo, situado entre os anos de 1937 e 1972, João Camilo de Oliveira Torres produziu o que ele mesmo classificou como Histórias das ideias políticas no Brasil. E entre as obras dessa série situa-se o título História das ideias religiosas no Brasil, cujo conteúdo serviu de fonte primária para a pesquisa desenvolvida. A estrutura geral na qual o artigo se desenvolveu, apresenta, ainda, uma biografia do autor juntamente com o seu itinerário literário.

**PALAVRAS-CHAVE:** religião; teologia; catolicismo; igreja; sociedade

## INTRODUÇÃO

Em *História das ideias religiosas no Brasil*, Torres (1968, p. 13) pretende apresentar “as relações entre a Igreja e o Estado, ou, mais claramente entre a religião e o mundo”. Mesmo antes do prefácio ele cita duas passagens que mostram a perspectiva que ele irá desenvolver ao longo do livro. A primeira evoca a Epístola de São Pedro que diz: “Honrai a todos, amai a comunidade dos irmãos, respeitai ao rei temeí a Deus” (I Pe 2,17). Depois, textualizando o Papa Paulo VI, ele afirma que a Igreja foi: “Fundada para estabelecer já neste mundo o reino do céu” (TORRES, 1968, p. 12).

Torres entende que o Reino de Deus, eventualmente identificado com a própria Igreja, é distinto do Reino do mundo<sup>3</sup>. Todavia, para ele, essas duas forças estão intimamente interligadas e se influenciam mutuamente, sem a possibilidade de uma completa ruptura: “Não podemos, assim, viver como se os Príncipes da terra nada tivessem que ver com a religião, nem

1 Mestre em Ciências da Religião pela PUC – MINAS. Email – mpteologia@gmail.com

3 “Mundo” entendido como a política e outras as ações humanas em sociedade.

a religião com êles” (TORRES, 1968, p. 16). Não obstante a fé cristã calcar-se na expectativa de uma vida *post mortem*, ela não deixa de ser “uma religião fortemente inserida na História” (TORRES, 1968, p. 15; cf. tb. p. 17). É na relação dessa fé histórica, a saber, o catolicismo, com a sociedade brasileira, que se concentra o autor na presente obra.

## 1. VIDA E OBRA

João Camilo de Oliveira Torres é um filósofo que escreve com a pena de um historiador e o coração de um teólogo. Sua vasta obra, entre publicadas e não publicadas, cujo eixo principal é o pensamento político brasileiro é permeada por elementos religiosos de cunho marcadamente católicos. A obra *História das ideias religiosas no Brasil* surgiu a pedido de Luís Washington Vita para a Universidade de São Paulo (TORRES, 1968, p. 13). O pedido foi entregue a Torres pelo também filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz e, inicialmente, receberia o título *A Igreja e a sociedade no Brasil* (LADUSÃNS, 1976, p. 351).

Nascido em Itabira do Mato Dentro, Minas Gerais, aos 31 de julho de 1915, Torres veio de uma família de classe média. Seu pai tinha o mesmo nome e sua mãe chamava-se Rosa de Assis Oliveira Drumond. Torres tinha outros cinco irmãos. Formou-se em Filosofia pela extinta Universidade do Distrito Federal em 1939.<sup>4</sup> Em 1942 entrou para o magistério quando lecionou Ética na UFMG e outras disciplinas na Universidade Católica de Minas Gerais. Por fim, por causa de sua ampla pesquisa, passou a lecionar *História* em ambas as Universidades, jubilandando em 1967. Ele morreu em 31 de janeiro de 1973, aos 57 anos, em seu escritório, vítima de um colapso cardíaco.

Torres ocupou vários cargos na administração pública, entre eles: secretário da Comissão que elaborou a Lei Orgânica da Previdência Social e Superintendente Regional do Instituto Nacional de Previdência Social (INPS). Foi membro da Academia Mineira de Letras, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, da Academia Portuguesa de História, dentre outras instituições científicas. Seu livro, *O positivismo no Brasil*<sup>5</sup>, que acentua a forte presença do comtismo em terras brasileiras, é o mais filosófico de suas obras. Depois desse título, Torres enveredou-se pelos estudos de cunho político, donde surgiu a série *História das ideias políticas no Brasil*.<sup>6</sup> Por fim, voltou-se para a *História* e escreveu duas grandes obras: *A extraordinária aventura do homem comum*<sup>7</sup> e *Teoria geral da história*<sup>8</sup>.

4 Nessa época, um de seus irmãos, Luiz Camilo de Oliveira Torres, foi vice-reitor dessa instituição.

5 TORRES, João Camilo de Oliveira. *O positivismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1943.

6 Esse foi o rótulo que Torres deu para um conjunto de obras que ele escreveu e que conta com mais dez títulos. Confira LADUSÃNS, 1979, p. 345.

7 TORRES, João Camilo de Oliveira. *A extraordinária aventura do homem comum*. Petrópolis: Vozes, 1961.

8 TORRES, João Camilo de Oliveira. *Teoria geral da história*. Petrópolis: Vozes, 1963.

## 2. HISTÓRIA DAS IDEIAS RELIGIOSAS NO BRASIL: CONTEÚDO

A *História das ideias religiosas no Brasil* é um estudo sobre o catolicismo brasileiro, desde a chegada dos jesuítas, até algum tempo depois do Vaticano II. Dividida em nove capítulos, a obra foi publicada em 1968. Na **Introdução** do livro Torres destaca dois movimentos dicotômicos que, segundo ele, ameaçavam a integridade do catolicismo ao longo dos séculos: o messianismo judaico<sup>9</sup> e o maniqueísmo<sup>10</sup>. O primeiro acentuava tão fortemente a dimensão histórica da fé cristã que perdia de vista sua dimensão transcendental; e o segundo, opostamente, pregava um escapismo deliberado da vida intramundana, negligenciando a fundamental realidade histórica da Igreja (TORRES, 1968, p. 17).

**No capítulo I, *As bases***, Torres trata sobre a ação dos Jesuítas e do Padroado. A administração da Igreja na Colônia estava, com a benção do Papa, nas mãos dos imperadores. O clero, nesse tempo, tornou-se mais um corpo de funcionários do governo do que servos de Cristo (TORRES, 1968, p. 39), ocasionando um distanciamento do povo.<sup>11</sup> “Podemos dizer, em linhas gerais, que transformada a carreira eclesiástica num serviço público, e separada a sua missão de qualquer atividade participante por parte do povo, o resultado foi uma laicização do clero” (TORRES, 1968, p. 33).

**No capítulo II, *Três momentos da crise***, Torres apresenta três personagens que ilustram um período tenso da Igreja no Brasil colonial. O primeiro foi o Marquês de Pombal. Este, ao atribuir o atraso de Portugal à Igreja (TORRES, 1968, p. 47), perseguiu os Jesuítas (TORRES, 1968, p. 50) e não conseguiu levar seu país ao avanço social e político que esperava (TORRES, 1968, p. 50). Os outros dois personagens foram o Cônego Luís Vieira e Frei Caneca. Ambos praticavam a fé Católica, ao mesmo tempo em que denunciavam a indiferença da Igreja frente aos abusos do Estado Brasileiro (TORRES, 1968, p. 52-56). Contradição típica do período.

**No capítulo III, *A face oculta do Cristo***, Torres retoma o assunto da distância que existia entre a Igreja e o povo. Por várias vezes Torres faz menção à “Igreja oficial” (p. 58), “religião oficializada” (p. 58), “grêmio oficial da Igreja” (p. 61), “religião oficial” (p. 68 e 93), “culto oficial” (p. 68) e “beneplácito oficial” (p. 74) para mostrar que a Igreja se tornou burocratizada em suas doutrinas e incompreensível em sua liturgia, o que levou ao surgimento de um tipo de piedade popular que ele chamou várias vezes de “fé viva”<sup>12</sup> (TORRES, 1968, pp. 58, 63, 68, 76).

**No capítulo IV, *O sacerdócio e o Império***, Torres desenvolveu o maior e mais importante capítulo de sua obra. O contexto é o fim do Império e início da república brasileira. A *Reforma*<sup>13</sup>

9 Nomes importantes ligados ao messianismo judaico, citados por Torres, são Padre Vieira, com sua obra *História do Futuro* (VIERA, Antônio. São Paulo: Secult, 1998) e Joaquim da Fiori (TORRES, 1968, p. 18). A obra de destaque deste último provavelmente é *Trindade e nova era* (FIORI, Joaquim da. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004).

10 Conforme Torres, movimentos associados ao maniqueísmo são os Albigenses, Jansenistas e calvinistas. Também alguns Pais da Igreja como Tertuliano, São Jerônimo e Santo Agostinho tinham uma propensão maniqueísta (TORRES, 1968, p. 17-18; 60).

11 Confira também (TORRES, 1968, p. 25; 34).

12 Ou “atos paralitúrgicos” (TORRES, 1968, p. 86).

13 Torres se refere à Reforma como a responsável por quebrar a unidade religiosa do Ocidente e o dividir em dois grandes

e a *Revolução Francesa*<sup>14</sup>, segundo ele, forçaram a Igreja Católica a rever a forma como interagia com o mundo a sua volta (TORRES, 1968, p. 109; 184). O confronto entre liberais<sup>15</sup> e ultramontanistas<sup>16</sup> marcou o debate e a grande questão em pauta era a hostilidade liberal à religião (TORRES, 1968, p. 110). Tudo isso veio a preparar o campo para um dos acontecimentos mais importantes da história da Igreja Católica no Brasil e no mundo: o Vaticano II. Com este Concílio, Torres coloca que a demanda entre liberais e ultramontanistas chegou a termo com certo consenso: “No fundo, todos queriam simplesmente o reconhecimento de que a Igreja deveria ficar livre de compromissos com determinadas estruturas temporais e o Estado deveria ser soberano em seu reino” (TORRES, 1968, p. 112).

Ainda no capítulo IV, Torres trata sobre o fim do Império e do início da República. Segundo ele, embora muitos considerem a *Questão Religiosa*<sup>17</sup> como a causa da queda do Império, na verdade, foi o receio de um “Terceiro Reinado feminino” e ultramontano da Princesa Isabel (TORRES, 1968, p. 99) que impediu a continuidade do Império: “A renascença isabelina, isto é, o movimento de reaproximação entre a Igreja e o Império estava tomando seu impulso quando veio a República, em grande parte provocada pelo mêdo à ‘Beata’” (TORRES, 1968, p. 173).

O avanço das ideias liberais (especialmente do positivismo), das ciências e do protestantismo, levaram a Igreja Católica a promover *A redescoberta do valor teórico catolicismo*, assunto do **Capítulo V**. Diferentemente de Pio IX, o pontificado de Leão XIII mostrou-se mais disposto a fazer do catolicismo “uma religião que um homem culto podia adotar” (TORRES, 1968, p. 179). Muito embora os intelectuais que promoveram a descoberta do valor teórico do catolicismo estivessem, por vezes, em posições ideológicas opostas, eles provaram que ser católico não implicava em suicídio intelectual, visto que “no Brasil [...] parecia perfeitamente estabelecido que um intelectual ‘esclarecido’ não podia ser católico. Pertencer à Igreja Católica era receber um atestado de limitações intelectuais irremediáveis” (TORRES, 1968, p. 176). Entre os nomes que pavimentaram a estrutura teórica do catolicismo no início do século XX,

---

blocos: católicos e protestantes (TORRES, 1968, p. 184). Além disso, a Reforma instaurou uma crise no tocante à ortodoxia Católica (TORRES, 1968, p. 109). Torres tem um claro olhar pejorativo para o papel da Reforma. Ele se refere abertamente ao “trabalho desagregador de Lutero” (TORRES, 1968, p. 186).

14 Torres dedicou toda uma obra sobre a Revolução Francesa (*Revolução Francesa: para a juventude*. Rio de Janeiro: Record, 1964). Para ele a Revolução Francesa foi “um choque entre um sistema de autoridade, hierarquia e paternidade e um de liberdade, igualdade e fraternidade [...]” Ou ainda: “a revolta simbólica dos irmãos contra o pai” (TORRES, 1968, p. 98) em que claramente o “pai” aí se refere à Igreja e os irmãos são os imperadores. Enquanto Darwin e Voltaire colocaram em xeque a estrutura teórica da Igreja, a Revolução Francesa demoliu “bases puramente materiais da organização eclesiástica” (TORRES, 1968, p. 108). Foram o Iluminismo e a Revolução Francesa que causaram o que Torres (1968, p. 160) chamou de a “Grande Crise”. Além do abalo das estruturas, a Revolução Francesa foi responsável também por perseguições religiosas (TORRES, 1968, p. 182).

15 Liberal é aquele que, especialmente sob influência da Revolução Francesa, é hostil à religião e plenamente contrário à ideia de um vínculo entre Igreja e Estado (TORRES, 1968, p. 105).

16 Ultramontano significa “além da Montanha”. É uma alusão ao Papa ou à Roma que está “além dos Alpes”. Diz respeito àquele cuja a posição está alinhada com o Papa (CALDEIRA, 2011, p. 243).

17 A questão religiosa foi o embate entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, ocorrido em 1872. Dom Vital e Dom Antônio de Macedo Costa interditarão algumas confrarias controladas por membros associados à maçonaria. As confrarias recorreram ao Estado que lhes deram ganho de causa. A Igreja manteve a interdição e, então, o Estado acabou por prender alguns bispos criando uma indisposição com Roma (TORRES, 1968, p. 125). Apesar do agravo, Torres coloca que o Vaticano foi tolerante com Dom Pedro II, não lhe oferecendo maiores sanções (TORRES, 1968, p. 148).

Torres destaca: Jackson de Figueiredo<sup>18</sup>, Maurílio Teixeira-Leite Penido<sup>19</sup>, Leonel Franca<sup>20</sup>, Alceu Amoroso Lima<sup>21</sup> e Gustavo Corção<sup>22</sup>.

**O capítulo VI**, *Em face do Concílio*, concentra-se nas condições brasileiras por ocasião do Concílio Vaticano II. Torres demonstrou a relação entre os três últimos Concílios da Igreja: Trento, Vaticano I e Vaticano II. Sua leitura é de que eles se complementam e cada um atendeu às demandas de seu momento histórico:

Completada a obra dos Concílios da unidade no mundo da diversidade [Trento], da transcendência no mundo de imanência, de afirmação de Fé, num mundo de racionalismo [Vaticano I], tivemos o Concílio do diálogo [Vaticano II] num mundo que se une num gesto de paz, mas que se divide pelas cortinas de ódio (TORRES, 1968, p. 217).

Torres concluiu com uma nota sobre a presença protestante no Brasil afirmando que “Pouco se poderá falar a respeito da influência protestante numa História das Idéias no Brasil” (TORRES, 1968, p. 278). Ao que parece Torres chegou ao final deste capítulo com pouca energia ou pouco tempo para finalizar sua obra, o que fez com que os seus três últimos capítulos fossem breves.

**O capítulo VII**, *Divan Ocidental – Oriental*, é dedicado ao espiritismo. Torres o dividiu em quatro grupos: ortodoxo, umbandista e filosófico e “emanuelistas”<sup>23</sup>. Naturalmente Torres escreve a história espírita com tons apologéticos. Ao se referir à *Revista Espírita*, publicada em 1875, ele a apresenta como “mais religiosa que científica, mais sectarista que filosófica, mais inimiga da Igreja Católica que amiga da religião do povo brasileiro” (TORRES, 1968, p. 280).

*O Neo-Pitagorismo no Brasil* é o assunto do breve **Capítulo VIII**. Instalado em Curitiba, o Neo-Pitagorismo dedica-se “ao estudo, ao desenvolvimento das faculdades superiores do ser, ao altruísmo”, tudo baseado na obra *Versos de Ouro*, de Pitágoras (TORRES, 1968, p. 297). Com ligações com a Maçonaria, Torres coloca que “Este movimento néo-pitagórico, pode não significar muita coisa”, muito embora ressalte seu valor na medida em que revela uma “necessidade metafísica” e “uma tendência gnóstica e mística na alma brasileira” (TORRES, 1968, p. 302).

**O Capítulo IX**, *O fim do laicato no Brasil*, encerra a obra. A ênfase é o fim do Padroado. Neste sistema, o Imperador recebia de Roma a autorização para cuidar da parte administrava da Igreja, o que incluía a indicação de membros do clero que eram essencialmente leigos. Em-

18 Sustenta que não conhece “a moral, a política, a sociedade, a instrução, a arte, o pensamento quando não informados pelos valores do catolicismo” (TORRES, 1968, p. 186).

19 Penido é apresentado por Torres como um grande pensador e escritor tendo produzido “provavelmente o livro mais importante sobre Teologia e Filosofia haja escrito um brasileiro, além de outros” (TORRES, 1968, p. 196). A obra em questão é PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. A função da analogia na teologia dogmática. Petrópolis: Vozes, 1946.

20 Foi o pensador católico de cunho filosófico mais destacado do período. Segundo Torres “Num Brasil sem filósofos, sem cátedras de Filosofia [...] Leonel Franca era o que havia” (TORRES, 1968, p. 198).

21 Descrito por Torres como “o chefe intelectual do catolicismo no Brasil” (TORRES, 1968, p. 200).

22 Foi um grande pensador católico, de tendências polêmicas. Ao contrário de Alceu Amoroso Lima, ele condenava duramente o progressismo católico (TORRES, 1968, p. 204).

23 Os *emanuelistas* foram os herdeiros dos trabalhos de Chico Xavier. Torres trata esse grupo como periférico. Sua ênfase é nos três primeiros.

bora não fosse o ideal, Torres considerou necessária essa medida dada às condições daquele tempo:

[...] convém adotarmos uma posição mais tolerante e compreensiva em face do Padroado e das sociedades oficialmente católicas. [...] a seu tempo, talvez fôsse a única forma viável para a solução do problema da cristianização das estruturas” (TORRES, 1968, p. 311).<sup>24</sup>

Não obstante essa defesa do Padroado, Torres também colocou que o seu fim foi igualmente necessário por duas razões: 1) as condições de comunicação no mundo melhoram e, 2) a proximidade com o Estado que o Padroado promovia, denegriu a qualidade espiritual do clero (TORRES, 1968, p. 212).

Em sua **Conclusão** Torres apontou dois teólogos e um evento como sendo os marcos do pensamento católico na segunda metade do século XX: Teilhard Chardin e Duns Escoto; Vaticano II (TORRES, 1968, p. 320). Torres entende que o Escoto e Chardin oferecem uma chave de leitura para a teologia e ação católicas e termina por propor uma filosofia da História:

[...] somente a visão cristã da História abolirá a alienação, teórica e prática. E para que tenhamos tal visão da História, Duns Escoto e Teilhard de Chardin, notadamente se interpretados com ajuda de teólogos de profissão de mais segurança técnica, como Scheben e Danielou, nos oferecerão as condições de um trabalho frutífero (TORRES, 1968, p. 322).

## CONCLUSÃO

Torres claramente foi um católico militante e um defensor da monarquia. Em sua *História das ideias religiosas no Brasil*, ele expôs, por vezes de forma apaixonada, os desafios que tanto a Igreja como o Império tiveram que enfrentar na formação da sociedade brasileira. Seu dilema residia no fato dele entender que os ideias liberais vindos desde a Revolução Francesa eram tanto perigosos como necessários a uma nação que pretendia abraçar a modernidade, mas que se recusava a romper institucionalmente com a Igreja. Ao cabo, não fica claro se Torres foi um liberal ou ultramontano, mas sua posição favorável ao Vaticano II, aponta na direção de um ultramontano moderado. Essa perspectiva fez com que sua obra fosse, ao fim das contas, um tratado o catolicismo no Brasil na transição do Império para a República.

## REFERÊNCIAS

LADUSANS, S.I. Stanislavs. **Rumos da filosofia atual no Brasil**: em auto-retratos. São Paulo: Loyola, 1979. 533 p.

<sup>24</sup> Veja também (TORRES, 1968, p. 212).

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira.** São Paulo: Grijalbo, 1968.



# PLURALIDADE E TRÂNSITO RELIGIOSO NA ERA SECULAR EM CHARLES TAYLOR.

*Rennan Carlos de Araújo<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O objetivo desta comunicação é mostrar os aspectos da secularização que contribuíram com a pluralidade e o trânsito religioso na modernidade a partir da obra *Uma Era Secular* (2010) no pensamento de Charles Taylor. Especificamente, pretendemos entender como o processo de secularização influenciou no surgimento da liberdade como valor a ser cultivado nas sociedades ocidentais e como tal processo contribuiu para a pluralidade e o trânsito religioso na modernidade. Pelo que Taylor define que através da secularização passamos de uma sociedade onde era praticamente impossível deixar de acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana de ação entre outras. Sendo que, interpretamos que estas alternativas para fé podem se constituir em outras religiões distintas para o crente, havendo a possibilidade de ele transitar por elas. Especificamente o objeto a ser estudado é o fenômeno religioso e a partir do método teórico bibliográfico com caráter qualitativo, faremos uma análise interpretativa do pensamento de Taylor de onde extrairemos os novos contornos que a religião ganha em perspectivas de espaços públicos em relação as suas manifestações na modernidade a partir do processo de secularização, para responder a pergunta: Como o processo de secularização contribuiu com os fenômenos da pluralidade e do trânsito religioso na modernidade? Os objetivos específicos são: 1. Compreender se a liberdade religiosa como valor é um princípio de sociedades secularizadas; 2. Saber se estas sociedades secularizadas apresentam maior pluralidade religiosa ao passo que possibilitam o trânsito entre as religiões. O tema da secularização academicamente é inacabado e alvo de constantes revisões, portanto abordá-lo à luz de Taylor pode resultar no aumento da contribuição teórica de um tema que está em construção, e acrescentar mais profundidade em relação ao debate do papel da religião na sociedade hodierna, para que possamos aumentar a noção do status da religião na modernidade a partir do processo de secularização.

**PALAVRAS-CHAVE:** Charles Taylor; Secular; Religião; Pluralidade Religiosa; Trânsito Religioso.

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo estudar os elementos constituintes do processo de secularização no pensamento do filósofo Charles Taylor. Especificamente pretendemos compreender como o processo de secularização trouxe a liberdade como valor a ser cultivado

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião (PUC – Campinas) – Grupo de pesquisa: ÉTICA, POLÍTICA E RELIGIÃO: QUESTÕES DE FUNDAMENTAÇÃO.

na modernidade Ocidental através das transformações que ocorreram em diversos âmbitos sociais a partir do fim da idade média, sendo que em Taylor estas mudanças nos levaram de “uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (TAYLOR 2010, p.16). De modo que interpretamos que estas outras possibilidades que se apresentam para além da fé do crente podem se constituir em outras religiões, sendo possível a mobilidade entre estas esferas da fé. Então a partir desta consideração inicial podemos formular a seguinte questão norteadora desta pesquisa: Como o processo de secularização contribuiu com os fenômenos da pluralidade e do trânsito religioso na modernidade?

Pretendemos responder esta questão norteadora através do método teórico bibliográfico, usaremos deste para fazer uma análise interpretativa dos escritos de Taylor a fim de alcançar o objetivo proposto. Nossa intenção metodológica, isto é, o caminho que pretendemos fazer, visa primeiramente mostrar a base do pensamento de Taylor para compreendermos de onde ele parte para teorizar sobre a secularização, porque este autor traz em seu referencial uma perspectiva que mostra um “espaço comum compartilhado anterior a toda formação humana de valoração, que resulta, em parte, das ações dos indivíduos, mas que é também independente deles e, nessa condição, acaba por influir sobre a ação dos agentes” (HELPER 2012, p. 165). Este aspecto podemos compreender como um “pano de fundo” lugar onde se encontra a rede de significados e valores que dão sentido a linguagem e as ações humanas, sendo assim a secularização no pensamento tayloriano antes de se concretizar na ação nasce da transformação deste “pano de fundo”. Então a partir da abordagem citada acima partiremos para um segundo momento a fim de mostrar a teorização que Taylor faz em *Uma Era Secular* (2010), para apontarmos quais transformações ocorreram neste “pano de fundo” dentro do processo de secularização, para sabermos: Se a liberdade religiosa como valor é um princípio de sociedades secularizadas. E também se estas sociedades apresentam maior pluralidade religiosa ao passo que possibilitam o trânsito entre as religiões a partir de um diálogo com autores brasileiros que pensam o tema da secularização.

## **1. AS BASES DO PENSAMENTO DE TAYLORIANO.**

Ao interpretarmos Taylor podemos entender que sua análise do tema da secularização parte da sua compreensão sobre as bases do agir humano. Aquilo que ele denomina como “imaginário social” (TAYLOR 2010, p. 211) que seria a maneira como enxergamos nossos contornos sociais, isto é o “pano de fundo” que decodifica e torna possíveis nossas ações. Sem uma transformação deste âmbito social que nos concebe, a secularização não seria possível em Taylor.

Esta perspectiva de Taylor da teorização das bases do agir humano a partir do “pando

de fundo” que o envolve, encontra-se amparada teoricamente na tradição fenomenológica.<sup>2</sup> E ancorado neste referencial teórico e seus respectivos autores ele diz:

Heidegger, por exemplo, mostra - especialmente em sua celebrada análise do estar no mundo- que a condição para formarmos representações desprendidas da realidade é já estarmos engajados em lidar com nosso mundo, com as coisas, é ter chegado a um acordo com elas. (TAYLOR 2000, p. 25)

Neste ponto Taylor recorre a Heidegger<sup>3</sup> para fazer uma crítica ao dualismo cartesiano sustentando que é impossível separar o agente, ou o objeto do mundo porque um interfere sobre o outro. Portanto, para Taylor o agente humano é resultado de uma troca com o mundo, um exerce ação sobre outro. E as explicações das nossas ações pode se dar através da investigação desta interação.

Ainda em Taylor (2000, p. 148) vemos que a linguagem é semelhante há um jogo de xadrez onde cada movimento é compreendido a partir do entendimento das regras que validam o movimento das peças. A linguagem e as ações humanas funcionam da mesma forma, pois só são compreendidas a partir das regras que as decodificam, que conferem significados e elas articuladas dentro do “pano de fundo” que permeia a existência humana. Para exemplificar este pensamento Taylor mostra que talvez não fosse possível dar significado às palavras, termos e ações da modernidade em contextos históricos anteriores, como a tentativa de imaginar um homem do período Neolítico se referindo a sua amada como alguém sofisticada.

Amparado também em Saussure<sup>4</sup> Taylor argumenta que a dinâmica da constituição da linguagem e da ação se assemelha a concepção saussuriana de “langue” e “parole”. Langue seria uma espécie de decodificador da linguagem e parole seria os atos de fala, desta forma a parole só é compreendida quando recorre a langue. Sendo assim, Taylor compara a langue com a cultura e a parole com os atos de fala e as ações, que só são compreendidos quando são decodificados pela cultura.

Contudo, ainda nesta perspectiva do “pano de fundo” onde se encontra a explicação para as bases do agir humano, Taylor mostra certos elementos que influenciam esta ação, estes se concentram na esfera da moralidade, aquilo que ele denomina de “hiperbens”. Que por sua vez são o conjunto de valores admirados em determinada sociedade que orientam as ações humanas através da “avaliação forte”, que seria:

---

2 Fenomenologia: Segundo Taylor em Argumentos Filosóficos. São Paulo.Ed. Loyola, 2000. Na página 25 seria a concepção filosófica concebida através Wittgenstein e Merleau-Ponty que compreende o ser humano como um agente corporificado e engajado no mundo.

3 Heidegger (2015, p. 405), o dizer “eu” significa o ente que eu sempre sou enquanto “eu-sou-e-estou-no-mundo”. Ser e Tempo. 10.ed. São Paulo: Editora Vozes e Editora Universitária, 2015.

4 Consultar SAUSSURE, F. Curso de lingüística geral. São Paulo: Cultrix, 2004.

“As discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validados por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados” (TAYLOR 2005, p.17).

Para Taylor o agente humano no espaço público se movimenta a partir dos ideais morais cultivados em uma sociedade e estes por sua vez contribuem para a formação da sua identidade. Portanto, a secularização na perspectiva tayloriana pode ser resultado de mudanças que ocorreram neste âmbito da existência humana pertencente a esfera do “pano de fundo” que a envolve.

## 2. SECULARIZAÇÃO E A LIBERDADE RELIGIOSA

A partir desta compreensão inicial do pensamento de Taylor podemos conceber que a secularização é resultado de um reordenamento do “pano de fundo” que articulava o mundo medieval que gerou uma transição para a modernidade. Esta mudança se principiou com a Reforma Protestante que iniciou o processo de desestruturação da religião axiomática quando colocou no mundo medieval uma nova modalidade de crença para além do catolicismo, como também iniciou o processo da racionalização da fé culminando no desencantamento<sup>5</sup> do cosmos medieval, Taylor (2010, p. 101). Todavia, ainda sim a Reforma não demarca o secular propriamente dito o que este movimento começou a principiar foi o surgimento de valores que conferem primazia ao indivíduo em detrimento do todo.

Sendo assim a secularização através das transformações na cristandade latina gerou uma mudança no “imaginário social” porque nas sociedades primitivas e medievais segundo Taylor o “eu” era imaginado como parte integrante de um todo maior que seria a sociedade. Sendo que “na religião primitiva, nós nos relacionamos com Deus como sociedade” (TAYLOR 2010, p. 183). Portanto, quando as mudanças na sociedade ocidental a partir do protestantismo permitiram de certa forma uma existência centralizada no indivíduo e não na sociedade. Isto reconfigurou a maneira de ser no mundo de modo que “a mensagem e força motora por trás da Reforma e Contrarreforma era que a religião estava prestes a se tornar uma questão de intensa decisão pessoal” (TAYLOR 2010, p.177). Desta forma estas mudanças contribuíram para o surgimento da Ordem Moral Moderna, isto é, um novo conjunto de valores passava a constituir os “hiperbens” a partir da modernidade, orientando as ações dos indivíduos e culminando no surgimento das teorias do Direito Natural que fundamentaram a liberdade dos tais.

\_\_\_\_\_ <sup>5</sup> “A partir da nova concepção de ordem moral, que considero ter um papel central no desenvolvimento da sociedade ocidental moderna. Esta foi mais claramente afirmada  
O desencantamento do mundo é um processo histórico que iniciou a remoção da magia e das forças sobrenaturais do substrato do Estado, da religião e da sociedade Ocidental. Tem como disparador desta modificação institucional e cultural a reforma protestante. É um pensamento que Taylor retira de Max Weber. Consultar WEBER, Max. A Ética Protestante e o «Espírito do Capitalismo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 335 p. v. 12, página 96.

nas novas teorias do Direito Natural, que surgiram no século XVII, amplamente em resposta à desordem interna e internacional forjadas pelas guerras religiosas”. (TAYLOR 2010, p. 197)

Oliveira (2022, p. 32) comentando Taylor ainda salienta que a virada epistemológica da filosofia moderna através do transcendentalismo kantiano conferiu autonomia sem precedentes ao indivíduo. Sendo assim, as ações humanas reordenariam as instituições a conceder liberdade e autonomia aos indivíduos e protegeriam estes direitos.

Por exemplo, em (Casanova 1994, p.40) a “liberdade de consciência” é aquela responsável por todas as liberdades modernas e o tipo de secularização que Casanova teoriza é aquela que nos levou a distinção das esferas, neste aspecto a religião passa a ser uma esfera da sociedade. Então quando Taylor diz que passamos de uma “sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (TAYLOR 2010, p.16). Vemos que o processo de secularização transformou a religião em uma esfera da sociedade, porque se o advento da secularização trouxe liberdade ao indivíduo, outras esferas seriam criadas a partir dele para que o mesmo pudesse se engajar. Neste aspecto a religião passou ser distinguida da política, ciência, filosofia e estas especialidades se emanciparam de mesma, e nesta forma de conceber a sociedade o Direito Natural<sup>6</sup> protege os indivíduos da religião totalizante, mas também formas diversas de religião. E os Estados ocidentais trazem em sua conjuntura o contratualismo que articula em sua formação institucional este aspecto da secularidade que estamos falando, manifestado até no Estado Brasileiro que segundo Mariano (2002), se secularizou e isto trouxe o crescimento e expansão de religiões diversas no país antes dominado pelo catolicismo. Sendo assim, a religião neste contexto assume o status de uma esfera da sociedade de maneira que o Estado se organizou constitucionalmente para que ela ocupasse este status.

Portella (2006) mostra que na modernidade o indivíduo é colocado como medida do início e do fim. Neste aspecto secularizado o indivíduo passa a ser o centro ordenador da realidade a partir de uma lógica e moral humanista que o torna um ser autônomo. Isto porque o processo de secularização reordenou a esfera pública fazendo com que a religião perdesse “a hegemonia definidora no campo da cultura, do Estado, do Direito, do lazer e entretenimento, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano” (PORTELLA 2006, p. 35). Trazendo uma laicização do Estado e a separação entre a esfera civil e religiosa, pelo que a liberdade do indivíduo é protegida pelo Direito Natural. Contudo, Portella mostra que secularização e religião tendem a se completar. Isto porque a presença não mais totalizante da religião tende a lhe dar novas moradas, novas ressignificações. Ela passa a se ressignificar segundo a subjetividade do homem

<sup>6</sup> No contratualismo teoria que tem como um dos seus expoentes John Locke o Estado através de um acordo estabelecido com a sociedade seria o responsável para garantir os Direitos Naturais dos indivíduos sendo parte destes a: liberdade de expressão, de constituir propriedade privada etc. Perspectiva que influenciou a constituição dos Estados Ocidentais. Consultar livro: **Dois Tratados Sobre o Governo**. Ed. Peter Laslett. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

moderno, e este passa a transitar pelos diversos âmbitos destas ressignificações.

No Brasil para Monteiro (2009) as religiões não deixaram a esfera privada, contudo ela está de acordo com Weber quando este mostra que a separação jurídica da Igreja e do Estado seria um elemento secularizante nas sociedades modernas. Para Monteiro, o processo de autonomia do Estado frente ao catolicismo no Brasil é fruto da consciência de liberdade, sendo que este processo trouxe como fruto a produção de novas religiões. Contudo, ressalta que o pluralismo religioso no Brasil não surgiu como valor depois de guerras religiosas como na Europa. É simplesmente o resultado legal da ideia de conceder liberdade de culto às diversas religiões que já existiam em solo brasileiro.

Sobre o trânsito religioso no Brasil, Almeida e Monteiro (2000) no período em que escreveram mostraram que cerca de 26% por cento da população brasileira haviam mudado de religião. Salientando que esta mobilidade religiosa aumentava ao mesmo passo que as alternativas religiosas se multiplicavam. Mostrando que este fenômeno se dava por idas e vindas entre religiões muito díspares entre si. Portanto, podemos apenas de forma preliminar intuir que no Brasil religiões se manifestam como alternativas e pessoas trocam de pertença religiosa.

## CONCLUSÃO

A partir destas discussões podemos concluir que a secularização dentro do pensamento do Charles Taylor resulta de um reordenamento do “pano de fundo” que concebia, dava sentido e significado para as ações humanas a partir do advento da modernidade. E o ponto central deste reordenamento estava no surgimento da liberdade como valor a ser cultivado no mundo ocidental a partir da reforma até o surgimento do Direito natural. E os estados ocidentais que se secularizaram a partir das teorias do Direito Natural protegendo a individualidade e a liberdade religiosa do indivíduo apresentam maior índice de pluralidade e trânsito religioso. Sendo assim podemos concluir pontuando que a liberdade religiosa é um valor oriundo do processo de secularização e as sociedades que se secularizaram a maneira ocidental apresentam maior pluralidade e trânsito religioso em sua conjuntura.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de e MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo em **Perspectiva**, v. 15, n. 3, p. 92-101, 2001

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. University of Chicago Press. 1994.

HELFER, Inácio. Os bens sociais são sempre bens convergentes?. **TRANSFORMAÇÃO: REVISTA DE FILOSOFIA** - UNESP, MARÍLIA, v. 35, n. 02, p. 163-186, 3 ago. 2012. DOI <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000200009>. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2475>. Acesso em: 13 jun. 2023.

MARIANO, Ricardo, “**Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso**”, in: 3er Congreso Virtual de Antopología y Arqueología”, NAYa, 2002.(Disponível em:[http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/Ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/Ricardo_mariano.htm)). Acesso em: Acesso em: 17 maio. 2023.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*. **Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia**, v. 13, n. 1), p. 7-16, 2009.

OLIVEIRA, Juliano. **Charles Taylor: identidade, reconhecimento e religião**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

PORTELLA, Rodrigo. A Religião na Sociedade Secularizada: Urdindo as Tramas de um Debate. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, ed. 19, p. 33-53, 2008.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo. Ed. Loyola, 2000

TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna**. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 2011.



# TRADIÇÃO E SIMBOLISMO: PALEO-HISTÓRIA E FUNDAMENTAÇÃO HISTORIOGRÁFICA DO TRADICIONALISMO CATÓLICO

*Paulo Jonas dos Santos Júnior<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente trabalho tem por objetivo investigar a estruturação histórica e simbólica do tradicionalismo católico. Assim, o texto apresentará uma breve exposição das raízes historiográficas que sustentam as propostas tradicionalistas advindas de grupos católicos. Em seguida expõe como esses ideários se estabeleceram e foram divulgados no Brasil. Para uma melhor compreensão do assunto em tese recorreu-se a uma metodologia crítica-historiográfica embasada em obras que discutem a temática. É sabido que o catolicismo é uma das principais religiões do mundo e mantém uma considerável predominância no Brasil, o que confere uma maior importância ao estudo proposto. Ao longo do texto foi possível realizar uma breve síntese das contribuições de Castro Mayer (1904-1991), Sigaud (1909 -1999) e Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) para o movimento católico-antimoderno brasileiro. Por fim, foi possível observar que a fé católica, mesmo sendo composta por um sistema complexo de preceitos e doutrinas, ainda está em constante transformação e desenvolvimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Catolicismo; Tradicionalismo; Simbolismo; Religião.

## INTRODUÇÃO

A busca pela compreensão do invisível permeia o pensamento humano. Desde quando o ser humano começou a se organizar em sociedade, os mitos, a fé e a religião possuem seus lugares reservados junto aos acampamentos e vilas. Com o passar do tempo e o desenvolvimento das cidades as igrejas passaram a representar o divino no cenário social.

Dentre todas as religiões praticadas atualmente o cristianismo é a que arregimenta o maior número de fiéis. Dessa maneira, sua influência na sociedade humana, e principalmente no mundo ocidental, é, sobretudo, determinante.

Este trabalho propõe investigar as raízes que ancoram a história do cristianismo e como a ala tradicionalista tem se estruturado no Brasil. Ressalta-se que o recorte temático não busca esgotar o assunto, que, por si mesmo já é complexo e amplo. A proposta metodológica se baseia em uma abordagem qualitativa a partir de estudos que exploram a temática.

---

<sup>1</sup> Doutor em Planejamento Regional e Gestão da Cidade (UCAM/ Campos-RJ); Doutorando em Ciências da Religião (PUC-Minas); Pós-Doutor pela Universidade Estadual Paulista (UNESP); Bolsista CAPES; E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

## 1. RAÍZES HISTÓRICAS DO CATOLICISMO

De modo geral o mundo ocidental se estruturou a partir dos postulados da fé cristã. No primeiro século os ensinamentos de Jesus foram recebidos por um pequeno grupo de pessoas que se empenhou em espalhar as boas novas do evangelho. Dessa forma, durante os primeiros séculos da atual era, a religiosidade cristã passou por períodos que oscilaram entre dura perseguição e outros em que fora tolerada. Entretanto, no quarto século, em especial nos anos 311, 313 e 380, os respectivos, Édito de Tolerância, Édito de Milão e Édito de Tessalônica possibilitaram que o cristianismo saísse de status de religião proibida e se tornasse uma fé oficial do Estado Romano (MONDIN, 1980).

Na esteira desse avanço jurídico e legal, o cristianismo se expandiu por praticamente todas as regiões politicamente controladas por Roma. Assim, as conversões à fé cristã se deram em massa, de modo que a própria questão pública do governo romano, em certas ocasiões, se confundia com a Igreja (MONDIN, 1980).

A partir do século V o cristianismo que já tinha se instituído politicamente, se firmou definitivamente no campo da filosofia; e pensadores como Santo Agostinho, Duns Escoto, Erasmo, São Tomás de Aquino e outros alçaram a fé cristã a um elevado patamar intelectual; isso com o intuito de contestar o paganismo, os princípios da Filosofia Clássica da Grécia e os pensadores do Islã. Entretanto, acontecimentos como o Cisma do Oriente, o Renascimento e o surgimento dos Pré-Reformadores enfraqueceram a unidade da Igreja Cristã, que, por sua vez, se desfez com o advento da Reforma Protestante (MONDIN, 1980).

Após a Reforma diversos países da Europa, que até então mantinham uma ligação com a Igreja de Roma por meio da religião, rompem com a mesma e declaram apoio a novos formatos de cristianismo. Essa nova perspectiva cristã, sobretudo, possibilitou modificações em questões que, até então, eram intocáveis, tanto em temas de cunho social, como aqueles ligados diretamente aos dogmas da fé, como por exemplo, o divórcio e a eucaristia (CALDEIRA, 2009).

Com objetivo de reafirmar a importância da integralidade da Tradição, a Igreja Católica realizou o Concílio de Trento (1545 1563). Como resultado do Concílio, todos os princípios do Protestantismo foram condenados pela Igreja, que corroborou princípios a serem considerados no âmbito católico, como Extrema Unção, Sacramentos, Relíquias, Imagens, Penitências, Santos, Santa Eucaristia, dentre outros. Na mesma linha de reafirmar os preceitos da Tradição da Igreja, o Primeiro Concílio do Vaticano (1846 1878) defendeu questões como a Infallibilidade Pontifícia, e combateu filosofias consideradas como heréticas.

Após movimentos como o Iluminismo, Revolução Industrial, Revolução Francesa, e outros acontecimentos do mesmo caráter, a Igreja Católica Apostólica Romana viu florescer uma resistência às novas modificações propostas.

Um amontoado de novas idéias, advindas do liberalismo, desfilava sem cessar frente a muitos olhares católicos assustados e perplexos, os quais procuravam um porto seguro em que pudessem ancorar-se; perguntavam-se como deveriam agir frente aos novos tempos. Os católicos foram, então, se dividindo e polarizando suas idéias: uns a favor de que a Igreja entrasse em diálogo e se adaptasse ao mundo moderno e outros rigidamente contra os princípios daquele mundo, exigindo da Igreja, por outro lado, condenação e afastamento [...]. O choque entre essas duas tendências marcou todo o século XIX, tendo sua exacerbação durante o pontificado de Gregório XVI (1831-1846) e chegando ao paroxismo no de Pio IX (1846-1878). Essa polarização assinalaria de forma particular a história da Igreja e marcaria toda a sua trajetória no século vindouro. (CALDEIRA, 2005, p.37).

O século XX testemunhou consideráveis mudanças de paradigmas na cultura, na sociedade e na religião. Diversos conflitos, guerras e o rápido avanço da tecnologia levaram a humanidade a repensar os padrões até então julgados como normais (HOBSBAWM, 2013). Em 25 de Dezembro de 1961 o Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II, que foi aberto no dia 11 de outubro de 1962 e perdurou até 8 de dezembro de 1965. Tal conferência teve a proposta de aproximar a Igreja e os fiéis (aggiornamento). O Concílio se pautou em ideais de atualização da liturgia e dos costumes da Igreja. Entretanto, um pequeno grupo de sacerdotes, rejeitou parte das propostas trazidas pelo Concílio Vaticano II, uma vez que, na visão desses, os novos ideais andam em descompasso com a Tradição da Igreja Católica Apostólica Romana. Questões como a liberdade religiosa, o ecumenismo, a abertura para a participação da comunidade na missa e adoção do novo missal são pontos fortemente combatidos pelos Tradicionalistas que, após o Concílio Vaticano II, passaram a se organizar em grupos para combater a implantação das novas propostas nas comunidades de fé (CALDEIRA, 2009).

## **2. TRADICIONALISMO CATÓLICO NO BRASIL**

No Brasil, Dom Antônio de Castro Mayer (1904 1991), então Bispo da Diocese de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro, se destacou como um perseverante defensor do tradicionalismo católico. Além do Bispo de Campos dos Goytacazes, Plínio Corrêa de Oliveira (1908 1995), um leigo católico que se colocava contra as aberturas políticas, econômicas, sociais e religiosas apregoadas no século XX exerceu um relevante papel intelectual para a consolidação dos ideais tradicionalistas o Brasil.

É no cenário conjuntural da neocristandade e de todo o seu empenho restaurador que surge nos meios católicos Plínio Corrêa de Oliveira e o seu ideal ultramontano, marcado por negação total de qualquer forma de adaptação da Igreja à modernidade e a seus valores. Nas atitudes de Plínio no movimento leigo brasileiro e, principalmente em seus escritos, que vão de anos 1930 até 1990, quando falece, é possível perceber um grande exemplo do pensamento ultramontano no Brasil. Plínio, com seu carisma e inteligência, foi a grande figura que catalizou de forma drástica os anseios do movimento que foi perpetrado por Dom Leme a fim de trazer o catolicismo novamente para um lugar de destaque. Poder-se-ia dizer que até ultrapassou aqueles anseios numa perspectiva mais incisiva de defesa da ortodoxia. (CALDEIRA, 2005, p.57).

Dr. Plínio, como era conhecido, se posicionava contra as novas aberturas proclamadas pela modernidade desde o final da década de 1920. Nos anos 1930, Plínio prosseguiu suas atividades ligadas à defesa da Tradição Católica, se destacando pela atuação em reuniões, grupos e conferências católicas. Devido sua liderança e facilidade na oratória, Plínio rapidamente ganhava destaque quando estava em algum lugar. Como principal representante da Liga Eleitoral Católica LEC, em 1933, se elegeu como o Deputado Constituinte mais votado daquela eleição (CALDEIRA, 2009).

Como congregado mariano em Santa Cecília, Dr. Plínio passou a ajudar no jornal Legionário, um boletim católico fundado em 1927, que a partir das contribuições do intelectual se tornou um considerável veículo de comunicação Tradicionalista católico em 1937. O jornal Legionário tinha como objetivo a articulação e formação de intelectuais católicos capazes de conquistarem espaços nos meios de produção e divulgação ideológica. (LIMA, 1984, p.74). Entretanto, em 1947, o avanço progressista conseguiu se articular para paralisar a publicação de o Legionário.

Em 1951, Dom Antônio de Castro Mayer, então Bispo da Diocese Campos dos Goytacazes-RJ, fundou a revista Catolicismo, com linha editorial e objetivos muito próximos àqueles adotados em o Legionário. Dessa forma, a revista Catolicismo serviu para abrigar Dr. Plínio e os antigos colaboradores do Legionário (CALDEIRA, 2005).

Dessa forma, a revista Catolicismo se consolidou como um dos principais veículos de comunicação do tradicionalismo católico no Brasil. Cabe, neste ínterim, compreender que ela teve que tratar de temáticas de interesse social e eclesial que se despontaram no âmbito católico na segunda metade do século XX.

Nesta esteira, o próprio estudo da Revista Catolicismo possibilita compreender as feições do imaginário católico proposto pelo grupo tradicionalista que estava na frente da produção editorial do periódico. Da mesma maneira, é mister observar que Catolicismo possui mais de setenta anos de produção ininterrupta. Dessa forma, a revista em estudo é um importante veículo de comunicação no âmbito católico, com considerável circulação no meio tradicionalista e que recebeu contribuições de relevantes nomes, como Castro Mayer (1904-1991), Sigaud (1909 -1999) e Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) (CALDEIRA, 2009).

De modo geral, ressalta-se que, nos últimos anos houve uma ascensão política e social do tradicionalismo no Brasil. Esse posicionamento que valoriza os princípios adotados no passado tem ganhado espaço na política, na educação, na saúde, na economia, na religião, e na sociedade como um todo.

## CONCLUSÃO

A temática ligada à história do cristianismo ocupa um lugar de destaque na Ciência da Religião, História, Teologia, e outras áreas das Ciências Humanas e Ciências Sociais. Porém, são poucos os estudos acadêmicos que investigam o tradicionalismo brasileiro e suas fundamentações. Entretanto, é indispensável que os movimentos mais conservadores sejam estudados e compreendidos, a fim de que se ocorra uma compreensão histórica da construção do pensamento e dos parâmetros adotados pelos adeptos do tradicionalismo.

Por fim, ao longo do texto foi possível observar que Castro Mayer (1904-1991), Sigaud (1909 -1999) e Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) foram nomes que contribuíram para o fortalecimento da ala tradicionalista no país. Além disso, compreende-se que a adoção de veículos de comunicação escrito, como a Revista Catolicismo e o Jornal Legionário foram de suma importância para a disseminação dos preceitos antimodernos.

## REFERÊNCIAS

CALDEIRA, R. Coppe. Domínios diferenciados e refluxos identitários: o pensamento católico antimoderno no Brasil. **Horizonte** (Belo Horizonte), v. 2, p. 97-111, 2009.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. Instituto de Ciências Humanas e Letras: UFJF, 2005.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre história**. Companhia de Bolso: São Paulo, 2013.

LIMA, Lizanias de Souza. **Plínio Corrêa de Oliveira: Um cruzado do Século XX**. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1984.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Paulinas: São Paulo. 1980.

# “VINDE A MIM [...] E VOS DAREI DESCANSO.”: ECONOMIA DO CUIDADO E A PRESENÇA DIVINA

*Tainá Almeida Antunes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A pandemia de COVID-19 no Brasil trouxe, dentre muitas situações difíceis, a atenção e desvelamento de dinâmicas domésticas adoeedoras. Dentre elas, encontram-se as dinâmicas das relações de cuidado. Sejam elas remuneradas ou não, as relações de cuidado foram as mais necessárias e as mais sobrecarregadas nesta pandemia. Nas tensões e preocupações sobre o mercado financeiro e o trabalho produtivo, a urgência de cuidado trouxe uma percepção atenta à real importância desse trabalho nos lares, trabalho esse que existe muito antes da pandemia, e o quão defasado ele é em relação ao seu real custo. O trabalho de cuidado não remunerado afeta a vida, tempo, saúde física, mental de quem cuida. Agressões, desigualdades, violência sexual, exploração compõem esta pintura acinzentada mascarados pelos afetos envolvidos nesta dinâmica relacional social. Vindo de um século em que a “ausência de Deus” tem se tornado objeto de reflexão e a afirmação de que vive-se em um mundo pós-teísta cria contornos cada vez mais visíveis, urge a necessidade de pensar teologicamente o cuidado a partir da perspectiva das realidades sociais existentes. Em um espaço como o do Brasil, marcado pelas desigualdades sociais e forte religiosidade, há importância em ressaltar de que tipo de relação de cuidado se fala. O conceito de cuidado e de circuitos de cuidado da socióloga Nadya Araújo Guimarães auxiliarão nessas definições. Sobre o colapso que uma sociedade voltada para a produtividade onde o trabalho reprodutivo possui menos importância, pode provocar também neste espaço, utilizar-se-á o conceito de Adela Cortina ao propor a expressão aporofobia da necessidade de se dar nome às coisas, para visibilizá-las. Essas perspectivas são importantes para se propor uma presença de um Deus que também se manifesta no cuidado presente nas relações, que precisa ser refletido e apontado profeticamente em Jesus, Aquele que busca aliviar os fardos da humanidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Economia do Cuidado, Teologia Pública, Espiritualidade.

## INTRODUÇÃO

Ao se falar de cuidado, há a necessidade de mencionar suas muitas faces, a fim de compreender esta categoria de trabalho. Porém, uma das categorias do trabalho de cuidado na

---

<sup>1</sup> Mestrado em andamento na área de Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-RJ (2023); Graduação em Teologia pela Universidade do Grande Rio Prof. José de Souza Herdy (2015). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em História da Teologia, atuando principalmente nos seguintes temas: semiótica, teologia e literatura medieval e na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática com uma ótica feminista.  
E-mail: tainantuns@gmail.com

qual este artigo tratará é a do trabalho doméstico não remunerado. Os estudos sociológicos, feministas acerca da divisão sexual do trabalho também identificam esta realidade dentro do que se propõem a chamar de “Economia do Cuidado”(MULLER, MOSER, 2022).

Esta abarca a totalidade dos lares brasileiros (e do mundo), pois o cuidado tanto do lar quanto das pessoas que vivem nele é necessário para a manutenção da vida, essencial para a economia como um todo. Pois o cuidado está presente, em geral, no nascer do ser humano e seu crescimento, na necessidade de amparo devido às doenças, transtornos, idade avançada. Ou seja, está presente na vida, proporcionando condições necessárias que contribuem também para o movimento de mercado e economia da sociedade.

Porém, é um cuidado que no Brasil possui gênero, raça, classe social, e ainda é invisibilizado, pois não há uma contabilidade deste trabalho, nem sua identificação como tal. Cortina, ao tratar da necessidade de se cunhar o termo *aporofobia*, aclara este texto ao fazer uma defesa fundamental da necessidade de se nomear as mazelas da sociedade a fim de trazê-las à existência e, por fim, ao centro dos debates (CORTINA, 2020, pp.17-18):

[...] A ideologia, quanto mais silenciosa, mais efetiva, porque nem sequer se pode denunciá-la. Distorce a realidade ocultando-a, envolvendo-a em um manto de invisibilidade, de modo que seja impossível distinguir as imagens das coisas. É por isso que a história consiste, ao menos em certa medida, em dar nomes às coisas, tanto as que se pode apontar com o dedo, como e sobretudo as que não se pode apontar porque formam parte da trama de nossa realidade social, não do mundo físico.

A partir deste pensar, pode-se perguntar como o cuidado, ato que permeia o conceito de práxis cristã está descolado do valor humano nas relações sociais domésticas. A classe cuidadora brasileira (em sua maioria, mulher, preta) não remunerada é, na prática, condenada à vulnerabilidade econômica, social, ao isolamento (facilitador de violências), à sobrecarga porque, não possui amparo de uma rede de apoio e ainda, precisa dar conta de jornadas extras de trabalho (formal ou informal) para suprir as demandas econômicas da casa. A estas mulheres a sociedade brasileira condena à subsistência, onde o afeto que envolve esta relação traz nebulosidade para as necessidades de quem cuida.

O cuidado, atribuído culturalmente ao gênero feminino, pode ter seu valor reduzido em uma sociedade onde há um Deus masculinizado, patriarcal, que está acima das questões naturais, e distante das relações mais essenciais do ser humano. Sendo assim, urge cumprir enquanto igreja como seguimento de Jesus o seu papel profético, que é capaz de olhar com sensibilidade para estas relações desgastadas, observando mais atentamente os sofrimentos nesta dinâmica de relações estabelecidas no cotidiano.



## 1. CIRCUITOS DE CUIDADO: APARATO SOCIOLÓGICO

Estes circuitos se dividem em três categorias: o “cuidado como profissão”, o “cuidado como obrigação” e o “cuidado como ajuda”. Sendo o cuidado como “profissão” ligado às áreas da saúde (medicina, enfermagem, suportes), de cuidadores domiciliares qualificados (pessoas idosas, acamadas, com deficiência, doulas), e de instituições de longa permanência.

Já o cuidado como “obrigação” fala do cuidado não remunerado. Este é composto por mulheres, cujos “afazeres domésticos” são sua “obrigação”. São invisíveis, feitos de forma regular, gratuita, onde fica evidenciada uma relação desigual de divisão sexual do trabalho. Já que esse é uma obrigação da mulher, isso o caracteriza como um cuidado que demanda muito tempo e atividades, onde a relação de afetos e provisão que ele propõe para o âmbito familiar o torna um não-trabalho, desprovendo-o de qualquer característica remuneratória (GUIMARÃES, VIEIRA, 2020, pp.9-10).

Ainda, há o terceiro circuito caracterizado como “ajuda”. Também não costuma envolver remuneração, ele exige tempo e cuidado compartilhado. É um cuidado solidarizado, principalmente em áreas de extrema pobreza, onde pessoas mobilizam-se entre si para cuidarem de seus próximos, familiares, sem uma relação de obrigatoriedade, onde há mais reconhecimento e uma forte reciprocidade.

Vale ressaltar que o trabalho se concentrará no circuito do “cuidado como obrigação”, por ser o que está presente nos lares brasileiros de forma a configurar as relações e as conferirem um jeito de viver que, interfere na saúde física, emocional das mulheres.

## 2. ECONOMIA DO CUIDADO: DADOS E DIMENSÕES

Os dados a seguir revelam como esta situação de invisibilização faz parte do caso brasileiro (OXFAM, 2023):

- 90% do trabalho de cuidado no Brasil é feito informalmente pelas famílias – e desses 90%, quase 85% é feito por mulheres.
- Ao todo, mulheres gastam, em média, 61 horas por semana em trabalhos não remunerados no Brasil. Esse esforço equivaleria a 11% do PIB, mais que o dobro do agronegócio (THINK OLGA, 2023).

Em paridade com o poder de compra, o cuidado é o maior subsídio à economia (THINK OLGA, 2023), pois nele encontra-se também a definição de trabalho reprodutivo: necessário para o crescimento, e o que envolve a manutenção da vida. Este trabalho gera novos trabalha-

dores e é responsável por manter a vida dos trabalhadores atuais saudável para a atuação no que se chama de mercado produtivo (RENK, BUZIUQUIA, BORDINI, 2022, p.417):

Elas são as principais responsáveis pela gestão do cuidado, que consiste em alimentar, vestir, medicar, higienizar, dedicar afeto, direcionado ao marido, aos pais e irmãos, garantindo-lhes saúde e bem estar. Não recebem benefícios sociais ou remuneração por essa atividade. No Brasil, este trabalho não é reconhecido, e elas são quatro em cada cinco cuidadoras familiares.

O cuidado desempenhado exige uma carga afetiva alta, uma antevisão das necessidades, resultante da atenção constante sobre o necessitado. Além do cuidado com as pessoas, há também a preparação ambiental para que este cuidado se desenvolva de forma holística: idas à farmácia, compras em supermercados, organização e higienização da casa e dos itens pessoais de cada morador. Acompanhamento de todos os aspectos do desenvolvimento de crianças e evolução de saúde das pessoas adoecidas na casa, acompanhamento das finanças etc.

Os aspectos fundamentais para a manutenção da vida que o cuidado não remunerado proporciona são inegáveis. Porém, os fatores envolvidos, a estrutura e atual situação econômica contribuem com a invisibilidade deste sofrimento trazendo mais cargas às mulheres (RENK, BUZIUQUIA, BORDINI, 2022, pp.417-418):

As mulheres, há tempos, atuam mais no espaço doméstico, executando trabalhos como: cuidar, limpar e ensinar; que são socialmente desqualificados e invisíveis[...]. As mulheres exercem o cuidado aos outros com significação emocional, como uma obrigação e um elemento central de sua identidade[...]. A ética faz as mulheres se sentirem responsáveis pela manutenção da ligação afetiva que mantém com os familiares. Assumem o ato de cuidar do outro como a concretização de suas responsabilidades[...]. O imperativo moral para as mulheres caracteriza-se na obrigação e na ética do cuidado. A voz feminina não é percebida, é silenciada, pois traz um discurso contra hegemônico.

Dentre os fatores apresentados, a dimensão afetiva atribuída a este trabalho de cuidado que é geralmente qualificado apenas como “amor”, “dedicação”, muito contribui para uma visão desta atividade como um não-trabalho. Devido à recorrência argumentativa de um imperativo ético existente e “natural” atrelado aos papéis de “mãe”, “esposa”, “filha”, que demanda muitas horas de atuação de dia e noite, existe a dificuldade real de inserção/reinserção dessas mulheres no mercado de trabalho, fazendo com que recorram às atividades informais para sobreviver.

A situação econômica capitalista é o outro fator que marginaliza as mulheres e se beneficia dessa divisão sexual do trabalho. Pois o cuidado prepara novas gerações e proporciona pessoas saudáveis para o mercado, mas não é considerado “produtivo” por não envolver diretamente uma ação que gera “lucro”. Contribuindo, desse modo, para uma acentuação de desigualdades baseada no gênero. O acirramento da desigualdade é latente quando, além da

dimensão de gênero, inclui-se a dimensão racial. As mulheres pretas que, no Brasil, sempre foram remanejadas como força de trabalho escravo escancara mais uma crueldade a esta população, que é maioria nos trabalhos domésticos remunerados, de saúde, encabeçam a maior parte dos lares geridos por mulheres no Brasil e são as mais expostas à miséria (THINK OLGA, 2023), e a COVID-19 escancarou para a sociedade o quão necessário e imprescindível é para toda a população o trabalho de cuidado (THINK OLGA, 2023), e o quanto precisa ser reivindicado como um direito de todas as pessoas, inclusive de quem cuida.

### 3. “QUEM ENCONTRARÁ A MULHER DE VALOR?” ... NINGUÉM!

A figura da “mulher de valor” ou “mulher virtuosa” em algumas interpretações, é vista como uma mulher responsável pela casa, trabalhadora incansável, que dá conta de muitas atividades, agraciada por todos e que é aclamada como uma “mulher de valor” excedente às jóias preciosas. A mulher como “perfeita dona-de-casa” (ED. PAULUS, 2002) precisa, igualmente, dar conta das tarefas domésticas. Precisa ser servente, em uma posição que é, muitas das vezes, reforçada e proclamada como um ministério superior, mas pregado com insistência como algo a ser considerado apenas para as mulheres. O que, muitas das vezes, é chamado de “vontade de Deus” é um rearranjo socioeconômico que explora os afetos do cuidado para manutenção da vida daqueles que sustentam e se beneficiam do capitalismo adotado em suas práticas sociopolíticas, adoecendo-as (USP, 2023):

a literatura médica vem mostrando que são elas que têm maiores impactos pelas condições sociais em que vivem. [...] Elas cumprem dupla jornada, acompanham o desenvolvimento escolar dos filhos e, na pandemia, mais pessoas permaneceram dentro de casa, além das preocupações relacionadas ao próprio vírus (iminência de contaminação, necessidade de mudanças de hábitos de higiene, redução de convívio social, familiares adoecidos, etc.). “Todas essas circunstâncias geram estresse e podem ser gatilhos detonadores de doenças mentais.

Existe uma invisibilização, não somente do trabalho de cuidado feito no âmbito das casas, mas também do que acontece com a vida, saúde, emoções das mulheres. É o produto de uma lógica de subjugação e dominação denunciada pelas teologias feministas, cujo locus teológico deve estarna concretude das experiências das mulheres e em seus contextos (ULRICH, STRÖHER, PAZ, 2020, p.558) com o objetivo de entender o que foi construído socialmente para refletir sobre possibilidades de mudança, inclusive, para além dos masculinizados discursos teológicos (BINGEMER, 1999, p.188):

Algumas afirmações de grandes mestres da teologia, como Agostinho de Hipona e, na alta escolástica, Tomás de Aquino, foram interpretadas no sentido de que o macho é o sexo genérico da espécie humana. Somente o macho representa a plenitude do

potencial humano, enquanto que a mulher por natureza é deficiente física, moral e mentalmente. Esta concepção leva a afirmar que não só depois da queda original, mas também na essência original das coisas, a natureza deficiente da mulher a confinou a uma posição subserviente na ordem social. Ela é por natureza subjugada.

O Cristo servo-sofredor foi menos enfatizado em detrimento do Pantocrator, identificado com a liderança régia, masculina, de domínio. A necessidade de ontologizar este Cristo Imperador pode ter produzido uma masculinidade identificada com o divino, “ainda que se continue afirmando que Deus transcende os sexos” (BINGEMER, 1999, p.194).

A não identificação do sofrimento relegado às mulheres é proveniente de uma insensibilidade causada por uma deificação do masculino e de sua “missão” descolada da realidade e das relações de gênero. O Cristo pregado por muitos é capaz de aliviar, através de seu corpo místico, o fardo do mundo, mas não parece estar presente nas dinâmicas das relações domésticas, para aliviar os fardos das mulheres. Fardos estes que lhes são imputados, pelo prêmio de serem chamadas de “virtuosas”, “de valor”. Prêmio que pode ser contestado se a mulher não cumprir as listas sociais daquilo que é esperado dela, mesmo que isso custe sua saúde. Na prática, ninguém acha a mulher “de valor”. Pelo não-valor de suas tarefas, há um não-valor na sua dor, na sua necessidade de também ser alvo de cuidados. A pergunta “quem cuida de quem cuida?” reverbera cada vez mais na sociedade e, para ela, a igreja de Cristo não pode fechar os ouvidos.

#### **4. VINDE A MIM [...] E DAREI DESCANSO: PRESENÇA DIVINA**

Sobre as desigualdades (FAUS, 2023, p. 62):

E o Dinheiro é o maior inimigo de Deus porque é o maior inimigo da igualdade entre os homens; e a igualdade de todos é a mais decisiva consequência da existência de Deus. [...] Nosso sistema é intrinsecamente criador de desigualdades. Só dessa maneira consegue crescer.

Além da precisão de políticas públicas, urge a necessidade de se exercer uma alteridade do cuidado que começa nas relações pastorais e chegue às experiências concretas do chão da Casa Comum do lar. Cristo também se faz presente nos atos de cuidado. Vide o samaritano, que ao encontrar um homem ferido em seu caminho “viu-o e moveu-se de compaixão” (Lucas 10.33). A religião (sacerdote, levita) via e passava adiante. Uma vida religiosa sem o espírito de Cristo está fadada a apresentar um Deus ausente das relações, que passa adiante. Sem a proximidade das relações não há conhecimento da dor, tampouco compaixão. Este exercício de conhecimento e compaixão precisa adentrar à vida, para fazer nascer a esperança da salvação neste espaço comum à humanidade, o lar, a moradia.

## CONCLUSÃO

A presença divina está no olhar para o necessitado e sua necessidade, de forma a mover uma ação de cuidado sobre ele. Sem o exercício de trazer a dinâmica do cuidado doméstico do invisível para o visível, não haverá olhares convertidos e compassivos às mulheres sobrecarregadas, que também precisam de cuidados. O Cristo dos Evangelhos faz o convite: “vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso” (Mateus 11.28). O humano precisa participar mais do descanso, e nisso precisam estar inclusas as mulheres que cuidam para que muitos tenham descanso.

Diante do Cristo compassivo, temos a revelação de um Deus que cuida, que manifesta em si a fraternidade e a sororidade (BINGEMER, 1999, pp.200-202). A igreja enquanto Corpo Místico de Cristo, precisa resgatar a mensagem da misericórdia que se revela no cuidado, pois “Vivendo da misericórdia e oferecendo-a a todos, a Igreja se realiza e cumpre sua ação apostólica e missionária” (PAPA FRANCISCO, 2023). O cuidado, inclusive de quem cuida, é profético, anunciador de alívio, consolo, esperança, é presença de Deus.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM, ed. Paulo Bazaglia, Paulus, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Nem Homem nem mulher (Gal 3,28): reflexão sobre alguns aspectos de Cristologia feminista. In. AQUINO, Marcelo Fernandes de (org.). Jesus de Nazaré: profeta da liberdade e da esperança. São Leopoldo, Unisinos, 1999.

CORTINA, Adela. Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia. Tradução de Daniel Fabre. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

ENK, Valquiria Elita; BUZIUQUIA, Sabrina Pontes; BORDINI, Ana Silvia Juliatto. Mulheres cuidadoras em ambiente familiar: a internalização da ética do cuidado. Cadernos Saúde Coletiva, 2022; 30(3). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1414-462X202230030228>. Acesso em 01/06/2023 às 17h e 4min.

FAUS, José Ignacio González. Depois de Deus... Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

GUIMARÃES, Nadya Araújo; VIEIRA, Priscila Pereira Faria. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome. ESTUDOS AVANÇADOS 34 (98), 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/LN8YgwX9J7Xgr67tZTVjf9B/abstract/?lang=pt#>. Acesso em 23/05/2023 às 13h e 25 min.

Mulheres foram mais afetadas emocionalmente durante a pandemia. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/mulheres-foram-mais-afetadas-emocionalmente-pela-pandemia/>. Acesso em: 12/06/2023 às 12:54.

MULLER, Eliane Fransieli; MOSER, Liliane. Economia do cuidado: um debate conceitual. P. 4. IV SENASS - Universidade Federal de Santa Catarina Florianópolis – 04 a 06 de julho de 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/242785/44%201095.pdf?sequence=1#:~:text=A%20economia%20do%20cuidado%20tem,1999%20apud%20ESQUIVEL%2C%202011>). Acesso em 24/05/2023 às 10h e 04min.

O Papa: a misericórdia é a missão da Igreja, facilitar o acesso dos fiéis a este “encontro de amor”. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-03/papa-francisco-penitenciaria-apostolica-misericordia-confissao.html>. Acesso em 16/06/2023 às 16h e 31 min

Oxfam. Tempo de cuidar. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/forum-economico-de-davos/tempo-decuidar/#:~:text=A%20desigualdade%20econ%C3%B4mica%20est%C3%A1%20fora,a%20crise%20global%20da%20desigualdade>. Acesso em 01/06/2023 às 14h e 14min.

Think Olga. Economia do Cuidado: como podemos visibilizar o trabalho invisível das mulheres na economia do cuidado? Disponível em: <http://lab.thinkolga.com/economia-do-cuidado/>. Acesso em: 01/06/2023 às 15h e 15min.

Think Olga. Manifesto. Disponível em: <http://lab.thinkolga.com/manifesto/>. Acesso em 02/06/2023 às 14h e 12min.

Think Olga. Saúde das mulheres: Mulheres são a linha de frente da saúde e do cuidado, mas seguem sozinhas, desamparadas e adoecendo. Disponível em: <http://lab.thinkolga.com/saude-das-mulheres/>. Acesso em 02/06/2023 às 13h e 21 min.

ULRICH, Claudete Beise; STRÖGER, Marga Janete; PAZ, Nivia Ivette Nuñez de la. Mulheres em tempo de pandemia: a cotidianidade, a economia do cuidado e o grito uterino! Estudos Teológicos. São Leopoldo, v.60 nº2, p.559. Maio-Agosto 2020. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/4101](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/4101). Acesso em 12/06/2023 às 12:36.



# GT 10

**Teologias da Libertação.**





**Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas,  
Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas,  
Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE,  
Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas.**

Ementa:

O GT Teologias da Libertação objetiva reunir pesquisadores (as) que investigam sobre as diversas formas de teologia contextuais que se compreendem como “da libertação”, que articulam teologia e libertação, a defesa da dignidade eco humana, da justiça e da solidariedade, e de análise sobre as diversas colonialidades: do ser, do poder, do saber e da natureza. Também se abre, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológica; às articulações entre mediações filosófico-científicas e hermenêuticas e as perspectivas praxísticas; aos embates com as ciências da religião, às mudanças de paradigma. Considera os novos sujeitos e lugares teológicos, assim como as diferentes categorias de análise como gênero, raça/etnia, além de classe social, privilegiando os mais diversos temas na perspectiva da libertação e do diálogo interdisciplinar e suas interfaces com o contexto atual de busca de ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso. O GT pretende acolher trabalhos que tenham a interconexão entre as diversas igrejas cristãs, as religiões e os movimentos sociais, ciências sociais e teologia: leitura/interpretação teológica dos movimentos sociais, analisados e compreendidos em diálogo com as ciências sociais. Movimentos de resistência, como as CEBs, e de construção de alternativas como os que se reúnem no Fórum Social Mundial e o exercício da teologia no Fórum Mundial de Teologia e Libertação e das motivações teológicas em atuações pastorais junto aos movimentos sociais podem encontrar neste GT um laboratório fecundo e criativo.

# A PASTORAL E OS NOVOS ARRANJOS FAMILIARES: UMA REFLEXÃO À LUZ DA EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *AMORIS LAETITIA*.

*Amarildo José de Melo*<sup>1</sup>

**Resumo:** Quando falamos de teologia da libertação, falamos de uma teologia que na fidelidade às fontes primeiras do Cristianismo se empenha no processo de libertação/emancipação de pessoas excluídas dentro da sociedade e da própria Igreja. Falamos de comunhão, de pertencimento eclesial, de sentimento religioso. A religião pode ser profundamente libertadora e emancipadora da pessoa, mas por outro lado pode ser a pior forma de opressão e exclusão. Tem o poder de gerar um exemplo de amor gratuito e hospitalidade como São Francisco de Assis, mas também o poder de gerar verdadeiros monstros, fanáticos fundamentalistas, que se acham no direito de perseguir, matar e destruir os que são diferentes. Se no passado assistimos cruzadas, inquisições, guerras santas, fogueiras, hoje assistimos o fechamento, discursos discriminatórios, atitudes de exclusão de tantas pessoas que se encontram numa situação irregular perante a legislação e doutrina católica. São pessoas que tendo divorciado, casaram-se novamente no foro civil, são pessoas homossexuais ou transexuais que assumiram publicamente sua condição, são pessoas homossexuais que se casaram civilmente, e que através da adoção ou da Fecundação in vitro, assumiram a paternidade/maternidade. A Legislação nacional, via Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal avançou muito. Assistimos a aprovação da Lei do divórcio (lei 11.411) em 1984, e mais recentemente o reconhecimento legal das uniões homoafetivas, quando em 2011, o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), de forma unânime, equiparou as relações entre pessoas do mesmo sexo às uniões estáveis entre homens e mulheres, reconhecendo, assim, a união homoafetiva como um núcleo familiar (ADI 4247). Se podemos afirmar um avanço legal, no que se refere a direitos civis, na Igreja o desafio continua. Para uma instituição bimilenar como a Igreja Católica, estas “questões humanas novas”, têm trazido grandes inquietações teológicas e pastorais. Se João Paulo II, na Exortação Familiares Consortes havia chamado a atenção para a necessidade de uma pastoral familiar corajosa, que acompanhasse todas as expressões familiares, silenciava completamente no que se refere às uniões homoafetivas, bem como à adoção de filhos por estes mesmos casais. Se não havia uma solução sacramental nem para as pessoas divorciadas que se uniam em um segundo casamento (FC 84), muito menos para estas novas configurações familiares protagonizadas por pessoas homossexuais. Em 2015, o Papa Francisco deu um passo importante; convocou o sínodo sobre o amor na família, que resultou na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*. Se não chegou a dar uma solução sacramental, mudando a doutrina do sacramento do Matrimônio, ou uma solução canônica, mudando o Código de Direito Canônico, apresentou uma solução pastoral no capítulo VIII deste documento, um caminho com quatro passos importantes: acolher, acompanhar, discernir e integrar. A preocupação primeira é a integração dos casais em segunda união, mas é preciso integrar outras pessoas e famílias através deste caminho

<sup>1</sup> Doutor em História da Teologia Moral pela Academia Alfonsiana de Roma, Professor do PPG em Teologia da PUC Minas. Contato: [amarildodemelo@hotmail.com](mailto:amarildodemelo@hotmail.com)

pastoral aberto por ele.

**PALAVRA-CHAVE:** Religião; Igreja Católica; Pastoral; Lei; Famílias; Integração

## 1 A MORAL CATÓLICA PÓS CONCÍLIO VATICANO II É PERSONALISTA

O Concílio Vaticano II, mais especificamente, a Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*, mudou de forma paradigmática a pastoral da Igreja. Primeiro, o método pastoral passa a ser o método indutivo, lendo e interpretando os sinais dos tempos, tendo por ponto de partida a realidade e as questões levantadas nesta mesma realidade. Outra mudança importante foi a passagem de uma moral nominalista, tendo por ponto de partida a lei, para uma moral personalista, onde o ponto de partida é a pessoa. É preciso interpretar os sinais dos tempos, responder as grandes questões que a realidade social, familiar, eclesial apresentam, tendo por ponto de partida a pessoa. A lei perde o seu papel absoluto, como expressão da vontade de Deus e como solução para todos os problemas humanos novos que se apresentam. De uma Igreja que se apresentava como senhora absoluta da verdade, passa agora a uma atitude nova, de diálogo com os outros saberes, em especial com as ciências humanas.

Falar de pastoral familiar neste novo contexto, significa uma pastoral que se realiza em diálogo com a psicologia, com a sociologia, o Direito, as antropologias seculares. Por outro lado, significa um retorno à fonte primeira do cristianismo, Jesus e os Evangelhos, onde Jesus não colocou as leis e os costumes para julgar as pessoas, mas colocou a pessoa em primeiro lugar, mesmo numa situação de conflito com as leis e os costumes de seu tempo. Jesus não defendeu leis e costumes, mas acolheu, defendeu, cuidou de pessoas: “o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Comentando, Santo Afonso Maria de Li-gório dizia que primeiro Deus criou o homem e só depois a lei.

## 2 UMA MORAL DA CONSCIÊNCIA

O esforço de fidelidade às fontes primeiras do cristianismo e o diálogo com a sociedade moderna gerou na Igreja esta guinada personalista tanto na teologia como na pastoral. Neste sentido é fundamental perceber a centralidade da consciência pessoal nos documentos do Concílio Vaticano II. A expressão consciência aparece 72 vezes nos documentos do Concílio, sendo 13 vezes no decreto *Dignitate humanae* e 38 vezes na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. O número específico da *Gaudium Et Spes* sobre o tema é o 16 que diz:

No fundo da própria consciência, o homem descobre uma lei que não se impôs a si mesmo, mas à qual deve obedecer; essa voz, que sempre o está a chamar ao amor do bem e fuga do mal, soa no momento oportuno, na intimidade do seu coração: fazê-lo, evita aquilo. O homem tem no coração uma lei escrita pelo próprio Deus;

a sua dignidade está em obedecer-lhe, e por ela é que será julgado. A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser. Graças à consciência, revela-se de modo admirável aquela lei que se realiza no amor de Deus e do próximo (Vaticano II, GS, n. 16).

Diante da centralidade da consciência pessoal no Concílio Vaticano II é impossível manter uma pastoral nos padrões tridentinos, tendo a lei como a referência, os princípios doutrinários como o critério único para a ação pastoral. A lei, as normas e a doutrina continuam referências importantes no processo de formação da consciência moral, mas não são únicos. Em primeiro lugar vem a pessoa dotada de liberdade e consciência pessoal. “A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade de seu ser” (Vaticano II, GS, n.16).

É neste sentido que o Papa Francisco, no capítulo II da Exortação *Amoris Laetitia*, diante da tendência que se criou de ver o pastor como a consciência dos fiéis, por conhecer os manuais de Moral Casuística, vem dizer que **“somos chamados a formar consciências, e não a substituí-las” (Francisco, AL, n.37)**. A formação de consciências maduras e responsáveis, com grande respeito à dignidade da pessoa humana, constitui o grande desafio de nossa pastoral.

Ainda, em plena fidelidade ao espírito do Concílio Vaticano II, no capítulo VIII, desta mesma Exortação Apostólica, refletindo sobre as circunstâncias atenuantes que precisam ser consideradas no discernimento pastoral com as pessoas e famílias em situação irregular perante a legislação da Igreja, fala da importância da consideração da consciência das pessoas.

A partir do reconhecimento do peso dos condicionamentos concretos, podemos acrescentar que a consciência das pessoas deve ser melhor incorporada na prática da Igreja em algumas situações que não realizam objetivamente a nossa concepção do matrimônio. É claro que devemos incentivar o amadurecimento de uma consciência esclarecida, formada e acompanhada pelo discernimento responsável e sério do pastor, e propor uma confiança cada vez maior na graça. Mas esta consciência pode reconhecer não só que uma situação não corresponde objetivamente à proposta geral do Evangelho, mas reconhecer também, com sinceridade e honestidade, aquilo que, por agora, é a resposta generosa que se pode oferecer a Deus e descobrir com certa segurança moral que esta é a doação que o próprio Deus está a pedir no meio da complexidade concreta dos limites, embora não seja ainda plenamente o ideal objetivo. (Francisco AL, n.303).

### 3 DA CULTURA RURAL PARA A CULTURA URBANA

Numa cultura rural, onde a Igreja ocupava o centro da vida das pessoas (Libânio, 1996, p. 18) em todos os aspectos, sobretudo, quanto à moralidade vivida, a palavra da Igreja é absoluta. Frei Bernardino Leers, na obra “Jeitinho brasileiro e norma absoluta”, chamava a atenção para a realidade do jeitinho. A norma era absoluta, mas o povo dava o seu jeito, buscando

adaptar a norma à sua vida moral. Mas é inegável a força da pregação, da autoridade de seus ministros, como da normatividade da Igreja no ethos de uma comunidade rural.

Na complexidade da cultura urbana, caracterizada pelo individualismo e o conseqüente relativismo moral e institucional, a Igreja perde esta centralidade. Torna-se uma voz entre outras a falar à consciência das pessoas. Uma voz importante, mas sem aquela força e autoridade que tinha na cultura rural.

A cidade é o lugar da modernidade, da racionalidade crítica, da individualidade, e da exigência do respeito à pessoa e à dignidade de sua consciência. Nela não há espaço para o dedo em riste, para um discurso autoritário, para o pensamento único. Na cidade há uma diversidade imensa de pessoas, grupos, Igrejas, religiões e espiritualidades. O interesse pessoal, o sentir-se bem em um ambiente é determinante para o sentimento de pertença, mesmo que superficial da pessoa à Igreja Católica ou outra Igreja, religião ou espiritualidade.

Esta pluralidade e diversidade se manifesta também na compreensão da realidade familiar. Na cultura rural, falava-se de família no singular. O modelo familiar, mesmo com alguns atenuantes é o modelo patriarcal, baseado no sacramento do matrimônio, numa relação baseada na fidelidade e exclusividade e com casamentos duradouros e até para a vida toda, como ensina a teologia deste sacramento “até que a morte os separe” (fórmula do contrato matrimonial católico). Falar de pastoral familiar aqui é falar de uma pastoral voltada unicamente para os casais casados na Igreja, com o objetivo da manutenção do matrimônio como rezava o Concílio de Trento, o Catecismo Romano e a encíclica de Pio XI, *Casti Connubi*.

Por isso, a união santa do verdadeiro casamento é constituída, ao mesmo tempo, pela vontade divina e humana: de Deus vem a própria instituição do matrimônio, os seus fins, as suas leis e os seus bens; com o auxílio e coadjuvação de Deus, é aos homens, mediante o dom generoso que uma criatura humana faz a outra da sua própria pessoa, por todo o tempo da sua vida, que se deve qualquer matrimônio particular, com os deveres e benefícios estabelecidos por Deus. (Pio XI, *Casti Connubi*, n.10).

A cultura urbana obrigou a Igreja a ampliar os horizontes na compreensão do conceito de família e da pastoral familiar. Esta guinada começa com o Concílio Vaticano II, com a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, números 47 a 52, quando a Igreja relativizará o paradigma do contrato entre famílias e o patriarcalismo para falar do matrimônio e da família como uma “íntima comunidade de vida e de amor conjugal” (Vat. II, GS, n. 48), uma comunhão de pessoas que se amam, onde marido e esposa, pais e filhos são considerados como pessoas que amam e querem ser amados. O personalismo e o amor se tornam aqui as categorias mais importantes da pregação da Igreja, vindo de encontro com a compreensão do matrimônio e da família na cultura urbana.

Um outro elemento importante a ser considerado é uma mudança do lugar da procria-



ção na compreensão do matrimônio e da família. No modelo pré Concílio Vaticano II, especialmente no Catecismo Romano e na Encíclica *Casti Connubi*, a procriação era a finalidade mais importante. Falava-se de uma tríplice finalidade: a procriação, a educação da prole e o remédio da concupiscência. O Concílio Vaticano II vai relativizar também esta ordem de finalidades. Primeiro não falará do tradicional remédio da concupiscência, e colocará o amor do casal em primeiro lugar, inclusive mostrando que a criança que é gerada é fruto do amor do casal (Vat. II, GS, n. 50). A encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI, assimilará esta nova compreensão do Concílio falando de duas funções do matrimônio. Em primeiro lugar a função unitiva, considerando o amor do casal e o apoio mútuo, e ligado à função unitiva, a função procriativa, como paternidade responsável (Paulo VI, *Humanae Vitae*, n. 12).

Esta mudança na compreensão do matrimônio e da família não foi ocasional, mas fruto do discernimento dos pastores, da interpretação dos sinais dos tempos (Vat. II, GS, n. 3), compreendendo que a situação mudou com a modernidade, com o advento do personalismo, mudando também a compreensão do papel das pessoas que constituem o matrimônio e a família, e os fundamentos da instituição matrimonial e familiar.

No contexto tradicional, rural, o casamento e a constituição de uma família era um caminho considerado natural. Na realidade urbana, na modernidade, o matrimônio e a constituição de uma família tornam-se uma questão de opção pessoal. Um exemplo disso, são os números do último senso do IBGE 2022, que afirmam que de um total de 74,1 milhões de domicílios no Brasil, 15,9% (ou 11,8 milhões) tinham apenas um morador em 2022. O casamento, a vida em família não constitui mais o caminho natural para as pessoas na pós modernidade e na cultura urbana, pois muitas pessoas fazem a opção pela vida solo.

Esta nova cultura urbana e pós moderna, vai também manifestar-se no número de divórcios. No Brasil, com a aprovação da lei do divórcio pelo Congresso Nacional, em 1984, vemos aumentar a cada ano o número de separações e divórcios. Conforme dados do IBGE “a taxa geral de divórcio atingiu, em 2010, o seu maior valor, 1,8% (1,8 divórcios para cada mil pessoas de 20 anos ou mais) desde o início da série histórica das Estatísticas do Registro Civil, em 1984, um acréscimo de 36,8% no número de divórcios em relação a 2009”.

Esta mudança de paradigma familiar fez surgir também um crescimento muito grande no número de pessoas homoafetivas, o surgimento e crescimento do número de casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Dados do IBGE 2018 afirmam:

Os casamentos civis entre pessoas do mesmo sexo dispararam em 2018 na comparação com o ano anterior. Segundo as Estatísticas de Registro Civil 2018, que o IBGE divulga hoje, 9.520 casais homoafetivos decidiram se unir formalmente no ano passado, frente a 5.887 em 2017, o que representa um aumento de 61,7%. Apesar do crescimento, o casamento entre homossexuais corresponde a somente 0,9% do total de uniões registradas no país. De acordo com a pesquisa, os registros de casamento

<sup>2</sup> <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14134-asi-registro-civil-2010-numero-de-divorcios-e-o-maior-desde-1984>, visitado 07/07/2023.

homoafetivo tiveram um aumento expressivo, sobretudo, nos últimos meses de 2018. Do total de 3.958 casamentos entre homens, 29,6% foram registrados só em dezembro. Entre casais formados por mulheres, 34% das 5.562 uniões também aconteceram no último mês do ano passado. Entre casais formados por um homem e uma mulher, o número de casamentos registrados em dezembro corresponde a 11,3% do total<sup>3</sup>.

#### 4 PASTORAL FAMILIAR NA CULTURA URBANA

A constituição Pastoral Gaudium et Spes, no número 3, fala da importância da Igreja construir sua reflexão teológica e pastoral como fruto do discernimento dos sinais dos tempos. Ensina que o método dedutivo, tendo por ponto de partida os princípios doutrinários e jurídico-canônicos já não são suficientes para uma resposta pastoral da Igreja às questões humanas novas que surgem com a modernidade e pós modernidade. Neste sentido, o Papa Francisco no capítulo VIII da Exortação Amoris Laetitia, diz que

É mesquinho deter-se a considerar apenas se o agir dum pessoa corresponde ou não a uma lei ou norma geral, porque isto não basta para discernir e assegurar uma plena fidelidade a Deus na existência concreta dum ser humano. [...]. É verdade que as normas gerais apresentam um bem que nunca se deve ignorar nem transcurar, mas, na sua formulação, não podem abarcar absolutamente todas as situações particulares (Francisco, AL n. 304).

Diz ainda que “um pastor não pode sentir-se satisfeito apenas aplicando leis morais àqueles que vivem em situações «irregulares», como se fossem pedras que se atiram contra a vida das pessoas” (Francisco, AL n.305). Na Modernidade, sociedade do personalismo, e mais ainda, da individualidade, as pessoas querem ser acolhidas e respeitadas pelo que elas são e em suas escolhas.

Um primeiro passo importante de uma pastoral voltada para a complexidade e pluralidade de configurações familiares atuais foi dado pelo Papa João Paulo II na Exortação Apostólica Pós Sinodal Familiares Consortio. Foi o documento que inaugurou a pastoral familiar (João Paulo II, FC, n. 65-85), e que chamou atenção para uma pastoral familiar que acolha e acompanhe a família tradicional católica, envolvendo a necessidade de uma boa preparação dos jovens para o casamento, um acompanhamento dos casais em todas as situações e fases, e considerou também a complexidade de outras expressões famílias, tratadas como casos difíceis (João Paulo II, FC n. 77-85): Famílias de Emigrantes, ideologicamente divididas, monoparentais, idosos, matrimônios mistos, e também situações irregulares, tais como o matrimônio à experiência (n.80), uniões livres de fato (n.81), católicos unidos só em união civil (FC 82), separados e divorciados sem segunda união (n. 83), divorciados que contraem nova união (n.84), e os sem família (n. 85). Esta exortação apostólica teve grande repercussão nas dioceses, com

<sup>3</sup> <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/26192-casamentos-homoafetivos-crescem-61-7-em-ano-de-queda-no-total-de-unioes> . Visitado em 07/07/2023.



a estruturação da pastoral familiar e também nos documentos eclesiais oficiais.

A situação de muitas famílias, no entanto, não encontrou a solução pastoral adequada, em especial os casais em segunda união, compostos por pessoas divorciadas que contraem nova união. Estes foram incentivados a participação da vida da comunidade e celebrações eucarísticas, sem poderem celebrar plenamente os sacramentos da Penitência e da Eucaristia (n.84).

Outro aspecto importante é que o conceito de matrimônio e família deste documento abrangia apenas pessoas heterossexuais, não havendo espaço para as pessoas homoafetivas, que no Brasil e em outros países já adquiriram o direito cível do reconhecimento de suas uniões e até o direito à adoção de filhos. Em suma, a pastoral da Igreja católica deixava de lado uma multidão de pessoas e famílias que não se encaixavam no seu ordenamento jurídico e doutrinal.

Esta missão coube ao Papa Francisco, que já no início de seu pontificado convocou o Sínodo sobre o amor na família. Um sínodo carregado de polêmicas, pois grande parte do episcopado pensava que a Familiares Consortio tinha um valor definitivo. Neste sínodo Francisco recuperou do Concílio Vaticano II, a Sinodalidade, envolvendo nas discussões das duas sessões do Sínodo não apenas os representantes do episcopado de todos os países, mas também e sobretudo, aqueles que o Concílio Vaticano II reconheceu como protagonistas, tanto da vida matrimonial, quanto da paternidade responsável (GS, n. 80), os fiéis leigos. As discussões do sínodo envolveram as comunidades eclesiais e também as redes sociais, possibilitando uma participação muito grande de fiéis, alargando em muito as discussões sobre a vida em família na pós modernidade. Este Sínodo deu origem a uma nova Exortação Apostólica Pós Sinodal, a *Amoris Laetitia*. Nela o Papa Francisco procurou considerar a participação tanto dos padres sinodais, quanto dos fiéis leigos que participaram. Um texto composto de uma introdução e nove capítulos, que não fecharam portas, mas abriram o diálogo pastoral para acolher e acompanhar pastoralmente os diversos tipos de famílias que convivem em nossas comunidades.

Aqui chamamos a atenção sobretudo para o capítulo VIII deste documento, que tem por título: *Acompanhar, discernir e integrar a fragilidade*. Além de considerar o princípio da gradualidade dos casos, e as circunstâncias atenuantes (Francisco, AL n.305) que interferem na vida dos casais e famílias, de chamar a atenção para a necessidade de consideração da consciência dos fiéis, apresenta um caminho pastoral visando a integração de todas estas famílias, com três verbos portadores de atitudes pastorais: Acompanhar, discernir e Integrar. Ele não quis dar uma solução doutrinal, mudando a doutrina do sacramento do matrimônio (o que foi objeto da crítica tanto de modernistas quanto de conservadores), mas deu uma solução pastoral, responsabilizando os pastores no acolhimento, no acompanhamento, no discernimento da situação de cada casal e família, sempre com a preocupação da integração.

O caminho foi aberto, agora o que necessitamos é trilhar este caminho pastoral, aco-

lhendo com ternura, atenção e respeito às pessoas em seus diversos arranjos familiares (Zacharias, 2022, p.309), acompanhando-os, discernindo sua situação visando a sua integração na comunidade.

Para o Papa Francisco, não se faz pastoral, não se vive a missão pastoral por decreto, é preciso a relação interpessoal. E isto é bíblico, é profundamente cristão, expressão da misericórdia pastoral que marcou a vida de Jesus e deve marcar a vida de seus discípulos. Lembramos aqui aquela parábola do Bom Pastor e da ovelha perdida, contada por Jesus no capítulo 15 do Evangelho de Lucas. Quando o pastor percebe que uma ovelha se perdeu ele deixa as noventa e nove e vai em busca da ovelha desgarrada, e quando a encontra, a coloca nos ombros e a reconduz para junto do rebanho (Lc 15,4-7). É preciso uma Igreja em saída, que vá ao encontro das diversas periferias humanas, que procure, busque as “ovelhas desgarradas”, para acolhê-las com carinho e respeito, acompanhando sua história, discernindo sua situação com a preocupação de integrar. Afinal, cada família é única e espaço de convivência e amor. Conforme a *Amoris Laetitia*, a missão pastoral é exigente, supõe encontro, respeito, escuta, palavra bendita, hospitalidade, docilidade, paciência e amor. Aqui precisamos ter por referência o próprio Jesus, que nos ensinou a colocar a pessoa em primeiro lugar; ir ao seu encontro, entrar nas casas, agir sem preconceito, superar a tentação dos falsos julgamentos, a erguer quem caiu. A *Amoris Laetitia* nos traz por desafios repensar de forma profunda a pastoral familiar, para que seja cristã e de fato ação do Pastor, que não quer que ninguém se perca, mas que todos tenham vida (Jo 10,10).

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel (Coord.). *Alegria e misericórdia: A teologia do Papa Francisco para as famílias*. Braga: Frente e Verso, 2020.

Bíblia de Jerusalem. Paulinas, São Paulo, 1985.

COMPÊNDIO DO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes*, Capítulo I A Promoção da dignidade do matrimônio e da família. Petrópolis: Vozes, 1980.

FRANCISCO, Papa. *Amoris laetitia. Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre o amor na família*. São Paulo: Loyola, 2016.

IBGE (Instituto brasileiro de geografia e estatística) <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14134-asi-registro-civil-2010-numero-de-divorcios-e-o-maior-desde-1984>, visitado 07/07/2023.

IBGE (Instituto brasileiro de geografia e estatística). <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/26192-casamentos-homoafetivos-crescem-61-7-em-ano-de-queda-no-total-de-unioes> . Visitado em 07/07/2023.

JOÃO PAULO II, Papa. *Familiaris Consortio*. Exortação Apostólica sobre a função da família cristã no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1984.

PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Humanae Vitae*. De sua santidade o Papa Paulo VI sobre a regulação da natalidade. Coleção Voz do Papa. 12 edição, São Paulo: Paulinas, 2010.

LIBANIO João Batista. A Igreja na cidade. *Perspectiva Teológica* 28, p. 11-43, 1996.

MELO, Amarildo José de. *Sexualidade e Matrimônio no Ensino atual da Igreja: para entender a novidade da Amoris Laetitia*. Aparecida: Santuário, 2020.

ZACHARIAS, Ronaldo; MILLEN, Maria Inez de Castro (Orgs). *Discernimento moral e benignidade pastoral*. Para além das incompreensões e resistências à Amoris Laetitia. Aparecida: Santuário/SBTM, 2021.

ZACHARIAS, Ronaldo. Diversas configurações familiares: o desafio de pensar a família no plural. *Fronteiras*, Recife, v. 4, n. 2, p. 304-330, jul./dez., 2021.

# A VIRADA EPISTEMOLÓGICA NOS ESTUDOS DA RELIGIÃO NO BRASIL: DO PARADIGMA PÓS-COLONIAL AO DECOLONIAL – AS CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

*Flávia Ribeiro Amaro<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A apreensão do Outro como sujeito passível de ser investigado e respeitado a partir da alteridade de sua identidade religiosa surge com os esforços epistêmicos pós-coloniais, responsáveis por empreendem uma crítica contundente aos modelos antecedentes. A proposta do paradigma decolonial sobrevém nesta esteira de interpretação crítica, corroborando para um aperfeiçoamento e ampliação do escopo de interesse e investigação acerca do Outro. Visando compreender a trajetória epistemológica dos estudos sobre a religião, procedeu-se à uma revisão bibliográfica que destaca as contribuições da Teologia da Libertação. Acredita-se que, é necessário assumir uma postura de desobediência com relação aos moldes convencionais de se fazer ciência, caso se queira transgredir as estruturas obscuras que perpetuam a subjugação de culturas e cosmovisões e confrontar o processo de agravamento da crise epistêmica, sociopolítica- econômica, cultural e ambiental, que tem transformado o mundo em um lugar cada vez mais mecânico e esvaziado de sentidos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Decolonialidade; ciências da religião; Pós-colonialismo; Teologia da Libertação

## INTRODUÇÃO

A proposta desta comunicação é refletir sobre a trajetória epistemológica dos estudos da religião, enfatizando o desenvolvimento e o emprego das abordagens pós-colonial e decolonial acerca do fenômeno religioso experimentado pelo Outro. Parte-se da seguinte questão: Como o tratamento do fenômeno religioso relacionado ao Outro foi se transformando ao longo do processo de transição epistemológica, que parte da abordagem crítica pós-colonial e culmina na construção do paradigma decolonial?

O objetivo é examinar continuidades e rupturas entre as perspectivas pós-coloniais e decoloniais relativas à diferentes enfoques e predisposições interpretativas, que apontam para

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda em ciências da religião pela UMEESP. Contato: [flavia.ramaro@gmail.com](mailto:flavia.ramaro@gmail.com)

a determinação de objetos, temáticas e metodologias empregadas para o exame da religião do Outro. Para tanto, considera-se pertinente refletir sobre as substanciais contribuições da Teologia da Libertação – TdL<sup>2</sup> e relacioná-las à sua feição atual, congruente ao paradigma de-colonial.

Ressalta-se ainda, a necessidade de empreender uma atitude de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2021), com o intuito de confrontar o epistemicídio levado à cabo pelos arranjos teórico-metodológicos convencionais.

Defende-se a necessidade de reconhecer da heterogeneidade do Outro, num movimento de ressignificação epistêmico, que revisita e reavalia a noção de liberdade e conceber o Outro para além da noção de tolerância (CUNHA, 2018).

## 1 PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL DOS ESTUDOS DA RELIGIÃO

Aborda-se aqui, os processos de configuração da perspectiva epistemológica pós-colonial e discute-se como o fenômeno religioso relacionado ao Outro foi interpelado pela academia.

Parte-se do pressuposto que, “Mesmo não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda a sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado.” (BALLESTRIN, 2013, p. 91) Contudo, esta postura de “intercessor” denota um aspecto controverso do esforço do intelectual em tomar o Outro como objeto de estudos e, assim, investigar seus hábitos, costumes, religiosidades, cosmovisões – que merece ser problematizado.

Indaga-se sobre, até que ponto o intelectual, em suas análises científicas, não estaria fornecendo elementos para perpetuar a diferença colonial, na medida em que, recorrentemente enxerga o Outro como um alguém que requer intermediação. Diante desta questão, indica-se que uma das características que distingue a abordagem pós-colonial da decolonial, tem a ver com o tratamento epistemológico direcionado ao Outro – se o intelectual se comporta como intercessor ou se apreende o sujeito como interlocutor, se o toma como distante ou próximo.

De acordo com Fanon (2021), o pensamento pós-colonial associava as contribuições dos estudos culturais, dos estudos subalternos sul-asiáticos e do pós-estruturalismo francês.

Os aportes teóricos dos estudos culturais evidenciaram a prerrogativa de se reescrever a história a partir das vozes silenciadas, admitindo que, para se levar à cabo um processo de reconstrução da perspectiva epistemológica acerca do Outro, seria necessário lançar mão de uma redefinição das categorias e dos sujeitos historicamente aceitos e esforçar-se por descor-  
2 A partir desse ponto, o termo “Teologia da Libertação” será substituído pela sigla, TdL.

tinhar as estruturas ocultas de dominação e exploração, que envolviam as sociedades subalternizadas e por extensão a religião.

Sobre os estudos subalternos, sublinha-se aqui, os contributos de Spivak (2010). A autora atenta para o risco de o intelectual se tornar cúmplice do *status quo* opressor, ao tomar para si a fala que cabe ao Outro. Para Spivak (2010), o subalterno teve sua voz silenciada pelo colonialismo e no pós-colonialismo encontrou na figura de certos intelectuais os porta-vozes de suas demandas existenciais. A pesquisadora aponta as inconsistências dessa postura dos intelectuais, que ainda proferindo denúncias e se pautando por um pensamento crítico, julgavam poder falar em nome do Outro. Nesse sentido, indaga, será que os intelectuais estariam, de fato, conferindo lugar de fala ao Outro? E, principalmente, será que estariam realmente ouvindo os seus interlocutores- investigados? E, constata que, a simples sugestão da necessidade dessa intermediação intelectual para validar um pensamento não científico, já demonstra que certos valores coloniais não haviam sido superados.

Em sua concepção, o intelectual que atua como intercessor da fala do Outro, na realidade está contribuindo para a perpetuação da diferença colonial. O inconveniente é o intelectual admitir o Outro apenas como objeto de observação e não como um sujeito relevante, cujo pensamento possa ser considerado tão legítimo quanto o seu. Desse modo, a ameaça é que esse intelectual se torne, “[...] cúmplice na persistente constituição do Outro como sombra do Eu [Self]” (SPIVAK, 2010, p. 46). Por esse ângulo, defende que, o papel do intelectual é facilitar a abertura de espaços para que o Outro possa falar e possa, principalmente, ser ouvido.

Aprofunda-se aqui nos contributos de Frantz Fanon (2021, 2022), autor largamente lido entre os intelectuais brasileiros vinculados à TdL. Fanon, inspirou movimentos por libertação nos continentes asiático, africano e latino-americano – ao refletir sobre a questão da raça e do sofrimento psíquico e se engajar numa *práxis* política transformadora.

A crítica sociocultural deferida pelo autor, aponta o colonialismo como um fator causador de sofrimento tanto social quanto psíquico. Ressalta que, em muitos casos, a alienação colonial culminava em alienação religiosa. Porquanto, os sujeitos oprimidos descobriam nas práticas mítico-rituais estratégias para romper, ainda que provisoriamente, com a extenuante rotina de opressão e colocar os seus problemas cotidianos sob suspensão. Acreditava que, o fato de os fiéis depositarem sua crença em uma promessa de salvação relativa à um futuro além-vida, atestava a qualidade alienante da religião.

A questão da violência colonial perpassa a religião do Outro. A ênfase recaí sobre a subjugação e a desumanização do negro, com suas respectivas formas de interpretação do fenômeno religioso. Fanon, empreende uma crítica à tradição cristã e à supremacia branca patriarcal, tidas como responsáveis por corroborar para a desumanização do Outro.

A divulgação de seu pensamento agenciou um novo humanismo, instruído a valorizar

as demandas psíquicas e socioculturais dos povos oprimidos. Trata-se da exigência de fomento e/ou recuperação da dignidade onto-epistêmica dos povos historicamente colonizados. Pois, parte do raciocínio de que, não basta apenas identificar os processos de opressão, mas combatê-los, engajando-se em uma *práxis* libertária. Desse modo, seu pensamento promoveu uma rejeição explícita à pretensa hegemonia epistêmica ocidentalocêntrica e influenciou pensadores brasileiros ligados a TdL.

Partindo dessa chave de compreensão, pode-se admitir que, se antes o Outro – oprimido, desejava se tornar um sujeito igual a seu opressor, ou seja, integrado aos códigos culturais da modernidade, com a divulgação da crítica pós-colonial uma mudança substancial se desencadeou, o Outro passou a reconhecer-se enquanto Outro, enquanto excluído, desumanizado, periférico, preterido. Os povos colonizados perceberam que tiveram sua subjetividade e religiosidade vilipendiadas, que suas identidades foram forjadas às custas de violência e que a perda das suas referências de sentido onto-epistêmico era consequência de uma relação colonial de dominação e exploração. Desse modo, o colonialismo não era uma relação que teria ficado restrita ao passado, mas que se reproduzia através das diferentes formas de colonialidade. E, que a sujeição das cosmovisões do Outro à lógica imperialista eram, portanto, parte de um sistema complexo e mais amplo, em que, para um ser dominante, deveria, impreterivelmente, de haver o Outro – subjugado, dominado, oprimido. Percebeu-se que, aos dominados foi impedida a possibilidade de expressarem a partir das suas próprias significações interpretativas do sagrado e de cultuar seus deuses e de desenvolver a religião em seus próprios termos.

De posse desta chave de leitura, têm-se que a colonização para além de um episódio político-econômico e cultural foi, também, epistêmico e psicológico, e que, contou com forte influência da religião – especialmente, do cristianismo. Haja visto que, a religião interferiu diretamente na construção das subjetividades, na medida em que, exercia controle sobre a construção do conhecimento e da fé.

Aciona-se, também, as contribuições de Enrique Dussel (1995), conhecido por suas formulações acerca de uma filosofia da libertação e por ter estado intimamente vinculado à TdL.

O projeto analítico de Dussel é, sobretudo, de caráter epistemológico. Sua crítica pós-colonial ousa ir além da dialética ancorada nas categorias modernas- coloniais. Para ele, as práticas de exploração e evangelização impostas pelos colonizadores europeus no Novo Mundo foram justificadas pela ideia de que os “Outros”, não possuíam propriedade, lei, escrita, elementos tidos como marcos da civilização moderna. Essa concepção foi reforçada por várias disciplinas científicas. Ao retratar o Outro como “sem história” ou “pré-moderno”, os colonizadores procuraram legitimar sua dominação e exploração, ao mesmo tempo em que, afirmavam a superioridade do sistema-mundo eurocêntrico. A noção de primitivismo foi usada como um traço definidor da alteridade cultural, estabelecendo uma dicotomia entre os representantes da racionalidade moderna e o Outro, representante do arcaísmo.



Essa abordagem etnocêntrica contribuiu para a construção de uma narrativa que desvalorizou as culturas não-europeias e estabeleceu relações assimétricas de poder. Dussel critica essa visão e busca desconstruir essa concepção hierárquica das culturas, promovendo uma perspectiva mais inclusiva, capaz de valorizar a diversidade cultural e reconhecer a dignidade e os direitos dos povos subalternizados.

## **2 O PARADIGMA DECOLONIAL E O TRATAMENTO DO FENÔMENO RELIGIOSO DO OUTRO**

A perspectiva decolonial, sugere a transformação programática de paradigmas ambientais, sociais, geográficos, políticos, jurídicos, econômicos, culturais, raciais, epistêmicos etc. Considera imprescindível superar a colonialidade do saber, do ser, do poder e, acrescenta-se, da natureza e do sagrado, caso se almeje ultrapassar os obscurantismos que nos prendem à uma visão injusta e limitada acerca do mundo.

A vertente epistemológica decolonial depara-se, portanto, com a demanda por proceder à uma revisão substancial das temáticas, dos referenciais de pesquisa, dos objetos de análise, das metodologias e arranjos teóricos adotados pelos intelectuais pós-coloniais, optando por alternativas que sejam capazes de ampliar o escopo de apreciação dos problemas e de ação efetiva em relação à eles e, assim, passar a considerar uma série de novas e/ou renovadas questões epistemológicas, que atravessam diretamente o entendimento e as manifestações do fenômeno religioso do Outro.

Com a constatação do pluralismo religioso, a heterogeneidade das construções onto-epistêmicas do Outro, pouco a pouco, passou a ser considerada significativa sob o ponto de vista investigativo das ciências da religião e teologia decoloniais.

Diante da pluralidade de identidades religiosas, o paradigma decolonial envolve-se com a proposta do diálogo intercultural, inter-religioso e inter-epistêmico, capaz de acionar um lugar de fronteira. “O pensamento decolonial, desta forma, é um pensamento de fronteira, a partir da condição de ‘subalternidade colonial’. Não se ignora o pensamento moderno, mas não se pode ser subserviente a ele, mesmo que ele seja crítico.” (BAPTISTA, 2016, p. 499) À vista disso, o campo religioso é interpelado a partir do reconhecimento de seu caráter pluriversal, em que se percebe a diversidade epistemológica do Outro e do fenômeno religioso.

## **3 O TRÂNSITO EPISTEMOLÓGICO PÓS(DE)COLONIAL E A ATUAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

A TdL reconhece a desigualdade sociocultural como fruto da contingência histórica, que teve início com a modernidade. Atuou em parceria com setores progressistas da Igreja, como

a Ação Católica e empreendeu junto ao Movimento de Educação de Base (MEB), nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), estratégias engajadas de enfrentamento à opressão e reconhecimento da religiosidade do Outro. Teve importante papel no processo de institucionalização das ciências da religião no Brasil.

As ciências da religião brasileira, formuladas fora do eixo Europa- Estados Unidos, têm como objeto de pesquisa sistemas de crenças e sujeitos epistêmicos, marcados por dinâmicas de opressão e de subalternização. Por mais que se depare com um campo religioso plural, o sujeito de sua observação não é o europeu ou o norte-americano, ou seja, um Outro transoceânico, mas sim, um próximo, um Outro interno.

A TdL lidou com esse Outro interno – que inicialmente se configurava como o camponês, o proletário, o indígena, o negro, expandindo-se, posteriormente, para a incorporação de outros sujeitos, como: a mulher, o representante da comunidade LGBTQIA+, o imigrante, em suma, à outras minorias marginalizadas presentes em nosso próprio País. Esse movimento reflexivo esteve o tempo todo atrelado a um posicionamento crítico e engajado politicamente.

Ao conferir voz e visibilidades aos sujeitos subalternizados, transitava da perspectiva pós-colonial para a decolonial. Pois, “[...] percebe-se que há alguma aproximação temática e histórica entre a TdL e as teorias descoloniais ou pós-coloniais: a luta e o contexto de libertação da opressão e do colonialismo.” (BAPTISTA, 2016, p. 493)

Considera-se a demanda por revisão da noção de liberdade, levando em consideração que o opressor foi internalizado, que pensar sobre a libertação na atualidade envolve outras dimensões. Sendo assim, cabe à TdL, lidar com essas novas interpelações, ampliando o seu escopo de interesse e ação.

#### **4 DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA**

Acredita-se que, é necessário assumir uma postura de desobediência epistêmica com relação aos moldes convencionais de se fazer ciência, caso se queira transgredir as estruturas obscuras que perpetuam a subjugação de culturas e cosmovisões e confrontar o processo de agravamento da crise sociopolítica- econômica, cultural, ambiental e religiosa, que tem transformado o mundo em um lugar cada vez mais inseguro, triste, mecânico e esvaziado de sentidos.

A ampliação da categoria Outro, permite ao cientista da religião desempenhar um papel estratégico no fazer da disciplina e no tratamento do fenômeno religioso diante do paradigma decolonial. Pois, decolonialidade tem a ver com desobediência epistêmica e deve ser impulsionada por práticas libertadoras factíveis.

Desobediência implica em, abrir-se ao “tempo do outro”. Byung- Chul Han (2021) ex-

plora o tema do amor como um meio de abandonar o eu-narcísico, autocentrado e auto estimado e se entregar à coexistência com o Outro. Ele enfatiza a importância do outro como uma figura capaz de resgatar o sujeito do vazio de si mesmo.

Desobedecer, envolve almejar a superação da alienação em relação ao Outro. Implica em ceder espaço para que o Outro se expresse, em seus próprios termos e a partir de sua própria visão de mundo. Pois, entende-se que é preciso que ele fale por si e rompa com esse silêncio histórico. De modo que, dispensam-se intermediadores, não é mais necessário restringir-se ao uso exclusivo de categorias epistêmicas do sistema- mundo ocidentalocêntrico para validar conhecimentos outros.

A iniciativa decolonial de apreensão do fenômeno religioso enquanto objeto de investigação científica revela uma demanda de identificação e valorização de questões, como a crença subjetiva e o sentimento religioso do fiel diante de sua religião.

A virada epistemológica decolonial pode ser encarada como parte de um processo mais amplo de libertação e implementação de justiça social. Trata-se da proposição de uma alternativa epistemológica ao processo de epistemicídio pelo qual tem sofrido as ciências convencionais, na qual, se estabelece posicionamentos críticos, criativos, dialogais e horizontais entre os diferentes produtores do conhecimento.

## CONCLUSÃO

As ciências da religião brasileira, inspirada pela TdL e por uma perspectiva decolonial, têm se esforçado para alçar o oprimido à categoria ontológica de ser humano, capaz de sentir e interpretar em seus próprios termos o fenômeno religioso.

A proposta de repensar a trajetória dos estudos da religião, partindo do pós-colonialismo e culminando na decolonialidade, compreendeu o desafio de refletir a respeito do papel da subjetividade do sujeito religioso como objeto de estudos legítimo nesses diferentes períodos.

Constatou-se que, é preciso atentar-se para o desafio de o intelectual não se tornar cúmplice das exclusões em relação ao Outro, o que implica na prerrogativa dele reconhecer a heterogeneidade do Outro e conferir a ele voz e ouvidos.

## REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.11, mai./ago., 2013. pp. 89-117.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, set./dez., 2016. pp. 491-517.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia do reconhecimento: provocações decoloniais e a ética do Bem Comum. *Estudos Teológicos*, v. 58, n.2, jul./dez., 2018. pp. 294-312.

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945- 1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. pp. 39-79.

FANON, Frantz. *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo, 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HAN, Byung- Chul. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Petrópolis: Vozes, 2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. *Revista X*, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

# DIÁLOGO E MISSÃO NA AMAZÔNIA: SEGUIR E ANUNCIAR JESUS CRISTO NA PERIFERIA DAS PERIFERIAS

*Eduardo Pessoa Cavalcante<sup>1</sup>*

**RESUMO:** “Cristo aponta para a Amazônia”. Assim se dirigiu Paulo VI aos peregrinos de Belém do Pará em 10 de outubro de 1971. Tais palavras ainda são bastante atuais no contexto em que vivemos, especialmente se pensarmos que, em muitas localidades do vasto território amazônico, a presença da Igreja ainda é incipiente ou mesmo insuficiente. Como consequência, constatamos uma verdadeira marginalização religiosa que, aliada às muitas exclusões sociais dos povos que lá habitam, permitem-nos dizer que a Amazônia pode ser vista como a periferia das periferias. Ademais, quando falamos em Amazônia, é necessário ter em mente se tratar de uma realidade multicultural, com variados rostos – inclusive étnicos - e desafios. Ao mesmo tempo em que há a missão junto às comunidades ribeirinhas, há toda uma população concentrada nos grandes centros urbanos. Em todas essas realidades, porém, cresce a demanda por mais direitos e justiça. Nessa perspectiva, propomo-nos a refletir, em um texto teórico-crítico, mediante análise bibliográfica, sobre o diálogo e missão na Amazônia, com vistas ao seguimento e anúncio de Jesus Cristo. Para tanto, buscaremos, inicialmente, ponderar sobre a própria pessoa de Jesus e sua práxis libertadora, paradigma de todo anúncio. Em seguida, passaremos a discorrer sobre o multiforme rosto dos marginalizados na Amazônia, e como eles se relacionam intrinsecamente com a missão. Por fim, abordaremos, brevemente, acerca dos novos caminhos da Igreja naquela região, iluminada por uma ecologia integral atenta à voz – por vezes silenciosa ou silenciada – do Espírito.

**PALAVRA-CHAVE:** Amazônia; Diálogo; Missão; Anúncio; Jesus Cristo; Igreja

## INTRODUÇÃO

“Cristo aponta para a Amazônia”. Assim se dirigiu Paulo VI aos peregrinos de Belém do Pará em 10 de outubro de 1971. Tais palavras ainda são bastante atuais no contexto em que vivemos, especialmente se pensarmos que, em muitas localidades do vasto território amazônico, a presença da Igreja ainda é incipiente ou mesmo insuficiente.

Como consequência, constatamos uma verdadeira marginalização espiritual-religiosa que, aliada às muitas exclusões sociais dos povos que lá habitam, permitem-nos dizer que a Amazônia pode ter vista como a periferia das periferias.

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia pela FAJE. Contato: [eduardocavalcante@yahoo.com.br](mailto:eduardocavalcante@yahoo.com.br)

Nessa perspectiva, propomo-nos refletir, em um texto teórico-crítico, mediante análise bibliográfica, sobre o diálogo e missão na Amazônia, com vistas a seguir e anunciar Jesus Cristo. Para tanto, buscaremos inicialmente ponderar sobre a própria pessoa de Jesus e sua práxis libertadora, paradigma de toda anúncio. Em seguida, passaremos a discorrer sobre o multiforme rosto dos marginalizados na Amazônia, e como eles se relacionam intrinsecamente com a missão. Por fim, abordaremos, brevemente, acerca dos novos caminhos da Igreja na Amazônia, iluminada por uma ecologia integral atenta à voz – por vezes silenciosa ou silenciada – do Espírito.

## 1. JESUS E SUA PRÁXIS LIBERTADORA

Ao refletirmos sobre o seguimento e o anúncio de Jesus em território amazônico algumas questões necessitam ser ponderadas. O que significa e quais as implicações do seguimento de Jesus na Amazônia? Quais os desafios do anúncio em terras amazônicas? São perguntas a serem respondidas à luz da vida de Jesus, de sua práxis libertadora e daquilo que era o ponto central de seu anúncio: o Reino de Deus.

Somos instados a reconhecer que o seguimento de Jesus na Amazônia esteve e está ligado intrinsecamente ao processo de evangelização ocorrida naquela região. O Jesus dos Evangelhos se mostrava misericordioso e compassivo para com os mais excluídos da sociedade, colocando-se a favor dos pobres, identificando-se a si mesmo com os sofredores e dos excluídos (Mt 25,35-45). A fé em Cristo, portanto, é uma experiência relacional entre o Deus que vem ao encontro do ser humano como pequeno, servo e que se inclina aos mais vulneráveis. É fé que se encarna, que faz história e, por isso, gera compromissos.

Com efeito, seguir Jesus na Amazônia implica assumir as suas escolhas, numa dinâmica ecológica integral que englobe as dimensões humanas, sociais e do meio ambiente<sup>2</sup>. O anúncio, desta forma, está em estreita relação com uma práxis libertadora que expressa a fé num Deus da vida. É Reino em construção: “Jesus anuncia a chegada iminente do Reino de Deus como reino de amor, justiça e misericórdia de Deus. Suas palavras de esperança e misericórdia, que foram acompanhadas por sinais do Reino, tiveram uma colhida crescente entre o pobre e o sofredor”<sup>3</sup>.

Ou, como nos diz Codina ao se referir à vida de Jesus e ao seu seguimento:

Cristo é visto como Jesus de Nazaré, anunciador da boa nova do reino aos pobres, que vai até a morte como consequência de suas opções históricas e que, ao ser ressuscitado por seu Pai, recebe não só o triunfo, mas a confirmação de que seu caminho era o verdadeiro. A vida cristã é vista como seguimento de Jesus, o Filho do

<sup>2</sup> Sugerimos a leitura da Carta Encíclica *Laudato Si'*, especialmente o seu capítulo IV, para um aprofundamento do magistério do papa Francisco sobre este aspecto.

<sup>3</sup> SUESS, 2015, p. 38.

Pai, em seu projeto do reino, situado em nossa história de hoje<sup>4</sup>.

Se no passado o anúncio se deu, em grande medida, por meio da cruz e da espada aliadas à conquista colonial, hoje deve se dar no diálogo e com atos proféticos contra as situações existenciais de morte e de exclusão. O Deus da vida faz brotar a esperança e não o temor. Anunciá-Lo, na esteira dos ensinamentos do Vaticano II, na perspectiva Amazônica, significa dialogar com os povos que lá residem e valorizar as suas variadas culturas. Anúncio que antes se faz escuta e busca reconhecer as “sementes do Verbo” (*Ad gentes 11*), e o “que há de bom nos ritos próprios e culturas dos povos” (*Lumen gentium 17*). O Espírito Santo chega antes dos missionários.

Destarte, um dos grandes desafios na Amazônia é praticar um anúncio dialógico e inculturado, com um timbre marcadamente social (defesa aos direitos humanos, identificação com os mais frágeis e vulneráveis), integrando-o sempre à dimensão espiritual,

para que os mais pobres não tenham necessidade de buscar fora da Igreja uma espiritualidade que dê respostas aos anseios de sua dimensão transcendente. Naturalmente, não se trata de uma religiosidade alienante ou individualista, mas também não se trata de mutilar a dimensão transcendente e espiritual como se bastasse ao ser humano o desenvolvimento material (*Querida Amazônia 75-76*).

Para tanto, há que se ter em mente que a Amazônia possui vários rostos, verdadeiro mosaico de raças e de culturas. Sobre isso discorreremos a seguir.

## **2. O MULTIFORME ROSTO DOS MARGINALIZADOS NA AMAZÔNIA E A LIBERTAÇÃO INTEGRAL**

Qual o multiforme rosto dos pobres e marginalizados na Amazônia que hoje nos interpelam como discípulos-missionários?

Não há uma única Amazônia, um único povo amazônico e uma única cultura amazônica. Povos originários, descendentes de europeus, afrodescendentes, asiáticos, populações que migraram de outras regiões do país, especialmente do nordeste durante a época áurea da borracha e, em maior número, uma forte miscigenação cabocla. São culturas que se interligam e se mesclam. Nesse sentido,

os grupos humanos, seus estilos de vida e cosmovisões são tão variados como o território, pois tiveram que se adaptar à geografia e aos seus recursos. Não são iguais as aldeias de pescadores às de caçadores, nem as aldeias de agricultores do interior às dos cultivadores de terras sujeitas a inundações. Além disso, na Amazônia, encontram-se milhares de comunidades de indígenas, afrodescendentes, ribeirinhos e habitantes das cidades que, por sua vez, são muito diferentes entre si e abrigam uma

<sup>4</sup> CODINA, 1993, p. 220.



grande diversidade humana. [...] Quantos de nós observamos de fora deveríamos evitar generalizações injustas, discursos simplistas ou conclusões elaboradas apenas a partir das nossas próprias estruturas mentais e experiências” (Querida Amazônia, 32).

Podemos falar de uma Amazônia urbana, com todos as suas variantes sociais; Amazônia ribeirinha, cuja articulação entre tempo, espaço e natureza se dá de maneira muito própria; Amazônia dos povos originários, de tantas etnias existentes, e mais ainda exterminadas; Amazônia cabocla, síntese do encontro – muitas vezes violento - entre o branco e o indígena; Amazônia com traços europeus, afrodescendentes e de outras regiões do planeta.

Não obstante, a forte miscigenação indígena cabocla é a característica étnica mais preponderante nos territórios amazônicos. Tal, de diversas formas, influencia na cultura e no modo de ser da gente que lá habita. Desde os sotaques, perpassando pela riquíssima culinária às suas lendas; da maneira de se relacionar com a natureza até como são vividas suas espiritualidades. Tudo na Amazônia é diversidade: biodiversidade, mas também pluralidade cultural. É vida que pulsa e luta por dignidade e respeito.

Contudo, tal como o meio ambiente, os povos amazônicos, especialmente os mais pobres e vulneráveis, estão em constante ameaça, seja pelo perigo de se verem expulsos de suas terras ou por interesses econômicos escusos (grilagem de terra, mineração e extração de madeira ilegais, narcotráfico etc), seja por sofrerem situações de menosprezo e preconceito às suas múltiplas manifestações culturais e tradições espirituais. Com efeito, os bispos reunidos em Aparecida (2007) assim se expressaram sobre essa situação:

Hoje, os povos indígenas e afros estão ameaçados em sua existência física, cultural e espiritual; em seus modos de vida; em suas identidades; em sua diversidade; em seus territórios e projetos. Algumas comunidades indígenas se encontram fora de suas terras porque elas foram invadidas e degradadas, ou não tem terras suficientes para desenvolver suas culturas. Sofrem graves ataques a sua identidade e sobrevivência, pois a globalização econômica e cultural coloca em perigo sua própria existência como povo diferentes. Sua progressiva transformação cultural provoca o rápido desaparecimento de algumas línguas e culturas. A migração, forçada pela pobreza, está influenciando profundamente na mudança de seus costumes, de relacionamentos e inclusive de religião (Documento de Aparecida 90).

Nesse sentido, há que se buscar melhor entender e interagir com os povos amazônicos, especialmente os que estão à margem, vulneráveis de um sistema político-social que os invisibilizam. Novamente devemos recordar que o Espírito sempre nos precede, e permeia todas as realidades humanas. As sementes do Verbo estão espalhadas pelo cosmos em todas as relações de amor, misericórdia e fraternidade.

É nesse horizonte amazônico tão desafiador que a Igreja é chamada a ser presença de fraternidade, solidariedade e defensora da justiça por fidelidade ao Evangelho. Sua opção

pelos pobres, como disse Bento XVI na abertura da Conferência de Aparecida, não ocorre por uma questão meramente social, e sim porque tal é intrínseca à fé cristológica. Assim, somos convidados a construir “uma sociedade onde caibam todos e todas em harmonia com a natureza”<sup>5</sup>.

Nessa perspectiva passaremos, a seguir, a refletir sobre os novos caminhos da Igreja na Amazônia.

### 3. NOVOS CAMINHOS DA IGREJA NA AMAZÔNIA

Gostaríamos de, brevemente, indicar alguns caminhos que consideramos fundamentais para a Igreja na Amazônia. São vias em construção, objetivos a serem alcançados paulatinamente, cujo processo já se iniciou por meio de tantos que, com coragem profética, estão a ser Igreja naquelas terras.

Não se trata mais da mentalidade de implantar a Igreja em supostas terras de missão, mas de vivenciar uma profunda espiritualidade de comunhão, em que ela se faz caminhante no serviço, e evangelizadora através do seu testemunho eloquente.

Antes, porém, somos instados a reafirmar aquilo que falamos na introdução: a Amazônia é a periferia das periferias, e isso inclui também a presença precária da Igreja naquela região. Aliás, o Documento Querida Amazônia assim o diz:

A pastoral da Igreja tem uma presença precária na Amazônia, devido em parte à imensa extensão territorial, com muitos lugares de difícil acesso, grande diversidade cultural, graves problemas sociais e a própria opção de alguns povos se isolarem. Isto não pode deixar-nos indiferentes, exigindo uma resposta específica e corajosa da Igreja (Querida Amazônia 85).

Como respostas pastorais corajosas e específicas que o referido documento nos exorta a elaborarmos, gostaríamos de oferecer algumas possibilidades, sem a pretensão de esgotar o tema e sabendo que há outras providências importantes que, eventualmente, ficarão de fora. Ademais, dada as circunstâncias metodológicas que nos são impostas para a elaboração do presente texto, nos limitaremos a descrever algumas das possíveis ações seguido de um breve comentário. Vejamos.

a) Maior inserção nas lutas por justiça na Amazônia (direitos humanos, meio ambiente, justiça e paz social), apresentando-se como Igreja samaritana ao lado dos mais pobres, e ser pobre ela mesma.

No Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-

<sup>5</sup> RICHARD, 2006, p. 90.

-Amazônica, esta é uma demanda que brota do coração dos participantes, como se a voz do Espírito se fizesse escutar com vigor:

Queremos ser uma Igreja amazônica, samaritana, encarnada no modo como o Filho de Deus se encarnou: “assumiu as nossas dores e carregou as nossas enfermidades” (Mt 8, 17b). Aquele que se fez pobre para nos enriquecer com a sua pobreza (cf. 2 Cor 8, 9), por meio do seu Espírito, exorta os discípulos missionários de hoje a saírem ao encontro de todos, especialmente dos povos originários, dos pobres, dos excluídos da sociedade e dos outros (Documento Final do Sínodo para a região Pan-Amazônica n. 22).

b) Novos ministérios ou modos diversos de exercer ministérios existentes.

Muitas vezes nos fechamos à ação do Espírito por um imobilismo que, a pretexto de defender a ortodoxia, acabamos por aprisionar a fé. Por que não buscar discernir o que o Espírito diz à Igreja na Amazônia, assim como outrora falou às Igrejas do Apocalipse? Quais caminhos Ele está a apontar, e quais novos ministérios podem ser criados ou reformulados em vista do anúncio da Boa Nova? É necessário deixar-se mover pelo Espírito! Sem essa perspectiva, corre-se o risco de se enrijecer a evangelização.

b) Repensar o papel das Igrejas locais.

Uma tentação recorrente na Igreja é a sua busca por uniformidade em seus ritos, suas pregações, suas vestimentas, e mesmo na sua Teologia. Alguns tendem a pensar que a uniformidade mantém a unidade da Igreja quando, na verdade, pode, em alguns casos, diminuir a sua força e dinamicidade. A Igreja é chamada a ser ícone da Trindade<sup>6</sup>, que é múltipla e plural na unidade.

Assim, porque não darmos autonomias às Igrejas locais em terras amazônicas para que, mantendo-se a plena comunhão e a catolicidade, discirnam novos caminhos pastorais originais?

Ouvir o que o Espírito diz à Igreja situada na Amazônia, vencer o medo de implementar itinerários pastorais com criatividade e mudanças concretas, para além de exortações, é sinal de confiança de que o Senhor continua a guiar a sua Igreja e o seu povo.

## CONCLUSÃO

A Amazônia para muitos é uma realidade distante, quase mítica. No Brasil, poucos são os que a conheceram ou algum dia a conhecerão<sup>7</sup>. Ainda assim, é uma região cobiçada por forças econômicas e predatórias, e também internacionalmente por outros países.

<sup>6</sup> FORTE, 2005, p. 35

<sup>7</sup> Cumpre esclarecer que o autor deste texto é amazonense, nascido em Manaus, tendo vivido boa parte de sua vida naquela região.

No entanto, mais do que quaisquer questões sociopolíticas e análises conjunturais, estamos a falar de uma terra de pessoas que clamam e esperam por justiça e dignidade. Neste sentido, ela é também presença do Reino em gestação, com toda a sua riqueza de biodiversidade, de culturas, de crenças e de múltiplas etnias. É terra de diálogo e anúncio; de escuta e de respeito; de luta e de pacificação. Enfim, a Amazônia, seus povos e todas as vidas que lá habitam, são sujeitos e interlocutores do Evangelho e da misericórdia de Deus, que se encarnam na história para, continuamente, criar, redimir e salvar.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 6. impr. São Paulo: Paulus, 2010.

CODINA, Victor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, Decretos, Declarações*. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica. Brasília: edições CNBB, 2019.

FORTE, Bruno. *A Igreja: ícone da Trindade*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. 11. ed. São Paulo: CNBB; Paulus; Paulinas, 2009.

FRANCISCO, papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia*. Brasília: Edições CNBB, 2020.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. 4. ed. rev. e ampl. Petrópolis: Vozes, 2015.

# EUCARISTIA CRISTÃ E HINÁRIO DAIMISTA: UMA LEITURA INTER-RELIGIOSA DE FRONTEIRA À LUZ DAS TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO

*Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação resulta de uma pesquisa de campo na Igreja Céu da Divina Estrela. Trata-se de reflexão teológica inter-religiosa de fronteira à luz das Teologias da Libertação. A pesquisa está estruturada em três momentos. Primeiro, a pesquisa teórica sobre o Santo Daime. Segundo, a experiência da escuta dialógica, por meio de entrevistas semiestruturadas, com lideranças e membros, no espaço próprio de vivência e observação participante. Terceiro, ante a constatação de elementos simbólicos e estruturantes do Catolicismo sincretizados no Santo Daime, produziu-se esta reflexão teológica inter-religiosa com explicitação da circularidade hermenêutica entre a Eucaristia cristã e o Hinário daimista à luz das teologias da libertação. Na primeira parte apresenta-se alguns pressupostos. Na segunda, o paralelismo entre a Eucaristia e o Hinário. Na terceira, caracteriza-se o Hinário daimista enquanto sacramento à luz da Eucaristia cristã católica. Na última, ensaia-se a leitura da Eucaristia cristã católica à luz do Hinário daimista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Eucaristia; Hinário; Cristianismo católico; Santo Daime; Teologias da Libertação.

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação resulta de uma pesquisa de campo, na qual encontramos rico filão de reflexão teológica inter-religiosa de fronteira à luz das teologias da libertação.<sup>2</sup> Pesquisador das dinâmicas da práxis cristã e do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, este estudo foi oportunizado pela participação no Grupo REPLUDI - Religião, Pluralismo e Diálogo, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. A cada semestre, este grupo promove, dentre as suas diversas atividades, a aproximação dialógica de seus membros com uma tradição religiosa específica distinta. Neste contexto, a experiência de aproximação a uma

1 Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas e mestre em Teologia pela FAJE. Professor do Departamento de Ciências da Religião e do Mestrado Profissional de Teologia Prática da PUC Minas. E-mail: ednmbg@gmail.com

2 Utiliza-se o termo teologias da libertação no sentido de ter presente a libertação da Teologia e seus desdobramentos em teologias contextuais na América Latina e nos demais continentes, sempre atenta ao grito dos pobres, dos oprimidos, excluídos, vulneráveis e da terra e os apelos da graça de Deus, diante das graves ameaças à vida, suscitadas pela realidade econômica, política, sexual, cultural, ambiental, religiosa etc.

Igreja do Santo Daime, Céu da Divina Estrela,<sup>3</sup> situada no município de Santa Luzia, no segundo semestre de 2022, abriu portas e pistas que despertaram o interesse de pesquisa de campo mais elaborada e a consequente percepção da circularidade hermenêutica fecunda entre o Cristianismo Católico e o Santo Daime. Nos estreitos limites desta comunicação, apresentaremos uma reflexão inter-religiosa de fronteira entre a Eucaristia cristã e o Hinário daimista.

O termo *fronteira*, aqui assumido, amálgama dupla conotação. A primeira, explícita a perspectiva da análise dos dados coletados, com postura de saída e com o deslocamento necessário para que o diálogo inter-religioso se torne possível. A fronteira como *entrelugar*, singular e específico, possibilita o olhar de um para outro, sem ameaças à identidade e à liberdade. Olhar igualmente liberto das armadilhas ardilosas do desejo de assimilação ou de dominação do outro. O diálogo na fronteira favorece um verdadeiro encontro luminoso, com abertura para perceber a beleza da epifania do outro e engendrar novas percepções de si mesmo, pela luz singular da alteridade. O encontro engendra outro olhar para si mesmo, desde o olhar do outro e vice-versa. A segunda, indica o espaço próprio facilitador do diálogo inter-religioso entre duas tradições. Neste caso, o diálogo entre o Cristianismo Católico, nossa tradição de origem, e a do Santo Daime, tradição eclética brasileira, que vem consolidando, nas últimas décadas, crescente movimento diaspórico da Floresta Amazônica, no Acre, onde nasceu, para os diversos estados brasileiros e para muitos países. A fronteira possibilita aproximações desarmadas, mesmo que seja entre o Cristianismo católico, dominante e historicamente colonizador em nossa América Latina, e a do Santo Daime, minoritária e profundamente aberta, maleável e sincrética de ricas tradições ancestrais, dos povos originários, quilombolas e europeus, que veicula singular sabedoria da floresta.

O Cristianismo católico é a tradição que tem nos oportunizado crescente experiência do Mistério amoroso de Deus e nos desafiado à busca inquieta do bem viver e de um amar-cuidar-servir, pautado pela centralidade dos pobres, excluídas/os, oprimidas/os, vulneráveis e sofredoras/es, pela prática da justiça, da defesa da dignidade da vida, do diálogo fraterno intercultural e inter-religioso e da ecologia integral (BARROS, 2019; BAPTISTA, 2011). Nossa experiência cristã tem provocado crescente abertura, desbordamento aprendiz diante do outro e combate a toda forma de violência, preconceito, discriminação, opressão e dominação cultural e religiosa. A Teologia e a Ciências da Religião, no âmbito do ensino, da pesquisa e da extensão, levaram-nos a assumir, como pesquisador, a via do diálogo ecumênico e inter-religioso, da superação dos diversos muros pela construção de pontes de aproximação dialógica e solidária e do dar as mãos aos que lutam, desde as vítimas, em defesa da dignidade da vida.

A reflexão aqui sintetizada resulta de experiência de busca inter-religiosa, simultaneamente teórica e prática. O primeiro passo foi a pesquisa teórica sobre a tradição do Santo Daime, objetivando construir base de conhecimento prévio (ASSIS, 2013 e 2017; LABATE;

<sup>3</sup> Na visita dos membros da Igreja Céu da Divina Estrela ao REPLUDI, reencontramos o amigo Glauber Loures de Assis, doutor em Sociologia pela UFMG, daimista e pesquisador das plantas sagradas e do uso ritual das plantas de poder, com mestrado e doutorado na área. Este reencontro foi decisivo para a concretização de nossa pesquisa.

GOULART, 2015; MOREIRA; MACRAE, 2011; MORTIMER, 2018; RIBEIRO, 2021 a e b). Em seguida, aconteceram experiências dialógicas, por meio de entrevistas semiestruturadas, com lideranças e membros da tradição escolhida. Diante da descoberta da presença de inúmeros elementos estruturantes e simbólicos do Catolicismo, dentre outras tradições religiosas, profundamente sincretizados no Santo Daime e da beleza singular das descobertas, no terceiro momento, concretizou-se um deslocamento do autor até a fronteira da tradição religiosa de origem e um encontro, possibilitado pela aproximação e vivência dos ritos do Santo Daime. O resultado desta pesquisa foi uma leitura inter-religiosa fecunda, por meio do método da circularidade hermenêutica (GADAMER, 1997)<sup>4</sup>, de ambas tradições à luz das teologias da libertação.

Na primeira parte, explicitaremos alguns pressupostos importantes. Na segunda, faremos um paralelismo do hinário do Santo Daime, tradição amazônica impulsionada pelo Mestre Irineu e aprofundada por seus discípulos e discípulas, padrinhos e madrinhas, com o Cristianismo católico a partir de elementos simbólicos constitutivos presentes nas duas tradições. Na terceira, caracterizaremos a riqueza de um Hinário daimista à luz experiência da Eucaristia cristã católica. Na quarta, ensaiamos uma leitura da Eucaristia cristã católica à luz da experiência do bailado de um Hinário daimista. Concluímos com pistas prospectivas advindas das Teologias da Libertação.

Este esforço de reflexão teológica confirma a tese de que os membros de uma tradição religiosa não devem temer ou se sentir ameaçados pela proximidade de outra tradição e, para se defender, construir posturas de fechamento, de proselitismo ou, o que é ainda pior, de combate beligerante. A aproximação dialógica e a circularidade hermenêutica possibilitam maior identidade, intercâmbio e mútuo enriquecimento e aprofundamento espiritual.

## 1 ALGUNS PRESSUPOSTOS

A pneumatologia do teólogo Jürgen Moltmann (MOLTMANN, 1998) contribuiu significativamente para fundamentarmos a nossa concepção do Espírito Santo enquanto presença gratuita e atuante de Deus para a nossa libertação. Deus está conosco na caminhada e sempre presente em cada um de nós, nos seres vivos, na natureza. A Divina Ruah, sopro contínuo de amor enviado pelo Abba, em Jesus Cristo e de incontáveis outras maneiras, pelo dom da fé, nos revela que Deus está sempre presente na criação, pois é a Fonte da vida, o Princípio de sustentação do dinamismo de autonomia e de afirmação da vida plena. No e pelo Espírito Santo, Deus se faz presença amorosa solícita: um Deus que é sempre estradeiro conosco.

<sup>4</sup> Por circularidade hermenêutica, entendemos o método de interpretação de linguagens a partir do qual elementos de uma tradição religiosa contribui para a interpretação de outra/s e, simultaneamente, se deixa interpretar pela/s outra/s, num movimento dialético contínuo de escuta, reflexão crítica e autocrítica, aprofundamento e mútuo enriquecimento. Cada tradição oferece a outra o melhor de si e acolhe o que a outra tem de melhor. O método da circularidade hermenêutica exige respeito, abertura, escuta e o cultivo da humildade aprendiz.



O panenteísmo teológico de Paul Tillich (TILLICH, 1984; 2009) confirmou a nossa convicção da transcendência divina na imanência do mundo, e a experiência de fé que acolhe vivamente a presença amorosa de Deus que se enuncia em todas as coisas, realidades e situações e, portanto, em cada cultura e religião, sem exceções. Não há existência sem a presença de Deus. No contexto de pluralismo religioso, movido pela legitimidade gestada pela explicitação do princípio pluralista (RIBEIRO, 2020), quando um teólogo cristão, com seriedade e sincera abertura espiritual, se aproxima de outra tradição religiosa, ele tende a experimentar a presença do Mistério divino além das fronteiras até então exploradas. A outra tradição lhe oferece chave singular que abre, desperta e provoca experiências novas, capazes de ampliar e aprofundar a compreensão anterior do onipresente, inesgotável e surpreendente, Mistério de Deus entre nós.

O diálogo ecumênico e inter-religioso tem como pressuposto a experiência e o reconhecimento da onipresença panenteísta divina e da legitimidade da busca e experiência espiritual de cada pessoa. A aproximação inter-religiosa dialógica aprendiz, geralmente, provoca, desde o terreno religioso do outro, um aprofundamento da própria experiência, que amplia o sentido e a alegria da própria fé. Para Paul Tillich, isso acontece porque na profundidade de cada religião há um ponto que amplia a experiência inicial do peregrino e a sua liberdade espiritual, a partir da percepção inédita e do encontro com o Mistério divino. A partir do princípio “Deus semper maior”, de Pseudo-Dionísio, o Areopagita, Agostinho, Tomás de Aquino, Mestre Eckhart, João da Cruz, Teresa de Ávila e tantos outros, limites conceituais e fronteiras vão sendo ultrapassadas no itinerário espiritual sempre em construção. A Deus encontramos, nos legou Agostinho, com o desejo infindo de seguir buscando.

## **2 PARALELISMO DO SANTO DAIME COM O CRISTIANISMO CATÓLICO**

Não é nada fácil, membros de tradições religiosas distintas se aproximarem, se encontrarem, se conhecerem e se enriquecerem mutuamente. Geralmente as coisas acontecem de forma seminal, artesanal ou vivencial, quando uma pessoa e/ ou grupo, numa reunião de família, de trabalho, de estudo, na leitura de um livro, num filme, numa viagem ou num encontro social qualquer, dentre outros, têm a oportunidade de um primeiro contato. Este provoca a surpreendente e inédita experiência luminosa, ante a percepção de traços de beleza transcendente autêntica no outro, beleza antes reconhecida como exclusiva da própria tradição religiosa. A aproximação tende a revelar a ignorância e a provocar o desejo de crescente conhecimento do outro. Os muros de separação, de ignorância ou ódio, se tornam impotentes para esconder ou impedir a força atrativa do amor, da verdade, da beleza e da unidade.

Ao aproximarmos de uma Igreja do Santo Daime, o paralelismo com Catolicismo popular se tornou imediatamente visível. Impressiona a quantidade de elementos ecleticamente as-

similados do Cristianismo na tradição amazônica. Segundo Glauber Loures, “no Santo Daime, a bebida ayahuasca é interpretada de maneira própria, com forte influência cristã, enquanto sacramento” (ASSIS, 2017, p. 51). Em todas as visitas, notamos: 1. Na organização estética do espaço, onde acontecem os rituais, percebe-se nos ornamentos, a centralidade do altar, com a cruz característica de dois braços horizontais, a referência explícita a Jesus, a imagem de Nossa Senhora da Conceição, do Anjo São Miguel, de São João Batista, velas e flores; 2. Os ritos começam com a reza do terço: Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, jaculatórias e preces com evocação de Jesus, Maria, José e de alguns outros santos e santas cristãos; 3. Ao pedirem a proteção divina, dirigem suas preces a Deus Pai, a Jesus e ao Espírito Santo, a Nossa Senhora, a São Miguel, São José, São João e aos mestres da caminhada; 4. Ao tomarem cada despacho/dose de Daime, muitos fazem o sinal da cruz; 5. A música sacra, bem tocada, cantada e bailada de forma circular em torno do altar, mulheres fardadas, de um lado, e homens, de outro, cria um ambiente comunitário contagiante e de energia envolvente pela conexão afetiva entre os participantes, membros efetivos, neófitos e convidados. 6. As letras dos hinos que compõem cada hinário - há vários hinários reconhecidos pelas Igrejas, desde os recebidos pelos fundadores, do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, até os recebidos em cada Igreja particular -, promovem a tomada de consciência sobre a importância de cada um sintonizar com o que está sendo celebrado, o Mistério divino que se oferece a todos e as exigências para bem acolher a luz e a força que Deus dá para cada um ali presente em suas necessidades, mas também para a edificação da comunidade e o bem comum de todos; 7. Todos os membros reconhecem as regras da liturgia e a responsabilidade na abertura, na preparação do coração, na concentração para se deixar guiar por cada hino cantado e no envolvimento de cada um para que o ritual favoreça a experiência pessoal e comunitária do sacramento. 8. O tempo todo evoca-se, com vivas contagiantes, o nome de Jesus, de Nossa Senhora da Conceição, de São Miguel, de São João Batista e dos mestres fundadores, especialmente, o Mestre Irineu, o padrinho Sebastião, a madrinha Rita e outros. 9. No calendário litúrgico há muitas semelhanças - datas comuns, nomenclaturas comuns entre as duas tradições... O que preside o rito e toda a sua equipe cuidam com esmero para que todos entrem em comunhão, confiem na graça e no poder do sacramento - as doses de Ayahuasca compartilhadas durante o ritual -, para elevar cada um ao Reino de Deus no Astral. Fica claro que Deus quer se dar a todos, tudo depende de cada um. 10. Ninguém fica indiferente, há um respeito profundo à singularidade do momento e do tempo de caminhada de cada um, o cuidado para que todos participem, sejam tocados, se deixem purificar e cresçam espiritualmente com a experiência da luz e da força do sacramento e cultivem, em seu dia a dia, a vida nova.

### 3 A EUCARISTIA CRISTÃ CATÓLICA À LUZ DO HINÁRIO DAIMISTA

O sacramento da Eucaristia é bem mais que um sacramento (NAULT, 2015), pois sintetiza a práxis libertadora de Jesus de Nazaré, que com palavras e ações, concretizou o dinamismo atuante do Reino de Deus entre nós. A Eucaristia revela o sentido último que Jesus mesmo deu à sua vida, ante a iminência de sua morte, com a consciência de suas opções históricas e das consequências de sua missão assumida com fidelidade até às últimas consequências: amar, cuidar e servir desde os mais pobres, vulneráveis e sofredores. Além disso, Jesus ofereceu aos seus discípulos e discípulas, com a sua vida entregue, um horizonte de sentido, um caminho a ser trilhado coletivamente e um chamado a continuar a sua missão. O sacramento da Eucaristia é um rito que vai muito além dele mesmo: importa acolher a luz e a força do Espírito Santo, invocado tanto sobre “o pão e o vinho” quanto sobre a comunidade, com o objetivo de fazer a aliança-encontro pessoal e comunitário e se constituir o “Corpo de Cristo”, a Igreja de discípulos e discípulas, com a entrega cotidiana de fazer a vontade de Deus no hoje de nossas vidas.

Quando celebrado, os cristãos, reunidos em comunidade, por meio da Palavra de Deus, fazem a memória perigosa de Jesus e tomam consciência da presença do Ressuscitado e da força do Espírito Santo que atualiza e possibilita a presença de Deus conosco e o encontro de fé transformador, pessoal e comunitário, com Ele. No pão e vinho compartilhados, símbolo da vida do Profeta da Galiléia, os cristãos concretizam o encontro com o Senhor e renovam a aliança-compromisso batismal de se deixarem transformar pelo amor de Deus, para anunciarem e testemunharem a vida nova e, assim, continuarem a missão de Jesus: concretizar o Evangelho do Amor na história, acolher e dispor-se, solicitamente, para impulsionar, com a graça de Deus, o dinamismo libertador do Reino de Deus, no contexto em que vivem, assumindo com responsabilidade os desafios e urgências discernidas na realidade contemporânea. O sacramento da Eucaristia é fonte de força espiritual, pessoal e comunitária, para a fé na caminhada rumo ao bem viver e o caminhar na fé rumo a Deus e aos irmãos e irmãs.

A Eucaristia cristã, infelizmente, foi assumindo um crescente viés clerical e de massa, deixando de ser um sacramento que faz a Igreja, “Corpo de Cristo” atuante hoje. Muitos cristãos católicos assistem praticamente passivos ao ritual da missa. Não se percebem e muitas vezes não se sentem implicados e envolvidos em sua totalidade, celebrando, de fato, o encontro transformador com o Mistério divino que, por amor, se faz presente, se doa a nós e se deixa experimentar para nos enriquecer pessoal e comunitariamente, para a vida eclesial e na construção coletiva da sociedade. Tornou-se uma realidade centrada nos clérigos. Arrefe-se cada vez mais a consciência da corresponsabilidade, da importância do envolvimento individual, do encontro e da renovação do compromisso de conversão a Deus e ao Reino.

Diante disso, o sacramento do Santo Daime oferece elementos decisivos para a Eucaristia voltar às suas fontes e recuperar o seu sentido maior, pessoal e comunitário por excelência, bem como enquanto fonte de força espiritual transformadora para a vida na Igreja e na

sociedade. Isso porque a celebração do hinário daimista, como bailado e concentração, tem conseguido trabalhar simultaneamente a sua dimensão pessoal, curativa e transformadora, e comunitária, ao despertar crescente consciência de coletivo, enquanto membro responsável com a vida da irmandade, na pequena comunidade de fé de pertença, e na construção coletiva de uma outra sociedade possível e necessária pela participação nas lutas sociais e ecológicas de defesa da vida.

#### **4 O HINÁRIO DAIMISTA À LUZ DA EUCARISTIA CRISTÃ**

A envolvente celebração do Hinário daimista, em sua forma de bailado ou de concentração, ou no feitiço coletivo do Santo Daime, é simultaneamente uma experiência pessoal e comunitária. Cada um vive a sua experiência pessoal de encontro com o Mistério divino no “Astral” e de crescimento e cura espiritual. Ao mesmo tempo, experimenta o crescimento dos vínculos de irmandade-amizade, de partilha dos vínculos de pertencimento que os torna membros da Igreja com o compromisso de ser um fardado zeloso do Reino de “Juramidã”.

O sacramento do Santo Daime sintetiza a práxis libertadora e cuidadora do Mestre Irineu, que, durante uma miração - estado alterado de consciência provocado pela ingestão da ayahuasca -, recebeu das mãos de Nossa Senhora da Conceição, de quem, como cristão católico, era devoto de Nossa Senhora e dos Santos, a missão de organizar e oferecer um caminho espiritual, com experiências de cura, física e espiritual, e de libertação dos males que nos afligem, pela luz e a força divina, a todos que o buscasse, o necessitasse e, pela abertura e entrega confiante, o merecesse. Como traduz Mestre Irineu em seu Hinário Cruzeiro: *“Esta luz é da floresta, que ninguém não conhecia, quem veio me entregar, foi a sempre virgem Maria”* (Hino 65 - Eu vou cantar).

Na celebração do Hinário Daimista, conjunto de hinos que sintetizam em suas letras a doutrina que conduz, por meio da ingestão da Ayahuasca, à experiência de cura e de transformação espiritual pela luz e força divinas. Como na Eucaristia, que pela mediação sacramental do pão e do vinho e da Palavra consignada na Bíblia, os cristãos se encontram com Jesus Ressuscitado, os daimistas, na mediação sacramental da ayahuasca e da Palavra consignada nos hinários, se encontram com Jesus, com Nossa Senhora e com muitas outras entidades do mundo espiritual (São Miguel, São José, São João Batista, Santo Irineu... orixás, caboclos, pretos velhos...).

O processo de formação e crescimento daimista é profundamente experiencial e subjetivo, impulsionado por rituais praticamente quinzenais, pelo estudo pessoal e grupal dos hinários, que continuam a ser recebidos e que vão se somando aos tradicionais hinários, como os deixados pelo Mestre Irineu, pelo Padrinho Sebastião e muitos outros, e pelos grupos de partilha das experiências vividas.

No entanto, em muitas Igrejas do Santo Daime, por uma série de razões históricas e preconceitos, observa-se uma tendência ao gueto, ao fechamento ensimesmado, sem postura de saída de si e de compromisso com a construção coletiva da sociedade como um todo, sem explicitação do compromisso sociopolítico e ambiental, sem alianças com os pobres, excluídos e oprimidos, com os não daimistas na defesa da vida digna para todos e da ecologia.

A Eucaristia cristã católica das primeiras comunidades cristãs, com a memória perigosa da práxis libertadora de Jesus, enraizada no dinamismo libertador do evangelho do Reino da justiça e da irmandade e na vivência dos primeiros cristãos, que percebiam a unidade entre a experiência da luz e da força do Espírito Santo, a vida interna da comunidade, com seus ritos, símbolos e vínculos e a vida em sociedade, tem algo a dizer. Ela pode oferecer elementos novos capazes de potencializar a construção de uma sólida teologia daimista e uma caminhada mais libertadora das Igrejas do Santo Daime, mas conscientes de sua missão na história.

## CONCLUSÃO

Pode-se dizer que a centralidade que a Eucaristia assume para os cristãos católicos é observada, da mesma forma, na centralidade que o Hinário para os daimistas. São, de fato, rituais impulsionadores de experiências profundas que alimentam a vida de fé, a paulatina transformação da caminhada espiritual dos participantes. O sentido de ser cristão e de ser daimista é, em grande medida, vivenciado nestes sacramentos.

No entanto, esta centralidade não basta. A vivência sacramental de cristãos e daimistas não garante o compromisso e a coerência com a vida nova. A realidade mostra que esta vivência sacramental pode se tornar intimista, verticalista, patriarcal, racista, homofóbica ou desligada das exigências ecoéticas de uma vida em sociedade, alicerçada na justiça e da inclusão de todos na mesa da dignidade humana e nos cuidados com a casa comum, o nosso Planeta, com suas águas, florestas e toda comunidade biótica. Há cristãos e daimistas que participam, com assídua frequência de seus ritos e sacramentos, mas que continuam a se mostrar religiosamente fundamentalistas, autorreferencialmente fechados ao diálogo e às parcerias, politicamente alienados, indiferentes à desigualdade social e aos mecanismos de acumulação, exclusão e opressão, alheios às lutas das/os pobres, excluídas/os e oprimidas/os por libertação.

A teologia cristã e a teologia daimista, bem como a caminhada de cada comunidade religiosa, precisam de contínua purificação, conversão e libertação. As Igrejas cristãs e daimistas precisam investir na formação integral e no cultivo de uma postura de saída e de diálogo inter-religioso. O momento contínuo de volta às fontes é muito importante no processo histórico de uma tradição religiosa. Renova seu potencial de impulsionar processos de conversão à Deus, ao humanismo ecoético e de aprofundamento pessoal e coletivo da experiência religiosa. O

método ver, julgar e agir tem se mostrado fecundo e criativo para a formação integral e a adesão ao processo de libertação pessoal e comunitária (BARROS, 2019; BARROS; GUIMARÃES; SBARDELOTTI, 2022). Mas mais decisivo é a aproximação, acolhida, escuta solícita e inclusão das/os pobres, excluídas/os, oprimidas/os e sofredoras/es, a não indiferença do grito dos pobres e do grito da terra que clamam por libertação.

O rico filão descoberto nesta pesquisa incipiente reclama novas abordagens e aprofundamentos, nossa modesta pretensão foi tão somente apontar a riqueza do diálogo inter-religioso como fonte de enriquecimento para as tradições religiosas envolvidas e para a construção coletiva de uma sociedade plural e comprometida com a vida.

## REFERÊNCIAS

ASSIS, Glauber Loures de. *A religião of the floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. (Tese de doutorado em Ciências Sociais). Belo Horizonte: UFMG, 2017.

ASSIS, Glauber Loures de. *Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo*. (Dissertação de mestrado em Ciências Sociais). Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Libertação e ecologia. A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BARROS, Marcelo. *Teologias da libertação para nossos dias*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARROS, Marcelo; GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson. *50 anos de Teologias da Libertação. Memórias, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Recriar, 2022.

DAMEN, Franz... [et al.]. *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação*. Goiás: Editora Rede, 2003.

GADAMER, Hans-georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe*. Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: Edufra, 2011.

MORTIMER, Lucio. *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo: ICEFLU, 2018.

MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

NAULT, François. *O lava-pés*. Um não sacramento. São Paulo: Loyola, 2015.

RIBEIRO, Claudio. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

RIBEIRO, Fernando. *Os incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol*. São Paulo: Editora Reviver, 2021 a.

RIBEIRO, Fernando. *De Vilcabamba ao Céu do Mapiá*. São Paulo: Editora Reviver, 2021 b.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulinas/ Sinodal, 1984.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.



# PAULO FREIRE E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: A PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA A PARTIR DE GUTIÉRREZ E COMBLIN.

*Allan da Silva Coelho<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A obra de Paulo Freire parece ser uma das mais relevantes concretizações históricas da alegoria célebre da Tese I de Walter Benjamin em “Sobre o Conceito de História” (1940) sobre a relação entre materialismo histórico e teologia. Destacando-se o livro “Pedagogia do Oprimido”, como relevante expressão da visão social de mundo do “cristianismo de libertação”, teríamos uma pedagogia derivada da práxis da libertação uma série de elementos temáticos e representações constitutivos do cristianismo de libertação. Nesta revisão categorial através de pesquisa bibliográfica, a partir da perspectiva que estuda os fundamentos da educação no campo de estudos do capitalismo como religião, inventariamos as análises, convergências e diferenças entre duas importantes obras da teologia da libertação publicadas no início dos anos 1970: de um lado, o livro “Teologia da Libertação: perspectivas” (1971) de Gustavo Gutiérrez e, por outro lado, o livro “Theologie de la pratique révolutionnaire” (1974), de Joseph Comblin.

**PALAVRAS-CHAVE:** Práxis revolucionária; Marxismo; Conscientização; Autolibertação; Fetichismo.

## INTRODUÇÃO

No campo de estudos da crítica do “capitalismo como religião”, destacam-se as abordagens interdisciplinares que se inspiram na célebre Tese I de Walter Benjamin em “Sobre o Conceito de História” (1940). Nesta tese, a partir da alegoria do anão e do autômato, propõe uma relação pouco ortodoxa, seja para o marxismo ou seja para o cristianismo, entre a teologia e o materialismo histórico-dialético.

Trabalhamos com a hipótese de que a obra de Paulo Freire seja uma das mais relevantes concretizações históricas desta alegoria, destacando para nosso estudo o livro “Pedagogia do Oprimido”, escrita no exílio em meados de 1968, tornando-se uma relevante expressão da visão social de mundo (GOLDMANN, 1959) do “cristianismo de libertação” (LÖWY, 2016). Freire incorporaria em sua pedagogia derivada da práxis da libertação uma série de elementos temáticos e representações constitutivos do cristianismo de libertação que se propõe a dialogar seriamente a partir da articulação entre teologia e marxismo (MALAFATTI, COELHO, 2021).

---

<sup>1</sup>Por seu vínculo orgânico com esta experiência cristã e sua teologia, a teologia da liber-  
1Doutor em Ciências da Religião pela UMEP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade São Francisco. Contato: [allan.filos@gmail.com](mailto:allan.filos@gmail.com)

tação latino-americana desde cedo discutiu séria e criticamente as proposições da “Pedagogia do Oprimido” (COELHO, 2021).

Neste trabalho, de caráter de revisão bibliográfica a partir do quadro teórico explicitado acima, propomos inventariar as análises e críticas, bem como convergências e diferenças entre duas importantes obras da teologia da libertação publicadas no início dos anos 1970: de um lado, o livro “Teologia da Libertação: perspectivas” (1971) de Gustavo Gutiérrez e, por outro lado, o livro “*Theologie de la pratique révolutionnaire*” (1974), de Joseph Comblin.

Não se trata exatamente de um estudo sobre a recepção da pedagogia freireana, mas de um recorte específico da maneira como sua teoria repercutiu já nos anos 1970 em especial no contexto das análises entre o papel da educação como forma de produção de uma práxis de libertação ou práxis revolucionária, tendo como desafio a compreensão das formas de “tomada de consciência” na crítica das concepções vanguardistas tradicionais dos marxismos que se apresentavam nas frentes de luta na América Latina.

## **1 A PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA COMO ELEMENTO DE DISCUSSÃO**

Defendemos, junto como Malafatti (2021) que há uma chave de leitura para relação entre a obra de Paulo Freire e a Teologia da Libertação, que seria entende-la dialeticamente como parcialidade e expressão da totalidade de uma visão social de mundo, ajuda-nos a caracterizar o todo como visão social de um grupo orgânico e relativamente coerente, com grande importância não apenas para a educação, mas para todo o pensamento crítico latino-americano, que é o cristianismo de libertação. De maneira sintética afirmamos que

“As categorias da visão social de mundo oferecem-nos um ponto de convergência entre Paulo Freire e cristãos do movimento do cristianismo da libertação. Se considerarmos Paulo Freire como um cristão de libertação, integrante desse grupo social, sua convergência com os autores da Teologia da libertação assume um grau de coerência pela pertença a uma mesma visão social de mundo, a qual foi construída pelas experiências religiosa e de vida (destacamos aqui a sua experiência cristã familiar, o seu compromisso com o pobre e a superação da pobreza, o seu trabalho junto a importantes expoentes da Teologia da libertação – como Helder Câmara ou o Cardeal Arns, bem como o seu exílio no Chile com outros cristãos identificados com o cristianismo de libertação) e pelas experiências intelectuais (sobretudo na relação de afinidade eletiva entre o marxismo e o cristianismo de libertação), de forma a levá-lo a julgar a pobreza como injustiça social e a pensar na libertação dos oprimidos pela sua práxis pedagógica.” (COELHO e MALAFATTI, 2021, p.09).

Neste sentido, incorporamos a crítica de Lucien Goldmann à ideia de influência de um autor sobre outro e deixamos de procurar as influências da referida Teologia na obra de Freire, para encontrar elementos de constituição de uma mesma visão social de mundo.

Paulo Freire estava exilado quando escreveu sua obra de referência “Pedagogia do

Oprimido”. Tinha passado pela Bolívia, trabalho no Chile e lecionou nos Estados Unidos. Antes de viajar para viver na Europa, para trabalhar junto ao Conselho Mundial de Igrejas, ele enviou aos amigos o manuscrito de sua pedagogia. Carlos Rodrigues Brandão destaca que o próprio autor não estava convencido do valor de seu texto, mas expressava que tal teoria “encarna profunda crença” que tinha nos homens (BRANDÃO, 2017, p.16).

O livro demorou a ser publicado no Brasil, pelo contexto histórico da ditadura militar. A edição do livro que circula entre os teólogos da libertação teve como organizador o teólogo (depois teórico da educação) Hugo Assmann, também exilado, mas ainda no Uruguai. A edição tem data de 1970. Assmann aparece entre os autores citados por Freire ao discutir o papel das igrejas na educação popular.

De acordo com Enrique Dussel (1999), Gustavo Gutiérrez escreveu seu livro de referência, intitulado “Teologia da libertação: perspectivas” em 1970, concluindo-o no início de 1971. Tem em comum o forte eco da Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín, realizada em 1968, que tratou com dedicação aos temas, entre outros, da “educação libertadora” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 168) e da “evangelização conscientizadora” (GUTIÉRREZ, 2000, p.179).

Já o texto analisado de Joseph Comblin, “*Theologie de la pratique révolutionnaire*” foi publicada em francês apenas, no ano de 1974, em Paris. Trata-se evidentemente de uma obra de continuidade a sua “*Théologie de la révolution*” publicado na mesma cidade em 1970. Gutiérrez cita em seu livro de 1971 (2000, p.271) este primeiro volume de Joseph Comblin, expressando o intercâmbio intelectual entre os autores discutidos. Nosso tema de principal convergência, em que ambos citam e discutem diretamente a obra de Paulo Freire é o tema da práxis revolucionária.

## **2 DIÁLOGO COM FREIRE EM TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO (1971) DE GUSTAVO GUTIÉRREZ**

O tema da práxis de libertação no texto de Gustavo Gutiérrez tem como ponto de referência (e convergência com Paulo Freire) a ideia da autocriação e autoemancipação. Cita como referência, por exemplo a Frantz Fanon, em sua obra “*Condenados da Terra*”, para afirmar que não há homem ilustre no processo de libertação, mas somente o povo. Os próprios oprimidos convertem-se em agentes de seu destino.

Em seu novo prefácio para o livro “*Teologia da Libertação*”, em 1988, Gutiérrez afirma que a organização popular e os primeiros passos de sua consciência estão relacionados a luta por sua dignidade e justiça social, na ação por sua libertação (GUTIÉRREZ, 2000, p.28). Ecoa a tese freireana.

Discutindo o “*movimento de libertação*”, no final do capítulo 06, afirma que a pedagogia do oprimido de Freire é um dos esforços mais criativos e fecundos, ao constituir a práxis

revolucionária como síntese entre teoria e práxis. Apresenta a noção de conscientização como processo em que os oprimidos “extrojetam” a consciência opressora que neles habita em uma clara explicação da passagem clássica de Freire (2014, p.42-43).

Gutiérrez afirma que

Para que tal libertação seja autêntica e plena, deverá ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo. Só nesse contexto pode ser levada a bom termo uma verdadeira revolução cultural. (...) Por meio de uma “ação cultural” – que une teoria e práxis – desalienante e libertadora, os oprimidos perceberam e modificaram sua relação com o mundo e com os outros (...). As ideias e métodos de Freire seguem fazendo caminho (GUTIÉRREZ, 2000, p.151-152).

Na seção do capítulo 11 dedicada a discutir as relações entre fé, utopia e ação política, Gutiérrez desta a relação entre a denúncia e o anúncio a partir da concepção de Paulo Freire como tempo da construção, da práxis histórica (GUTIÉRREZ, 2000, p. 299). Só se realizam na práxis. A utopia, em Freire, é mobilizadora e subversiva. A passagem articula Ernst Bloch, José Carlos Mariátegui e Karl Mannheim.

Gutiérrez conclui que Paulo Freire tem razão, uma vez que só a classe oprimida pode denunciar e anunciar (GUTIÉRREZ, 2000, p.301). Elaborar utopias revolucionárias é para quem precisa mudar a realidade histórica de opressão. Os demais, se limitam a ideologias conservadoras ou reformistas. O sistema opressor não tem outro futuro que o de manter o seu presente. Esta seria a base, a partir da utopia, para compreender a relação entre fé e vida como práxis.

Destaca-se que parte dos autores com os quais Paulo Freire dialoga em “Pedagogia do Oprimido”, também são discutidos em “Teologia da Libertação”, como Fanon, Bloch, Karl Mannheim, Che Guevara, entre outros em comum.

### **3 PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA E CONSCIENTIZAÇÃO EM TEOLOGIA DA PRÁTICA REVOLUCIONÁRIA DE JOSEPH COMBLIN**

O livro de Comblin em questão tem no seu título a expressão “prática revolucionária”. Ele afirma que revolução não seria outra coisa que “a ação humana que atua sobre a totalidade da sociedade para fazê-la mudar” (COMBLIN, 1974, p.29). Porém, afirma que utiliza as palavras prática e práxis alternadamente devido ao contexto em que o uso do termo práxis possa soar como referência ao idealismo alemão. Registra que seu uso se referencia na aplicação de Gustavo Gutiérrez e de Hugo Assmann, bem como do encontro do movimento “Cristão para o Socialismo”, no Chile em 1972. É uma referência à tradição da filosofia da práxis.

O tema da utopia, assim como no livro de Gutiérrez e na obra de Freire, aparece como

elemento que, associado à revolta e à rebelião, como princípio da revolução. Trata-se da tradição de Ernst Bloch (COMBLIN, 1974, p.100-101).

Destacamos sua crítica central ao tema do papel dos líderes e chefes e a necessidade do consentimento popular para a revolução. Este tema ressoa uma temática importante em Paulo Freire que é uma crítica geral do dirigismo dos movimentos de libertação. Trata da crítica da manipulação pela ordem vigente, mas também dos diversos graus de manipulação dos revolucionários (COMBLIN, 1974, p. 347).

No livro de Comblin, discutindo a relação entre cultura, ideologia e libertação, discute como os povos dominados são fascinados pela cultura do opressor. É uma nova leitura da dialética entre senhor e escravo de Hegel, a partir das perspectivas revolucionárias de Frantz Fanon e Albert Memmi. Segundo Comblin, esse tema é melhor aprofundado na Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire (COMBLIN, 1974, p.320).

Discutindo o papel das ideologias na luta de classes, Comblin destaca que a devastação cultural é a mais importante que existe. A cultural seria a mediação e a forma pela qual os homens entram em comunicação com a natureza e eles mesmos. Por isso mesmo, a cultura é o espaço da liberdade e a destruição cultural reduz o homem a coisa (massas atomizadas), sem comunicação. Tal temática ressoa a discussão sobre a invasão cultural, última parte da obra “Pedagogia do Oprimido”. Comblin diz que a marginalização cultural das massas leva à ruína da cultura tradicional e à divisão do povo, diferenciando os superiores e os inferiores. Seria um elemento que expressa a compreensão da importância da cultura tradicional na crítica do capitalismo, que impõe uma cultura reflexo das elites. É contexto em que cita o educador Ivan Illich, também interlocutor de Paulo Freire.

No último capítulo do livro, intitulado “A prática ideológica”, há todo um item sobre a “conscientização” e a pedagogia de Paulo Freire. Comblin destaca o uso de termo passando por Álvaro Vieira Pinto, Guerreiro Ramos e Dom Helder Câmara. Recorda que a obra “Pedagogia do Oprimido” foi traduzida em francês no mesmo ano, 1974, mas que ainda não tinha sido publicado no Brasil.

A ação de Freire começa com a educação de adultos, um sinal de deixar de tratar o povo pobre como inferior e massa de manobras, seja de quem for. Na verdade, Freire proporia o inverso ao fazer dos analfabetos e desprezados os agentes da sua própria libertação. É processo de superar a consciência de inferioridade e incapacidade que marca os pobres. Mas tal processo educativo não tem como finalidade integrá-los nesta sociedade para serem melhor explorados no mercado capitalista, mas para transformar o sistema social e econômico junto. Para Comblin, a característica desta pedagogia não é discutir e aplicar conteúdos, mas colaborar para que façam o impossível, aquilo que não creem serem capazes de fazer (COMBLIN, 1974, p.345).

Segue-se neste capítulo um outro item, sobre “a conscientização e a revolução”. Em Freire, a conscientização não se trata de uma estratégia revolucionária. Haveria uma mitificação desta prática, que se torna prática de recrutamento para as organizações sociais e políticas. Isso porque, ignorando um princípio básico da pedagogia freireana, os intelectuais pensam saber antes o que o povo precisa e o que é necessário fazer. Desse modo, reproduz uma certa lógica messiânica, praticando a indução de ação como se fosse conscientização, reproduzindo a prática de constituir o povo como massa de manobra. Elevar a consciência política e o sentido da liberdade é combater um estado de medo, insegurança e acomodação à ordem injusta. Termina esta passagem registrando que o sucesso do processo (uma vitória de libertação?) não é garantida. Podemos dizer que mais uma vez neste ponto há convergência com a noção de história aberta como possibilidade em Paulo Freire.

Entre os autores que Comblin discute, que são presentes também de modo convergente em Pedagogia do Oprimido, podemos elencar: Richard Shaull, Jean-Paul Sartre, Che Guevara, Hebert Marcuse, Ernst Bloch, Adolfo Sanchez Vasquez, Mao Tsé-Tung, Rosa Luxemburgo, entre outros.

## CONCLUSÃO

Em Paulo Freire, apoia sua concepção de práxis a partir de uma comunidade de vítimas oprimidas, imersas em uma cultura popular, com tradições, apesar de analfabetos, miseráveis ... ‘os condenados da terra’” (DUSSEL, 1999, p.441).

Para ele, o ato pedagógico crítico constitui o sujeito e a sua práxis revolucionária como autolibertação. Trata-se de uma crítica da manipulação que supõe modificação não apenas de conteúdos e métodos, mas também da própria subjetividade que introjeta a cultura e o modelo de humanidade dos opressores. A libertação, diz Enrique Dussel, “é o “lugar” e o “propósito” desta pedagogia” (DUSSEL, 1999, p.443).

São diversos os pontos de contato entre os autores propostos, uma vez que constituem representações de uma mesma visão social de mundo, o cristianismo de libertação. Destaca-se a necessidade de aprofundar a recepção dos autores comuns e a concepção de mútua influência de uma comunidade de intelectuais que partilham diversos elementos e representações ideológicas na defesa da vida das vítimas da sociedade fetichizada no capitalismo.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o Conceito de História, in: LÖWY, Michael. *Aviso de Incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Paulo Freire: Uma vida entre aprender e ensinar*. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.

COELHO, Allan da Silva; MALAFATTI, Fernanda. Paulo Freire e o cristianismo da libertação. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v.16, 2021.

COELHO, Allan da Silva. La guerre des dieux et la lutte pour les droits sociaux au Brésil. In ANDRADE, Luis Martinez. (org.). *Religions de la libération*. Paris: Van Dieren Éditeur, 2021.

COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution*. Paris : Éditions Universitaires, 1970.

COMBLIN, Joseph. *Théologie de la pratique révolutionnaire*. Paris : Éditions Universitaires, 1974.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na idade da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FREIRE, Paulo. *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Lisboa: Edições Base, 1978.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 56. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1959.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação*. 2. ed. São Paulo: Editora Perseu Abramo, Expressão Popular, 2016.

SOFIATI, Flávio Munhoz; COELHO, Allan da Silva; CAMILO, Rodrigo. Afinidades entre marxismo e cristianismo da libertação. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, p. 115-134, dez. 2018.



# REENCANTAMENTO E UTOPIAS ANTICAPITALISTAS LIBERTADORAS: UM ESTUDO COMPARATIVO ENTRE HUGO ASSMANN E SÍLVIA FEDERICI

*Amália Fonte Basso*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nesse recorte dos estudos realizados na construção da tese de doutoramento em educação, buscamos analisar as diferenças de compreensão do conceito de reencantamento entre Hugo Assmann, educador e teólogo da Libertação, e Silvia Federici, filósofa, feminista contemporânea. Com o objetivo de refletir sobre o papel do conceito de reencantamento nas discussões sobre mudança de paradigma social e utopias anticapitalistas libertadoras. Propomos dialogar com os escritos de Papa Francisco na *Laudato Si*, buscando refletir nas possibilidades de convergência com aquilo que o Papa sugere como propostas para um retorno aos ideais primitivos cristãos de comunhão entre os homens e desses com a natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reencantamento; Utopias libertadoras; Hugo Assmann; Silvia Federici;

## INTRODUÇÃO

Este é um recorte dos estudos realizados na construção da tese de doutoramento em educação, em que buscamos analisar as diferenças de compreensão do conceito de reencantamento entre Hugo Assmann e Silvia Federici. Com o objetivo de refletir sobre o papel do conceito de reencantamento nas discussões sobre mudança de paradigma social e utopias anticapitalistas libertadoras. Dialogamos com os escritos de Papa Francisco na *Laudato Si*, buscando refletir nas possibilidades de convergência com aquilo que o Papa sugere como propostas para um retorno aos ideais primitivos cristãos. A metodologia baseia-se na pesquisa bibliográfica.

## DISCUSSÃO

A proposta de reencantamento de Hugo Assmann, pressupõe a valorização do ser humano como capaz de desenvolver a solidariedade e a não-solidariedade, num processo contínuo de aprendizagem e manutenção dessa capacidade, por meio de seu exercício. Considera que o aprendizado é uma construção constante, pois, tal como o próprio processo vital, só

<sup>1</sup>Doutoranda em Educação pelo PPGSS em Educação da Universidade São Francisco – USF – Itatiba, SP. Sob orientação do Prof. Dr. Allan da Silva Coelho. Email: [afontebasso@gmail.com](mailto:afontebasso@gmail.com)

paramos de aprender quando a vida se encerra, portanto reencantar a educação é reencantar também a vida, o que só seria possível, mediante uma educação para a humanização, plural, inclusiva e integral, considerando o 'aprendente' como ser corpóreo, complexo, que forma com seu ambiente, uma unidade complexa. Considera que o sistema neoliberal de consumo desenfreado, com recrudescimento da exclusão e o desenfreio da apropriação privada dos frutos do trabalho, impedem a lucidez política para propostas que dignifiquem o ser humano.

Para isso seria necessário, uma convergência de eficiência pedagógica, aliado à sensibilidade social, para reencantar a vida, e conseqüentemente, o ato de educar. Relaciona os processos vitais aos processos de conhecimento, que segundo ele, são as mesmas coisas, por isso, "Reencantar a educação significa colocar a ênfase numa visão de ação educativa como o ensejamento e produção de experiências de aprendizagem (Assmann, 1998, p.29)".

Com isso, Assmann (1998) procura chamar a atenção para as conseqüências do neoliberalismo e sua visão reducionista de ser humano para a educação e conseqüentemente a vida, ao mesmo tempo em que acredita que o potencial da tecnologia produzida por esse sistema altamente produtivo em termos tecnológicos, é o de aproximar as pessoas e construir redes de relacionamento com frutuosas experiências de aprendizagem. Vivendo em um contexto de total emergência da tecnologia da informação, o autor sugere que muitas das dificuldades humanas poderiam ser solucionadas por meio delas.

Silvia Federici (2022) contemporânea, feminista, propõe que o reencantamento de mundo, passa pela ideia de comunalização, que pressupõe uma vida em sociedade mais cooperativa e considera o papel e o exemplo histórico das mulheres um caminho para essa mudança social, já que em muitos momentos a defesa da vida e de sua reprodução foi fruto de intervenção feminina. Para ela, a definição de reencantamento passa pelo feminismo anticapitalista, antissistêmico, pela rerruralização (recuperação de terras e rios), pela redução do uso de tecnologias industriais, pela revalorização do trabalho reprodutivo, compreendido para além das necessidades materiais, a procriação e criação dos filhos, a reprodução da memória coletiva e dos símbolos culturais que dão sentido à vida, e pela reconexão daquilo que o capitalismo dividiu: o ser humano com a natureza, com as pessoas e com o próprio corpo. Assim, define como: "não a promessa de um retorno impossível ao passado, mas a perspectiva de recuperar o poder de decidir coletivamente nosso destino na Terra. É isso que chamo de reencantar o mundo. (Federici, 2022, p.38)"

Para ela o caminho desse reencantamento precisa estar centrado numa proposta radical de comunalização, ou seja, nas iniciativas de partilha de comuns como bancos de tempo, creative commons, hortas urbanas, agricultura de base comunitária, cooperativas alimentares, práticas de permuta e etc. pois para ela, são "trata-se de experiências de auto abastecimento, sementes de um modo de produção alternativo ainda em formação. (FEDERICI, 2022, p.156)". Acredita que Weber usou o termo desencantamento para se referir à racionalização produzida

pela modernidade na organização social e para se referir “ao desaparecimento da religião e do sagrado no mundo (FEDERICI, 2022, p. 272)”, mas que apesar disso, poderíamos interpretá-lo como um aviso no sentido político em que nossa capacidade de reconhecer uma lógica que não seja a do capitalismo está cada vez mais em questão (Federici, 2022).

Então, o que nos impede de criar alternativas a esse sistema, mesmo em meio ao sofrimento que ele causa, é a sedução que a tecnologia exerce sobre nós, passando a impressão de que já não se pode viver sem ela. Deste modo, o processo de reencantamento passa pelo reconhecimento das capacidades que usávamos sem a mediação da tecnologia e perdemos com sua produção e aquisição, e dos custos ambientais, humanos e sociais que seu fascínio tem causado. Para ela, as sociedades que não estiverem dispostas a diminuir a produção e uso de tecnologias industriais estão cada vez mais propensas a enfrentar desastres naturais, escassez de recursos, e sensação de desespero cada vez maior com relação ao futuro. Seu posicionamento diante da tecnologia, no entanto, não diz respeito à sua negação, mas a uma decisão radical de assumir a responsabilidade por suas consequências, a tal ponto de excluí-las do mundo, se preciso for, já que, “Se tudo o que sabemos e almejamos são as coisas produzidas pelo capitalismo, então qualquer esperança de mudança qualitativa está fadada ao fracasso.” (FEDERICI, 2022, p.273.)

Esse posicionamento se dá sob os argumentos de que, além de a produção dos dispositivos tecnológicos degradarem a ecologia e produzir escassez e escravidão, provoca ansiedade, medo e alienação em várias instâncias da vida. Além de empobrecer a autonomia e sobrecarregar o trabalho humano: “É importante notar que a informatização não reduziu nem mesmo a jornada semanal de trabalho, uma promessa de todas as tecnoutopias desde 1950, nem o trabalho físico. Estamos trabalhando mais do que nunca.(FEDERICI, 2022, p.278)”

A principal diferença entre Assmann e Federici reside em suas ideias em relação à tecnologia. Enquanto Federici radicaliza sua crítica, Assmann, acreditou, no ápice de seu desenvolvimento, que tratava-se de “inéditas chances de ampliação efetiva da solidariedade universal entre os seres humanos. (ASSMANN, 1998, p.20). Demonstrou-se ambíguo, reconhecendo seus riscos, mas também otimista de suas possibilidades porque conseguiu reconhecer nelas o potencial de integração humana, para formação de redes de humanização, conjugadas entre um horizonte utópico e estratégias de factibilidade. O que, para Federici é um engano: “Por traz da ilusão de interconectividade, a informatização produziu um novo tipo de isolamento e novas formas de distanciamento e de separação. (FEDERICI, 2022, p.279)”

Para Assmann (1998), as formas de pensar e aprender são, por vocação, itinerantes, mas estão sujeitas e circunscritas a contextos discursivos já criados, que pré-definem os sentidos do que vivemos, portanto, devem ser reconhecidos como tal a fim de oferecer possibilidades para a criação de novas realidades. Nesse sentido, o teólogo propõe superar debates limitados a esquemas ideológico-políticos para ampliar as possibilidades de construção de rea-

lidades mais humanamente significativas. Federici (2022) aposta na criatividade. Para ela, “a única possibilidade de sobrevivência econômica e psicológica está em nossa capacidade de transformar práticas cotidianas em um terreno de luta coletiva (FEDERICI, 2022, p 270)”, a fim de criar formas cooperativas de reprodução da vida, em que o cuidado com o outro possa ser uma tarefa criativa que cria laços de solidariedade, “sem os quais a vida é um deserto afetivo no qual não temos poder social. (FEDERICI, 2022, p.271)”.

Se por um lado, Assmann, duas décadas atrás, já chamava a atenção para um modo de compreender a educação e a vida, cada vez mais balizado por ideais mercantilistas, que deveria ser superado por uma visão integral de ser humano, por outro, também lhe pareceu possível resolver grandes problemas da humanidade pela técnica e, apesar de reconhecer que as relações entre os seres humanos estavam excessivamente influenciadas por ideias globalizantes, considerou plausível pensar em soluções em níveis planetários. Essa ideia se ancora no argumento de que há uma crise de sentido que faz com que muitos dos problemas gritantes da humanidade, tais como a degradação humana em vários aspectos, não sejam percebidos ou vistos como relevantes para muitas pessoas e sociedades inteiras. Então propõe:

sensibilizar seres humanos para metas solidárias, porque não se trata de “criar consciência” num sentido racionalista, mas de desencadear processos auto-organizativos – cognitivos e vitais – em direção a um mundo mais solidário. (ASSMANN, 1998, p.66).

Para Federici (2022), o que há na realidade atual é um colapso na solidariedade social e nas relações familiares, motivado pelo que chama de “crise da vida cotidiana”, definida como sobrecarga de trabalho, precarização da vida e abandono do trabalho do cuidado. Cuja maior responsável é a economia neoliberal, que produz cada vez mais, meios de precarização social. A autora não aceita a ideia de coletividade global, o conceito de “comuns globais”, pois os considera como falácias de privatização. Parece que a análise de Assmann previu a crise de sentido motivado pelo desenvolvimento da não-solidariedade, o colapso, descrito por Federici. Nesse caso, a humanidade não teria aproveitado o potencial emancipador da tecnologia, reconhecido pelo teólogo.

Na encíclica *Laudato Si*, Papa Francisco, reúne reflexões que ponderam em vários aspectos sobre a realidade, a tecnologia e o meio ambiente, e, embora se distancie temporal ou epistemologicamente, propõe ideias que se aproximam das ideias apresentadas por Assmann e Federici. O texto dialoga com a realidade, propõe reflexões para uma mudança de paradigma social que supere a forma capitalista neoliberal globalizante de viver, com mais respeito e cuidado com a casa comum. Para ele, “o consumismo obsessivo é o reflexo subjetivo do paradigma tecnoeconômico (FRANCISCO, 2015, p. 119)”. Parte do princípio de que tudo está intimamente relacionado, portanto as soluções para os problemas ambientais e sociais precisam ser pensadas levando em conta as interações entre os sistemas naturais e sociais, já que

há uma só crise. Chama a atenção para a confiança cega nas tecnologias e afirma que a visão consumista e técnico-científica de ser humano é reducionista porque tende a homogeneizar culturas e pessoas, debilitando a variedade cultural. Por isso também as soluções meramente técnicas não contemplam toda a problemática. Propõe assim, o retorno aos ideais primitivos cristãos de comunhão entre os homens e desses com a natureza.

Papa Francisco sugere uma iniciativa cooperativa, por meio da integração de conhecimentos com a realidade, já que “conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade. (FRANCISCO, 2015, p. 85)”, fazendo dialogar a linguagem técnico científica com a linguagem popular. Porque para o Papa, “pretender resolver todas as dificuldades através de normas uniformes ou por intervenções técnicas, leva a negligenciar a complexidade das problemáticas locais, que requerem a participação ativa dos habitantes. (FRANCISCO, 2015, p.89)”. Nesse ponto o pensamento de Francisco distancia-se de Assmann que propôs, em sua época de reflexão, que os problemas a que a maioria dos seres humanos são acometidos, seriam absurdos, pois “seria tecnicamente possível solucioná-los (Assmann, 1998, p.107)” questionando a falta de engajamento planetário para resolver problemas de nível planetário, quando as tecnologias oferecem meios para tal. Mas aproxima-se de Federici, que recusa a ideia de “comuns globais” e radicaliza ao propor a recuperação da autonomia das habilidades humanas mais primitivas enquanto Francisco reforça a ideia do retorno aos primeiros ideais cristãos.

Papa Francisco afirma que há falta de consciência de uma origem comum e de um futuro que é partilhado por todos. Essa consciência se configura em um desafio não só espiritual, mas cultural e educativo que permitiria o desenvolvimento de um novo estilo de vida que romperia com o paradigma atual ilusório de que liberdade de consumir e plenitude de vida são a mesma coisa. Pois a “obsessão por um estilo de vida consumista, sobretudo quando poucos têm possibilidade de manter, só poderá provocar violência e destruição recíproca. (FRANCISCO, 2015,p.120)”. Também lembra que sempre há a possibilidade de desenvolver uma nova capacidade, de pensar coletivamente e de tornar-se solidário, tal como considerou Assmann ao cunhar o conceito de ‘aprendente’. Entre os âmbitos educativos para desenvolver essas capacidades, o Papa cita a família, onde se cultivam os primeiros hábitos de cuidado da vida. Para ele a mudança para uma conversão ecológica seja comunitária, coletiva: “Aos problemas sociais responde-se não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias (FRANCISCO, 2015, p. 127)”, que Federici, a denomina ‘cooperativa de comuns’.

Ao problema do consumismo desenfreado discutido tanto por Assmann, quanto por Federici, Francisco propõe a sobriedade, ensinamento antigo em diversas religiões. Que propiciaria uma capacidade de alegrar-se com pouco e saborear mais as possibilidades que a vida oferece, sem se entristecer pelo que não se tem. “Desse modo conseguem reduzir o número de necessidades insatisfeitas e diminuem o cansaço e a ansiedade. (FRANCISCO, 2015, p. 129).” Outra proposta do Papa é o amor civil e político, voltar a sentir que “temos uma responsabili-

dade para com os outros e o mundo, que vale a pena ser bons e honestos (FRANCISCO, 2015, p. 131)”. Nessa lógica, não perder nenhuma oportunidade de gestos simples, porque esses são capazes de romper com a lógica da exploração e do egoísmo. Valoriza o que chama de “ecologias humanas”, ou seja, as iniciativas criativas das pessoas que vivem em situações e ambientes limitantes, no sentido de criar condições de comunhão e pertença. O exemplo das pessoas comuns e pobres que, a partir da vida comunitária e da gratuidade, amizade e cordialidade, modificam o ambiente e compensam muitas situações de limitações. Um conceito parecido com o que Assmann chamou de “ecologia cognitiva”. Federici propõe o que chama de “política dos comuns. Para alcançar as mudanças necessárias, Francisco convoca para novos modelos de ser humano, uma educação para novos comportamentos:

Se se quer conseguir mudanças profundas, é preciso ter presente que os modelos de pensamento influem realmente nos comportamentos. A educação será ineficaz, e seus esforços estéreis, se não se preocupar também em difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza. (FRANCISCO, 2015.p. 125).

Assmann e Francisco apontam para a educação como saída para a mudança de paradigma, Francisco enfatiza o papel da família como primeiro espaço de aprendizagem do cuidado, defendendo que a ecologia social é também institucional, portanto alcança desde sua forma primária, a família, até as relações internacionais. Federici a considera o ‘ponto zero da revolução’. O ponto de convergência principal para o reencantamento de mundo para Assmann e Federici é a mudança de concepção de ser humano por meio de uma educação para tal que promova novas aprendizagens e novas experiências de ser no mundo. Francisco não se utiliza do conceito de reencantamento, mas, retomando antigos preceitos religiosos e os colocando em diálogo com a realidade atual, lembra que seu propósito, embora desbotado pelo racionalismo e hoje, ainda mais pelo neoliberalismo, ainda é o encantamento da vida pela construção de novas realidades, sem perder de vista seus ideais de origem.

Se às vezes uma má compreensão dos nossos princípios nos levou a justificar o abuso da natureza, ou o domínio despótico do ser humano sobre a criação, ou as guerras, a injustiça e a violência, nós crentes, podemos reconhecer que então fomos infiéis ao tesouro de sabedoria que devíamos guardar. Muitas vezes os limites culturais de distintas épocas condicionaram essa consciência do próprio patrimônio ético e espiritual, mas é precisamente o regresso às respectivas fontes que permite às religiões responder melhor às necessidades atuais. ( FRANCISCO, 2015 p.117.).

Para o Papa, é preciso compreender os limites culturais de cada época e superá-los em nome de uma consciência livre e fiel às suas fontes, que permite responder adequadamente conforme às necessidades reais da vida atual.

## CONCLUSÃO

Se por um lado as propostas de Assmann se distanciam temporalmente de Francisco e Federici, por outro lado, concordam com a necessidade de uma nova epistemologia para compreender e viver a vida. Do ponto de vista teórico-metodológico, Federici e Francisco diferem, em seus fins e em seus meios, mas não divergem, e seus pontos de partida convergem: a crítica ao sistema neoliberal e a aposta em um retorno às origens.

A radicalidade de Federici quanto às tecnologias chama a atenção para a realidade e reivindica para a humanidade não só a sua responsabilidade, mas lembra de sua capacidade de viver sem essa mediação. No entanto, é Assmann quem lembra que é o ser humano aquele que atribui sentido ao que faz, dentro de um contexto, e que a possibilidade de transformação em nível planetário depende de um sentido maior de solidariedade. Francisco chama os cristãos para retomarem sua vocação de comunidade, esquecida por influência da cultura, convocando para um retorno ao conceito de comunhão como capacidade humana essencial. Então, na intersecção dessas discussões, cuja análise poderia ser ampliada, se apresentam propostas que se configuram anticapitalistas e libertadoras, que convocam para um sentido coletivo e esperançoso de estar no mundo. Essas propostas, mais do que desenho de conceitos ou ideias, oferecem instrumentos para a construção de possibilidades reais de mudança, a partir de um novo modelo de ser humano, com novos comportamentos. Rumo a um horizonte necessário aos olhos, as utopias libertadoras.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1998.

FEDERICI, Sílvia. *Reencantando o mundo*. Feminismo e a política dos comuns. Tradução de coletivo Sycorax. São Paulo. Elefante, 2022. 320p.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.



# TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E O PENSAMENTO LIBERTÁRIO LATINO-AMERICANO

*Paulo Agostinho Nogueira Baptista<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A Teologia da Libertação na América Latina teve início, segundo diversos de seus teólogos e historiadores (E. DUSSEL, J.B. LIBANIO, L. BOFF), na década de 1960, no contexto do Concílio Vaticano II e da Ação Católica Especializada. Mas muitos estudiosos buscam origens mais remotas da TdL, fora suas bases no evento do Êxodo bíblico e na crítica Profética, e nas posições e atitudes de lideranças religiosas que viveram na América Latina. Pode-se citar Bartolomeu de Las Casas (Séc. XVI, bispo de Chiapas, México) e Antonio de Valdivieso (Séc. XVI, bispo na Nicarágua), e outros mais, que foram precursores da luta pela libertação e pela defesa da dignidade humana de povos originários e negros escravizados, como Zumbi dos Palmares (Séc. XVII) e Simón Bolívar (Séc. XVIII), dentre outros. Pouco lembrados são intelectuais como José Martí (Cuba, 1853-1895) e Manoel Bomfim (Brasil, 1868-1932). Recentemente, há pensadores que defendem o pensamento decolonial e a ética intercultural e que colocam questões pertinentes à TdL. O objetivo desta Comunicação, de natureza metodológica qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, é refletir sobre alguns desses intelectuais e como suas ideias estão presentes no histórico da luta pela libertação, com um posicionamento crítico e libertador, que direta ou indiretamente influenciou o horizonte da libertação e da Teologia da Libertação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia da Libertação; Pensamento libertário latino-americano; Política; Libertação.

## INTRODUÇÃO

Segundo diversos dos teólogos e historiadores da Libertação, (E. DUSSEL, J.B. LIBANIO, L. BOFF), a Teologia da Libertação na América Latina teve início na década de 1960, no contexto do Concílio Vaticano II e da Ação Católica Especializada. Mas muitos estudiosos buscam origens mais remotas da TdL, fora suas bases no evento do Êxodo bíblico e na crítica Profética, e nas posições e atitudes de lideranças religiosas que viveram na América Latina.

Há muitos mártires que se dedicaram à luta pela libertação e contra toda forma de opressão e colonialidade. Pode-se citar Bartolomeu de Las Casas (Séc. XVI, bispo de Chiapas, México) e Antonio de Valdivieso (Séc. XVI, bispo na Nicarágua), e outros mais, que foram precursores da luta pela libertação e pela defesa da dignidade humana de povos originários e

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Religião (UFJF), professor e pesquisador do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas, Líder do Grupo de Pesquisa REDECLID. Contato: [pagostin@gmail.com](mailto:pagostin@gmail.com).

negros escravizados, como Zumbi dos Palmares (Séc. XVII) e Simón Bolívar (Séc. XVIII), dentre outros.

Pouco lembrados são intelectuais como o cubano José Martí (1853-1895) e o brasileiro Manoel Bomfim (1868-1932), que defenderam proposições libertárias e foram significativos atores em seus países. Recentemente, como apresentamos nos Congressos da SOTER de 2022 e na ANPTECRE (2017), há pensadores que defendem o pensamento decolonial e a ética intercultural e que colocam questões pertinentes à TdL.

O objetivo desta Comunicação é refletir sobre alguns desses intelectuais e como suas ideias estão presentes no histórico da luta pela libertação, com um posicionamento crítico e libertador, que direta ou indiretamente, influenciou o horizonte da libertação e da Teologia da Libertação.

## **METODOLOGIA**

Para esta pesquisa foi utilizada a metodologia de pesquisa qualitativa, de natureza bibliográfica, acessando livros e textos de autores mencionados e artigos e obras de análise sobre eles.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

Neste GT de 2023, considero muito interessante o trabalho do Allan Coelho, que nos apresentou ontem, pesquisando as relações entre Paulo Freire e a Teologia da Libertação. Considero importante fazer esse tipo de conexão com grandes intelectuais e lideranças.

Para além das conhecidas marcas fundamentais do evento do Êxodo bíblico e da crítica Profética, bem como de tudo que aprendemos nos Evangelhos e nos textos do 2º testamento, temos também muitas histórias de mártires e de posições e atitudes de lideranças religiosas que viveram na América Latina.

Como foi referido na introdução, não podemos nos esquecer, por exemplo, de Bartolomeu de Las Casas (1544-1547, bispo de Chiapas, México) que, diante da resistência e ameaças de “los encomenderos”, escravizadores dos índios, teve que voltar para a Espanha e renunciar a sua diocese em 1550; de Antonio de Valdivieso (1544-1550, bispo na Nicarágua), que se indignava com a violência com que os índios eram tratados, morrendo mártir, a coronhadas pelo soldado Juan Bermejo, em 26 de fevereiro de 1550; e tantos outros como João del Valle, bispo de Popayan, Colômbia (1548-1560), Diego Medellín, bispo de Santiago do Chile (1574-1593), que foram precursores da luta pela libertação e pela defesa da dignidade humana de povos

originários, negros escravizados e povos oprimidos.

Não se pode esquecer ainda das lutas de Zumbi dos Palmares (Séc. XVII), que liderou o maior quilombo da América Latina, no estado de Alagoas, e teve 20.000 habitantes. Provavelmente, o quilombo surgiu pouco antes de 1.597 e foi destruído em 1.694, com a morte de seu último líder, Zumbi.

Na América Latina, outras lideranças também surgiram como Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), argentino, jornalista e que deu grandes contribuições à educação pública do Chile em seu exílio naquele país, e acabou sendo presidente da Argentina e combatendo o caudilhismo. Destaca-se uma figura fundamental que foi Simón Bolívar (1783-1830), uma liderança que combateu firmemente a colonização espanhola, inspirado em Tupac Amaru II, em 1780, em suas lutas insurgentes, sendo muito importante, junto com José de San Martins (1778-1850), no processo de independência da América do domínio espanhol

Nesta Comunicação gostaria de fazer memória de dois intelectuais que ainda são bem desconhecidos para muitos: José Martí e Manoel Bomfim.

## 1.1 JOSÉ MARTÍ

Apresentamos brevemente José Martí e também algumas de suas ideias que mostram sua importância.

José Martí, cubano, viveu entre 1853 e 1895, iniciou sua participação política escrevendo a jornais separatistas. A partir da prisão de seu professor e mestre, o poeta Rafael Mendive, Martí assumiu a atitude de rebeldia contra a dominação espanhola. Em 1869, foi condenado a 6 anos de trabalhos forçados, mas passou somente 6 meses na prisão, pois foi deportado para a Espanha. Foi um pensador e libertador cubano. Ao longo de sua vida lutou pela liberdade do seu país e, como Simon Bolívar, pela integração da América, que chamada de “Nossa América”.

Martí enfrentou a colônia espanhola que não aceitava deixar seu último domínio na América, as Antilhas; mas também enfrenta o colonialismo que se apressa a ocupar o lugar da Espanha em seus domínios.

José Martí lutou também contra as propostas de anexação de país, como Cuba, aos Estados Unidos da América, alertando tantos os cubanos quanto os povos latino-americanos sobre o império criado pelos MacKinleys e Roosevelts. Já previa o que aconteceria com Cuba quando deixasse o domínio espanhol. Sua morte, na luta contra a colonização imposta à Cuba, fez com que ele não assistisse o que havia previsto.

O livro “Nossa América” é um ensaio publicado por Martí quando de seu exílio no México, em 1891. Ele convoca a um retorno à realidade desta América, para potencializar as suas

virtudes, para se deixar levar pelo fascínio de ideias alheias como as norte-americanas.

Martí estudou Direito, foi jornalista, cônsul, literato e revolucionário. Com afirmação de Caldas Leite (2022, p. 287), o livro “Nossa América” (1891), foi escrito “

no momento de reorganização das lutas contra o sistema colonialista, Martí, chamado também de “apóstolo”, apresenta suas concepções de insurgência, como princípio educativo, que mantém significativa vigência na pedagogia latinoamericana, reivindicando uma história da América Latina, para além da Europa opressora. Bastante aguerrido, Martí (1983, p. 199) denunciava que apenas as universidades não preparariam os novos governantes, uma vez que os jovens da América necessitavam “arregaçar as mangas”, colocar as mãos na massa e fazê-la crescer com a levedura de seu suor.

### 1.1.1 ALGUMAS IDEIAS LIBERTÁRIAS DE JOSÉ MARTÍ

Através de alguns exemplos das ideias de José Martí pode-se perceber o valor que ele dava à educação e, portanto, sua proximidade com autores como Paulo Freire:

“El pueblo más feliz es el que tenga mejor educados a sus hijos, [...] Un pueblo de hombres educados será siempre un pueblo de hombres libres (MARTÍ, 1975, t. 19, p. 376).

“Nenhum povo é dono do seu destino se antes não é dono de sua cultura” (MARTÍ, 1975, t.4, p. 93).

A proximidade das ideias de Martí com Paulo Freire é grande, apesar de Paulo Freire nunca citá-lo. No documento final do II Encontro Nacional de Alfabetização e Cultura Popular, realizado em Recife, no ano de 1963, aparecem bem essa proximidade.

Para Caldas Leite,

Ainda que não existam em Paulo Freire referências diretas a José Martí, o ideário de ambos reflete a grande inquietação de não perpetuar as metodologias pedagógicas, entre as inúmeras utilizadas no mundo, com características mecânicas, uma vez que, para eles, a essência do processo educativo deve respeitar a realidade do educando. A formação problematizadora, sem constituir-se em uma simples transmissão pronta do saber, defendida por Martí e por Freire, almeja uma ruptura epistemológica e ontológica do paradigma egocêntrico, que despreza valores os humanistas nas situações de desigualdade próprias do discurso monológico da escola tradicional. (LEITE, 2022, p. 284).

No livro Nuestra América. a parte de Educação, escrita em junho de 1883, Martí defende posições muito interessantes:

- Escola obrigatória, universal, gratuita e laica
- Educação científica e politécnica: o ensino das ciências e a educação para o trabalho constituíam princípios básicos

- Educação para a vida: o fim primordial da educação consistia em educar o ser humano para seu momento histórico. A educação deve preparar a pessoa para viver, não esquecer a dimensão prática.

- Conteúdo da educação deve ser democrático e popular: fazer o povo participante dos bens da educação.

- Educação popular: partilha de saberes; educação aberta, para formar lideranças políticas com ética

- Ao educar deve-se desenvolver a ternura. Educar é um ato político, é construir a sociedade.

Martí ainda preconiza:

- A luta contra o imperialismo americano e espanhol

- Que toda opressão teme a liberdade

- Que é preciso conhecer a terra e tudo o ser humano criou, pois isso é viver

- O papel da filosofia é libertar. E poderíamos dizer, da teologia também.

- E sobre a religião ele afirma: “nada menos propomos que a religião nova e novos sacerdotes. [...] A religião não está desaparecida, senão que ela tem se transformado.” (MARTÍ, 1991, p. 290).

Nesta curta apresentação de suas ideias, vemos como elas se conectam e, certamente, tiveram alguma forma de repercussão latino-americana e nos movimentos libertadores como a TdL.

## 2.2 MANOEL BOMFIM

Outro intelectual digno de referência desta Comunicação é o brasileiro Manoel José Bomfim.

Bomfim nasceu em na cidade de Aracajú, Maceió, em 1868 e morreu no Rio de Janeiro em 1932. Suas atividades e habilidades eram enormes: foi médico, psicólogo, pedagogo, sociólogo, historiados, além de ocupar cargos públicos como o de deputado federal. Por isso, pode ser considerado um dos intelectuais mais importantes para pensamento social brasileiro, apesar de ser ainda hoje um autor ainda é desconhecido por grande parte do país.

No início do século XX, em 1902, estudou psicologia experimental em Paris, residindo lá por oito meses. Nesse momento, escreve o livro “A América Latina: males de origem”, publicado em 1905.

Além desse livro inaugural, publicou: “O Brasil na América: caracterização da formação brasileira” (1929); “O Brasil na história: deturpação dos trabalhos, degradação política” (1930); e “O Brasil nação: realidade da soberania brasileira” (1931), dentre outros.

Bomfim é um intelectual crítico, por isso se posiciona claramente contra o racismo e negava a validade científica de teorias racistas da época. Acreditava na educação como forma de libertação, como instrumento para a construção da cidadania. Segundo Bonfim, este seria o caminho para corrigir questões estruturais da sociedade brasileira.

Bomfim estudou com importantes intelectuais como George Dumas e Alfred Binet, criando e instalando o primeiro Laboratório de Psicologia Brasileiro, em 1906 no *Pedagogium*, Rio de Janeiro, do qual foi diretor por quinze anos.

Foi eleito deputado federal em 1907 pelo estado de Sergipe e propôs importantes projetos no âmbito da educação. Partia da análise histórica da colonização, na exploração e na espoliação das riquezas do país, analisando as conseqüências sobre as condições culturais do povo. Era um grande defensor da escola pública, espaço de formação da cidadania e de uma sociedade efetivamente democrática.

Um estudo da obra de Manoel Bomfim revela que ele antecipou algumas ideias importantes que depois foram adotadas por Vygotski e Piaget, mas também de Ernst Bloch e Antonio Gramsci em sua interpretação da sociedade.

O curioso é que esse importante intelectual brasileiro, foi praticamente esquecido e ignorado pela historiografia brasileira, certamente pelo seu posicionamento crítico.

### **2.2.1 IDEIAS LIBERTÁRIAS DE MANOEL BOMFIM**

Nesta curta Comunicação, destacamos apenas algumas poucas ideias fundamentais<sup>2</sup> desse significativo intelectual, que merece ser mais conhecido:

- a crítica ao eurocentrismo;
- considera que os EUA são a expressão máxima do império;
- critica o parasitismo internacional, que solapa as nossas riquezas e mantém nossa condição marginal, motivo de nosso atraso, exploração e dependência (antecipa questões que serão discutidas depois pela sociologia e a TdL);
- considera que esse parasita degenera o hospedeiro e ele próprio se degenera;
- é bem crítico ao cristianismo, naquele contexto de cristandade;

<sup>2</sup> Essas ideias foram tiradas dos livros BOMFIM, 2008 e BOMFIM, 2013.

- reflete que a religiosidade popular revela integração e resistência;
- sobre a Educação, defende o papel e a obrigação do Estado.

### 1.3 JOSÉ MARTÍ, MANOEL BOMFIM E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Como se pode observar, mesmo que de forma muito breve, os pensamentos de Martí e Bomfim têm grande aproximação com a Teologia da Libertação. Não só o caráter revolucionário de Martí, bem como sua posição crítica e sua preocupação com o enfrentamento da opressão e da colonização, pagando o preço através de sua morte, mas também Bomfim antecipou em muitas décadas à crítica do pensamento decolonial e, antes, a posição da TdL sobre a teoria de dependência, denominada por ele de parasitismo internacional.

Ambos têm clareza sobre a necessidade e a importância da educação no processo de emancipação e libertação. Por isso, aproximam-se também de Paulo Freire, outro intelectual que esteve nas origens práticas da TdL, informando teoricamente seus militantes.

Interessante notar, igualmente, o caráter crítico com que viam a religião, em contexto de cristandade, defendendo uma religião que liberta.

### CONCLUSÃO

Nesta Comunicação houve a intenção de apresentar, mesmo que de forma muito simples e resumida, a visão de dois intelectuais, um cubano e outro brasileiro, que, cada um a seu modo, lutou pela libertação, pela democracia e foram críticos de toda forma de colonização e opressão.

Essa provocação quis, igualmente, suscitar mais atenção de todos nós, aprofundando o estudo sobre esses e outros autores que, mesmo que não possam ser considerados como pertencentes à TdL, merecem ser conhecidos como produtores de ideias libertárias na América Latina, e que, diretamente ou indiretamente, contribuíram para os movimentos de libertação, dentre eles a Teologia da Libertação.

### REFERÊNCIAS



BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008 [1903-1905].

BOMFIM, Manoel. *O Brasil na história: deturpação das tradições, degradação política*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2013.

MARTÍ, José. *Obras completas – Volume 8 Nuestra América*. La Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

MARTÍ, José. *Obras completas – Volume 8 Nuestra América*. La Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.

LEITE, Maria do Carmo Luiz Caldas. José Martí e Paulo Freire: a inserção nas insurgências pedagógicas da América Latina. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 8, n. 2, p. 281-304, 2022

# TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: TERRA, SUJEITOS E COSMOVISÕES NA AMÉRICA LATINA

*Roberto de Paula*<sup>1</sup>

**RESUMO:** O processo de reificação revela que a América Latina, incluso, a Amazônia foram tratadas como objeto de colonização. A colonização eurocêntrica é marcada pela pretensa implantação de uma cultura superior, saqueamento de riquezas e a imposição epistemológica. A matriz epistemológica se manifesta em todas as dimensões da vida e atinge a relação com o Sagrado. Tematiza-se no presente o enlaçamento das cosmovisões latinoamericanas dos povos indígenas e tradicionais sobre o significado da terra e das pessoas envolvidas em uma parentalidade que dialoga com a alteridade oposta à colonialidade. O método de abordagem parte do acúmulo da teoria crítica social proporcionado pela Dialética e Analética, donde se enuncia a ruptura em nome de uma libertação que é capaz de suplantar a dominação e inaugurar a vigência de uma “Terra Sem Males”. Conclui que à Teologia da Libertação (TdL) é proposto o desafio inarredável da práxis libertadora da realidade vivida, sofrida, negada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia da Libertação (TdL). América Latina. Analética. Terra. Povos Originários.

## INTRODUÇÃO

O contexto que desafia e fundamenta a presente comunicação remete ao solo concreto da América Latina, seu processo de colonização e de subjugação dos povos originários. Entretanto, a arquitetura da destruição encontra sua resistência naqueles que forjam uma cosmovisão de Alteridade e de profundas relações com a terra e seus territórios. Nesse passo, a Teologia da Libertação irrompe com um profundo significado que liga o sagrado às dimensões concretas do povo.

O presente elaborado, em forma de comunicação, tematiza a resistência à colonização eurocêntrica que se estende sobre o solo sagrado e cobiçado da Amazônia que enlaça países da América Latina. Dentre as diversas formas de colonização enuncia-se a resistência à colonização epistemológica que molda concepções que perpassam a História, a Filosofia e a Teologia. Neste exato sentido, a cosmovisão latinoamericana da História, da Filosofia ou da Teologia que se comprometa a desinvisibilizar a dominação só poderá ser a da Libertação.

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando em Bioética do Programa de Pós-Graduação em Teologia e em Bioética - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Doutor em Direito (UFPR). Mestre em Direito (UEL). Bacharel em Teologia (Faculdade Nossa Senhora da Assunção – SP). Professor da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Contato: [roberttus1@gmail.com](mailto:roberttus1@gmail.com)

Em termos de método, a presente comunicação parte da dialética em direção ao método analético. A Analética revela que a Teologia da Libertação tem fundamento de validade e incidência hermenêutica desde referenciais e categorias próprias, tais como opressão/libertação, totalidade/exterioridade e centro-periferia.

Assim, nos enlaces e desenlaces da dominação/resistência, entrecruzam-se relações entre capital e trabalho, alienação e negação da humanidade e as formas concretas de libertação. Tanto a alienação como a dependência são expressões da dominação de sistemas totalizantes. Ao “Outro”, externo à inclusão, que não participa deste sistema, resta o apelo, a interpelação e “mostrar” o seu rosto como Outro, portador de alteridade e de novidade, a de protagonismo do projeto libertador.

Didaticamente, procurar-se-á refletir sobre a imbricação de um projeto de colonialidade e descolonialidade na América Latina, sem prescindir da dimensão humana, epistêmica e teológica. Tematiza-se, portanto, a necessidade da resignificação da ontologia em direção ao “Outro” latinoamericano, e, num segundo momento, a tarefa de uma práxis incidente da Teologia da Libertação como projeto de desinvisibilização das estruturas de dominação.

## **1 POR UMA ONTOLOGIA LATINOAMERICANA DO “OUTRO” E DA TERRA DESDE A LIBERTAÇÃO**

Objetivamente, ante ao desafio de se problematizar uma “ontologia da terra” e do ser humano na América Latina, opta-se por pensá-la não no sentido clássico-metafísico-substantialista, pois o risco de se cair num abstrativismo da ontologia capturada pela filosofia eurocêntrica é demasiado presente. Assim, para entendimento, pensar-se-á nas categorias desde a exterioridade da realidade latinoamericana (cosmovisão – Terra Mãe – Pachamama – Indígena – Povos Originários) e não da totalidade ontológica (ontologia – categoria filosófica tradicional europeia).

O método assumido para apreciar a insurgência de uma práxis libertadora latinoamericana pode propiciar o aprofundamento da compreensão das estruturas de dominação. Nesse sentido, como ponto de partida não se deve prescindir da dialética, tomada como processo contraditório entre a exclusão perpetrada pela totalidade em detrimento da exterioridade latinoamericana (excluída). Outrossim, como ponto de chegada deve-se apontar a necessidade de superação da mera postula da Dialética para a insurgência da Analética.

O método analético tem outra implicação, vez que entende a cosmovisão da terra e dos sujeitos a partir da ruptura das amarras da reificação econômica, da redução da natureza a um bem de produção capitalista e da des-ontologização do Outro. Desta forma, imprescindível a crítica latinoamericana descolonizadora de enfrentamento da dependência, da subalternização e dos paradigmas escamoteadores da colonialidade, o que implica na tarefa de desinvisibilizar

lizar as determinações ou “descobrir” os mecanismos destinados a perenizá-los, adotando um método que conduza a desvelar as aparências do real e as forjadas pseudoconcreticidades ou alienações.

Para se superar as possíveis pseudoconcreticidades apontadas, propõe-se, pautar o caminhar pela Ameríndia pela companhia da analética, que tem tornos e contornos de uma “ética antropológica”, pois eleva o Outro como fonte e origem do processo de libertação, isto é, de alteridade e de inclusão num processo dinâmico e não como dado ontológico monolítico passível e dominável. Como assinala Dussel (1982, p. 144) “O sujeito histórico, como força poética ou produtiva sobrança, é a origem da afirmação da alteridade, a manifestação interna da exterioridade ou a antecipação transcendental do novo sistema”.

Em solo latinoamericano, a única forma de chegar a uma “ontologia da terra”, seria a que reconhece a “Terra-Mãe” (Pachamama) que, em toda sua concretude, é temática afeta à Teologia da Libertação, pois remete a uma profunda identidade existencial comunitária para além da mera previsão de objetivação ontológica da epistemologia eurocêntrica. Trata-se de teoria e práxis teológica, como ensina Franz Hinkelammert (1984, p. 271): “El análisis de los principios de imposibilidad obliga a ver todo el conocimiento de las ciencias en términos de una estrecha vinculación entre acción y teoría. Las categorías del pensamiento teórico se derivan de los límites de la acción[...]”.

Portanto, pelo próprio apelo epifânico do “Outro”, do sofrimento materializado no “rosto” do povo, impõem-se que uma ontologia latinoamericana da terra, pautada nas categorias da Teologia da Libertação, deve não só romper mas superar a ontologia idealista, nos mesmos moldes que legitimava a saga do Povo de Israel no Antigo e Novo Testamento na luta pela terra. Neste sentido, o ser do ser é a terra, afirmada como ventre gerador, a Pachamama.

Vale assinalar, em termos de crítica, que tanto a teologia quanto a filosofia idealista não desce à profundidade da negação do ser humano da América Latina, periferia, visto que fica na centralidade “periférica” (na casca da aparência: fenômeno) de um ser afirmado pela óptica fenomenológica e transcendental de um ser jogado-no-mundo. Aliás, Dussel, que na trajetória filosófica entusiasmou-se pelo pensamento de Levinas, não titubeia em grifar a limitada descoberta do outro. Levinas vê o outro apenas como o ser humano subjugado. Para Levinas, o outro é o outro europeu, grifa Dussel (1982, p. 196):

Levinas fala sempre do outro como o “absolutamente outro”. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro para nós é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação as oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes.

Dussel remonta à resistência histórica de Bartolomeu de Las Casas, ainda que se reconheça que a atuação deste se dá num contexto europeu de totalidade, mas aí está de algum

modo um gérmen que infere a exterioridade. A narrativa crua de Bartolomeu de Las Casas (2006, p. 31), que foi o bispo de Chiapas no México, aponta a metodologia colonizadora e as maneiras com que se impôs um *ethos* europeu dominador, cujo objetivo era explorar, desarraigar e aniquilar os que se opunham ao seu projeto “civilizatório”:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras; la otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas.

Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2006, p. 46) assinala a sanha invasora dos colonizadores, marcada pela selvajaria que não respeita territorialidade, cosmovisões, expressões plurais de exercício de direitos. Quanto à crueldade, foram reconhecidas pelo próprio Las Casas, nestes termos:

A invasão, conquista e colonização das Américas desconhecera qualquer conceito indígena de territorialidade e investiram contra povos, dividindo-os, impondo-lhes inimizades imaginadas e falsas alianças forçadas. Bartolomé de Las Casas conta, indignado, que em quarenta anos, ‘pela tirania e diabólicas ações dos espanhóis, morreram injustamente mais de doze milhões de pessoas, homens, mulheres e crianças’. Tudo para arrancar da terra seus frutos renováveis ou não.

O arremate das afirmações Lascasianas é levado a cabo pelo por Dussel (1984, p. 59), a partir de um contexto de exterioridade, isto é, de latino-americano fora do sistema-mundo-centro europeu. Trata-se da narrativa dos “atingidos”, empobrecidos, desarraigados pelo projeto de dominação:

Podemos, agora nos perguntar: qual o projeto histórico, existencial, que levou os europeus desde o século XV, a oprimir desta maneira outros homens, reduzindo-os a uma “coisa”, uma “mão-de-obra”, um “instrumento” a seu serviço? [...]. Esse homem abre caminho para o oriente pelas cruzadas, mas ali fracassa; abre caminho para o ocidente através da conquista da América Latina, e ali se impõe. [...] Onde os espanhóis, os europeus penetraram é o “mundo” do índio. O “mundo” dos índios é uma totalidade de sentido, um horizonte de compreensão. [...] esse “mundo” índio tinha seu sentido; que eram homens em sentido pleno; que mereciam um respeito sagrado por estarem na exterioridade da Europa.

Uma constatação deve ser gizada acerca da ontologia da terra, qual seja, tanto no centro, quanto na periferia do mundo, o processo de transformação da terra em propriedade (objetivação/ coisificação) se dá da mesma forma, pois é reduzida a objeto singular apropriável, e, por meio da titulação, confere-lhe um estatuto jurídico oponível *erga omnes*. Pronto, a partir daí a terra subsume-se a um trânsito jurídico bem demarcado por categorias que exercem uma

espécie de captura e redução à mera coisa (*res*). Arremate-se, que, pela via jurídica, ainda que num lapso temporal determinado, a legitimidade de coisificação do ser humano propiciou a escravidão, o movimento de diáspora e a subjugação.

## 2 A PRÁXIS À LUZ DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Deve-se frisar, com toda crueza demonstrada pela história, que na periferia, isto é, na América Latina, para além do que aconteceu no centro, na Europa, não houve sequer a atribuição categorial de dignidade humana aos habitantes deste solo, quiçá, de respeito à cultura, às tradições, costumes e direitos territoriais. Darcy Ribeiro (1996, p. 42) narra de forma precisa a primeira impressão que um mundo tem de outro, que se mostraria ingrato à acolhida:

Os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso, só assimilável em sua visão mítica do mundo. Seriam gente de seu deus sol, o criador - Maíra -, que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso [...]. Provavelmente seriam pessoas generosas, achavam os índios. Mesmo porque, no seu mundo, mais belo era dar que receber. [...]. Visivelmente, os recém-chegados, saídos do mar, eram feios, fétidos e infectos. Não havia como negá-lo.

A visão indígena é externada em cosmologias, em experiências, em saberes que contemplam os seres humanos, a natureza e vida em uma relação de sentido com o universo, com o sagrado. A concepção da terra se dá numa ambiência mais rica e complexa do que os cânones europeus. Para os povos indígenas, esta não se reduz a um bem meramente econômico, visto que é portadora de um plexo entre a comunidade presente com os seus antepassados, tornando-se, assim, espaço sagrado ou, na linguagem indígena, o “Tekohá” (local sagrado). Esta mesma concepção se aplica à pertença da comunidade que se expressa numa parentalidade.

Para além de objeto apropriável e mensurado economicamente, na cosmovisão indígena, há uma relação enredada no pertencimento, donde os humanos pertencem à Terra e não o contrário, visto que Ela é Mãe, é vida. Esta relação de pertencimento diz respeito à própria existência física dos indígenas, pois não há que se falar em povos indígenas sem a implicação da noção de territorialidade. Para Marés (2006, p. 122):

[...] a questão da territorialidade assume a proporção da própria sobrevivência dos povos, um povo sem território, ou melhor, sem o seu território, está ameaçado de perder a referência, deixa de ser povo. [...] Destituir, assim, um povo de seu território equivale a condená-lo à morte, ainda que fiquem mantidos alguns indivíduos.

Insta salientar que a desterritorialização suportada pelas nações indígenas advém de uma lógica e discurso proprietário individual e privado em relação à terra e se manifesta na

própria dimensão coisificada de indivíduo. Desta forma, na lógica formalista do Capital, a terra se torna *res* ou coisa apropriável. Os espaços sagrados indígenas são violados e destruídos em nome do triunfo de um modelo econômico homogeneizante e excludente, conduzido por pessoas ávidas em aniquilar pessoas, culturas e memórias.

Em prosseguimento a um projeto de destruição, era insuficiente somente se apoderar das terras, assim, imperativo ao colonizador europeu exercer o domínio sobre o Outro, assenhoreando-se da sendo subjetividade alheia, num processo de redução ontológica a um “si-mesmo”. Ainda que se perceba, olhe o Outro e reconheça-o como diferente, isso não impede que o domine e o destrua, pelo contrário, enxergar o outro impele ao dominador de buscar transformá-lo em “si-mesmo”, numa espécie de “ensimesmamento do Outro”. Essa objetivação manifesta-se na imposição de um saber epistêmico a partir do triunfo do “em si” na negação do “Outro”.

Pode-se afirmar que a estratégia levada a cabo na empreitada da “descoberta do outro” resultou no “encobrimento do outro”, por meio da colonização do mundo, do saber, da cultura e da vida, ao que Dussel (1993, p. 50) denomina “colonização do mundo da vida (Lebenswelt)”:

Colonização (Kolonisierung) do mundo da vida (Lebenswelt) aqui não é uma metáfora. [...] Sobre o efeito daquela “colonização do mundo da vida” se construirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica desde seu início.

Em síntese apertada, a cosmovisão/ontologia latinoamericana da terra insurgente, consubstancia-se, dentre outras, na visão Guarani da “Terra Sem Mal”, e não se reduz a um processo de apropriação. Ela é utopia analética capaz de libertar a terra do jugo daqueles que assenhorearam e submeteram-na a um processo de degradação e morte.

A Teologia da Libertação, na perspectiva da analética, mais que uma mudança teórica na estrutura das categorias e da percepção da realidade concreta, implica em práxis cotidiana de reconhecimento da dignidade, do direito originário e do protagonismo do “Outro”, como sujeito de sua História do ambiente que lhe pertence como terra e território. Partindo do imaginário indígena, a Teologia da Libertação pode ressignificar seus profundos fundamentos em direção ao advento da “Terra Sem Mal” e da infirmação das categorias de alteridade e da exterioridade.

## CONCLUSÃO

A desobediente insurgência ganha concretude com a emergência de pensamento e a práxis latino-americanas, que, partindo da Dialética desvelam o plexo de alienações e trazem



à luz a dominação e a dependência. O pensamento descolonial aponta para a Analética não só quanto à desocultação das invisibilidades do encobrimento real e epistemológico, mas direciona a insurgência de lutas descoloniais do saber e do poder, protagonizadas pelos pobres e oprimidos, os “levantados do chão” da América Latina, que, nas sendas das organizações e movimentos sociais, insistem em resistir às formas da dominação.

À Teologia da Libertação, historicamente impregnada das particularidades da formação social da Ameríndia, é imposta a tarefa de romper com as estruturas monolíticas da totalidade que aliena e domina a partir de uma visão de centro. Assim, emerge como crítica latino-americana contra a dependência e os paradigmas da modernidade, o que implica em desinvisibilizar ou “descobrir” o encobrimento da América Latina que foi apresentada canonicamente como descobrimento, conquista, emancipação, isto é, como pseudoconcretidades colonialistas perenizadas. Portanto, pode ressignificar uma visão originária do Sagrado a partir das categorias dos povos originários.

A experiência ou existência fundamental da Teologia da Libertação reside no chão histórico e concreto da América Latina. Desta forma, antes de tudo, não se trata de qualquer reflexão de cunho intelectualista e subjetivista com pretensão de cientificidade, mas trata-se de práxis, de realidade vivida, sofrida, negada.

Em linhas de conclusão, o passado busca se ocultar por trás de aparências, conceitos, pseudoconcretidades forjadas; o presente se manifesta em história inacabada porque se refaz, se apresenta nos processos contra-hegemônicos, que se atualizam nas resistências indígenas, nas rebeldias dos negros e dos quilombos, nas revoltas camponesas, nos Movimentos Sociais, nas reivindicações de gênero e em todas as formas que se contrapõem ao projeto de colonialidade.

## REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. Trad. José Carlos Barcellos e Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas. 1984.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola/Unimep, 1982.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a La razón utópica*. Primeira edição. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1984.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. Edição de José Miguel Martínez Torrejón. México: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 5. tiragem. Curitiba: Juruá, 2006.

# TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO EVANGELIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

*Francisco das Chagas de Albuquerque*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nesta comunicação enfrenta-se a questão: Qual o lugar da Teologia latino-americana da Libertação no urgente processo de inculturação do Evangelho e de “amazonização” da Igreja? A tentativa de resposta a esta pergunta implica os seguintes momentos: relação entre Magistério e teologia, paradigma da inculturação do evangelho na Igreja latino-americana e linhas para a evangelização da *Exortação Pós-sinodal Querida Amazônia*; seguem-se considerações sobre as possibilidades da reflexão teológica libertadora nesse contexto. Além de documentos do magistério, serão utilizadas abordagens de teólogos e pastoralistas sobre o tema em estudo. Pretende-se indicar que o que fazer teológico, na linha tradição teológica e eclesial latino-americana e do Caribe, envolve conversão de seus autores e autoras, que deverão superar o espírito de colonização, para dialogar com as culturas, espiritualidades e as tradições dos povos amazônicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia, Povos originários, Evangelho, Inculturação, Libertação integral

## INTRODUÇÃO

Com a recepção do Concílio Vaticano II pela Igreja latino-americana, na Conferência de Medellín, a sua ação evangelizadora desenvolveu-se em estreita relação com a Teologia da Libertação. A Igreja povo de Deus, neste continente, assumia-se, em grande parte, como Igreja comprometida com os empobrecidos, os oprimidos e suas lutas de libertação. O anúncio da boa notícia encarnava-se no mundo da pobreza como concretização da “opção preferencial pelos pobres”.

Agora, a partir do Sínodo para a Amazônia, a Igreja deverá desenvolver sua missão radicalizando a inculturação do Evangelho. Diante dessa proposta, do ponto de vista da teologia, pergunta-se: Qual o lugar da Teologia latino-americana da Libertação nesse processo de inculturação do Evangelho e de “amazonização” da Igreja? Para responder a essa questão, propõe-se analisar os seguintes aspectos: (1) a relação entre Magistério e teologia, (2) o paradigma da inculturação do Evangelho na Igreja latino-americana, (3) as linhas para a evangelização da

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Sistemática (2009). Professor na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte. Contato: [albuquerque.fc.86@gmail.com](mailto:albuquerque.fc.86@gmail.com)

*Exortação Pós-sinodal Querida Amazônia*, seguindo-se considerações sobre as possibilidades da reflexão teológica libertadora nesse contexto. Toma-se como fontes documentos do Vaticano II e do CELAM. Para a leitura teológica do conceito de evangelização inculturada, recorre-se a trabalhos de teólogos e pastoralistas. Pretende-se indicar que esse quefazer teológico implica conversão de seus autores e autoras, que deverão superar a ideia de colonização. Antes de tudo, deverão escutar os povos originários e aprender de suas tradições, culturas, religiões e espiritualidades, bem como dialogar com as teologias que já se gestaram no seio da realidade vital amazônica.

## 1 MAGISTÉRIO E TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA

A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja abre-se para o diálogo com a diversidade dos povos e culturas e passa a ter novo olhar diante das transformações históricas nas várias dimensões do ser humano e da sociedade como um todo. Tal postura tem como consequência mudanças que doravante serão efetivadas nas diretrizes para a evangelização. O *Decreto Ad gentes* (n. 22) fundamentando-se na “economia da encarnação”, afirma que, na missão das Igrejas novas, faz-se imprescindível a diversidade na unidade. Elas “assumem por maravilhoso intercâmbio, todas as riquezas das nações que foram dadas a Cristo em herança”. E enfatiza o quanto o contato com tais riquezas trará benefícios à vida eclesial. As novas Igrejas muito receberão dos povos e suas culturas. Diz o decreto: “Recebem dos costumes e das tradições dos seus povos, da sabedoria e da doutrina, das artes e das disciplinas, tudo aquilo que pode contribuir para confessar a glória do Criador, ilustrar a graça do Salvador, e ordenar, como convém, a vida cristã”.

Postas essas linhas diretrizes, o documento (n. 22) confere à teologia papel de primordial importância na dinâmica da inculturação ao afirmar:

Para se conseguir esse objetivo, é necessário que em cada grande espaço sociocultural, como se diz, se estimule uma reflexão teológica tal que sejam sempre de novo investigadas, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres de Igreja e pelo magistério.

A teologia tem, assim, em fidelidade à Escritura e à Tradição, a função de explicitar e fundamentar como a fé vem ao encontro da “razão e a maneira com que os costumes, o sentido da vida e ordem social podem concordar com os costumes indicados pela revelação divina”. No movimento vital da existência cristã, assumida dentro de cada cultura, o critério fundamental é a luz do Evangelho. Seguindo este critério evita-se a “aparência de sincretismo” e “falso particularismo”, bem como orienta-se a vida cristã para que seja conformada “bem ao gênio de cada cultura, as tradições particulares e qualidades próprias de cada nação, esclarecidas pela

luz do Evangelho, serão assumidas na unidade católica” (n. 22).

A recepção desta orientação acontecerá na Conferência de Medellín (1968). No movimento recepcionista do Vaticano II, o CELAM convocou a primeira reunião de teólogos latino-americanos, que se realizou em Petrópolis. Comentando sobre esse encontro, E. Dussel (1996, p. 267) sintetizou os principais temas que constituiriam a então nascente Teologia latino-americana da Libertação: problemas teológicos da América Latina (Juan Luis Segundo), sentido *sapiencial* e não racional da teologia e compromisso com as aspirações do povo (Lucio Gera), relação do quefazer teológico com as massas majoritárias, as elites intelectuais e a oligarquia conservadora (Gustavo Gutiérrez).

A identificação de tais questões, que acompanhariam o labor teológico latino-americano, é importante para se entender o percurso da teologia e seu lugar na vida eclesial neste continente. A iniciativa do CELAM significou um passo importante para se pensar a evangelização como resposta a situações concretas nos âmbitos sócio-histórico, político e eclesial, mas também cultural, assim como sua relação com o pensar teológico autóctone. A partir de Medellín, a Igreja latino-americana entrou em diálogo com a situação real dos povos deste continente e se solidarizou com os empobrecidos. A teologia, por sua vez, exerceu papel significativo oferecendo uma interpretação dos principais núcleos da teologia à luz do paradigma da libertação, orientada para a fundamentação da práxis dos cristãos inseridos nos movimentos sociopolíticos e da ação eclesial. Diante disso, recoloca-se de outra forma a pergunta posta acima: de que teologia se trata, concretamente, a propósito do tema desta comunicação? O que se disse acima da clássica noção de teologia libertadora não responde, imediatamente, ao que aqui se tenta propor. Para avançar em busca de resposta a esta questão, segue-se a tentativa de explicitar a inculturação da evangelização e da teologia na esteira da tradição e eclesial e teológica da América Latina e Caribe.

## 2 CULTURAS, EVANGELIZAÇÃO, TEOLOGIA

Sob a impulso da *Exortação Pós-sinodal Evangelii nuntiandi*, a Conferência de Puebla (DP 400) assumiu a dimensão cultural da evangelização como tema chave da reflexão teológico-pastoral. Forjou-se então o conceito de “assunção das culturas”. No entanto, empregou-se também a expressão “evangelização das culturas”, expressão que remete a uma herança colonialista.

A Conferência de Santo Domingo (SD 33), por sua vez, acolheu o papel da teologia como fazendo parte do “ministério profético da Igreja”. Deste modo, o ministério do teólogo e da teóloga foi expressamente reconhecido: “Seu labor, assim realizado, pode contribuir para a inculturação da fé e a evangelização das culturas, como também nutrir uma teologia que impulse a pastoral, que promova a vida cristã integral, como a busca à santidade” (SD 33).

Na mesma linha de fidelidade ao magistério, o labor teológico será relevante para “a ação em favor da justiça social, dos direitos humanos e da solidariedade com os mais pobres” (SD 33).

Esta Conferência definiu a “inculturação” como paradigma da evangelização, foi claramente definida. Tratou-se de assumir, à luz da Encarnação do Verbo, a “nova evangelização” como inculturação da boa nova, inclusive reconhecendo o imperativo de se considerar as particularidades das culturas indígenas e afro-americanas. Desta forma, o documento orienta que “a nova evangelização tem de inculturar-se mais no modo de ser e de viver de nossas culturas, levando em conta as particularidades das diversas culturas, especialmente as indígenas e afro-americanas” (SD 30).

Santo Domingo, em que pese as resistências internas de membros da coordenação do evento em colocar-se na linha de continuidade com Medellín e Puebla, tratou da ligação entre inculturação da fé e libertação. Chegou-se ao entendimento de que a inculturação se torna caminho para a libertação. Diz o documento (SD 243), sobre qual a implicação da inculturação na realização da salvação: “[...] a salvação e libertação integral de determinado povo ou grupo humano, que fortaleça sua identidade e confie em seu futuro específico, contrapondo-se aos poderes da morte, adotando a perspectiva de Jesus Cristo encarnado”.

A Conferência de Aparecida (DAp 43), por seu turno, acentua que as culturas são afetadas pela globalização, que as impacta sobremaneira. Tal situação requer da Igreja empenho atento para valorizar e fortalecer as riquezas das culturas latino-americanas, a começar pelas culturas originárias. Puebla, na linha do *Decreto Ad gentes*, usa o termo “inculturação da fé”, acentuando que a Igreja se enriquece com a diversidade de expressões das culturas, pois a assunção de seus valores contribui para manifestar o mistério de Cristo (DAp 479). Ainda utiliza a forma “evangelizar as culturas” ao lado de “inculturar o evangelho”, e lembra que essa orientação não implica o abandono da opção preferencial pelos pobres (DAp 491). Neste sentido, lembrava O. Beozzo (1993, p. 820), comentando sobre a Conferência de Santo Domingo, que possivelmente, a contribuição latino-americana ao debate em torno da inculturação consiste no seguinte: “ela é parte integrante do combate pela libertação, outra face da opção preferencial pelos pobres que se enriquecem qualitativamente, pela inclusão da dimensão das culturas, em particular das culturas oprimidas”.

Considerando a relação da teologia com o Magistério, a partir dos documentos das Conferências Gerais dos Bispos na América Latina e Caribe, não se fixando em momentos específico desse período (1968-2007), mas olhando seu conjunto, constata-se que a teologia latino-americana acompanha os passos da evangelização. Daí a possibilidade de a teologia, em chave libertadora, contribuir na busca de realização dos sonhos para a Amazônia.

### 3 SONHOS PARA A AMAZÔNIA: INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO E A LIBERTAÇÃO INTEGRAL

São quatro os sonhos desejados para a Igreja na Amazônia: sonho social, sonho cultural, ecológico, sonho eclesial. À luz da ecologia integral e da recuperação originalidade sinodal da Igreja, compreende-se que a realização desses sonhos não se dá isolando-se um do outro, mas que estão interligados entre si. No entanto, cada um guarda a sua especificidade. Diante da limitação do espaço deste trabalho, será abordado aqui apenas o “Sonho eclesial”.

A preocupação em realizar uma ação pastoral encarnada na realidade amazônica emergiu como resposta à recepção do Vaticano II, em Medellín. No Encontro de Santarém, realizado de 24 a 30 de maio de 1972, os bispos da região da Amazônia legal definiram duas diretrizes: encarnação na realidade e evangelização libertadora. “Cristo aponta para a Amazônia”, disse o Papa Paulo VI na carta dirigida aos bispos por ocasião dessa reunião, que marcaria, doravante, todas as diretrizes para a evangelização na região. Cinquenta anos depois, no II Encontro de Santarém (2012), cujo tema foi: “Igreja na Amazônia: memória e compromisso”, reafirmou-se o compromisso assumido naquele primeiro evento eclesial. Nesse encontro comemorativo, os participantes afirmaram, referindo-se às decisões do primeiro encontro de Santarém (CNBB, 2014, p. 244): “nessas diretrizes e opções se inscreve uma identificação com a missão salvífica de nosso Senhor Jesus Cristo”

O Sínodo para a Amazônia, que adotou a dinâmica de Igreja sinodal, à luz da “ecologia integral”, escutou a experiência eclesial amazônica. A *Exortação Pós-Sinodal Querida Amazônia* se remete a esse o caminho eclesial quando trata do “Sonho eclesial”, rumo a uma Igreja inculturada:

A Igreja é chamada a caminhar com os povos da Amazônia. Na América Latina, esta caminhada teve expressões privilegiadas, como a Conferência dos Bispos em Medellín (1968) e a sua aplicação à Amazônia em Santarém (1972); e, depois, em Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007). O caminho continua e o trabalho missionário, se quiser desenvolver uma Igreja com rosto amazônico, precisa de crescer numa cultura do encontro rumo a uma “harmonia pluriforme”. Mas, para tornar possível esta encarnação da Igreja e do Evangelho, deve ressoar incessantemente o grande anúncio missionário (QAm 61).

A missionariedade da Igreja encarnada na Amazônia, proposta pela *Querida Amazônia*, implica a encarnação de todos os sujeitos e mediações que já fazem parte ou que pretendem integrar-se à missão da Igreja nesse território. Do ponto de vista do labor teológico, o teólogo ou a teóloga que queira contribuir para a evangelização na Amazônia, terá de vivenciar um processo de conversão. Se no método da Teologia da Libertação, dita clássica, havia a necessidade da experiência do contato direto com as comunidades eclesiais e as lutas dos empobrecidos e oprimidos, na proposta atual apresenta-se, também, um caminho de conversão com exigências múltiplas. Trata-se de inculturação do evangelho numa realidade multicultural



em um ambiente de pluralidade nas dimensões antropológica, religiosa e espiritual. Tal fato implica também inculturação da teologia na multiculturalidade e diversidade amazônicas; será imprescindível o contato e conhecimento teórico e prático, enquanto possível, dessa complexa realidade. O que fazer teológico, para se qualificar como inculturado e comprometido com a libertação integral, requer uma conversão cultural do teólogo e da teóloga, devendo-se afastar toda sombra de colonialismo.

Uma tentativa de fazer teologia que interaja com a Amazônia a partir de fora corre grande risco de se tornar um discurso ineficaz e contraditório com a proposta de evangelização encarnada e libertadora. Pois tem grande chance de ser uma reflexão desencarnada e, conseqüentemente, não contribuiria na busca da sustentação da liberdade dos povos originários. Esta significa, antes de tudo, o fortalecimento de suas identidades étnicas, culturais, tradições e espiritualidades. Em outras palavras, requer o empenho para garantir a liberdade do bem-viver desses povos. Neste sentido, um importante passo é reconhecer e identificar as teologias de corte libertador já existentes naquele espaço vital. Trata-se de dialogar com as teologias índias e afro-americanas aí presentes, sejam as consignadas em textos, sejam as que entram na formação das cosmovisões dos povos amazônicos.

Nesta linha de pensamento, compreende-se que todas as teologias elaboradas a partir do mundo dos indígenas e afro-americanos e que resistem à desqualificação de suas culturas, religiosidade, espiritualidades e os mantêm construindo seus caminhos vitais são teologias libertadoras. A partir dessa premissa, teólogos e teólogas e outros estudiosos e pesquisadores seriam enriquecidos entrando em diálogo com essas culturas e teologias. Além disso, seria um passo importante na dinâmica da Igreja em saída e da sinodalidade que inspiram e fundamentam a proposta de *Querida Amazônia*.

## CONCLUSÃO

A teologia será qualificada como libertadora enquanto se desenvolve na dinâmica que caracteriza o próprio processo de evangelização inculturada. “A evangelização que hoje propomos para a Amazônia é o anúncio inculturado que gera processos de interculturalidade, que promove a vida da Igreja com identidade e rosto amazônicos” (SANTOS, 2020, p. 163). De fato, “a teologia índia, a teologia do rosto amazônico e a piedade popular já são riquezas do mundo indígena, de sua cultura e espiritualidade” (SANTOS, 2020, p. 162).

O papel da teologia, ao lado da evangelização inculturada, com vistas à interculturalidade implicará, portanto, um caminho de nova conversão para teólogos/as e missionários/as, exigindo-lhe esforço de novas aprendizagens no que fazer teológico e na evangelização. Esse serviço ao Reino de Deus será marcado pelo mútuo enriquecimento, seja para a vida eclesial, seja para o ambiente vital cheio de riquezas e desafios da Amazônia em aos quais a teologia se

gesta.<sup>2</sup>

Todos haveremos de lucidamente dizer com G. Gutiérrez (2004, p. 68): “a teologia não engendra a pastoral, mas, sim, é reflexão sobre ela”. Portanto, para que a teologia contribua com a evangelização inculturada, no ambiente pan-amazônico, deverá desenvolver-se em sintonia com a atuação eclesial comprometida com a libertação integral, conforme os quatro sonhos para a Amazônia, que por sua vez, são pensados e propostos à luz da ecologia integral, da sinodalidade e da missionariedade da Igreja servidora do Reino de Deus.

## REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar. Inculturação, evangelização e libertação em Santo Domingo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 212, p. 801- 823. dez. 1993. Ver também SD n. 248, 243, 244-247, 249, 250, 251.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen gentium*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Ad gentes*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1968,

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Desafio Missionário: documentos da Igreja na Amazônia: coletânea*, 2014.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, Medellín, 1968. Petrópolis: Vozes, 1970.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre (Hb 13,8): IV conferência geral do Episcopado Latino-Americano*, Santo Domingo, República Dominicana, 12-28 de outubro de 1992.

---

<sup>2</sup> Nesta linha de pensamento, é muito válida a ideia de P. Suess (1994, p. 32), que ressalta o valor da presença solidária, amável, além de diferenciada e crítica do missionário. Acrescenta ainda que o missionário no seguimento radical de Jesus Cristo encontra a inteireza e identidade: “ao encontrar-se a si mesmo restaurado na transparência e integridade do projeto de Deus que transfigura sua vida”. O mesmo se pode aplicar ao teólogo e teóloga que se dispõe a fazer teologia não só tentando manter interlocução com a Igreja na Amazônia, mas sobretudo a fazer teologia a partir de dentro do ambiente amazônico.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007*. São Paulo: Paulus, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade*. São Paulo: Loyola, 2020.

DUSSEL, Enrique. Notas sobre a origem da Teologia da Libertação (1959-1972). In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1996, p. 261-287.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 17. ed. Salamanca: Sígueme, 2004.

SANTOS, Adelson Araújo dos. *Amazônia, um lugar teológico: comentário teológico espiritual do Documento final do Sínodo e da Exortação Apostólica “Querida Amazônia”*. São Paulo: Loyola, 2020.

SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação – conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 19-47.

# GT 11

Filosofia da Religião.





**Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – Universidade de Brasília**  
**Dr. Paulo Sergio Sergio Lopes Gonçalves - PUC Campinas**

Ementa:

O GT de Filosofia da Religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Serão aceitos trabalhos de docentes de ensino superior (mestres e doutores) e de estudantes de pós-graduação stricto sensu, da área de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião. As comunicações deverão abordar temas referentes a um dos seguintes subgrupos temáticos, claramente identificados no envido das propostas: a) filosofia da religião e o problema de Deus, ou, b) pressupostos filosófico-conceituais da relação entre religião e contemporaneidade.

# A APROPRIAÇÃO DE PITÁGORAS PELOS CRISTÃOS: UMA NARRATIVA SOBRE A ORIGEM DA FILOSOFIA.

*Gustavo Altmüller Alvarez<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este texto aborda, de modo preliminar e aberto a futuros desenvolvimentos, a questão das diferentes narrativas sobre as origens do pensamento pitagórico. Destacando que a maioria dos estudiosos creditam suas origens remotas ao Orfismo e ao Egito. No entanto, há também fontes judaicas e cristãs que apontam judeus notórios como sua principal fonte. O trabalho busca explorar as razões e os meios pelos quais foi construída uma literatura que buscava conectar Pitágoras à religião dos Hebreus. O objetivo é identificar se essas narrativas estão relacionadas a uma perspectiva religiosa específica. Ainda que atenção filosófica seja dada, o eixo foca-se em aspectos retóricos. Isso estimula o pensamento crítico em relação às reivindicações de certas correntes filosóficas para fins extrafilosóficos, especialmente sob o aspecto das Ciências da Religião. Embora seja um tema pouco estudado, fica evidente seu valor para essa área de estudo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pitagorismo; Religião e Filosofia; História da Filosofia; Retórica e Filosofia

## INTRODUÇÃO

O Pitágoras de Samos encontra-se envolto em um mistério de proporções singulares. À medida que sua notoriedade é incontestável, sendo-lhe creditados significativos avanços nas áreas da Matemática e Filosofia, tornando-se, por conseguinte, conhecido por todos aqueles que frequentam instituições educacionais (Watters, 1926), sua biografia contraria as expectativas convencionais e, paradoxalmente, constitui objeto de debates praticamente insolúveis. Nesse sentido, conforme devidamente reconhecido por Huffman (2014), é acertado afirmar a emergência de múltiplas representações de Pitágoras ao longo do tempo. Tanto por meio das fontes antiquíssimas, quanto por intermédio das interpretações modernas que se bifurcam, gerando discrepâncias quanto à exegese das primeiras.

Dentre as diversas narrativas que permeiam a figura de Pitágoras, emergem também fontes de origem judaica e cristã que atribuem a proeminentes figuras judaicas a sua influência preponderante. O presente estudo se propõe a explorar as motivações subjacentes e os métodos empregados na concepção de uma literatura que visava estabelecer conexões entre Pitágoras e a cosmovisão hebraica. O escopo principal reside na análise das raízes e das estra-

1 Mestrando em Ciências da Religião na PUC-CAMPINAS. Contato: gustavo.aa4@puccampinas.edu.br.

tégias que fundamentaram a construção dessa narrativa, visando discernir a possível associação dessas abordagens com uma perspectiva religiosa particular.

De maneira indubitável, esse tema impacta a compreensão da origem da Filosofia e sua relação com as tradições religiosas monoteístas. Em razão da natureza intrinsecamente interdisciplinar das Ciências da Religião, abarcar as teses sobre as raízes da Filosofia, especialmente quando estas supostamente derivam da religiosidade hebraica, revela-se não apenas meritório, mas também imperativo.

Ao analisar os supostos vínculos entre Pitágoras e figuras como Moisés, ou até mesmo com a Sabedoria Hebraica, é inevitável explorar os aspectos biográficos do Mestre de Samos, investigando, com base em fontes de épocas remotas e contemporâneas, se os fundamentos sobre os quais repousa a assertiva de que a tradição filosófica grega tem suas raízes na tradição religiosa hebraica são robustos ou não.

Evidentemente, o tema é aberto o suficiente para inúmeras contribuições e avanços futuros. No entanto, o recorte feito toma a reivindicação dos créditos pela criação da Filosofia como seu enfoque central.

Para tal, empregou-se uma metodologia bibliográfica qualitativa simples. Quando se direciona a atenção para uma investigação voltada à apreensão e exposição de elementos teóricos, assume importância primordial a necessidade de consultar uma diversidade abrangente de comentários elaborados por especialistas no tópico em questão, bem como utilizar fontes primárias, quando disponíveis, a fim de evitar a distorção simplista da temática. Consequentemente, esta pesquisa adota uma abordagem descritiva embasada em uma perspectiva qualitativa. Adicionalmente, o comprometimento subjacente a esta pesquisa reside na obtenção de resultados que retratem de maneira autêntica o fenômeno examinado, demandando, portanto, que a metodologia empregada seja congruente com tal finalidade.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

A fundamentação teórica para a análise das influências judaicas sobre Pitágoras e a origem da Filosofia Grega se baseia em vários autores. Cabe destacar Brisson, Kingsley, Huson, Arcari e Bouchet. Esses teóricos exploram o âmbito da Filosofia Grega sob diversas perspectivas, desde a relação entre comércio intercontinental e contato intercultural até as influências religiosas na formação cultural e filosófica de Pitágoras. A discussão adentra em méritos historiográficos, metafísicos e retóricos. Ademais, são contemplados autores do período que poder-se-ia intitular de patrístico como Agostinho de Hipona, Ambrósio, Clemente de Alexandria, Eusébio de Cesareia, (Pseudo) Justino Mártir, Lactâncio, Orígenes e Taciano.



## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Destarte, à investigação proposta, é necessário delinear questões preliminares, de modo a evitar confusões. Com isso em mente, um ponto de partida fundamental é o nascimento de Pitágoras de Samos. Apesar de possuir uma data incerta, é possível valer-se de uma estimativa, tal qual a de Brisson (2016) cuja data apontada é 580 A.C., para concluir a influência da herança Arcaica sobre o primeiro Filósofo. Conforme aponta Shapiro (2007), a Grécia Arcaica perdura, aproximadamente, de 800-480 A.C., sendo o berço de inúmeras mudanças no tecido social grego; dentre as quais, o comércio intercontinental é fundamental, uma vez que expandiu exponencialmente o intercâmbio cultural grego.

A relevância desta constatação é desvelada se a devida atenção for dirigida a Mnesarco, pai de Pitágoras. A partir das biografias escritas por Diógenes Laércio e Jâmblico de Cálcis, é sabido que Mnesarco era um comerciante e lapidário, ademais, a Ilha de Samos, local de sua residência, destacava-se por seu pioneirismo no âmbito comercial intercontinental, conforme aponta Kingsley (1994). Nesse sentido, o autor complementa que a arte da lapidação, do modo praticado pelos sâmios, emergiu em função do contato com os fenícios, cuja técnica foi empregada pelos sâmios para efetivar comércio no Egito. Portanto, é seguro assumir que Mnesarco e, por conseguinte, Pitágoras estivessem cientes da possibilidade do contato intercivilizacional.

A segurança é corroborada, uma vez que no mundo antigo ninguém duvidasse de que Pitágoras tomou contato com civilizações para além da Grega. Críticos do sâmio, como Heráclito de Éfeso (fragmento 129, apud KIRK; RAVEN), apontam que ele praticou a investigação (στορίην) mais do que qualquer outro estudioso até então. Conforme indica Kingsley (1994), o termo (στορίην) implica a noção segundo a qual a investigação era feita a partir do contato com povos distantes. Nesse sentido, não apenas era possível, mas também esperado do intelectual grego de sua época. Os Sábios Gregos (Thom, 2013) percorriam grandes distâncias em virtude do estudo investigativo. Pitágoras, naturalmente, não seria diferente, sobretudo quando se considera o seu histórico familiar.

Os admiradores do Filósofo, como Jâmblico (*Vita Pythagorica*, III) e Porfírio (*Vitae Pythagorae*, VI), também constatam que Pitágoras realizou longas viagens. Ademais, Diógenes Laércio (VIII) e Heródoto (II, 81), em certo sentido partidos neutros, também confirmam as viagens. O destino destas, ainda que com alguma variação, é o Egito; era evidentemente o local mais propício pois, como indica Riboulet (2020), destacava-se no que poder-se-ia intitular de Ensino Superior.

Se é certo que Pitágoras conheceu o Egito, é incerto, porém, o conteúdo do ensino passado ao Filósofo. Não é cabível, em função da natureza deste trabalho, adentrar de modo pormenorizado nas peculiaridades do debate acerca do ensino dado a Pitágoras no Egito. Cabe, porém, tornar claro que é majoritária a opinião segundo a qual Pitágoras adentrou em contato

com Mistérios Egípcios e Órficos.

Todavia, a mera existência de uma opinião majoritária implica, inversamente, na existência da minoritária. Nesse sentido, a referência é à narrativa em que Pitágoras foi impulsionado a introduzir aquilo que, a partir do mundo helênico, convencionou-se intitular de Filosofia a partir do contato com judeus. Naturalmente, essa visão contém pressupostos e nuances cujos esclarecimentos se fazem necessários.

De início, a formação intercontinental de Pitágoras superaria a geografia egípcia e, em conjunto, aponta-se a Babilônia como local de magna influência ao sâmio. Valendo-se do testemunho de Agostinho de Hipona (Cidade de Deus. XVIII), Clemente de Alexandria (Stromata. I), Lactâncio (Instituições Divinas. IV), e Eusébio (Praeparatio Evangelica. X), Huson (1960) conjectura que Pitágoras de Samos, à mentalidade dos autores, seria contemporâneo ou, caso mais jovem, próximo de Jeremias, Ezequiel, Daniel, Isaías e, talvez, Salatiel. Nesta ocasião, os judeus estariam sob o domínio Babilônico. Dessa forma, a viagem de Pitágoras à Babilônia, descrita por Jâmblico (Vita Pythagorica, IV), seria o ponto de contato do grego com os judeus.

O conteúdo do ensino fornecido a Pitágoras, contudo, é dúbio, uma vez que as fontes são excessivamente parcimoniosas no que concerne os detalhes. De modo geral, Eusébio (Praeparatio Evangelica. X) e Orígenes (Contra Celsum. XV) podem ser tomados como resumos sobre a natureza desta associação, pois o primeiro nega que a Filosofia Grega tenha descoberto algo inovador em relação a Teologia Hebraica e, com efeito, o segundo assera que a Filosofia é constituída a partir do contato de Pitágoras com os judeus. É possível inferir a partir disto que, sendo o objeto último da Filosofia Pitagórica a Metafísica do Número, apenas cognoscível àqueles que finalizaram um longo processo psicogógico (SANTOS, 2000), então a Metafísica e todas as investigações Pitagóricas são decorrências da Religião, sendo este o conteúdo transmitido ao sâmio.

Outra formulação, que não visa traslar o aprendizado de Pitágoras à Babilônia, porquanto o afirma em solo egípcio, é contida no texto Exortação aos Gregos de Pseudo Justino. Apesar de aparentemente mais antiga, é ainda menos predominante. Conforme aponta Arcari (2016), o Filósofo seria dependente da Sabedoria Hebraica pois, no Egito, tomou contato com os escritos de Moisés. Pseudo-Justino, por sua vez, é notoriamente enfático ao afirmar que figuras como Orfeu, Pitágoras, Sólon, e Platão tornaram-se monoteístas após suas viagens ao Egito, isso é apresentado como uma correção sobre suas visões errôneas acerca de Deus.

Em outros termos: sem a Teologia judaica, a Filosofia grega seria pueril. Todo o labor intelectual helênico, junto de suas produções mais elevadas e ortogonais, são reformulações do empenho Pitagórico de expor, em termos gregos, a ortodoxia judaica. Portanto, a famosa frase de Whitehead (1978) que resume a Filosofia Ocidental como uma série de notas de rodapé a Platão deveria, na realidade, trocar o ateniense pelos judeus.

Se a devida atenção for empregada, tornar-se-á claro que o intuito não é historiográfico nestas supostas ligações entre Pitágoras e os judeus. Destarte, nenhuma das fontes mencionadas são da época em que os judeus estariam na Babilônia, senão composições da Antiguidade Tardia. Como aponta Watters (1926), neste período histórico, Pitágoras havia se tornado uma figura lendária, circundado por elementos fantasiosos. Contudo, seria um equívoco tratar estas construções tardias como um elogio ao primeiro Filósofo, pois, na realidade, possuem uma estrutura retórica. O discurso retórico toma premissas tomadas como indiscutíveis segundo um público para, a partir disso, gerar persuasão sobre temas mais incertos. Segundo Arcari (2016), a tentativa de convencimento era destinado às escolas cristãs, cujo objetivo seria ligar a Filosofia Antiga à Fé, a fim de ter um apoio ideológico. Ou seja, a razão helênica, cujas descobertas perenes são incontestáveis, premeditava a Verdade por excelência: a Religião Cristã.

Essa ligação entre os Filósofos pagãos e a Fé Cristã era objeto de polêmicas. Ao identificar, portanto, a premissa indubitável segundo a qual a Sabedoria advinda de Moisés é compatível com a Ortodoxia, associar Pitágoras a ela abre um leque de possibilidades de persuasão. É possível traçar uma analogia entre as discussões entre Justino e Taciano (GILSON, 2001), isto é, enquanto, respectivamente, o primeiro supostamente fazia uma exortação aos gregos, o segundo, por sua vez, os condenava. Os textos mencionados na seção anterior são criados em um contexto muito próximo a tais discussões.

A tentativa de estabelecer uma corrente dourada que, iniciando em Moisés, sai do mundo monoteísta, ergue a Filosofia que, por sua vez, retorna aos sucessores da Fé hebraica, sendo os cristãos, acabou por se consolidar.

Nesse sentido, era uma posição cristã corrente afirmar a ligação dos gregos aos judeus. Ambrósio (carta XXVIII), por exemplo, afirma que Pitágoras teria descendência judaica. Evidentemente, não existem fontes que apontem Mnesarco, pai de Pitágoras, ou Pythais, mãe do Filósofo, como sendo de origem judaica. É importante ressaltar, contudo, que a Filosofia pagã também visava ser apropriada por notórios neoplatônicos anticristãos, como Jâmblico. Ainda que o Filósofo de Cálcis seja considerado uma fonte consideravelmente mais apropriada em termos historiográficos, ele ainda está imerso em motivos ideológicos (Arcari, 2016) e fantasiosos (Watters, 1926).

A batalha pelo imaginário era recorrente na Antiguidade Tardia. Para além de uma historiografia e retórica dúbia, ainda que bem sucedida, é possível considerar a questão em outros termos. O Historiador e Filósofo Bouchet (1998), valendo-se da Filosofia Agostiniana e Tomista, conclui que a causa eficiente última da História é Deus, pois Ele é o criador; portanto, todo esforço intelectual bem sucedido, à medida em que busca as causas últimas, acaba por se aproximar d'Ele.

A Religião Verdadeira, conforme o autor identifica no pensamento de Agostinho, sempre esteve presente, mas toda tentativa de manifestação que antecede a encarnação de Cristo,

carregaria o fardo da incognoscibilidade da correta causa última: o Deus Cristão. Portanto, todo avanço correto na Metafísica tem, como efeito necessário, a aproximação do Homem a Deus. Logo, Pitágoras de Samos, ainda que não tivesse contato direto com a Sabedoria Hebraica, estaria necessariamente dependente dela, pois seu conteúdo coincide com a própria estrutura da Realidade.

## CONCLUSÃO

Pitágoras, sem dúvida, viajou ao Egito. No entanto, permanece incerto o seu contato com a Torá ou mesmo os Mistérios Judaicos (HUSON, 1960). Os esforços historiográficos do século XX e XXI, de maneira geral, têm marginalizado a hipótese hebraica sobre a origem da Filosofia Grega, preferindo explicações centradas no contato intercultural com tradições oriundas do Egito (EVANGELIOU, 2015) ou, mais recentemente, até mesmo com a Mongólia (KINGSLEY, 2018).

A apropriação de Pitágoras como o fundador da Filosofia acaba inadvertidamente adentrando nos debates do início do cristianismo; seriam a Razão e a Fé compatíveis? Era, portanto, natural empregar elementos retóricos para justificar essa compatibilidade, pelo menos em termos introdutórios. No âmbito dos debates, a retórica se subordina à dialética.

Além da retórica e da historiografia, entretanto, a Metafísica Cristã, como observado anteriormente, foi capaz de estruturar uma fundamentação que não exigia uma conexão direta entre Pitágoras e os judeus. Isso pode oferecer uma explicação plausível para a diminuição de tais preocupações em períodos posteriores da Idade Média. Em certo sentido, a relação entre Filosofia e Religião está sempre presente. No entanto, é relevante compreender as sutilezas das possíveis formas de conexão, entendendo as motivações que subjazem a tais associações. No caso da interação do pensamento pitagórico com o Cristianismo por meio de intermediários judeus, diversas razões se desdobram, abrindo espaço para discussões a partir de perspectivas variadas.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. **Cidade de Deus**. São Paulo, SP: Editora Vozes, 2012.

AMBRÓSIO. **Letter XVIII**. In: *The Letters of S. Ambrose, bishop of Milan*. Londres: Oxford, 1881.

ARCARI, Luca. **Reinventing the Pythagorean Tradition in Pseudo-Justin's Cohortatio ad Graecos**. In: RENGER, Almut-Barbara; STAVRU, Alessandro (eds.). *Pythagorean Knowledge from Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2016. p. 185-197.

BOUCHET, Rúben Calderón. **La Ciudad Griega**. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1998.

BRISSON, Luc. **The Making of Pythagoreanism: Orpheus, Aglaophamus, Pythagoras, Plato**. In: RENGER, Almut-Barbara; STAVRU, Alessandro (eds.). *Pythagorean Knowledge from Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science*. Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 2016. p. 45-59.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata**. Washington, D.C.: The catholic University of America Press, 2005.

DIOGENES LAERTIUS. **Lives of Eminent Philosophers**. v.1-2. Londres: William Heinemann, 1925. 2 v.

EUSÉBIO. **Preparation for the Gospel**. Disponível em: [https://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Praeparatio\\_Evangelica\\_\(The\\_Preparation\\_of\\_the\\_Gospel\)](https://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Praeparatio_Evangelica_(The_Preparation_of_the_Gospel)) acesso em: 1 de jun. 2023.

EVANGELIOU, Christos. **The Genesis of Philosophy: When Greece Met Africa**. Iowa: Parnassos Press, 2015.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

HERÓDOTO. **História**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2019.

HUFFMAN, Carl. **Introduction**. In: HUFFMAN, Carl (ed.). *A History of Pythagoreanism*. Londres: Cambridge University Press, 2014. p. 1-5.

HUSON, Hobart. **Pythagoras And Christianity**. Texas: The Pythagorean Press, 1960.

JÂMBLICO. **Life of Pythagoras**. Vermont: Inner Traditions International, 1986.

JUSTINO. **Exhortation to the Greeks**. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/590be125ff7c502a07752a5b/t/609ad9011fa4c03f0141060e/1620760836063Alexander%2C+Joseph+Addison%2C+Exhortation+to+the+Greeks+by+Justin+the+Martyr.pdf>. acesso em: 1 de jun. 2023.

KINGSLEY, Peter. **A Story Waiting to Pierce You**. California: The Golden Sufi Center, 2018.

KINGSLEY, Peter. **From Pythagoras to the turba philosophorum**. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Chicago, v.57, p.1-13, 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/751460>. acesso em: 1 de jun. 2023.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. **The Presocratic Philosophers: A critical History With a Selection of Texts**. Londres: Cambridge University Press, 1957.

LACTÂNCIO. **Divinarum Institutionum**. Disponível em: <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d02400320,\\_Lactantius,\\_Divinarum\\_Institutionum\\_\[Omnes\\_Libri\\_Collecti\]\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d02400320,_Lactantius,_Divinarum_Institutionum_[Omnes_Libri_Collecti]_[Schaff],_EN.pdf)>. acesso em: 1 de jun. 2023.

ORÍGENES. **Contra Celsum**. Disponível em: <[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/01850254,\\_Origenes,\\_Contra\\_Celsum\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/01850254,_Origenes,_Contra_Celsum_[Schaff],_EN.pdf)> acesso em: 1 de jun. 2023.

PORFÍRIO. **Vitae Pythagorae**. In: FIDELER, David (ed.). The Pythagorean Sourcebook and Library. Grand Rapids: Phanes Press, 1988. p. 123-137.

RIBOULET, Louis. **História da Pedagogia: da antiguidade à patrística**. v.1. Sertãoópolis, PR: Edições Liceu, 2020. 4 v.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Pitágoras e o Tema do Número**. São Paulo, SP: Ibrasa, 2000.

SHAPIRO, H.A. (ed.). **The Cambridge Companion to Archaic Greece**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2007.

THOM, Johan. The Pythagorean akousmata and Early Pythagoreanism. In: CORNELLI, Gabriele; Mc KIRAHAN, Richard; MACRIS, Constantinos. (eds.). On Pythagoreanism. Alemanha: De Gruyter, 2013. 77-101.

WATTERS, Hallie. **The Pythagorean Way of Life**. Adyar: Theosophical Publishing House, 1926.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. Nova Iorque: The Free Press, 1978

# A MORTE DE DEUS NA LEITURA DE HEIDEGGER: O LUTO SAGRADO E O ESPAÇO ABERTO AO DIVINO

Luís Gabriel Provinciatto<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presente comunicação assume como ponto de partida teórico as preleções *Os hinos de Hölderlin ‘Germânia’ e ‘O Reno’*, proferidas no semestre de inverno de 1934/1935 por Martin Heidegger (1889-1976), nas quais o filósofo alemão apresenta um interessante aspecto para pensar a morte de Deus: o luto sagrado (*heilige Trauer*). Nesse cenário, em primeiro lugar, objetiva-se investigar essa concepção de luto sagrado como a disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*) capaz de propiciar a abertura ao divino (*Göttliche*), ou melhor, de conservar aberto o espaço do divino. Em segundo lugar, objetiva-se demonstrar a razão de a percepção da ausência de Deus (*Göttlosigkeit*) ser captada fundamentalmente pelo dizer poético, mais precisamente, pela poesia de Hölderlin, que, desta forma, articula em palavra o luto sagrado. Ao cumprir ambos os objetivos, será possível perceber, conclusivamente, que, na perspectiva heideggeriana, a morte de Deus, vivenciada por nossa época, se apresenta como indispensável para nos mantermos atentos ao divino. Na verdade, percorrendo a leitura proposta pelo autor, verificar-se-á a proposição de a morte de Deus ser a única possibilidade de a nossa época pensar, de fato, a divindade (*Göttlichkeit*) – ou a deidade de Deus (*Gottheit des Gottes*).

**PALAVRAS-CHAVE:** Luto sagrado; ausência de Deus; morte de Deus; dizer poético.

## INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, é necessário situar o presente trabalho como parte do desenvolvimento de um projeto de pós-doutorado intitulado *Teologia e linguagem em Heidegger: uma análise de sua proposta de (re)construção do modo de dizer o sagrado*, cujo propósito é investigar a tese posta pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) no final de seu *Posfácio a “O que é metafísica?”* (1943): “o pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado” (HEIDEGGER, 2008, p. 324). O que aqui se apresenta, por ora, é um resultado parcial de uma pesquisa ainda em andamento, de modo que nem todas as questões colocadas ao início ou ao longo do texto encontrarão uma adequada e suficiente resposta.

Em segundo lugar, destaca-se o recorte teórico-epistemológico assumido: com vistas a entender a tese heideggeriana, fez-se mister compreender a forte relação existente entre o

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Évora e doutor em Ciência da Religião pela UFJF. Atualmente, cumpre estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio com bolsa de financiamento CAPES. Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. E-mail: [luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br](mailto:luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br)



filósofo alemão e a poesia de Friedrich Hölderlin (1770-1843), algo evidenciado, sobretudo, por um conjunto de preleções e conferências proferidas ao longo das décadas de 1930 e 1940. Dentre estas, destacam-se aqui as primeiras preleções nas quais Heidegger se ocupa sistematicamente com o poeta germânico, *Os hinos de Hölderlin “Germânia” e “O Reno”* (1934/1935). Mais precisamente, destaca-se o §8 da *Primeira parte*, onde Heidegger, lendo o poema *Germânia*<sup>2</sup>, aborda o luto sagrado (*heilige Trauer*), afirmando-o como a disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*) capaz de propiciar à nossa época o espaço ao divino, ou melhor, de manter aberto tal espaço.

Nesse cenário, através de uma metodologia de exploração bibliográfica do texto heideggeriano, objetiva-se, a princípio, compreender essa concepção de luto sagrado. Isso será feito com vistas a cumprir, posteriormente, outro objetivo previsto no projeto acima anunciado, a saber: buscar a razão de a morte – ou a ausência – de Deus ser captada e expressada precisamente pelo poeta, isto é, pela palavra poética, que, conforme também propõe Heidegger, se distingue da palavra do pensador<sup>3</sup>.

## 1 O LUTO SAGRADO NO POEMA *GERMÂNIA*, DE HÖLDERLIN

O poema *Germânia* está constituído por oito estrofes e 111 versos. Sua extensão impossibilita que ele seja trabalhado em totalidade, de modo que se destaca, para cumprir os propósitos aqui assumidos, a primeira estrofe:

Não a eles, os deuses que outrora apareceram,  
as divinas imagens sobre a terra antiga,  
a eles não posso eu já invocar; porém  
ó pátrios rios!, se convosco agora  
se queixa o amor do coração, que outra coisa  
quer ele em seu luto sacro? Pois esperançada  
jaz a terra, e um céu pesado e baixo,  
como em dias ardentes, nos ensombra,  
ó nostálgicos!, cheio de presságios.  
Cheio de promessas está, e me parece  
também ameaçador, mas com ele eu quero  
ficar, e a alma pra trás não fugirá  
pra vós, Passados!, a mim por demais caros.  
Pois contemplar a vossa face bela,

2 Metodologicamente, deve-se destacar que Heidegger não se propõe a “explicar filosoficamente” o poema de Hölderlin, como se dele se aproximasse e se apropriasse com a “fria ousadia do conceito” (HEIDEGGER, 1999, p. 5). Na verdade, trata-se de ler poeticamente a poesia: “talvez se possa falar *poeticamente* sobre a poesia, o que certamente não significa que seja em verso e com rima. Assim, é preciso que o discurso que se deriva de uma poesia não seja necessariamente um ocioso falar ‘a respeito de’ e ‘sobre’ poemas” (HEIDEGGER, 1999, p. 5). Na trajetória do pensamento heideggeriano, vê-se aqui um caminho do pensamento à poesia, que, entretanto, não abandona o modo próprio de proceder da fenomenologia, como bem demonstrado por Werle (2005, p. 25-55).

3 Essa distinção entre a palavra/linguagem poética e a palavra/linguagem do pensador foi alvo de nossa comunicação no GT Filosofia da Religião do 34º Congresso Internacional da SOTER (cf. PROVINCIAATTO, 2022).

como se outrora fosse, temo seja mortal,  
e mal é permitido ir acordar os mortos (HÖLDERLIN, 1997, p. 401)

No primeiro verso, o poeta diz que já não pode invocar os “deuses que outrora apareceram”, embora estes lhe sejam muito caros (décimo terceiro verso). A renúncia do poeta não é sinônimo de uma recusa às imagens dos antigos deuses, mas à invocação a tais deuses: “o acentuado ‘não’ no início [do poema] não significa, de nenhuma maneira, a dureza do afastamento [*Wegstoßens*], mas a severidade de um dever-renunciar [*Verzichtenmüssen*]” (HEIDEGGER, 1999, p. 81). Por isso, essa invocação não é idêntica à da presença do que nos é familiar. Trata-se de um invocar que torna expectável o invocado enquanto tal, fazendo-nos aguardá-lo como algo que, mesmo ainda se encontrando à distância, pode ser pressentido em sua proximidade: “este invocar é uma forma de resolver a disputa entre a abertura à disponibilidade e a falta de seu cumprimento” (HEIDEGGER, 1999, p. 81).

Contudo, se, conforme diz o poeta, os deuses já desapareçam, então sua presença pertence ao passado, de modo que a renúncia não aparece tanto como uma possibilidade, pois não resulta de uma decisão. Trata-se muito mais de uma necessidade, que, por sua vez, deve ser experienciada enquanto tal, ou seja, a fuga dos deuses deve ser percebida em todo seu significado essencial<sup>4</sup>. Assim, a renúncia do poeta nasce da vontade resoluta de aceitar a privação dos deuses. Na leitura empreendida por Heidegger (1999, p. 80), “primeiro, a fuga dos deuses deve se tornar uma experiência; primeiro, esta experiência tem de empurrar o ser-aí para uma disposição afetiva fundamental, na qual um povo histórico, como um todo, resiste ao desgarramento e à penúria de sua falta de deuses”.

Se essa disposição afetiva fundamental é o que faz um povo resistir ao “desgarramento e à penúria da falta de deuses”, então ela aparece como possibilidade fundamental para toda uma época, ou melhor, para todo um povo se manter atento ao divino. Essa disposição afetiva fundamental é a do *luto sagrado*, que não é apenas uma entre tantas outras vivências, mas aquela que demonstra respeito para com os deuses que se foram. No fundo, o poeta, ao suportar a distante proximidade dos deuses, padece – sofre –, de modo que sua invocação é uma *queixa*:

[...] ó pátrios rios!, se convosco agora  
se queixa o amor do coração, que outra coisa  
quer ele em seu luto sacro? (HÖLDERLIN, 1997, p. 401).

Justamente porque os antigos deuses são caros ao poeta, ela os deixa ao próprio destino, à própria morte<sup>5</sup>, não buscando “revivê-los” desesperada ou nostalgicamente. A fuga dos

<sup>4</sup> Algo que Heidegger desenvolve, posteriormente, por exemplo, em *Contribuições à filosofia* (1936/1938) (cf. HEIDEGGER, 1989, p. 405-417).

<sup>5</sup> Dado que um dos principais atributos dos deuses é a eternidade, como eles poderiam morrer? “Para Hölderlin, os deuses são ‘nada mais que tempo’ e ‘o celestial é velozmente passageiro” (HEIDEGGER, 1999, p. 55). Em outras palavras, para compreender a impossibilidade de se invocar os “deuses que outrora apareceram” é preciso partir do pressuposto de que

deuses não implica sobre aquilo que eles foram, ou melhor, tal fuga é o que cria e conserva seu ter sido, a sua essência. Querer despertar os deuses de sua morte ou chamá-los de volta de sua fuga seria um inútil ato de violência, que, no limite, recolocaria os deuses unicamente em uma presença inautêntica e pouco divina. Com a ilusão de recolocá-los em vida, apenas se decretaria sua morte definitiva, de modo que “o que quer o luto sagrado não é ressuscitar os mortos, realizando a transgressão violenta da morte, mas acolher na morte a vida, no abandono o anúncio da divindade, cuja proximidade se anuncia no retiro” (VACCARI, 2022, p. 237). Por isso, a renúncia que se dá no luto não significa verdadeiramente uma perda, mas um ato de respeito, um abandono no sentido de assumir a cura. Apenas na renúncia, a deidade dos deuses (*Gottheit des Gottes*) que se foram é preservada enquanto tal: na sua distância, eles permanecem próximos enquanto ausentes.

O luto não pode ser meramente um sentimento, vivenciado como o desespero pela impossibilidade do retorno ou como a nostalgia pelo passado. Para Heidegger, leitor e intérprete de *Germânia*, de Hölderlin, o luto é a forma fundamental de exposição ao ser:

[...] não consideramos ainda que a voz [*Stimme*] do dizer deve ser definida [*gestimmt*], que o poeta fala desde uma disposição afetiva [*Stimmung*], a qual de-termina [*bestimmt*] o fundamento e o solo e que tonaliza todo [*durchstimmt*] o espaço sobre e no qual o dizer poético instaura um ser. Essa disposição afetiva a chamamos disposição afetiva fundamental [*Grundstimmung*] da poesia. Porém, com disposição afetiva fundamental não queremos dizer uma evanescente acentuação sentimental que tão somente acompanha o dizer, mas que a disposição afetiva fundamental abre o mundo, que, no dizer poético, recebe a marca do ser [*Seyn*] (HEIDEGGER, 1999, p. 79-80)<sup>6</sup>.

O luto sagrado, como essa disposição afetiva fundamental, é uma experiência capaz não apenas de perceber o destino (*Geschick*) de uma época, na qual os antigos deuses fugiram e os novos ainda não apareceram no horizonte. Como afirma Irene Borges-Duarte (2012: 57, grifo da autora), “a disposição afetiva é o que, compreendendo, abre (*in-augurando*, como num augúrio) não o acesso a um objeto concreto, mas ao *horizonte* para o aparecer do que apareça ou, talvez, para o ocultar-se do que não apareça”. Com isso, o luto, como o suportar de uma disputa, evidencia que a renúncia é a possibilidade de nossa época permanecer atenta ao

---

um dos mais tradicionais atributos dos deuses, a eternidade, não lhes pertence. No entanto, a própria ideia de eternidade não é determinável em si mesma. Ela só é possível a partir de uma compreensão de tempo, que, por sua vez, desde a Grécia Antiga, passando por toda a extensão do cristianismo até à filosofia de Hegel, deu a conhecer dois conceitos de eternidade: “1) como *sempiternitas*, o contínuo ininterrupto do tempo, um incessante *et cætera* sem final; 2) como *æternitas*, o *nunc stans*, o agora permanente, o presente sempre contínuo” (HEIDEGGER, 1999, p. 54-55). Ambas as definições se pautam num incessante transcorrer de “agoras” (*Jetzt*), seja entendendo-o como um prolongamento infinito, sem início nem fim, seja entendendo-o como um espécie de congelamento provisório de um único “agora”. De fato, não é esta concepção de tempo que embasa a experiência poética expressada em *Germânia*, de modo que aquilo que caracteriza o Deus pensado a partir da filosofia não se identifica àquilo que caracteriza o Deus do poeta.

<sup>6</sup> Há nesse trecho um conjunto de termos cujas raízes são idênticas em alemão e são difíceis de serem mantidas na tradução para o português: *Stimmung* deriva do verbo *stimmen* (afinar), significando, literalmente, uma afinação; em alemão falado, *Stimmung* é humor, no sentido de estado de espírito, ou seja, é o modo pelo qual nos dispomos com..., encontramos o meio à nossa volta, os outros ao nosso redor e nós mesmos, de onde a tradução de *Stimmung* por *disposição afetiva*. Além disso, *stimmen* também dá origem, por um lado, ao substantivo *Stimme* (voz), que não deixa de estar relacionada à afinação e ao tom, e, por outro, dá origem ao verbo *bestimmen* (determinar, definir).

divino. A constatação da fuga dos deuses, portanto, não significa que o divino tenha se eclipsado para sempre do espaço do ser-aí humano, mas que o divino reina aí na forma crepuscular, isto é, na forma da ausência.

A morte de Deus é uma experiência indispensável para conservar aberto o espaço ao divino. O verso “que outra coisa quer ele [o amor do coração] em seu luto sacro?” evidencia precisamente a resoluta decisão de renunciar aos antigos deuses e, assim, deixar intacta sua deidade:

[...] ele, o coração em luto sagrado. [...] O luto sagrado está decidido a renunciar aos antigos deuses, mas – que quer o coração enlutado senão, ao abandonar os deuses, preservar intocada a sua deidade e, assim, justamente na renúncia que preserva dos deuses longínquos, manter-se na proximidade da divindade destes. O não-mais-poder-chamar os antigos deuses, este querer acatar a renúncia, que outra coisa será – e não é outra coisa – senão a única disponibilidade possível e decidida para esperar a chegada do divino; pois os deuses, enquanto tais, só podem ser abandonados na renúncia quando, e quanto mais intimamente, forem mantidos em sua divindade. Onde o mais amado [*das Liebste*] se foi embora, o amor permanece, visto que, de outro modo, o mais amado não poderia sequer ter-se ido embora (HEIDEGGER, 1999, p. 94-95).

Quem pretendesse subtrair-se totalmente ao âmbito do divino, não poderia nem mesmo referir-se a deuses mortos. Por isso, quem afirma que Deus morreu, e nesta afirmação coloca-se integralmente, não pode de maneira alguma ser ateu. Ateus são, ao contrário, aqueles que pensam poder manipular a seu gosto o seu Deus e dele se servem como se fosse um utensílio, cuja perda consiste simplesmente em não o encontrar mais em determinado lugar ou em não mais podê-lo encontrar. O luto sagrado não consiste na consciência da perda de algo, mas na de que, a partir da assunção da fuga dos deuses, é possível preservar sua deidade na medida em que esta permanece estruturalmente incompleta. Entende-se, assim, a caracterização hölderliniana desse luto como sagrado:

Hölderlin chama ao sagrado o “desinteressado” [*Uneingennützig*]. O desinteressado, aqui, não é apenas aquilo que prescinde do interesse próprio em prol do interesse comum, mas é aquele desinteresse que elimina do interesse comum inclusive o seu caráter de interesse, ou seja, sua perecibilidade, aquele desinteresse que já não está no âmbito do útil e, portanto, tampouco do inútil, que ainda é avaliado na perspectiva da utilidade (HEIDEGGER, 1999, p. 84).

Nesse desinteresse, que caracteriza o que é o sagrado, para Hölderlin, não estão em jogo nem um abdicar ao útil, nem o abandono do interesse pessoal – aquilo que seria de proveito próprio – em prol do interesse comum. O sagrado é desinteresse concretizado, ou seja, aquele desinteresse que nunca se torna unilateral, mas que sabe manter a distância adequada de seu fundamento. Assim, a renúncia do poeta, vivenciada como luto sagrado, não é uma forma de lamento, mas a vontade de persistir e manter-se no espaço de uma possível modalidade de relação com os deuses – aquela de sua ausência: “a dor do luto não é a lamúria da perda ou da proximidade do que nunca é. Antes, é a alegria do abandono dos deuses e do aproximar-se

do divino, como o que nunca repousa” (VACCARI, 2022, p. 237).

A decisão sobre a vinda ou a fuga dos deuses, sobre o dever-renunciar aos antigos deuses, não tem nada a ver com a sucessão das religiões históricas, não tem nada a ver com a questão da sobrevivência do cristianismo ou sua secularização, não há nada a ver com a hipótese de novos cismas confessionais, não há nada a ver com o fato que um povo se aquiete nesta ou naquela confissão tradicional. A verdadeira decisão é aquela de saber em que modo e em que medida um povo pode fundar seu ser-aí histórico através de sua possível referência aos deuses e a salvaguarda de sua disposição afetiva fundamental, que tonaliza todo o espaço e a partir da qual o dizer poético instaura um ser.

## CONCLUSÃO

A partir dessa breve análise do luto sagrado expressado na primeira estrofe de *Germânia*, de Friedrich Hölderlin, lido por Heidegger em suas preleções de 1934/1935, pôde-se perceber como o filósofo alemão (re)coloca as bases para uma efetiva interpretação do sagrado, algo que reaparecerá, posteriormente, por exemplo, na conferência *Como em dia de festa* (HEIDEGGER, 1981, p. 49-78). De fato, o texto de tal conferência é imprescindível para compreender a época da morte de Deus como experiência possível do sagrado, de modo que a continuidade dessa investigação deverá transitar necessariamente por ele.

Para além dessa conferência, poder-se-ia (dever-se-ia) olhar para a continuidade do poema *Germânia*, pois ao avaliarmos “toda a ampla extensão deste luto sagrado [...] encontramos e entendemos as palavras decisivas da primeira estrofe e, com isso, toda a poesia” (HEIDEGGER, 1999, p. 94). Em outras palavras, para Heidegger, a renúncia aos deuses e o luto sagrado não são apenas dois dentre tantos outros aspectos presentes neste poema, mas as chaves de leitura do mesmo. Ao olhar para ambos, percebeu-se que a renúncia não é um gesto de desdém, mas uma atitude de respeito e reconhecimento da fuga dos deuses. Ao suportar a distante proximidade dos deuses, o poeta experiencia o luto como uma disposição afetiva fundamental que permeia todo o espaço e abre caminho para a presença divina, mesmo em sua ausência.

## REFERÊNCIAS

BORGES-DUARTE, I. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon*, n. 24, 2012, p. 43-62.

HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*. 3ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. Posfácio a “O que é metafísica?”. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Trad.: Enio Paulo Gichini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 315-325.

HÖLDERLIN, F. Germânia. In: QUINTELA, P. *Obras completas*. v. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 401-404.

PROVINCIIATTO, L. G. Índícios de uma linguagem não-metafísica do sagrado a partir de Martin Heidegger. In: *Anais do 34º Congresso da SOTER: religião e projetos de Brasil nos 200 anos de Independência*. Belo Horizonte, 2022, p. 536-544.

VACCARI, U. R. A poesia entre o espírito e a letra: Hölderlin e o retorno do divino. In: Correia, A. F. *A palavra de Hölderlin*. São Paulo: Giostri, 2022, p. 245-262.

WERLE, M. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.

# O FATO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE XAVIER ZUBIRI

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves<sup>1</sup>

**RESUMO:** Objetiva-se nesta comunicação analisar filosoficamente o “fato religioso” em Xavier Zubiri. Esse objetivo se justifica historicamente por explicitar que a obra *obre La Religión* aponta a religião a partir do problema de Deus, concebido com um problema contemporâneo e compreendido a partir do problema teologal do homem. Ademais, realça-se uma definição filosófica do que seja religião um fenômeno experimentado na história das religiões, em que Deus se apresenta com “fundamentalidad de lo real”, trazendo à tona o conceito de religião como “*religación*”. Para atingir esse objetivo, tomar-se-á a obra supracitada e decifrar-se-á o que é o “fato religioso”, em sua condição de “instituição”, “domínio do sagrado” e plasmação da “*religación*”. Por isso, na estrutura da comunicação será situada a religião em Zubiri, o conceito de instituição religiosa, a concepção de experiência religiosa como experiência do *sacro* e a efetividade da religião como plasmação da “*religación*”.

**PALAVRAS-CHAVE:** religião; filosofia; “*religación*”; fato religioso.

## INTRODUÇÃO

Objetiva-se nesta comunicação expor analiticamente a concepção de fato religioso segundo a metafísica realista de Xavier Zubiri. Esse objetivo é justificável por dois fatores fundamentais. O primeiro é que Xavier Zubiri é um pensador dedicado à análise filosófica da religião, mediante a sua metafísica realista, colocando-a em diálogo com as ciências da religião e com a teologia, propiciando que essa metafísica tenha um espírito interdisciplinar para analisar religião. O segundo é que a análise filosófica da religião feita por Zubiri é consequência de um programa de análise do teísmo religioso, iniciado já em 1936 com um trabalho sobre o problema de Deus (ZUBIRI, 1974), aprofundado na análise filosófica da história das religiões e sistematizado em duas grandes obras publicadas postumamente *El hombre y Dios* (2017a) e *Sobre la Religión* (2017b), que reúnem trabalhos anteriores e escritos inéditos.

Para atingir o objetivo proposto, expor-se-á brevemente o fio condutor analítico de Zubiri, para analisar a religião como instituição, sagrado e sua identificação com o conceito zubiriano de “*religación*”.

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Università Gregoriana, docente do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências e graduação em Teologia e em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). E-mail: [paselogo@puc-campinas.edu.br](mailto:paselogo@puc-campinas.edu.br)



## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: O FIO CONDUTOR DA ANÁLISE ZUBIRIANA DA RELIGIÃO

Conforme se enunciou acima, Zubiri se preocupou com o problema de Deus em 1936 ao escrever um artigo homônimo, em que afirmava ser esse problema efetivamente um dos núcleos das questões fundamentais da contemporaneidade filosófica. Trata-se de um problema que, desde a crítica à metafísica, já iniciada por Nietzsche, em sua sentença acerca “morte de Deus” (NIETZSCHE, 1993) e aprofundada por Heidegger em seu projeto de “destruição da metafísica” (HEIDEGGER, 2002) – no sentido de “superação”, até porque o próprio Heidegger admitiu ser a “metafísica uma cadeia de montanhas irremovíveis” –, do qual Zubiri aproximou-se especialmente no que se refere à abertura que o pensamento deve ter para um pensamento efetivamente filosófico, não deixou de ser um problema do ser humano contemporâneo. Por isso, o problema de Deus para Zubiri, haveria de ser um problema pensado em forma teológica à medida que é o ser humano o ente pelo qual se pode pensar o acesso a Deus (CORNEJO OJEDA, 2010-2012).

Zubiri já visava superar a entificação de Deus – uma espécie de ontoteologia na visão heideggeriana – para pensar Deus como uma “realidade real” de fundamentalidade do ser humano que se insere na realidade de sua vida, imbuída de marcas históricas e enigmáticas ou misteriosas, e se apresenta como pessoa que experimenta a *religación* por estar aberto à constituição da referida fundamentalidade. Ao pensar o problema de Deus a partir da *religación*, Zubiri se estende para análise filosófica das religiões, pelas quais é possível visualizar a fundamentalidade do “poder do real” na experiência religiosa. Para que a análise tenha a sua consistência filosófica, resulta que Zubiri faz o caminho da ascendência da religião para a “*religación*”, utilizando-se da sociologia e da história das religiões como subsídios à sua metafísica realista da religião ou propriamente filosofia da religião.

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO:

### 2.1. A RELIGIÃO COMO INSTITUIÇÃO E COMO SAGRADO

Para conceber o que é propriamente religioso na “*religación*”, Zubiri se apropria de Émile Durkheim (1989) para compreender que a religião assume a conotação de instituição religiosa à medida que consolida a experiência religiosa presente em ritos, crenças, orientações morais, legitimando-a socialmente e nas diversas formas de convivência. Por isso, a religião é concebida como um “fato social” ou um acontecimento objetivo que possui vitalidade social. A religião como “fato social” ainda não é a essência mesma do religioso, mas a forma do espírito objetivo que dá consistência legitimidade social à religião.

A despeito da religião se consolidar como “fato social”, sua força religiosa antecede ao social e se situa na “pressão social”, que por sua vez é religiosa à medida que se refere ao que é religioso, que como tal está sob o domínio do sagrado, compreendido como “objeto preciso

e formal do religioso” (ZUBIRI, 2017b, p. 21).

O sagrado não se constitui de deuses, ainda que tenha consigo o sobrenatural, mas se constitui em separado e qualidade objetiva. Em sua condição de separado, tem-se o dualismo entre o sagrado e o profano, cuja delimitação, segundo a perspectiva durkheimiana exposta por Zubiri, está estatuída propriamente nos vínculos sociais e na organização social que seleciona o âmbito do sagrado, declarando com força de instituição social, o que são as coisas sagradas, ainda que não constitua o sagrado enquanto tal. Por isso, por mais positivo que seja o conteúdo do sagrado em termos sociais, torna-se necessário visualizá-lo como “qualidade objetiva”, embora sua condição não se esgote na sua objetividade qualitativa.

Para pensar o sagrado como “qualidade objetiva”, Zubiri se apropria da obra *O Sagrado – Das Heilige* – de Rudolf Otto (2007), em que o sagrado há de ser compreendido mediante atos de sentimentos e por uma compreensão do “irracional” que suplanta a racionalidade científica, mas sobretudo por uma noção do que seja o *numinoso*. É pelo *numinoso* que o ser humano se encontra “enodado”, relacionando-se com o sagrado, concebido como *mysterium* tremendo, enérgico e fascinante. Por ser *mysterium*, o sagrado é o *absconditus et revelatus*, mas inesgotável em sua manifestação fenomênica. No entanto, é nessa manifestação que a experiência que o ser humano realiza do sagrado é tremenda por lhe causar temor e tremor corporais, imbuídos de uma grande força energética, que paradoxalmente é também fascinante e por conseguinte, atrativo, impedindo a fuga do ser humano diante desse *mysterium*, ocasionando piedade, obediência e submissão ao Santo e *Sacro*.

Para Zubiri, a análise de Rudolf Otto teve grande repercussão teórica tanto nas ciências da religião quanto na filosofia e mesmo na teologia, até em função de que Otto era teólogo. No âmbito das ciências da religião, é lembrado o pensador Mircea Eliade, que em seu *Tratado da história das religiões*, explicita o intercâmbio existente entre o sagrado e o profano, o caráter seletivo de toda sacralização e a dialética entre sagrado e profano em toda hierofania. Dessa maneira, Eliade mostra o triunfo da hierofania presente na sacralização dos cosmos e no desenvolvimento dos ritos denotativos da sacralização da vida. Eis aqui, algo essencial na história das religiões: “analisar o drama provocado pela perda e redescobrimto dos valores religiosos” (ZUBIRI, 2017, p. 27). Assim sendo, fenomenologicamente, recuperou-se na história das religiões, a “autenticidade do sagrado”.

Na análise Zubiriana, o impacto da pesquisa teológico-fenomenológica de Otto e histórico-fenomenológica de Eliade repercutem na filosofia de Heidegger à medida que o filósofo alemão admitiu que a compreensão da “deidade” é possível somente a partir da sacralidade, pois “somente a partir da essência do sagrado é possível pensar a essência da deidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 364). Nesse sentido, retoma-se o próprio entrelaçamento da teofania ottoniana e a hierofania eliadiana, em que o sagrado é elevado nas relações desenvolvidas entre o ser humano e Deus, propiciando inclusive uma profunda articulação entre o sagrado e

o profano. Por isso, Zubiri não hesitou afirmar a precedência do *divinum* ao *sacro*, pois sem o primeiro o segundo não emerge como manifestação de uma experiência. E é aqui que surge o propriamente religioso, enquanto experiência religiosa, marcada pela relação do ser humano com Deus e mesmo em havendo a precedência supracitada, é o ser humano, em sua integralidade e relacionalmente que leva a cabo o especificamente religioso.

## 2.2. IDENTIFICAÇÃO DA RELIGIÃO COM A “RELIGACIÓN”

Ao superar a entificação de Deus e ao mostrar que o religioso está na relação do ser humano com Deus, Zubiri remete essa relação ao que denomina de “*religación*”. A compreensão dessa categoria exige compreender o ser humano como “realidade pessoal”, denominada também como “*personidad*”, constituída de inteligência, de capacidade de portar a sua realidade e de imergir na realidade do mundo. Ao estar inserido na realidade, em sua condição de pessoa, o ser humano efetiva sua inserção por sua inquietude, pela qual executa os atos pessoais, efetiva a estrutura formal da vida humana. Ao executar os atos, o ser humano não só os executa como pessoa, mas também se realiza como pessoa, constituída de um “eu”, que possui intimidade com a realidade em que está imerso. Ao estar implantado e mergulhado na realidade, o ser humano, imbuído de inquietude, possui a missão que é propriamente de se realizar como pessoa, configurando o seu ser, mas sempre em consonância com a realidade imersa.

Ao imergir na realidade, o ser humano se apoia no real marcadamente tridimensional: último, possível e imponente. Pela ultimidade, o ser humano vive na realidade que o coloca em sua última e radical substantividade de *humanum*. Pela possibilidade, o ser humano está aberto às possibilidades e possui a oportunidade de desenvolver a sua liberdade, tão característica e fundamental para a afirmação de sua identidade pessoal. Pela imponente, o ser humano é impulsionado a realizar-se na realidade, de modo que há de entender-se com a realidade, para que possa se realizar estando ativamente imerso nela. A realidade não é igualmente o “eu” do ser humano, mas é o que torna que o “eu” seja efetivamente “eu”. Nesse sentido, a realidade incide na realidade pessoal o ser humano, pois é o mais alto posto do ser do *humanum*.

Na imersão do ser humano na realidade, experimenta-se a articulação entre ultimidade, possibilidade e imponente. É a isso que Zubiri denomina de “*religación*”, que em última instância, define-se como a fundamentalidade do ser pessoal do ser humano. Essa fundamentalidade se define em dois aspectos, que são o de se constituir em fundamento do ser pessoal do ser humano e em ser um fundamento real em si mesmo.

Em sua condição de fundamento do ser pessoal do ser humano, a fundamentalidade denota que o ser humano é marcado por relações com as coisas reais, em que desenvolve a respectividade (ZUBIRI, 2019, p. 173-216), considerada como elemento que propicia a uni-

tariedade do ser humano com essas coisas, de modo que o ser humano não se encontra na solidão mundana, mas ao contrário, está em constante relação mundana. Por isso, a realidade, imbuída de ultimidade, possibilidade e imponência, possui um poder dominante e próprio, que é real, efetivo e fundamental. Esse poder da realidade é o que Zubiri denomina de “*deidade*”, que não é Deus, mas um “poder fundamentante” (ZUBIRI, 2017, p. 45).

Como fundamento real em si mesmo, a fundamentalidade é a atualização do poder do real, concebido como “*deidade*”, cuja experiência feita pelo ser humano, enquanto ato pessoal, é experiência de “*deidade*”. Trata-se de uma experiência que é propriamente “*religación*”, que estrutura a realidade pessoal do “eu” substantivo do ser humano, propiciando a emergência da religiosidade, que é uma experiência pessoal, por mais coletiva e institucional que possa ser a religião. A “*religación*” se torna um constitutivo formal não só da experiência religiosa pessoal, mas também de toda religião positiva à medida que a religiosidade é a experiência fática do próprio viver como ser pessoal. Estruturalmente situam-se aqui os atos de adoração, de veneração, os ritos diversos e uma moral religiosa que conduza a um comportamento de cada ser humano, como ser pessoal, na sua relação com a realidade. Na estruturação da “*religación*” emergem as relações do ser humano com o cosmos na condição de teo-cosmologias, na organização institucional do religioso na forma de “*eclesiologia*” e na busca e consolidação de sentido em forma de escatologia. Dessa maneira, “*teo-cosmologia, eclesiologia e escatologia* são momentos de toda religião, não por acaso nem por reflexão humana, mas porque são uma florescência primordial da unidade radical em que a religação consiste” (ZUBIRI, 2017b, p. 49-50). Resulta então, que a “*religación*” é um momento constituído do ser pessoal do ser humano.

A “*deidade*” se manifesta nas coisas reais, com as quais o ser humano está religado e efetiva a experiência da “*deidade*” mediante a experiência da religiosidade, situada na experiência fática de vida. Nessa experiência, a “*deidade*” é manifestada com poder do real, que se configura nos atos humanos, enquanto são atos pessoais. Nessa manifestação, o ser humano faz a experiência do enigma ou propriamente do mistério, pois a “*deidade*” possibilita a experiência da obscuridade dinâmica, em que o mistério é simultaneamente tremendo e fascinante, e que ganha forma própria à medida que o ser humano, imerso na realidade, se relaciona com o mundo em que está situado. É dessa experiência da “*deidade*”, presente nas diversas formas religiosas, que se faz passagem da “*deidade*” para o *divinum*, em que se consolida a “*religación*” que dá efetividade ao “*fato religioso*”. Por isso, a afirmação de Zubiri é contundente: “o religioso não é o caráter de uma institucionalização eclesiástica; não é tampouco a vivência do sagrado. O religioso é pura e simplesmente a experiência da *deidade* na constitutiva religação do ser substantivo do homem” (ZUBIRI, 2017, p. 53).

## CONCLUSÃO

Ao buscar a realização do objetivo desta comunicação em analisar as contribuições filosóficas de Xavier para a compreensão do “fato religioso”, constatou-se que o pensador espanhol refletiu sobre esse assunto, por mergulhar no problema de Deus como um problema fundamental do ser humano contemporâneo. Ao debruçar sobre o problema de Deus, compreendeu que o acesso a Deus se efetiva no ser humano ou propriamente na “*religación*”, que é uma experiência de deidade ou de deificação do *humanum*. Essa experiência se mostra na história das religiões, cuja compreensão filosófica requer a conceituação de “fato religioso”.

O “fato religioso” na filosofia da religião de Xavier Zubiri considera a instituição religiosa, a institucionalização do religioso, a experiência do sagrado, mas se constitui de uma complexidade em que se supera a concepção de encontro entitativo do ser humano com Deus.

O encontro está deificado, efetivamente na experiência de “*religación*”, em que o “fato religioso” se situa religadamente na fundamentalidade do real que realça a substantividade ontológica do ser humano, como pessoa, mundanizada e relacional, que tem nas atitudes pessoais, o espaço para a sua religiosidade e por conseguinte, para a sua experiência de deidade que possibilita o acesso ao *divinum*.

## REFERÊNCIAS

CORNEJO OJEDA, J.P. Introducción a la lectura del texto *El Hombre y Dios* de Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, Madrid, v. 12, p. 33-46, 2010-2012.

HEIDEGGER, M. *Marcas do Caminhos*. Petrópolis, Vozes, 2008.

NIETZSCHE, F. *Gaia Sicencia*, in *Opere 1882/1895 (I)*. Roma: Newton, 1993, p. 23-214.

ZUBIRI, X. *El Hombre y Dios*. 3ª edição. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2017a.

ZUBIRI, X. *Escritos Menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2019.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1974.

ZUBIRI, X. *Sobre La Religión*. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2017b.



# GT 12

**Religião, Ecologia e Cidadania Planetária.**



**Dr. Afonso Tadeu Murad – FAJE,  
Dr. André Luiz Rodrigues da Silva – PUC Rio,  
Dr. Carlos Alberto Motta Cunha – PUC Minas,  
Dr. Luiz Carlos Susin – PUC RS,  
Dra. Maria Teresa Cardoso - PUC Rio,  
Dr. Matias Grenzer – PUC SP,  
Dr. Sinivaldo Silva Tavares – FAJE.**

Ementa:

O GT “Religião, Ecologia e Cidadania planetária” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião, cuidado com a Terra e Novos Paradigmas, continuando o trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem questões teóricas no debate atual da Teologia, das Ciências da Religião e de outras áreas do conhecimento acerca do tema; (2) analisem experiências de formação da consciência ecológica/planetária, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto; (4) reflitam sobre as imagens de Deus e as espiritualidades que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem-Viver. O GT será realizado juntamente com o seminário de Grupos de Pesquisa que trabalham essas temáticas. Pede-se aos participantes que estejam conectados durante todo o tempo do GT, para enriquecer a discussão e realizar a elaboração coletiva do conhecimento.



# A CONVERSÃO ECOLÓGICA PROPOSTA PELA LAUDATO SI' DIANTE DA OPÇÃO PELOS POBRES

*Bruno Moreira Rodrigues<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente pesquisa aborda o tema da conversão ecológica proposta pela Laudato Si' diante da opção pelos pobres. Apresentamos uma reflexão que busca responder à seguinte questão: que conduta humana surge por meio da conversão ecológica diante da situação do pobre? O objetivo desta reflexão é apontar para a necessidade de uma conversão ecológica diante da condição do pobre na atual sociedade de consumo, na linha de uma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais. A primeira parte desta reflexão aborda a proposta da Laudato Si', no que se refere à conduta cristã oriunda de uma conversão ecológica. Em um segundo momento, situamos a dimensão dos pobres na atual sociedade de consumo. Por fim, apresentamos caminhos de humanização para uma verdadeira conversão ecológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conversão Ecológica; Ecologia Integral; Opção pelos Pobres

## INTRODUÇÃO

A consciência ambiental é uma necessidade urgente para todo o mundo. Desde o início de seu pontificado, o Papa Francisco tem insistido na urgência em se retomar uma discussão a respeito da vida de maneira mais profunda, considerando as relações entre os ecossistemas e a presença do homem na Terra, como condição de possibilidade para essa permanência.

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum (PAPA FRANCISCO, 2015, n.13).

O Papa Francisco critica o tratamento dispensado à “nossa casa comum”, resultando na degradação ambiental e nas alterações climáticas, bem como apresenta forte preocupação com os pobres diante da indiferença dos poderosos. O Papa Francisco oferece a todo povo de boa vontade pistas para reverter esse quadro. Neste sentido, destacamos as pontuações que o Pontífice faz acerca da conversão necessária a todo cristão e pessoa de bem, em relação à

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia pela PUC-Rio. Bolsista CAPES. Contato: [brunomrvobis@gmail.com](mailto:brunomrvobis@gmail.com)

natureza.

Simultaneamente, procuramos confrontar, nesta reflexão, a conduta convertida do Papa em relação à miséria desumanizadora enraizada no mundo atual. Para tanto, recorreremos a uma revisão bibliográfica dos principais documentos do magistério do Papa Francisco, sobretudo, da Encíclica *Laudato Si'*, bem como de outros autores que colaboram com a reflexão de uma ecologia integral como novo paradigma antropológico humanizador.

A primeira parte desta reflexão aborda a proposta da *Laudato Si'*, no que se refere à conduta cristã oriunda de uma conversão ecológica que resgate a dignidade da pessoa humana. Em um segundo momento, situaremos a dimensão dos pobres na atual sociedade de consumo, onde o índice de fome aumentou significativamente no contexto da Pandemia da Covid 19.

Por fim, apresentamos caminhos de humanização para uma verdadeira conversão ecológica que resgate a centralidade dos pobres e marginalizados nessa sociedade, pois tudo está interligado e não podemos separar a defesa do meio ambiente da defesa da dignidade da vida humana, sobretudo dos mais pobres.

## **1 A “CONVERSÃO ECOLÓGICA” PROPOSTA PELO PAPA FRANCISCO NA LAUDATO SI’**

O Papa Francisco através de sua primeira Encíclica *Laudato Si'*, convida os cristãos e a todo ser humano de bem a assumir uma nova postura diante da crise ecológica atual. A mensagem de Francisco é muito atual e pertinente. A conduta cristã oriunda de uma conversão ecológica requer colocar no centro o cuidado pela vida, sem desconhecer que há cristãos habituados à conversão no sentido contrário, aversão ao mundo. Para tanto, Francisco reflete com muita clareza essa realidade para que se compreenda que a conversão a Cristo encarnado e aos desígnios de Deus exige uma conversão ecológica, sobretudo, neste contexto em que “a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 217).

O chamado a conversão, por sua vez, comporta a consciência dos “pecados contra a criação”, ou mesmo do caráter pecaminoso da crise ecológica. O Papa São João Paulo II, chamava a atenção para a necessidade de uma “conversão ecológica global” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 5). O Papa cita a referência do Patriarca Bartolomeu sobre a “necessidade de cada um se arrepender do próprio modo de maltratar o planeta, porque todos, na medida que causamos pequenos danos ecológicos, somos chamados a reconhecer a nossa contribuição - pequena ou grande – para a desfiguração e destruição do ambiente” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 8).

O testemunho de Francisco de Assis de “cuidado pelo que é frágil e de uma ecologia integral” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 10), inspira o Papa Francisco a renovar o apelo por uma

verdadeira “conversão ecológica”, na perspectiva de

[...] uma sã relação com a criação como dimensão da conversão integral da pessoa. Isto exige também reconhecer os próprios erros, pecados, vícios ou negligências, e arrepende-se de coração, mudar a partir de dentro. [...] «Para realizar esta reconciliação, devemos examinar as nossas vidas e reconhecer de que modo ofendemos a criação de Deus com as nossas ações e com a nossa incapacidade de agir. Devemos fazer a experiência duma conversão, duma mudança do coração» (PAPA FRANCISCO,2015, n. 218).

O Apelo do Papa é direcionado em primeiro lugar aos cristãos, que muitas vezes não sabem recolher e fazer frutificar as riquezas oferecidas por Deus à Igreja, onde a espiritualidade do cristão não está desvinculada do próprio corpo, nem da natureza e das realidades deste mundo, mas deve buscar a comunhão com tudo que o cerca. No entanto, a negligência com as questões relacionadas ao meio ambiente, torna-se evidente na postura de alguns de não buscar mudar os seus hábitos e comportamentos frente a esta realidade. Deste modo, “a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 216-217).

Todavia, para se resolver uma situação tão complexa como esta que enfrenta o mundo atual, não basta que cada um seja melhor. Os indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental e acabam por sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental. Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias: «As exigências desta obra serão tão grandes, que as possibilidades das iniciativas individuais e a cooperação dos particulares, formados de maneira individualista, não serão capazes de lhes dar resposta. Será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições». A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária (PAPA FRANCISCO,2015, n. 219).

Portanto, o apelo por uma “conversão ecológica” é uma questão tanto de “conversão interior” quanto de uma “conversão comunitária”. A proposta é desafiadora, pois supõe pessoas novas e sociedades para uma profunda e nova relação entre si e com a natureza. Desta feita, a conversão global aponta, necessariamente, para a conversão pessoal e das estruturas da sociedade, pois “será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 219).

## 1.2 OPÇÃO PELOS POBRES

O Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*, de modo especial no capítulo I, evidencia com diversas referências à categoria pobre, no intuito de enfatizar que “a deterioração do meio ambiente e da sociedade afetam de modo especial os mais frágeis do planeta” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 48). De fato, os pobres são aqueles que mais sofrem diante de todas as agressões ambientais. “O impacto dos desequilíbrios atuais manifesta-se também na morte prematura de muitos pobres, nos conflitos gerados pela falta de recursos e em muitos outros problemas

que não têm espaço suficiente nas agendas mundiais” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 8).

A intencionalidade do Papa Francisco ao se referir aos pobres de diversas formas, aponta para uma dimensão para além do sentido estritamente sociológico e sugere uma compreensão ampla dos pobres deste mundo. Diante do processo de deterioração da qualidade de vida e degradação social, o Papa recorre ao testemunho de São Francisco de Assis para indicar a relação íntima entre os pobres e degradação humana e social.

Manifestou uma atenção particular pela criação de Deus e pelos mais pobres e abandonados. Amava e era amado pela sua alegria, a sua dedicação generosa, o seu coração universal. Era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e em uma maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e com si mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior (PAPA FRANCISCO,2015, n. 10).

A partir da constatação da “desigualdade planetária”, Francisco destaca que “estas situações provocam gemidos da irmã terra, que se unem aos gemidos dos abandonados do mundo, com um lamento que reclama de nós outro rumo” (PAPA FRANCISCO,2015, n. 53).

Na exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia o Papa Francisco assevera que, “a autêntica opção pelos mais pobres e abandonados, ao mesmo tempo que nos impele a libertá-los da miséria material e defender os seus direitos, implica propor-lhes a amizade com o Senhor que os promove e dignifica” (PAPA FRANCISCO,2020, n. 63). Tomar consciência dessa realidade e assumi-la concretamente é a melhor maneira de deixar como herança um mundo sustentável às gerações futuras, através do cuidado dos pobres de hoje.

O Papa Francisco, enfatiza que “os seguidores de Jesus são reconhecidos pela proximidade com os pobres, com os pequenos, com os enfermos e presos, com os excluídos, com os esquecidos, com os que são privados de comida e de roupas” (PAPA FRANCISCO, 2020, p. 1). Assim, chama a atenção para aqueles que pensam, erroneamente, que o amor preferencial pelos pobres é tarefa de poucos, mas, na realidade, é missão de toda a Igreja.

Citando o que disse São João Paulo II na Encíclica *Sollicitudo rei socialis*: “Cada cristão e cada comunidade são chamados a serem instrumentos de Deus para a libertação e promoção dos pobres” (PAPA FRANCISCO,2013, n. 187), Francisco deixa Claro a grande responsabilidade da Igreja para com os pobres, que em última instância é uma responsabilidade evangélica. Para tanto, a fé, a esperança e o amor impelem-nos necessariamente para esta preferência pelos mais necessitados, que vai além da pura assistência necessária (PAPA FRANCISCO,2013, n. 198),

Deste modo, nos lembra Pedrosa (2019, p. 16) “a opção pelos pobres é dom e bem-aventurança a ser acolhida. “E serás feliz!” (Lc 14,14), exclama Jesus no evangelho de Lucas, dirigindo-se àquele que deu uma festa e preparou uma refeição para aqueles que nada podiam

retribuir: os pobres, os aleijados, os coxos, os cegos”, portanto, a “gratuidade do Reino de Deus é uma bem-aventurança a ser descoberta, acolhida e vivida em humildade” (PEDROSA, 2019, p. 16).

## 2 CAMINHOS DE HUMANIZAÇÃO PARA UMA ECOLOGIA INTEGRAL

Partindo do objeto da nossa reflexão que tem como elemento norteador a situação dos pobres no contexto de crise socioambiental, propomos alguns caminhos que devem iluminar esta realidade sempre no cuidado da casa comum.

A primeira atitude de transformação é repensar a nossa forma de agir diante da “casa comum”, pois “os gemidos da irmã terra se unem aos gemidos dos abandonados do mundo, com um lamento que reclama de nós outro rumo” (PAPA FRANCISCO, n. 53). Qual o rumo a seguir? O Papa Francisco pondera: “[...] as soluções não podem vir de uma única maneira de pensar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e a poesia, à vida interior e à espiritualidade” (PAPA FRANCISCO, n. 63).

Para isso, o princípio do bem comum e da solidariedade torna-se o horizonte de construção de uma nova civilização. Nos lembra Pedrosa que, o princípio do bem comum, basilar na Doutrina Social da Igreja, “deve ser pensado sem abstrações, a partir de rostos concretos. Em sociedades como as nossas, em que as desigualdades são numerosas e mais pessoas são descartadas e privadas dos direitos fundamentais” (PEDROSA, 2019, p. 20), pensar o bem comum, “torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres” (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 158). Trata-se de um longo processo que deve contar com a colaboração de lideranças políticas e religiosas de todo mundo, envolvendo uma conversão tanto individual quanto coletiva.

A segunda atitude que propomos é superar o individualismo consumista. O perverso lucro que subjaz o mundo capitalista impede a visão do ser humano aberto para a solidariedade e a partilha dos bens. No entanto, “quando somos capazes de superar o individualismo pode-se realmente desenvolver um estilo de vida alternativo e torna-se possível uma mudança relevante na sociedade.” (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 208).

Portanto, não só o cristão, mas toda pessoa de boa vontade precisa maturar hábitos bons em relação à natureza e todo ser criado. Se fazem necessárias linhas de orientação e de ação para mudar a cultura pautada no consumismo, a partir de diálogos no plano da política internacional, nacional e local, promovendo uma economia que contribua para a defesa da dignidade da vida. Também aí, as religiões têm importante contribuição e devem aprofundar seu debate com as ciências e as artes, tendo em vista que, “a fé no Deus da vida fez a teologia recuperar a economia como um âmbito da fé, que exige renúncia à idolatria do mercado e outra forma de se pensar o bem comum e a distribuição de bens” (MO SUNG, 1994, apud

PEDROSA, 2019, p.21).

Como terceira atitude propomos a valorização de uma educação e uma espiritualidade ecológica. O Papa nos lembrar a urgência de passarmos de uma cultura baseada no consumismo para um estilo de vida orientada pelo princípio do “bem viver”. Para tanto, a conversão ecológica deve envolver instâncias como educação e a família, apontando para o mistério da Trindade enquanto mistério de comunhão que nos criou para a fraternidade.

## CONCLUSÃO

Nos tempos de pandemia do Corona vírus, percebemos claramente as grandes desigualdades planetárias se manifestarem na humanidade, que foi obrigada a reduzir ou até cancelar grande parte de suas atividades econômicas e sociais: todo tipo de aglomeração ou evento que proporcionasse a transmissão do vírus. O resultado dessa parada em todo planeta apresentou ganhos para o ambiente: o ar ficou mais limpo em várias partes do mundo; águas de rios ficaram mais claras; o silêncio reinou em grandes cidades; animais selvagens adentraram livremente pelas ruas das cidades; ursos pescaram salmões em rios onde há décadas não pescavam; até os sismógrafos captaram uma menor vibração do planeta Terra.

Essa parada forçada da humanidade, não veio por uma opção consciente, mas pela imposição mortal de um vírus para o qual não existia remédio ou vacina, a não ser adotar o isolamento social. O “novo normal” deveria se tornar o cotidiano permanente da humanidade. Destarte, essa constatação indica que a velocidade humana ultrapassa a velocidade da natureza e a Terra pede uma quarentena, um sossego, um momento de paz para poder refazer suas forças. Para tanto, é necessário pensar uma nova economia, que leve em consideração a manutenção da humanidade, respeitando os seus limites.

O Papa Francisco nos convida a assumir uma nova postura para uma nova economia, “uma economia com alma”, que muda radicalmente a relação da humanidade com a Mãe Terra, numa conversão ecológica que comprometa a todos no âmbito: pessoal, familiar, comunitário e espiritual. Desta feita se apresenta hoje, o que alguns denominam: a “Economia de Francisco e de Clara”<sup>2</sup>, a qual assume uma compreensão circular dos processos produtivos e de consumo: “baseada no feminino, no cíclico, na acolhida, no cuidado e no afeto, pressupõe uma transição radical nos modos e nas formas de produção linear, masculinizada, que impôs uma visão de progresso baseada na extração” (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 179).

---

<sup>2</sup> A Articulação pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC) teve seu início a partir do chamado do Papa Francisco, feito em maio de 2019, convocando jovens empreendedores, economistas e transformadores sociais do mundo todo para um “compromisso no espírito de São Francisco, a fim de tornar a economia de hoje e de amanhã justa, sustentável e inclusiva, sem deixar ninguém para trás”. O papel da Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC) consiste em iniciativas que se baseiam nos princípios fundamentais para uma nova Economia que “traz vida, não morte, que é inclusiva e não exclusiva, humana e não desumanizadora, que cuida do meio ambiente e não o despoja” de acordo com o chamado do Papa Francisco. Disponível em: <http://economiadefranciscoelara.com.br>

Diante disso, é urgente fortalecer as diversas iniciativas que se apresentam, bem como o protagonismo das comunidades, pois a instância local pode fazer a diferença nas lutas concretas da economia solidária e da agroecologia, na defesa dos territórios indígenas e comunidades tradicionais, na recuperação de rios e nascentes, na captação da água de chuva para beber e produzir, na preservação dos biomas e sua biodiversidade, na garantia de saneamento básico nas cidades, dentre outras tantas lutas.

Há muitos caminhos a percorrer diante da complexa crise socioambiental, na qual estamos inseridos. É preciso ter clareza, que nesse percurso encontraremos muitos obstáculos a serem superados e algumas barreiras intransponíveis. Porém, nossa responsabilidade com o futuro da humanidade, se impõe como uma obrigação moral, ética e espiritual.

## REFERÊNCIAS

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. Audiência geral: 19 de Agosto. “*Curar o mundo*”: A opção preferencial pelos pobres e a virtude da caridade, 2020. Disponível <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200819\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200819_udienza-generale.html)> acesso em: 17/06/2022.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus:Loyola, 2013.

MO SUNG, Jung. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994. In. PEDROSA-PÁDUA, L. A opção preferencial pelos pobres diante da aporofobia: reflexões antropológicas para uma atualização da opção de Puebla. Disponível <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/21128/16514>>, acesso em 20/06/2022.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *A opção preferencial pelos pobres diante da aporofobia: reflexões antropológicas para uma atualização da opção de Puebla*, p. 20. Disponível <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/21128/16514>>, acesso em 20/06/2022.



# A ‘INVENÇÃO’ DA NATUREZA: UM PROCESSO DE ‘IMANENTIZAÇÃO’?

*Sinivaldo S. Tavares<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Dando sequência à pesquisa acerca da “invenção da Natureza” por obra da Colonial modernidade, analisaremos a hipótese avançada por Eric Voegelin de que se teria verificado, a propósito, um processo por ele denominado de “imanentização”. Discutiremos, portanto, os argumentos trazidos por Voegelin como sustentação de sua hipótese, a saber: o deslizamento ocorrido no interior do próprio cristianismo; a pretensão de realizar plenamente no âmbito da história aquelas promessas reservadas ao horizonte escatológico. Sobre essas bases, se assenta sua posição inusitada e, em certo sentido, alternativa, que consiste precisamente em deflagrar uma espécie de “inserção definitiva da transcendência na imanência”. Daí a razão de Voegelin empregar o termo “imanentização” para justamente exprimir a ideia de que o peso da transcendência “factícia” teria esmagado quase por completo a imanência e a materialidade da vida. A intenção de Voegelin não é propriamente se referir à transição do abandono das ilusões do “além” para os recursos concretos do “aqui e agora”. Trata-se, segundo ele, de uma “imanentização errônea”, uma vez que, na relação com o mundo inaugurada com a colonização europeia, a materialidade propriamente dita desaparece para dar lugar a um mundo imanentizado. Sucumbiu-se, assim, à tentação falaciosa de reduzir o mundo presente a uma tentativa desajustada da transcendência se curvar para caber dentro dos estreitos limites da imanência. Essa seria, em última análise, a causa da produção desse fenômeno paradoxal descrito como “matéria indevidamente espiritualizada” ou “transcendência mal situada”. Concluiremos, levantando algumas questões que exprimem nossa posição face à hipótese avançada por Voegelin. Seria essa a razão a justificar a pretensão da civilização ocidental de, por ter crido “imanentizar” os valores e promessas transcendentais – como, por exemplo: liberdade, democracia, direitos humanos –, ousar impô-los às demais culturas de maneira violenta? Não teria havido uma grande confusão, a propósito, entre matéria e materialidade, a ponto de a matéria ter sido considerada desejável e, ao mesmo tempo, desprezível? Não teríamos um conceito de matéria fortemente idealizado e, nesse sentido, oposto ao sentido da materialidade concreta da vida?

**PALAVRAS-CHAVE:** Natureza; imanentização; transcendência; matéria.

## INTRODUÇÃO

Prosseguindo em nossa pesquisa acerca da “invenção da Natureza” por obra da Colonial modernidade, analisaremos a hipótese avançada por Eric Voegelin de que se teria verificado, a propósito, um processo por ele denominado de “imanentização”. Discutiremos, portanto, os

<sup>1</sup> Pós-doutor em Teologia Sistemática, membro do PPGT da FAJE. E-mail: freisinivaldo@gmail.com

argumentos trazidos por Voegelin como sustentação de sua hipótese, a saber: o deslizamento ocorrido no interior do próprio cristianismo; a pretensão de realizar plenamente no âmbito da história aquelas promessas reservadas ao horizonte escatológico. Sobre essas bases, se assenta sua posição inusitada e, em certo sentido, alternativa, que consiste precisamente em deflagrar uma espécie de “inserção definitiva da transcendência na imanência”. Daí a razão de Voegelin empregar o termo “imanentização” para justamente exprimir a ideia de que o peso da transcendência “factícia” teria quase esmagado por completo a imanência e a materialidade da vida. A intenção de Voegelin não é propriamente se referir à transição do abandono das ilusões do “além” para os recursos concretos do “aqui e agora”. Trata-se, segundo ele, de uma “imanentização errônea”, uma vez que, na relação com o mundo instaurada pela colonial modernidade, sua materialidade constitutiva desaparece para dar lugar a um mundo imanentizado. Sucumbiu-se, assim, à tentação falaciosa de reduzir o mundo presente a uma tentativa desajustada da transcendência se curvar para caber dentro dos estreitos limites da imanência. Essa seria, em última análise, a causa da produção desse fenômeno paradoxal descrito como “matéria indevidamente espiritualizada” ou “transcendência mal situada”. Concluiremos, levantando algumas questões que exprimem nossa posição face à hipótese avançada por Voegelin: Seria essa a razão a justificar a pretensão da civilização ocidental de, por ter crido “imanentizar” os valores e promessas transcendentais – como, por exemplo: liberdade, democracia, direitos humanos –, ousar impô-los às demais culturas de maneira violenta? Não teria havido uma grande confusão, a propósito, entre matéria e materialidade, a ponto de a matéria ter sido considerada desejável e, ao mesmo tempo, desprezível? Não estaríamos postos diante de um conceito de matéria fortemente idealizado e, nesse sentido, oposto ao sentido da materialidade concreta da vida?

“Transcendência mal situada” ou “matéria indevidamente espiritualizada”

São conhecidas as posições de K. Löwith e de H. Blumenberg acerca das origens e causas históricas da Modernidade. Löwith, por exemplo, caracteriza a Modernidade como um processo de “secularização da fé cristã” no interior do qual se teria operado uma transformação do conteúdo teológico em conteúdo secular. A concepção medieval da “providência divina” teria aos poucos sido substituída pelo progresso da humanidade no seu devir histórico. O verdadeiro condutor da história e, portanto, seu novo sujeito, no horizonte de uma concepção não mais religiosa, mas laica do mundo, não seria mais Deus, mas o ser humano (LÖWITH, 1965).

Blumenberg, por seu turno, concebe a novidade dos tempos modernos como expressão da atitude de autoafirmação humanista contra o Deus cristão. No contexto daquela específica e histórica evolução da concepção cristã de Deus, que acabou se degenerando num verdadeiro absolutismo teológico, ao ser humano não restava outra saída viável senão a de rebelar-se contra aquela configuração religiosa e cultural em busca de sua própria autonomia. A Modernidade seria, em tal caso, fruto de um processo de emancipação do ser humano face

ao absolutismo da concepção do Deus cristão (BLUMENBERG, 1992).

Tomando a devida distância dessas duas narrativas clássicas – secularização e emancipação – Voegelin prefere compreender a emergência da Modernidade como um caso de “Imanentização”<sup>2</sup>. E, com esse termo, ele não quer salientar apenas a passagem da transcendência à imanência atestada nestes “novos tempos”. O caráter inusitado e alternativo da posição de Voegelin se encontra propriamente na concepção de imanência como uma espécie de “inserção definitiva da transcendentalidade”. E, por essa razão, o termo “imanentização” quer justamente exprimir a inversão de sentido do adjetivo “definitiva” que, ao caracterizar o substantivo “inserção”, exprime, no fundo, a ideia de que o peso da transcendência “factícia” teria quase esmagado por completo a imanência e a materialidade. Cumpre-nos salientar que a intenção de Voegelin não é salientar a transição do abandono das ilusões do além para os recursos sólidos do aqui e agora. Trata-se, segundo ele, de uma “imanentização errônea”, uma vez que, na relação do ser humano com o mundo, sua materialidade constitutiva desaparece para dar lugar a um mundo imanentizado. Isso produziria um fenômeno paradoxal descrito como “matéria indevidamente espiritualizada” ou “transcendência mal situada”.

No entanto, para Voegelin, o fenômeno de “imanentização” seria o resultado de um “deslizamento” no interior do Cristianismo, sobretudo a partir do século XV, por conta da tentação antiga e sempre atual do gnosticismo. Mas, o que ele entende aqui precisamente por “deslizamento”? A hipótese avançada por Voegelin é, de fato, radical. Ele sustenta que a expansão do cristianismo por meio das navegações europeias e seus expedientes violentos de conquista de corpos e territórios provocou o esfriamento daquele ardor espiritual capaz de impulsionar “aventuras heroicas” suscitadas pelo evangelho. Criou-se assim ambiente propício para que a religiosidade se assentasse sobre bases *contrarreligiosas*, mais antigas inclusive, como é o caso do gnosticismo. Tratou-se, no fundo, de um deslizamento tentador, praticamente inevitável, ainda que calamitoso. Lembra Voegelin que, etimologicamente falando, “gnosticismo” significa “conhecimento garantido” e que, enquanto tal, se distanciaria radicalmente do sentido originário de fé cristã, a saber: uma espécie de laço frágil – e, portanto, intrinsecamente

<sup>2</sup> Apesar de interpretarem a novidade da modernidade recorrendo a distintos modelos – secularização, emancipação e imanentização –, Löwith (1965), Blumenberg (1966) e Voegelin (1979) confluem na atitude de legitimar a novidade dos tempos modernos a partir de suas condições históricas de emergência situadas no universo simbólico medieval e, portanto, circunscritas única e exclusivamente ao espaço da Europa ocidental. Bem distinta é a posição assumida por E. Dussel (2000, p. 29-30), W. Mignolo (2010, p. 18) e Anibal Quijano (2000, p. 201-246), ao insistirem no fato de que a conquista e exploração violentas do “novo” continente americano não apenas precede historicamente a constituição da Europa, mas é *conditio sine qua non* de sua própria constituição e de imposição como protagonista do primeiro padrão de poder internacional: capitalista, colonial, eurocêntrico, racista, patriarcal. Mignolo chega a dizer que a colonialidade se apresenta como “o lado mais escuro da modernidade” (MIGNOLO, 2017). E Carlos Walter Porto Gonçalves afirma contundentemente: “sem o ouro e a prata da América, sem a ocupação de suas terras para as plantações de cana-de-açúcar, de café, de tabaco e de tantas outras espécies, sem a exploração do trabalho indígena e escravo, a Europa não seria nem moderna nem centro do mundo” (PORTO GONÇALVES, 2003, p. 168).

incerto – entre imanente e transcendente.

“A resposta não tardará a chegar: a incerteza é a própria essência do cristianismo. O sentimento de segurança em um ‘mundo cheio de divindades’ desapareceu junto com as próprias divindades; quando o mundo é desdivinizado, a comunicação com o Deus transcendente ao mundo é reduzida ao laço frágil da fé” (VOEGELIN, 1979, p. 178, [grifo nosso]).

Sobretudo com a emergência da nova forma de conhecimento irrefutável oferecida pelas ciências, a partir do século XVII, a tentação do gnosticismo se tornará, para todos os efeitos, irresistível. Pois, em um período de certeza indiscutível, nada mais propício que uma religião que ofereça bases sólidas para um conhecimento seguro e indiscutível.

“A tentativa de imanentizar o significado da existência é, essencialmente, uma tentativa de apreender de modo mais firme do que permite a *cognitio fidei*, o conhecimento da fé, nosso conhecimento da transcendência; ora as experiências gnósticas oferecem essa apreensão mais firme, na medida em que consistem em uma expansão da alma, a ponto de Deus ser incorporado à existência do homem” (VOEGELIN, 1979, p. 181, [grifo nosso]).

Como vimos, a originalidade da posição assumida por Voegelin reside na afirmação de que os modernos foram, na verdade, “imanentizados”, posto terem se reputado capazes de tamanha pretensão: realizar plenamente no âmbito da história a promessa escatológica reservada à plenitude de todo o tempo. Assim, portanto, acabaram sucumbindo à tentação falaciosa de reduzir o mundo presente a uma tentativa desajustada da transcendência se curvar para caber dentro dos estreitos limites da imanência.

## CONCLUSÃO

No decorrer da exposição do pensamento de Voegelin foram emergindo questões que gostaríamos, agora, de explicitar. Não seria, no fundo, esse complexo fenômeno de “imanentização”, assim como o descreve Voegelin, uma das principais motivações pelas quais a civilização ocidental tem se imposto sobre outras civilizações como única e legítima detentora de valores civilizatórios como, por exemplo: democracia, direitos humanos e liberdades burguesas ou neoliberais? E não seria esta a razão da pretensão da civilização ocidental de ousar impô-las às demais civilizações de maneira violenta? E, ainda, a ideologia do progresso ilimitado e da história única, concebida linearmente, não repousaria sobre esse processo de imanentização graças ao qual se cria que os bens e serviços do Planeta fossem inesgotáveis e, enquanto tais, garantiriam a realização impostora e violenta dos valores cridos como transcendentais e plenamente realizáveis no tempo imanente?

Aqui caberia, por fim, uma palavra acerca da relação entre o fenômeno de “imanen-

tização” e a materialidade concreta da vida. Pois, ao que tudo indica, parece ter havido uma confusão entre matéria e materialidade. E não teria sido, por acaso, essa confusão a justificar o fato de que a matéria seja considerada desejável e, ao mesmo tempo, desprezível? Como explicar tamanha paradoxalidade? Por um lado, ela seria desejável por conduzir-nos ao ideal transcendente e, por outro, desprezível justamente por não dar conta de tamanha incumbência que lhe fora posta sobre os ombros? Nesse caso o conceito moderno de matéria não se revelaria, paradoxalmente falando, uma espécie de idealismo radicalmente oposto à materialidade concreta? Pressuposta, portanto, a confusão entre os mundos da transcendência e da imanência, o conceito de matéria, conseqüentemente, parece ter sido tomado de assalto da transcendência e deslocado para a imanência<sup>3</sup>. A este propósito, comenta Latour: “Mas, *para aqueles que imanentizaram o Céu, não há mais Terra acessível*. [...] se os Modernos perdem o mundo, isso ocorre não por excesso de materialismo, mas por uma overdose de transcendência mal situada... (LATOUR, 2020, p. 314-315).

## REFERÊNCIAS

BLUMENBERG, H. *La legittimità dell'Età moderna*. Genova: Marietti, 1992.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 24-33.

LATOUR, B. *Diante de Gaia*. Oito conferências sobre natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu editora, 2020.

LÖWITH, Karl. *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia. Milano: Comunità, 1965.

MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, p. 1-18, junho 2017.

PORTO GONÇALVES, C.W. *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasília: Ibama, 2003.

---

<sup>3</sup> Nesse particular, remetemos o leitor a quanto escreve Whitehead acerca da genealogia da extensão da *res extensa* (WHITEHEAD, 1994).

QUIJANO, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: Editora da Unb, 1979.

WHITEHEAD, A.N. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes. 1994.

# ECOTEOLOGIA INTEGRAL DO CRISTO REDENTOR UNIVERSAL

*André Luiz Rodrigues da Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação pretende aprofundar as conclusões alcançadas com o estudo sobre a Ecoteologia do Cristo Redentor, considerando minha publicação recente sobre “O Cristo Redentor Universal”. Tendo afirmado que uma ecoteologia integral corresponde a uma soteriologia universal, busco agora identificar em que termos, segundo a *Laudato Si’* do Papa Francisco e as fontes patrísticas, a antropologia e a cristologia entram em diálogo a partir do tema do cuidado da casa comum e da salvação destinada a todos os homens e mulheres. Considero os componentes ascendentes em que a soteriologia universal possa ser descrita a partir da realidade carioca, brasileira e latino-americana e os componentes descendentes em que as demais religiões não apenas acedem ao plano definitivo de comunhão com Deus, mas apresentam-se como sinal eficiente do auxílio da graça divina que não cessa de ser renovada em cada pessoa nesse mundo. Cuida-se, então, de conceber uma Ecoteologia Integral Descendente, que parta dos benefícios sagrados que a Casa Comum destina aos homens e às mulheres e uma Ecoteologia Integral Ascendente, que se define pela preocupação efetiva que cada um tem em vista do cuidado com o mundo em que vivemos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecoteologia; Soteriologia; Papa Francisco; Padres da Igreja.

## INTRODUÇÃO

Metodologicamente, essa pesquisa consiste na interpretação e aprofundamento dos resultados que nascem a cerca da publicação recente do livro “O Cristo Redentor Universal”, em que organizei com Alexandre Lima Carvalho Pinheiro uma coletânea de capítulos sobre a universalidade da salvação de Jesus Cristo, a partir do Santuário do Cristo Redentor, no alto do Corcovado, no Rio de Janeiro (SILVA; PINHEIRO, 2022). Nessa publicação declarou-se que uma ecologia integral corresponderia a uma soteriologia universal. Para aprofundar tal sentença, busca-se elementos de aproximação conceitual nos escritos dos Padres da Igreja, sobretudo de Clemente de Alexandria a respeito do Verbo. Assim, a salvação universal é representada pelo mesmo abraço de Isaac em Rebeca, sugerindo o mistério da Encarnação. Ao mesmo tempo Clemente apresenta uma visão positiva sobre o mundo e sobre a natureza. Não uma natureza corrompida pelo pecado original, mas compreendida a partir da unidade entre o Criador e a sua criação.

<sup>1</sup>Doutor em Ciências e Teologias Patrísticas pelo Instituto Patrístico Agostiniano de Roma; Docente do PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro Rio de Janeiro RJ – Brasil. Contato: leleur@yahoo.it



Tal compreensão está intimamente associada ao plano literário que Clemente de Alexandria estabeleceu no início da sua atividade ao mencionar o desenvolvimento da revelação do Verbo Encarnado.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

A cosmologia e a soteriologia estão intimamente associadas por meio do axioma teológico segundo o qual o Deus que salva é o mesmo Deus que cria (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 58). Há indícios fortes dessa compreensão na formação do Antigo Testamento, em que a experiência do êxodo do Egito trouxe para o imaginário teológico da intervenção providencial de um Deus criador junto ao seu povo (FORTE, 1987, p. 156). De igual maneira, encontramos no Novo Testamento a experiência soteriológica dos cristãos comportando ainda conclusões em termos cosmológicos que apontam para a criação e a consumação de todas as coisas (LADÁRIA, 1998, p. 43). Durante o período patrístico, os conceitos se renovam e se robustecem, constituindo as indicações fundamentais para a elaboração teológica da comunidade cristã primitiva, como acontecerá na Primeira Carta aos Coríntios de Clemente Romano (QUACQUARELLI, 1991, p. 88). Ainda hoje, a dinamicidade dessa inteiração entre soteriologia e natureza fecunda as sementes da ecoteologia.

## **2 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Clemente de Alexandria usa da alegoria da sua escola catequética para interpretar a passagem de Gn 26, considerando que o rei dentro do palácio representa a eternidade do Verbo Divino, enquanto a janela do palácio indica a mediação do Verbo entre Deus e o Mundo, pois de dentro se vê o que existe lá fora e de fora é possível compreender o que existe no palácio, mesmo que de forma parcial. Assim, o abraço de Isaac em Rebeca no meio do jardim serve para significar que o Verbo está unido à Igreja neste mundo (1960, p. 151).

A fim de explorar o desenvolvimento do Verbo no mundo, Clemente recorre à teoria da revelação progressiva do Verbo, para dividir em fases a programação catequética da sua escola. Nesse sentido, elabora essas fases a partir da relação do Verbo com o mundo, elaborando o conceito do Verbo Protréptico como aquele que chama a atenção dos homens distraídos em virtude das religiões pagãs convidando-o a voltarem para Deus. Outrossim, acrescenta a teoria do Verbo Pedagogo que seria responsável por trazer por meio da lei dos judeus os mesmos homens para o convívio de Deus, num processo profundo de conversão e de familiarização com as coisas sagradas. Enfim, Clemente de Alexandria também falava sobre o Verbo Didáscalo, que compreenderia a função mais nobre do Verbo Divino na humanidade como aquele mestre que reúne os seus discípulos para contar das maravilhas de seus ensinamentos às claras e de forma desvelada. As obras de Clemente de Alexandria acabaram por ser intituladas em parte a partir

desse plano pedagógico (1960, p. 9).

Nossa teoria, então, desenvolve o valor dessas prerrogativas do Verbo Eterno divino junto à natureza e à criação divina. Assim, auxiliados pela *Laudato Sí*, poderíamos falar também de um caráter protréptico da Natureza, pelo qual a natureza coloca-nos neste profundo estado de atenção em relação às coisas que nos envolvem. Diz o Papa Francisco:

Entretanto os poderes econômicos continuam a justificar o sistema mundial atual, em que predomina uma especulação e uma busca de receitas financeiras que tendem a ignorar todo o contexto e os efeitos sobre a dignidade humana e sobre o meio ambiente. Assim se manifesta como estão intimamente ligadas a degradação ambiental e a degradação humana e ética. Muitos dirão que não têm consciência de realizar ações imorais, porque a constante distração nos tira a coragem de advertir a realidade dum mundo limitado e finito. Por isso, hoje, “qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa face aos interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta”. É previsível que, perante o esgotamento de alguns recursos, se vá criando um cenário favorável para novas guerras, disfarçadas sob nobres reivindicações. A guerra causa sempre danos graves ao meio ambiente e à riqueza cultural dos povos, e os riscos avolumam-se quando se pensa na energia nuclear e nas armas biológicas. Com efeito, “não obstante haver acordos internacionais que proíbam a guerra química, bacteriológica e biológica, subsiste o fato de continuarem nos laboratórios as pesquisas para o desenvolvimento de novas armas ofensivas, capazes de alterar os equilíbrios naturais”. Exige-se da política uma maior atenção para prevenir e resolver as causas que podem dar origem a novos conflitos (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 45).

Sabe-se que vivemos em um profundo e complexo estado de alerta, realçado pelo Papa Francisco que chamou a atenção do mundo para reconhecer que as nossas crises políticas e as ameaças iminentes à população mundial face às guerras que hoje se escalam entre a Ucrânia e a Rússia, entre os Países da África e a Europa etc., na verdade compreendem uma ameaça anunciada pela crise socioambiental que se instalou no mundo. Tal é a função protréptica da Casa Comum: a criação alerta a desordem das relações humanas e, como em lampejos que crescem cada vez mais, tenta desofuscar a ganância daqueles que se prejudicam e comprometem o equilíbrio global em nome de propósitos que acabaram por assumir status de importância, mas que na verdade são sinais de um profundo desgarramento dos líderes e da população global.

Não se trata aqui de apenas considerar a natureza como um instrumento utilizado por Deus para corrigir e chamar a atenção dos homens. Pelo contrário, em virtude da Encarnação do Verbo, a unidade de Cristo com a história chancela a criação como protagonista daquela tarefa pela qual nós precisamos urgentemente mudar os rumos das políticas globais em nome de uma consciência planetária mais dinâmica e proativa. É nesse momento que os desastres naturais e os fenômenos climáticos deixam de se camuflar como o castigo de um Deus perverso e distante para evidenciar que a maldade e as consequências desastrosas em todo o mundo na verdade têm a sua origem na desordem dos nossos corações que, movidos pela ambição e pelo desejo de dominar sobre as coisas criadas, nos desorienta.

O conceito de distração de Clemente de Alexandria condiz profundamente com a condição de uma população mundial sem rumo, que acaba por se chocar em conflitos de interesse e por se ferir mutuamente em função dessa busca desenfreada. Ao mesmo tempo, o nosso planeta com os animais e com toda riqueza da vida que circunda o homem mantém-se como aquele carteiro que chega diante de nossas casas trazendo uma mensagem para nós, mas, com o bater de palmas de quem chama a nossa atenção, precisa nos retirar de dentro de nossas residências para que sejamos capazes de receber a mensagem que traz consigo. Decerto, desde os seus fundamentos, em meio ao caos ou em meio à bonança, nossa Casa Comum sempre foi protréptica.

É indiscutível o caráter pedagógico da Natureza. Para assegurar isso, o Papa Francisco destinou uma importante parte da *Laudato Si'* a fim de que compreendêssemos que:

A educação ambiental tem vindo a ampliar os seus objetivos. Se, no começo, estava muito centrada na informação científica e na consciencialização e prevenção dos riscos ambientais, agora tende a incluir uma crítica dos «mitos» da modernidade baseados na razão instrumental (individualismo, progresso ilimitado, concorrência, consumismo, mercado sem regras) e tende também a recuperar os distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus. A educação ambiental deveria predispor-nos para dar este salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo. Além disso, há educadores capazes de reordenar os itinerários pedagógicos duma ética ecológica, de modo que ajudem efetivamente a crescer na solidariedade, na responsabilidade e no cuidado assente na compaixão (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 159).

Assim, a Natureza cumpre a tarefa de conduzir o interior dos corações por aqueles diversos caminhos de conhecimento em que essa assumiu a habilidade de promover tal salto no mistério em direção ao sentido último e mais profundo de todas as coisas. Quando esse caminho é percorrido apenas como uma iniciativa humana, a tendência é menosprezar a Natureza e sobrepujá-la em nome de interesses subjetivos ou politicamente duvidosos. A Natureza permanece pedagoga de si mesma, enquanto nos promove ao cuidado da Casa Comum, por um lado, convencendo-nos das emergências socioambientais. por outro lado, transmitindo o seu esplendor e a sua grandeza.

Na prática, o caráter didático da Natureza pode ser muito próximo do caráter pedagógico, no entanto, o Papa Francisco também alude a uma conversão interior profunda como resposta ao processo de desertificação que cresce e se multiplica externamente como consequência da amplitude da sequidão interior. Isso só acontecerá quando as relações com o mundo que nos rodeiam estiverem marcadas pela experiência de encontro com Cristo (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 160).

Os nossos estudos em relação ao Santuário do Cristo Redentor no alto do Corcovado, no Rio de Janeiro, têm feito emergir conclusões que tentam compreender de maneira concreta em que termos esta experiência com Cristo se desdobra nas relações com a Natureza. Pre-

cedentemente, afirmou-se que uma ecologia integral deve corresponder a uma soteriologia universal (PINHEIRO, 2021, p. 216), de acordo com o axioma teológico que diz que o Deus que salva é o mesmo Deus que cria. Nossas considerações agora rascunham como isso pode ser mais profundamente estimado.

Precisamos revisitar os fundamentos teológicos com os seus estatutos sobre a Cristologia Ascendente e sobre a Cristologia Descendente, para propor uma Ecologia Integral ascendente em seu ponto de partida na realidade do mundo em que cada um de nós vive gerando uma preocupação global efetiva, do mesmo modo em que devemos falar em uma Ecologia integral descendente que parta da necessidade de explorar ordeiramente dos bens e dos benefícios das reservas naturais pautados em projetos que favoreçam cada indivíduo, assumindo um compromisso urgente com os mais pobres e marginalizados.

Segundo o Papa Francisco, as iniciativas individuais, que nesse artigo constroem essa dinâmica ascendente para a Ecologia Integral, não devem se desgastar em projetos individualistas e desgastantes, a ponto de alguém se sentir inútil diante dos inúmeros desafios que surgem no cuidado da Casa Comum (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 166).

A *Laudato Si'* é sensível ao papel das espécies em relação à formação e à defesa dos ecossistemas, porque esses desempenham uma função censória fundamental para estabelecer o equilíbrio da vida em determinado lugar (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 29). A Ecologia Integral responde ao processo pelo qual o homem é tentado a se ver como onipresente e como o centro do meio em que vive. A Ecologia Integral descendente recupera o processo de humilhação e serviço que Cristo tem ao se encarnar, não apegando a sua condição divina para se colocar ao serviço da salvação de todos. Da mesma forma, a ecologia integral prevê sempre a interação do homem na natureza, mas o força a abandonar os seus impulsos de dominação e as suas atitudes de imposição de poder sobre o próximo e sobre o mundo que o rodeia (MURAD, 2017, p. 493). Em nenhum momento, a ecologia integral pode promover a presunção de um coração orgulhoso, pois aí já se devastou o interior dos corações da mesma forma em que os mares, os campos, os vales e as montanhas são devastados.

## CONCLUSÃO

Quando afirmamos que uma Ecologia Integral corresponde a uma Soteriologia Universal reafirmamos, em primeiro lugar, a conexão e a interrelação dos diversos mistérios que compreendem uma única realidade de fé para a Teologia. Em segundo lugar, a missão que o Verbo Divino mediou entre Deus e os seres humanos insere a natureza num esquema que não pode ser secundário desde a sua forma descendente, em que se projeta como desígnio eterno do amor de Deus, até a sua forma ascendente, pela qual, unimos nossos esforços para que a cooperação individual não se desgaste a ponto de desacreditarmos a conversão ecológica.

Enfim, a saúde do mundo, da natureza ou do meio ambiente (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 149) ainda segue, sem dúvida, como uma questão soteriológica que se traduz naquela comunhão do Filho de Deus com todos os homens e mulheres no contexto desse jardim maravilhoso em que Deus abraça tudo que fez.

## REFERÊNCIAS

CLÉMENT D’ALEXANDRIE. *Le Pédagogue*. Livre I. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960.

FORTE, Bruno. *La teologia come compagnia, memoria e profezia*. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia. Milano: Edizioni San Paolo, 1987.

LADÁRIA, Luis. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MURAD, Afonso. Laudato Si e a Ecologia Integral. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja. *Revista Medellín*. vol. XLIII / No. 168 / Mayo - Agosto (2017) / pp. 469-494. Acesso em: 20 de agosto de 2023. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/AfonsoMurad/laudato-si-e-a-ecologia-integral-rev-medellin-2017>.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si’*. Sobre el cuidado de la casa común. Città del Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015.

PINHEIRO, Alexandre Carvalho Lima. *A Ecoteologia do Santuário Cristo Redentor à luz da Encíclica Laudato Si’*. 2021. Tese (Doutorado). Curso de Teologia, Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Acesso em: 20 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/53028/53028.PDF>.

QUACQUARELLI, Antônio. *I Padri Apostolici*. Traduzione, Introduzione e note. Roma: Città Nuova Editrice, 1991.

SILVA, André Luiz Rodrigues da; PINHEIRO, Alexandre Carvalho Lima. (Orgs). *O Cristo Redentor Universal*. São Paulo: Paulus; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2022.

# ENTRE A NATUREZA E A CULTURA: PERSPECTIVAS PARA O FUTURO

*Leila Maria Orlandi Ribeiro<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O ser humano nasce natureza. Aos poucos, a natureza se dissolve na cultura, os humanos geram bens úteis e então a razão instrumental se impõe. Nesse processo, a pessoa corre o risco de se esquecer que veio da natureza e volta-se contra ela, chegando a destruí-la. A questão é, pois, a seguinte: Quais ações concretas podem favorecer ao ser humano a conservação da natureza, para que ela sobreviva em harmonia com a cultura, tendo em vista a sustentabilidade? O retorno à raiz do ser humano e do seu existir é a hipótese que aponta pistas de equilíbrio. Segundo o Papa Francisco, quando a pessoa é apenas mais um entre os outros, proveniente de jogos do acaso, “corre o risco de atenuar, na consciência, a noção da responsabilidade” (LS, 118). Dependendo da consciência do ser humano sobre o seu existir, a responsabilidade sobre seus atos pode ser maior ou menor. O objetivo é, então, verificar como o ser humano conseguirá superar o desejo de impor-se à natureza e a tentação de entregar-se à cultura, apagando o próprio espírito. A metodologia é a da pesquisa bibliográfica em documentos do Papa Francisco e em obras de autores como Libanio, Murad, Tavares e Leonardo Boff. Abordando o natural e o cultural, diante da crise socioambiental, toma-se por base o capitalismo como sistema econômico dominante que sobrevive com o crescimento produtivo, sem se preocupar com a moderação sustentável. Nesse sistema, a política se volta à manutenção do poder, com o Estado acuado por pressões do mundo econômico. A cultura desliga-se da consciência histórica e se fixa quase exclusivamente para o presente, esquecendo-se das gerações futuras. A religião, baseada na discussão da leitura judeu-cristã do relato da criação de Gênesis, acaba por não favorecer o ímpeto dominador do homem sobre a natureza. Além disso, a “compreensão sobrenaturalista da existência humana reforça o desinteresse pelo futuro terrestre, já que o verdadeiro futuro se realiza na Vida eterna celeste” (LIBANIO, 2008, p. 130). Conclui-se então que o futuro implica a superação da imposição de vontade do ser humano sobre a natureza e sua apatia diante do risco de destruí-la. Para isso, os inventos tecnológicos e o progresso respondem às exigências éticas, rumo à sustentabilidade da comunidade planetária. “Se existimos como máquina, agimos enquanto tal. Se, pelo contrário, somos pensar, espírito, assim também agimos” (LIBANIO, 2008, pág. 136).

**PALAVRAS-CHAVE:** Natureza. Cultura. Futuro. Humanização. Sustentabilidade.

## INTRODUÇÃO

A relação entre natureza e cultura vem oscilando no decorrer da história. Para as culturas pré-industriais, a natureza se impõe à cultura. Nelas, os costumes são regidos pela nature-

<sup>1</sup> Mestra em Teologia e Mestra em Educação. Doutoranda de Teologia da FAJE. Membro do Grupo de Pesquisa da FAJE: Fé cristã e contemporaneidade. Bolsista da CAPES. E-mail: leilaor2608@gmail.com.

za, com o ser humano respeitando e contemplando a criação, sem pretensões de dominá-la. Nos Salmos, a natureza existe como um hino a Deus e a cultura se resume em admirá-la (136, 5-9; 139,12; 148). Com a industrialização, a natureza foi transformada em obra de utilização, manipulada e dessacralizada. No sistema capitalista, a atitude de domínio do ser humano sobre os bens criados gera a crise ecológica, e a natureza se dissolve na cultura pela imposição da razão instrumental.

Como poucas vezes na história geral da humanidade, constatamos uma situação de caos em todas as direções e em todas as esferas da vida humana, da natureza e do planeta Terra como um todo. Há prenúncios apocalípticos sob o nome de antropoceno (o ser humano é o grande meteoro ameaçador da vida), de necroceno (morte massiva de espécies de vida) e ultimamente de piroceno (os grandes incêndios em várias regiões da Terra). Tudo irresponsabilidade da ação humana, que tem como consequência o novo regime climático irrefreável e o risco de um massacre nuclear a ponto de exterminar a vida humana. Não obstante o enorme avanço das ciências da vida e da terra, não reina otimismo, mas pessimismo e preocupação sobre o eventual fim de nossa espécie.

Diante de situações catastróficas, a natureza grita por salvação. Pois o que acontece com cada parte do planeta afeta o superorganismo inteiro, o que torna a Terra toda vulnerável. Sem correções, o caos planetário não consegue ser regenerado. Por ser problema global, a solução diz respeito a todos os humanos, haja vista bilhões de CO<sub>2</sub> estarem sendo lançadas no ar, ocasionando a todos a destruição das condições futuras de vida.

Já que nossa geração não encerra a história, a lucidez acredita na tese da sustentabilidade do planeta, a meio caminho entre a contemplatividade e a exploração em benefício próprio. Não deixa de soar pesada advertência do Papa Francisco em sua encíclica *Fratelli tutti* (2020): “Estamos todos no mesmo barco; ou nos salvamos todos ou ninguém se salva” (n.32). Os desafios afetam a todos e a criação sente a ameaça para o futuro da vida no planeta. Diante do caos, emerge o cuidado humanista.

## **1 DESAFIOS AO DESENVOLVIMENTO E À SUSTENTABILIDADE.**

São notáveis os dados divulgados em 2008 pelo PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) em seu “Relatório do Desenvolvimento Humano 2007-2008”: apenas 13% da população do planeta são responsáveis por mais da metade da emissão dos gases de efeito estufa, porém, os mais pobres serão as maiores vítimas dos resultados imediatos da mudança no clima. O aquecimento global, segundo o relatório, incluirá provavelmente um grande retrocesso no desenvolvimento.

Como definiu a Comissão Mundial do Meio Ambiente, o desenvolvimento “é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações fu-



turas atenderem às suas próprias necessidades” (Relatório de 1987, p. 46). Mesmo adotando o significado do desenvolvimento, o ser humano esbarra em dificuldades para a sustentabilidade, dentre elas as econômicas, políticas, culturais e religiosas. Cada um desses desafios afeta diferentemente cada país, de acordo com as suas regionalizações, porém, os efeitos são globais.

O primeiro empecilho diz respeito à questão econômica. Segundo Libanio, “no sistema capitalista mede-se, unicamente, o aumento da riqueza, mas não ‘à custa de quê’! A sustentabilidade, por sua vez, acentua o ‘à custa de quê’. Veda crescer com prejuízo das gerações futuras, exaurindo a natureza, ameaçando a sobrevivência humana” (2008, p. 129).

No campo político, há dificuldade da perda gradual de poder dos Estados nacionais em face dos gestores da economia mundial. Acuados por pressões do mundo econômico, a tendência é a privatização, em um ciclo vicioso, regido por interesses capitalistas. Assim, os políticos não se libertam das amarras econômicas, prosseguindo o ataque à natureza.

O fator cultural também tem seu peso. A hipermodernidade prega que se deve “curtir o presente”, com a produção de inúmeros bens supérfluos para o consumismo desenfreado. Esquece-se do passado, sem percepção de futuro, perdem-se as exigências éticas em prol das novas gerações. Conforme Libanio, “a esperança é inimiga da felicidade, pois prolonga para amanhã uma felicidade que se usufrui hoje” (2008, pág. 130). Pensa-se na felicidade da geração futura como sendo a manutenção do igual prazer que se possibilita no presente.

A religião se fixa na discussão da leitura judaico-cristã do relato da criação do Gênesis como favorável à dominação do ser humano sobre a natureza. Além da compreensão sobrenaturalista da existência humana, que prega a realização na Vida eterna celeste, reforçando o desinteresse pelo futuro do planeta Terra.

Enquanto isso, conforme Tavares, permanece a solidariedade de Deus para com suas criaturas, na encarnação do Filho unigênito. “O próprio Deus, na pessoa de seu Verbo encarnado, penetra no mais íntimo de uma de suas criaturas – o ser humano concreto e circunstanciado, Jesus de Nazaré – e, assim fazendo, instaura laços de profunda solidariedade com cada uma e com todas as criaturas”. A encarnação do Verbo é o evento da mais radical irrupção do Todo no fragmento, da emergência do transcendente a partir do âmago mesmo da imanência” (2009, p. 351).

## **2 MUDANÇA DE PARADIGMA FRENTE À CRIAÇÃO AMEAÇADA.**

No geral, ao se desenvolver, o ser humano se esquece de sua natureza. Distante de sua natureza, vislumbra novos caminhos para o sistema econômico e a vontade política. Em muitos aspectos, aliada à linha ecológica, a humanidade se contrapõe à cultura individualista e à visão

religiosa alienada, com iniciativas que trazem esperanças de sustentabilidade. Na base está um processo de conscientização para se reduzir consumo, reutilizar e reciclar, rejeitar práticas antiecológicas, como o uso indevido de agrotóxicos e conservantes tóxicos, rearborizar a natureza, racionalizar o uso da água, zelar pela pureza do ar e da água, evitar o envenenamento dos rios e mares, tratar o lixo, os dejetos, diminuir a fúria das mineradoras.

Porém, somente isso não basta. Como esclarece Murad, sustentabilidade quer dizer autolimitação, fazer menos e fazer diferente. “Não basta fazer remendos no desenvolvimento. Pois nosso modelo de desenvolvimento se baseia na exportação do dano no espaço (geográfico, ecológico, social) e no tempo, o que é inaceitável. Por isso os cidadãos conscientes se empenham por mudanças profundas” (2018, p. 753). Novas regras são necessárias para a economia e a relação dos seres humanos com a natureza, para mudanças nas normas e condutas, com a finalidade de transformar as atitudes que se confrontam com o futuro da biosfera.

A solução passa pela ecologia integral, conforme o Papa Francisco. Sua visão da complexidade do universo destaca que “cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua” (LS 84). As criaturas formam, juntas, o livro da Revelação divina e o hino de júbilo a Deus. “Por isso, precisamos especificar a variedade das coisas nas suas múltiplas relações” (LS 86). Tal posicionamento nos leva a cultivar com respeito a natureza e a guardar os bens e os seres.

Na Exortação Apostólica “Querida Amazônia” (2020), o Papa Francisco aponta às perspectivas da ecologia integral. Todas as criaturas são queridas e lembradas pelo Criador, por isso Deus Pai chama cada criatura do universo para escutar o grito da Mãe Terra. Jesus disse: “Não se vendem cinco passarinhos por duas pequeninas moedas? Contudo, nenhum deles passa despercebido diante de Deus” (Lc 12, 6). Nenhuma criatura é esquecida por Deus e é Jesus mesmo quem chama cada um, “pois o Ressuscitado envolve a todos misteriosamente e os guia para um destino de plenitude” (LS, 100). Em todas as criaturas há um lugar teológico onde o próprio Deus se manifesta (QAm, 57).

Dirigida a todos, a ecologia integral não se satisfaz com questões técnicas ou com decisões políticas e sociais. Segundo o Papa Francisco, “a grande ecologia inclui um aspecto educativo, que provoca o desenvolvimento de novos hábitos nas pessoas e nos grupos humanos” (QAm, 58). Lamentavelmente, muitos seres humanos adquiriram costumes enraizados no consumismo e na cultura do descarte. Portanto, “não haverá uma ecologia sã e sustentável, capaz de transformar seja o que for, se não mudarem as pessoas, se não forem incentivadas a adotar outro estilo de vida, mais sereno, mais respeitador, mais fraterno” (QAm, 58).

Uma pessoa que tem o coração vazio precisa de muitas coisas para preenchê-lo. Em tal contexto, parece não ser possível aceitar que a realidade lhe assinale limites. “Não pensemos só na possibilidade de terríveis fenômenos climáticos ou de grandes desastres naturais, mas também nas catástrofes resultantes de crises sociais, porque a obsessão por um estilo de vida consumista, sobretudo quando poucos têm possibilidades de o manter, só poderá provocar

violência e destruição recíproca” (LS, 204).

A Igreja deseja dar lugar ao novo sonho de um estilo de vida voltado ao cuidado, à preservação e à regeneração da natureza. Para que se responda ao que é bom e certo, bastam os requisitos: “ser ecologicamente correto, economicamente viável, socialmente justo e culturalmente aceito” (Libanio, 2002, p. 131).

A proposta alternativa para a harmonia da natureza e dos humanos, segundo Leonardo Boff, é que reencontremos nosso lado de águia e não continuemos ciscando o chão como galinhas (2001, p. 10). Nós fomos criados à imagem e semelhança de Deus, mas houve pessoas que nos fizeram pensar como galinhas. Por isso, abramos as asas e voemos como as águias. Jamais nos contentemos com os grãos que nos jogam aos pés para ciscar. É hora de o ser humano despertar para sua condição de águia e voar mais alto do que se faz hoje em dia.

Como esclarece Murad (2021), “tudo está em relação, todos os seres mesmo os menores estão envolvidos em laços de conexões. Nada existe fora da relação”. O despertar da consciência de que tudo no mundo está em relação faz com que o voo da águia seja possível. Deduz-se, então, que todos são capazes de alçar voos como as águias, de acordo com suas capacidades e inteligência, com o coração em união ao seu modo de agir. Há, portanto, um só projeto comum para a humanidade, para as ciências e para o planeta, qual seja a corresponsabilidade pelo outro, em que os pequenos passos que vêm de baixo são os que trazem as sementes do novo. De tal forma que todos têm um voo a alçar e algo a colaborar na revolução em que a vitória é a mudança de paradigma.

### **3 DIANTE DO CAOS, O CUIDADO HUMANISTA.**

Segundo Boff, perante a natureza ameaçada, a ética do cuidado em toda sua amplitude é motivo de esperança: desde o cuidado com o próprio corpo de cada ser humano até o corpo maior do planeta. Nesse contexto, Boff (2023) apresenta, diante do caos, a saída do cuidado humanista da geração de vida. Dentre os contributos, destaca um dos maiores cientistas atuais, o russo-belga Ilya Prigogine, prêmio Nobel de Química em 1977, principalmente na sua obra “*O fim das certezas*”. Prigogine e sua equipe criaram uma nova ciência, a física dos processos de não-equilíbrio, ou seja, em situação caótica, com a possibilidade de nova vida.

Prigogine coloca em xeque a física clássica com suas leis determinísticas, mostrando que a flecha do tempo aponta para probabilidades e nunca para certezas. A própria evolução do universo se caracteriza por flutuações, desvios e situações caóticas, geradores de novas ordens, como a ocorrida no big bang. Enfatiza que o caos nunca é só caótico. Ele contém uma ordem escondida que, devido a certas condições, ela irrompe e dá início a um outro tipo de história. O caos, portanto, pode ser gerativo, e do caos pode surgir a vida (PRIGOGINE apud BOFF, 2023).

Prigogine, que era também um grande humanista, apresenta algumas inspirações para romper nosso horizonte sombrio e catastrófico, gerando esperança em meio ao pessimismo generalizado de nosso mundo globalizado.

Para Prigogine, o futuro não está determinado. A criação do universo é antes de tudo uma criação de possibilidades, das quais algumas se realizam, outras não. O que pode acontecer está sempre em potência, em suspensão e em estado de flutuação. Assim ocorreu na história das grandes dizimações ocorridas há milhões de anos no planeta Terra. Houve épocas, especialmente, quando ocorreu o rompimento da Pangeia (o continente único) que se partiu em partes, originando os vários continentes. Cerca de 75% da carga biótica desapareceu. A Terra precisou de alguns milhões de anos para refazer a sua biodiversidade. O mesmo cabe para as 15 grandes dizimações que nunca conseguiram exterminar a vida na Terra. Antes, ocorreu em seguida um salto qualitativo e uma ordem superior. Assim aconteceu com a última grande extinção em massa há 67 milhões de anos, que levou todos os dinossauros mas poupou o nosso ancestral que evoluiu até atingir o estágio atual de sapiens sapiens ou, realisticamente, sapiens e demens (BOFF, 2023).

Pode-se então dizer que do caos surgiu uma nova ordem. Prigogine desenvolveu o que ele chamou de estruturas dissipativas, que dissipam o caos e mesmo os dejetos, transformando-os em novas ordens.

Dos raios de sol que se dispersam e chegam a nós surge quase toda a vida no planeta Terra. Especialmente permitindo a fotossíntese das plantas que nos entregam o oxigênio sem o qual ninguém vive. Essas estruturas dissipativas transformam a entropia em sintropia. O que é deixado de lado e caótico é retrabalhado até formar uma ordem nova. Desta forma, não iríamos ao encontro da morte térmica, um colapso total de toda a matéria e energia, mas de ordens cada vez mais complexas e altas até uma suprema ordem, cujo sentido último nos é indecifrável. Prigogine recusa a ideia de que tudo termina no pó cósmico (BOFF, 2023).

Boff é otimista face ao caos atual, inerente ao processo evolucionário. Na criação, diante do caos Deus fez surgir a vida (Gn 1,1-31). Hoje, cabe ao ser humano, conhecedor do dinamismo da história em aberto, a responsabilidade de tomar decisões favoráveis às estruturas dissipativas do caos gerativo, que coloquem um freio à ação letal do caos destrutivo.

Frente às dores e alegrias, o ser humano pode garantir sua sobrevivência no futuro. O que falta é politizar e democratizar ainda mais a causa ecológica. Tal é o desafio para o ser humano atual, face ao caos que o assola: ou tomar consciência da responsabilidade de querer preservar a vida com o cuidado do planeta, ou permitir, por irresponsabilidade, o massacre ecológico-social e o fim trágico da espécie, a ponto de mover as diversas camadas da sociedade.

A tarefa é encontrar o equilíbrio entre a globalização e a preservação do pluralismo cultural, entre a violência e a política, entre a cultura da guerra e a da razão. Em vez de produção sem mais, haja harmonia com a natureza e entre os humanos. Livre e criativo, o ser humano

poderá transformar-se e transformar o caos em cosmos, com uma nova ordem. O equilíbrio para vetar as loucuras destruidoras da natureza e da vida humana se consegue na justa medida do culturalizar a natureza, sem o exagero que se manifestou nos sistemas econômicos que levam à destruição do humano e da natureza.

Porém, segundo Libanio, há um discurso anti-humanista em certos discursos ecológicos. Passa-se “do extremo do domínio do ser humano sobre a natureza para uma absolutização da natureza. Reduz-se o ser humano a um elo na organização cósmica” (LIBANIO, 2008, p. 133). Dessa forma, a lucidez nos leva a articular os discursos humanista e ecológico. O desafio conste na arte de pensar, sobretudo o futuro, sem o exagero do pragmatismo e das aplicações práticas. Pensar o futuro para que não se prolongue o presente com as possibilidades capitalistas e dos interesses do capital, sem pensar o custo humano e da natureza.

Para Libanio, “pensar não se reduz ao cálculo e os futurólogos jogavam mais como ele e menos com as tendências culturais em curso. ... As coisas e o progresso não valem por eles mesmos, mas adquirem sentido se humanizam e se respondem às exigências éticas” (LIBANIO, 2008, p. 135). Mas, o que tem ocorrido, é que o pesquisador não se vincula necessariamente a finalidades humanistas e esvai-se a tradição de mais de 2000 anos do espírito humano como sopro divino, com o ser humano nascendo das mãos de Deus à sua imagem e semelhança.

Enquanto não se voltar ao real pensar, que inclui a tarefa metafísica, o risco da desumanização do ser humano persiste e suas ações escapam da ética e do sentido, em nome de uma compreensão biologista. “Se existimos como máquina, agimos enquanto tal, Se, pelo contrário, somos pensar, espírito, assim também agimos” (LIBANIO, 2008, p. 136). Se esquecemos do espírito, partimos para um materialismo agressivo, com consequências para o convívio social.

## CONCLUSÃO

O ser humano nasce natureza. Faz-se cultura à medida que se desenvolve e se insere na sociedade. Nesse processo, corre o risco de esquecer que veio da natureza, chegando a voltar-se contra ela e até a destruí-la. Somente com o pensar no futuro é que se consegue equilibrar o desejo de se impor à natureza e a tentação de se entregar a ela, apagando o próprio espírito.

Para romper nosso horizonte sombrio e catastrófico, a esperança decorre do cuidado humanista, que transforma o caos planetário em nova ordem. Assim como ocorreu na criação, em que Deus dissipou o caos, transformando os dejetos em novas ordens de vida.

## REFERÊNCIAS

BOFF, L. A Águia e a Galinha. 37. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

BOFF, L. Do caos mundial, uma nova ordem? 14.06.2023. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2023/06/14/do-caos-mundial-uma-nova-ordem/> Acesso em: 28 junho.2023.

BOFF, L. Ética do humano – compaixão pela terra. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

COMISSÃO BRUNTLAND. Nosso futuro comum. Relatório 1941-1987. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Relat%C3%B3rio\\_Brundtland](https://pt.wikipedia.org/wiki/Relat%C3%B3rio_Brundtland). Acesso em: 28 junho.2023.

LIBANIO, JB. Em busca da lucidez. São Paulo: Loyola, 2008.

MURAD, A. Do mundo vulnerável a “outro mundo possível” Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 10, n. 3, 742-777, set./dez. 2018.

MURAD, A. Dia ANEC - Ecologia Integral. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gTSdyqpvPvE>. Palestra no youtube.

TAVARES, Sinivaldo. A transparência divina na trama da criação. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 1, n. 2, pág. 339-354, jul./dez. 2009.

# LEITURA VERDE DA BÍBLIA COMO SINAIS DOS TEMPOS GREEN BIBLE READING LIKE SIGNS OF THE TIMES

Luciano José Dias<sup>1</sup>

**RESUMO:** A gênese da expressão “*Sinais dos tempos*” (ST) é **averiguado bíblicamente pela primeira vez em Mateus 16,2-3, trazendo uma clara compreensão teológico de cunho messiânico escatológico da presença do reino de Deus entre nós.** Essa expressão, passou por várias interpretações dentro da história, e hoje, tornou-se uma referência de eventos, circunstâncias ou fenômenos que indicam mudanças, transformações ou desafios em uma determinada época ou sociedade<sup>2</sup>. Esses sinais podem ser observados em diferentes áreas da vida, como política, economia, cultura, tecnologia, meio ambiente, teologia, entre outros. A expressão “*sinais dos tempos*”, (ST) sugere que esses acontecimentos são representativos ou simbólicos das características e tendências de uma determinada época. Ela enfatiza o fato de observar e compreender esses sinais para se ter uma compreensão mais profunda do contexto em que estamos vivendo. **É possível ver na atualidade, uma busca no campo da interpretação bíblica, de se fazer uma leitura verde de vários textos, que na visão dos pesquisadores, expõem, já na antiguidade, a preocupação do ser humano pela defesa da natureza,** reconhecendo-a sinal da presença do reino de Deus entre nós. Essa leitura verde, buscada cada vez mais, por diversos nomes da teologia bíblica, pode ser visto como um *sinal dos tempos (ST)*, já que apontam o reconhecimento humano de suas obrigações em cuidar e defender aquilo que lhes foi dado por Deus – enquanto sua imagem e semelhança – para administrarem com zelo e respeito. A Bíblia contém princípios e ensinamentos que podem ser relacionados tanto à teologia quanto à ecologia. Embora a palavra “*ecologia*” não seja usada especificamente na Bíblia, há ensinamentos e temas relevantes que podem ser aplicados a essa área.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sinais dos tempos – ecologia – Leitura verde

## INTRODUÇÃO

A noção “*sinais dos tempos*” (ST) é constantemente usada para descrever eventos, situações ou fenômenos que são indicativos ou representativos de uma determinada época ou era (MACGRATH, 2018, p. 75). Ela sugere que algo está identificado e que reflete as características, tendências ou valores predominantes em determinado período histórico. É uma expressão usada para enfatizar o símbolo ou significado de algo dentro de um contexto temporal espe-

<sup>1</sup> Mestre em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT. E-mail: [lucianojdias@gmail.com](mailto:lucianojdias@gmail.com)

<sup>2</sup> A expressão *sinais dos tempos* tem origem bíblica, pois Jesus a usou para se referir aos acontecimentos que indicariam a proximidade da sua vinda (Mateus 16,3). A expressão também foi usada pelo papa João XXIII para se referir aos desafios e às oportunidades que o mundo moderno apresentava para a Igreja. A expressão pode ser entendida como uma forma de reconhecer a presença e a ação de Deus na história humana, e de interpretar os fatos à luz da fé e do Evangelho.



cífico. Em sentido teológico-pastoral, Paulo Suess assinala que o uso da terminologia “sinais dos tempos” (ST) não esteve submetido a uma leitura unívoca, estando sempre dependente do lugar social em que está inserido o intérprete. Ele expressa: “Pensamos com a casa onde moramos, com a cadeira onde estamos sentados, e com a mesa onde comemos” (SUESS, 2008, entrevista).

Em suma, a interpretação dos “sinais dos tempos” (ST) está intrinsecamente ligada à perspectiva sociopolítica e histórica, contemporânea ao leitor. Os “sinais dos tempos” podem variar de acordo com a perspectiva e o contexto cultural, social ou histórico. Alguns exemplos comuns incluem avanços tecnológicos disruptivos, mudanças nas relações de poder, crises sociais, ambientais, mudanças de valores e atitudes sociais, entre outros eventos que refletem as características e desafios de uma determinada época.

A origem da expressão “sinais dos tempos” (ST) é bíblica, sendo observada primeiramente no evangelho de Mateus no capítulo 16 versos 2-3.

*Ele respondeu-lhes: “No fim da tarde, dizeis: ‘Vai fazer tempo bom, pois o céu está cor de fogo’, e de madrugada: ‘Hoje teremos tempestade, pois o céu está vermelho escuro’. Sabeis, pois, distinguir muito bem os aspectos do céu; mas não reconheceis os sinais dos tempos!”*

## 1. APROFUNDANDO SINAIS DOS TEMPOS EM MATEUS

No contexto específico do evangelista Mateus, Jesus está repreendendo os fariseus e os saduceus por sua falta de discernimento espiritual. Eles eram capazes de observar e interpretar os sinais meteorológicos, como a aparência do céu, mas eram incapazes de reconhecer os “sinais dos tempos” que apontavam para a presença e a mensagem de Jesus como o Messias (STORNILO, 1991, p. 114).

A frase “sinais dos tempos” (ST) nessa passagem pode ser interpretada como referindo-se aos sinais proféticos e às evidências claras de que o tempo messiânico havia chegado com a vinda de Jesus. Os sinais dos tempos incluíam os ensinamentos, os milagres e as obras realizadas por Jesus, bem como o cumprimento das profecias do Antigo Testamento (STORNILO, 1991, p. 114).

Essa repreensão de Jesus ressalta a importância de interpretar e discernir corretamente os sinais espirituais e reconhecer a presença e a obra de Deus em meio às circunstâncias e eventos do tempo presente. É um chamado para estar atento aos sinais que apontam para a vontade de Deus e para o cumprimento de suas promessas (VITÓRIO, 2019, p. 171).

Embora o conceito de “sinais dos tempos” em Mateus não aborde diretamente a preocupação ecológica, pode-se estabelecer uma ligação entre os dois temas considerando o con-

texto atual. Aqui estão algumas maneiras de fazer essa ligação:

- a. Responsabilidade de cuidar da criação: A preocupação ecológica hoje está centrada na compreensão de que os seres humanos têm a responsabilidade de cuidar da criação de Deus (LIMA, 2014, p. 91). Da mesma forma que os sinais dos tempos em Mateus chamam a atenção para a necessidade de estar alerta e responsável em relação aos acontecimentos (Mt 16,2-3), a preocupação ecológica enfatiza a importância de cuidar do meio ambiente e preservar os recursos naturais para as gerações futuras.
- b. Consequências das ações humanas: Assim como os “sinais dos tempos” (ST) em Mateus alertam sobre as consequências das escolhas e ações humanas (Mt 24,7), a preocupação ecológica nos lembra que nossas ações têm um impacto direto no meio ambiente. A exploração irresponsável dos recursos naturais, a poluição, a destruição dos habitats naturais e as mudanças climáticas são exemplos das ações humanas que afetam negativamente o meio ambiente.
- c. Justiça e bem-estar das pessoas e do planeta: A preocupação ecológica também está relacionada à busca pela justiça e bem-estar das pessoas e do planeta como um todo (BOFF, 2014, p. 190). Da mesma forma que Jesus instrui seus seguidores a amar o próximo e cuidar dos mais vulneráveis (Mt 22,37-39), a preocupação ecológica nos leva a considerar como nossas ações afetam as comunidades e os ecossistemas, especialmente os mais marginalizados e empobrecidos.
- d. Interconexão e interdependência: A preocupação ecológica destaca a interconexão e interdependência entre todos os elementos da criação (Rm 8,19-22). Da mesma forma, os “sinais dos tempos” (ST) em Mateus nos lembram da interdependência entre os eventos e tendências em nossa sociedade. Ambos os contextos nos convidam a reconhecer e respeitar a teia complexa de relacionamentos e a considerar as consequências de nossas ações em toda a criação.

Embora essas ligações possam ser estabelecidas entre os “sinais dos tempos” (ST) em Mateus e a preocupação ecológica hoje, é importante lembrar que a interpretação teológica e a aplicação prática desses temas podem variar entre diferentes tradições religiosas e perspectivas individuais.

## 2. A ATUAL PREOCUPAÇÃO AMBIENTAL

Nos últimos anos, houve um aumento significativo na conscientização global sobre as questões ambientais e a necessidade de preservar e proteger o meio ambiente. Essa busca pela defesa da natureza se manifesta em diversos aspectos, como a adoção de práticas ecológicas, o movimento pela redução do uso de plástico, a promoção de energias renováveis, a preservação da biodiversidade e a preocupação com a crise ambiental.

Ainda assim, de um lado, encontramos aqueles que prefere a desinformação e/ou uma ignorância motivada por interesses egoístas quando se fala de preservação, de outro lado, ocorrem avanços significativos em relação às pesquisas e aos debates sobre as questões ecológicas. Menciono aqui, o *Relatório de Avaliação do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas*, órgão da Organização das Nações Unidas (ONU), publicado em 2021,<sup>3</sup> e também a Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, apresentada em 2015, dizendo que o atual século poderá testemunhar mudanças climáticas inauditas com destruição sem precedentes dos ecossistemas.<sup>4</sup>

Essa crescente preocupação e ação em relação à defesa da natureza pode ser vista como “*sinais dos tempos*”, indicando uma maior conscientização sobre os efeitos das atividades humanas no meio ambiente e um desejo de promover uma relação mais equilibrada e sustentável com a natureza. Essa busca pela defesa da natureza também pode estar ligada a uma compreensão crescente da interconexão entre a saúde do planeta, a qualidade de vida das pessoas e a sobrevivência das futuras gerações.

À medida que mais pessoas reconhecem a importância de cuidar do meio ambiente, elas se envolvem em ações individuais e coletivas para promover a sustentabilidade e proteger os recursos naturais. É perfeitamente possível ler, o fato de termos cada vez mais pessoas engajadas em ações de proteção ao meio ambiente, como “*sinais dos tempos*” (ST).

No entanto, é importante lembrar que ainda existem desafios a serem enfrentados e que a defesa da natureza requer esforços contínuos e ações concretas para alcançar resultados ainda inalcançados, e a teologia bíblica, através de uma leitura verde, tem muito a acrescentar. Como leitura verde, destaco aqui, a descrição utilizada por Habel, quando diz que, os textos bíblicos podem ser classificados como “verdes” ou “cinzas”. Os textos verdes são aqueles textos onde a natureza, a criação ou a comunidade da Terra é afirmada, valorizada e reconhecida como tendo um papel e uma voz. Os textos cinzas são aqueles textos onde a natureza, a criação ou a comunidade da Terra é desvalorizada, oprimida, privada de voz ou sujeita a várias formas de injustiça nas mãos dos humanos ou de Deus (HABEL, 2011, p. 3).

Na atualidade, encontramos pesquisadores de diversas áreas, ainda que de forma tímida, escrevendo sobre a preservação da natureza. Entre eles, destacamos a seguir, o Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*.

### 3. PAPA FRANCISCO E A ENCÍCLICA LAUDATO SI.

O Papa Francisco escreveu uma encíclica intitulada “*Laudato Si'*”, em 2015, que trata especificamente da ecologia e do cuidado com o meio ambiente, destacando a importância de

3 INTERGOVERNMENTAL PAINEL OF CLIMATE CHANGE. Sixth Assessment Report (AR6). Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/#SPM>. Acesso em: 03 out. 2022.

4 FRANCISCO, Papa. *Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

uma abordagem holística e sustentável em relação à criação. Seu título é inspirado em um cântico escrito por São Francisco de Assis, que reconhece a interconexão entre todas as criaturas e a importância de cuidar da Terra, nossa casa comum.

A encíclica aborda questões relacionadas à ecologia, sustentabilidade e justiça social, destacando os desafios ambientais que enfrentamos e a necessidade de uma resposta global para proteger o meio ambiente e promover a motivação humana. O Papa Francisco enfatiza a visão cristã de que a criação é um dom de Deus e que os seres humanos têm a responsabilidade de serem bons administradores da Terra. Ele destaca a relação entre pobreza, desigualdade social e degradação ambiental, enfatizando a necessidade de abordar essas questões de forma integrada.

A encíclica também aborda temas como a crise climática, o consumo excessivo, a perda da biodiversidade e a água como um direito humano fundamental. O Papa Francisco faz um apelo à conversão ecológica, convidando todas as pessoas, especialmente os líderes políticos e religiosos, a assumirem a responsabilidade de cuidar do planeta e promover um estilo de vida mais sustentável.

Em resumo, “Laudato Si” é um chamado para uma maior consciência e ação em relação à crise ambiental que enfrentamos, reconhecendo a interdependência entre os seres humanos, as demais criaturas e o meio ambiente, e enfatizando a necessidade de uma abordagem integral e solidária para enfrentar esses desafios.

Enquanto *sinais dos tempos*, a reflexão trazida pelo Papa Francisco na Laudato Si é um expressivo avanço sobre onde se encontra o homem, dentro da criação, na casa comum, na qual vive, com todos os demais outros seres, a terra, sendo ele, o único que pode influenciar diretamente a existência ou extinção dos demais, e, portanto, tem um papel significativo para com a defesa e preservação dessa casa.

#### 4. DA LAUDATO SI A OUTRAS LEITURAS VERDES

Papa Francisco, é um autor que aborda essa temática de defesa da natureza, mas existem outros autores contemporâneos que tal como ele, se mostram preocupados com a situação na qual nos encontramos, e têm, portanto, abordado a interseção entre a Bíblia e a ecologia.

Vários textos no Antigo Testamento podem ser interpretados com uma visão de defesa da natureza e cuidado com o meio ambiente, isso não pode ser negado. Entre eles, sem nenhuma intenção de esgotar a perspectiva de sua interpretação, mas, somente como citação e exemplo, me apoio no texto de Gênesis 1,26-28, que traz a responsabilidade do ser humano de cuidar da criação. A Bíblia ensina que os seres humanos são chamados a serem responsáveis pela criação de Deus. Isso implica a responsabilidade de cuidar do meio ambiente e tratar a

natureza com respeito. Pegando de Gênesis 1,1-31, a criação do mundo lá descrita, destaca o poder, a ordem e a beleza da criação de Deus. A humanidade é criada à imagem de Deus e recebe a responsabilidade de cuidar da terra e dos seres vivos.

Surpreende-nos notar que, embora, a dimensão ecológica não constitua o centro dos textos sagrados, ainda assim, a leitura a partir de uma perspectiva ecológica pode ser alcançada já em textos iniciais, como é o caso do livro de Gênesis, que apresenta uma preocupação com a criação em todas as suas dimensões, sendo incumbindo o homem, enquanto ser humano (*adam* - homem e mulher) em cuidar de sua preservação. Certamente, os textos bíblicos do Antigo Testamento, em especial o livro de Gênesis, podem colaborar para a edificação de princípios de preservação do meio ambiente, isso, é claro, quando realizada a leitura deles a partir de uma perspectiva ecológica (LIMA e REIMER, 2014, p. 89-15).

A leitura verde dos textos bíblicos, ou se preferirem, uma leitura em perspectiva ecológica é algo que está avançado e merece atenção, pois tais textos oferecem fonte de pesquisa ampla e interessante, principalmente no aspecto ecológico. Trata-se de um campo de estudo que busca resgatar a dimensão da criação como parte integrante da revelação de Deus e da sua vontade para a humanidade e o mundo. Essa leitura procura também denunciar as formas de exploração e degradação da natureza que contrariam o projeto divino e comprometem a vida de todas as criaturas.

## CONCLUSÃO

Uma possível forma de relacionar a expressão “sinais dos tempos” (ST) com a atual busca por uma leitura ecológica de textos bíblicos é reconhecer que os acontecimentos históricos e naturais que marcam o nosso tempo são formas de Deus se revelar e nos convidar a uma conversão ecológica. Sendo assim, tal leitura deve levar em conta, não somente os desafios, como também, as oportunidades que o nosso contexto nos apresenta para cuidar da criação e viver em harmonia com Deus, com o próximo e com a natureza.

A leitura verde dos textos bíblicos é uma forma de reconhecer que Deus é o criador e o Senhor de tudo o que existe, e que nós somos seus administradores e não donos. A Bíblia nos ensina que Deus viu que tudo o que ele havia feito era muito bom (Gênesis 1,31), e que ele nos deu a missão de cultivar e guardar a terra (Gênesis 2,15). Portanto, devemos respeitar e cuidar da obra de Deus, e não a explorar ou destruí-la. A leitura verde também nos ajuda a perceber que a ecologia não é apenas uma questão ambiental, mas também social e espiritual, pois envolve a nossa relação com Deus, com os outros seres humanos e com toda a criação.

Termino concluindo que, numa sociedade como a nossa, onde durante séculos, o ser humano, vem fazendo uso de todos os recursos do planeta – nossa casa comum – de forma desenfreada, sem se preocupar em preservar, acreditando que a natureza sempre irá se re-

compor, mesmo que ela mostre o contrário, encontrar pessoas que fazem e propõem a outros, fazerem uma leitura verde dos textos Bíblicos, trazendo à tona, reflexões sobre a necessidade de preservação, certamente se trata de “*sinais dos tempos*” (ST).

## REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. *Sinais dos tempos: princípios de leitura*. São Paulo: Loyola, 1979.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano - compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2014.

COMBLIN, José. *Sinais dos Tempos e a Evangelização*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.

HABEL, Norman. *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1–11*. Sheffield Phoenix Press, 2011.

LIMA, Fabrício Wantoil. *Dimensões ambientais de textos bíblicos: contribuições para formação de princípios no âmbito do direito ambiental contemporâneo*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

LIMA, Fabrício Wantoil; REIMER, Haroldo. *Princípios de Preservação Ambiental a Partir do Antigo Testamento da Bíblia Sagrada*. *FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, vol.3, n.1, 2014: 89-105.

MACGRATH, Marcos Gregório. *Los Signos de los Tiempos en America Latina hoy*. In: II

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO AMERICANO, *la Iglesia en la actual transformación de America Latina a la luz del Concilio: I Ponencias*.

PAPA FRANCISCO. *Carta encíclica “Laudato Si”*: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015.

STORNILO, Ivo. *O Evangelho de Mateus: O caminho da justiça*. São Paulo: Paulus, 1991.

SUESS, Paulo. *Deus ocupa o espaço que nós lhe damos, Ele entra onde nós abrimos as portas*. Entrevista especial com Paulo Suess. Instituto Humanitas Unisinos, 21 agosto 2008. acessado em 28/05/2023.

VITÓRIO, Jaldemir. Lendo o Evangelho segundo Mateus: O caminho do discipulado do reino.  
São Paulo: Paulus, 2019



# MARIA, MÃE E RAINHA DA CRIAÇÃO

## APARIÇÕES DE MARIA E ECOLOGIA INTEGRAL

*Nilton Rodrigues Junior<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Em 2015, o Papa Francisco publicou a encíclica *Laudato Si'*, apresentando sua proposta de Ecologia Integral, integrando Ecologia da Natureza com Ecologia Humana. Desde a fundação do Cristianismo, Maria, mãe de Jesus, recebe devoção e carinho por parte dos cristãos. Nosso objetivo é apresentar algumas aparições de Maria e suas relações com a Ecologia Integral. As mariofanias nos aparecem como uma espiritualidade de integração de toda a criação, uma ecoespiritualidade. Em nossa apresentação trataremos algumas aparições de Maria, seguidas por um trecho da encíclica *Laudato Si'* relacionado a aparição. Nossa hipótese é que há uma relação entre a ecoespiritualidade e a espiritualidade mariana, sugerindo que os cenários em que se deram as aparições revelam o Projeto de Deus para a casa comum. Pode-se afirmar que as aparições de Maria não se constituem em uma espiritualidade particular ou intimista, mas apontam para um compromisso com a casa comum.

**PALAVRAS-CHAVE:** Maria; Ecologia; Aparições

### INTRODUÇÃO

Maria sempre esteve ligada à devoção popular. É o povo que a aclama Rainha da Criação e Mãe de Deus, como, referindo-se à América Latina, bem apontou o Documento de Aparecida:

Nossos povos (...) encontram a ternura e o amor de Deus no rosto de Maria. Nela veem refletida a mensagem essencial do Evangelho. Nossa mãe querida, desde o santuário de Guadalupe, faz sentir a seus filhos menores que eles estão na dobra de seu manto. Agora, desde Aparecida, convida-os a lançar as redes ao mundo, para tirar do anonimato aqueles que estão submersos no esquecimento e aproximá-los da luz da fé. Ela, reunindo os filhos, integra nossos povos ao redor de Jesus Cristo (DAP 265).

Para Afonso Murad, a devoção mariana pertence à identidade católica: “A devoção aos santos e a Maria faz parte da identidade católica. Ela está enraizada em grande parte da população” (Murad, 2015, p. 4).

Nosso objetivo é o de apresentar algumas aparições de Maria que possuem, umas mais outras menos, ligação com a Criação na perspectiva da Ecologia Integral proposta pelo Papa Francisco, e que integram elementos imateriais, materiais e humanos, avaliando de que forma

<sup>1</sup> Pós-doutorando em Teologia na PUCRio. Professor da Universidade Estácio de Sá. Contato: niltonjunior.ofs@gmail.com

a espiritualidade mariana dialoga com a ecoespiritualidade.

Em 2015, o Papa Francisco apresentou sua encíclica *Laudato Si'* com o propósito de entrar em diálogo com a Humanidade na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, propondo uma ecologia integral, que compreende toda a criação: natureza e seres humanos, o que o Papa chamou de casa-comum:

Entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum (...) o urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral (...). Podemos assim propor uma ecologia que, nas suas várias dimensões, integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que o rodeia (...) se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer também às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade (...). Desejo propor aos cristãos algumas linhas de espiritualidade ecológica (...). Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade (LS 3, 13, 15, 63, 216 e 240).

Na mesma encíclica, o Pontífice apresenta Maria como cuidadora, não só dos seres humano, mas de toda criação: “Elevada ao céu, é Mãe e Rainha de toda a criação” (LS 241). Ao afirmar o maternal cuidado de Maria, o Papa declara:

Maria, a mãe que cuidou de Jesus, agora cuida com carinho e preocupação materna deste mundo ferido. Assim como chorou com o coração trespassado a morte de Jesus, assim também agora se compadece do sofrimento dos pobres crucificados e das criaturas deste mundo exterminadas pelo poder humano (LS 241).

Leonardo Boff chama a atenção que “a ecologia é mais que uma técnica de gerenciamento de bens e serviços naturais escassos. Trata-se (...) de um novo paradigma de relacionamento com o Sistema-Vida e com o Sistema-Terra” (BOFF, 2016, p. 9).

As marifanias nos aparecem como uma espiritualidade de integração de toda a criação, uma ecoespiritualidade que aponta para Deus e seu projeto de paraíso (Gn 1 e 2).

## **1 APARIÇÕES DE MARIA: ENTRE ARBUSTOS, RIOS E PASTORES**

Apresentamos algumas aparições de Nossa Senhora, seguidas por um trecho da encíclica *Laudato Si'* e nossos apontamentos a respeito das possíveis relações entre as aparições e os elementos da Criação.

## 1.1 NOSSA SENHORA DE GUADALUPE

A última aparição de Nossa Senhora de Guadalupe na colina do Tepeyac, na cidade do México, foi no dia 12 de dezembro de 1531, dia em que é celebrada sua festa. Em 1910, o Papa Pio X proclama a Virgem de Guadalupe como Padroeira da América Latina.

Na manhã de 9 de dezembro de 1531, o indígena Juan Diego dirigia-se à Cidade do México. Ao passar pela colina do Tepeyac, Juan ouviu cantos sobre a colina, Juan se deteve em contemplação. Nesse momento, ouviu a voz de uma jovem que o chamava: “Juan, Juan Dieguito!”. Ele foi ao encontro da voz. Ao chegar no local, deteve-se diante de uma donzela que ali estava, de pé, e que lhe falou:

Fica sabendo e tem por certo, menor de meus filhos, que eu sou a Perfeita Sempre Virgem Santa Maria, Mãe do Verdadeiríssimo Deus, por quem se vive, o Criador dos povos, o Senhor destas terras e de suas imediações, o Senhor do céu e da terra. Vá ao palácio do bispo do México e diga-lhe que eu te enviei, para lhe revelar como desejo muito que aqui me provejam de uma casa e erijam meu templo (ACADEMIA MARIAL, 2022b).

Naquele mesmo dia, Juan Diego se encontrou com o bispo e a ele transmitiu a mensagem. Mas o bispo não atendendo ao pedido do vidente, mandou que retornasse numa outra hora para dar-lhe mais atenção. Inconsolável por não ter sido acreditado, Juan retorna ao Tepeyac e por volta das 17 horas se encontra novamente com Nossa Senhora e lhe diz: “Suplico, minha Senhora, que encarregues a um dos nobres, pessoas respeitadas para que assim a sua palavra seja acreditada” (ACADEMIA MARIAL, 2022b). Ela insiste com a mensagem e que deve ser ele o transmissor. Na manhã seguinte, 10 de dezembro, Juan Diego vai ao encontro do bispo e novamente lhe expõe a mensagem. Diante da insistência do índio, o Bispo lhe pede um sinal. Voltando ao monte, Juan Diego suplica a Virgem Maria um sinal. Ela responde: “Vai para cima do morro, aí encontrarás muitas flores, corta-as, ajunta-as e trazei-as para mim, para que eu as veja” (ACADEMIA MARIAL, 2022b). Subindo ao morro, o índio cortou as flores e as colocou no seu poncho. Voltando ao local do encontro, Maria tomou com as mãos as flores e as colocou de novo no poncho. “Meu filhinho, estas rosas são a prova e o sinal, para serem apresentadas apenas diante do bispo” (ACADEMIA MARIAL, 2022b). Juan voltou a procurar o bispo e lhe disse: “Senhor bispo, fiz como você ordenou, aqui tem o sinal para que acredite em minhas palavras e na mensagem” (ACADEMIA MARIAL, 2022b). Desenrolou o poncho e as flores caíram espalhadas no chão, mas, para a surpresa de todos os presentes, no poncho de Juan Diego apareceu estampada a Imagem da Virgem Santa Maria, Nossa Senhora de Guadalupe. O bispo pegou o poncho e o levou para a capela.

“As próprias flores do campo e as aves que Ele [Jesus Cristo], admirado, contemplou com os seus olhos humanos, agora estão cheias da sua presença luminosa” (LS 100).

Maria manifesta sua graça e milagre utilizando-se de elementos da criação: as flores; sua manifestação tem relação direta com a preocupação com os indígenas e as relações desses com a Igreja Católica. Coube ao índio São Juan Diego comunicar à Igreja, na figura do bispo, a vontade de Maria. Sua aparição em Guadalupe está relacionada à colina, à vida indígena e às flores; os elementos que compõem o milagre possuem uma forte relação com a ecoespiritualidade.

### **1.2 NOSSA SENHORA DA ORTIGA**

Em Ortiga, uma freguesia portuguesa na região do Tejo, foi, desta vez, o lugar da aparição de Nossa Senhora. Foi reconhecida pelo Papa Pio VII, em 1801. A festa é celebrada a cada primeiro domingo de julho.

Maria apareceu no ano de 1758 a uma pastorinha que guardava seu rebanho. Nossa Senhora lhe pediu uma ovelhinha. A menina, que era muda de nascença, sentiu sua língua soltar-se e respondeu que não lhe daria a ovelha sem a permissão de seu pai. Então, a menina foi correndo contar ao pai o pedido da Senhora. O pai se encheu de espanto e de alegria por ver que a filha conseguia falar e logo lhe ordenou que fizesse tudo o que lhe fosse pedido. A pastorinha regressou ao local da aparição para dizer à Senhora que podia lhe dar uma ovelha. Em resposta, Maria pediu que fosse construída uma capela naquele lugar e prometeu que ali haveria de conceder muitas graças. Quando o pai foi ao local, encontrou uma imagem da Virgem Maria entre urtigas. Levou a imagem para onde morava, mas ela desapareceu dali para ser vista novamente entre as urtigas (FOLKMÍDIA, 2019).

Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos (LS 11).

Maria interage com a pastorinha solicitando o que havia de mais precioso para a vidente: uma ovelhinha. Opera o milagre soltando a língua da menina, possibilitando uma maior integração social dela com seu grupo. A imagem de Nossa Senhora é achada no meio de plantas, de urtigas e, ao ser levada para fora desse ambiente, retorna milagrosamente. Maria não desiste de integrar a criação e o ser humano, insistindo em permanecer na Natureza.

### **1.3 NOSSA SENHORA DA SALETTE**

Nossa Senhora da Salette, comemorada em 19 de setembro, apareceu nesse mesmo dia, em 1846, na Montanha de La Salette, nos Alpes Franceses, aos videntes Maximino Giraud e Mélanie Mathieu Calvat. Seu reconhecimento eclesial foi feito pelo Papa Pio IX, em 19 de

setembro de 1851.

Os dois videntes se depararam com a Virgem Maria, numa montanha, perto de La Salette, por volta das três horas da tarde. Maximino e Mélanie viram uma bela dama que falava de maneira estranha, misturando, alternadamente, francês com o dialeto local. Ela estava sentada sobre uma pedra e dizia: “Se as pessoas de meu povo se converterem, as pedras e rochedos se transformarão em montões de trigo, e as batatinhas serão semeadas nos roçados” (ACADEMIA MARIAL, 2022a). A população na qual os videntes pertenciam, passava por períodos difíceis de fome e escassez, principalmente do trigo.

“Além disso, sabemos que se desperdiça aproximadamente um terço dos alimentos produzidos, e a comida que se desperdiça é como se fosse roubada da mesa do pobre” (LS 50).

A aparição de Nossa Senhora da Salette aponta para uma grave crise ecológica, pois Maria menciona que há uma relação intrínseca entre as posturas sociais e a natureza, informando que essa relação é fonte de desestruturação social. Suas profecias dizem que: as estações serão mudadas; a terra não produzirá senão maus frutos; a água e o fogo causarão ao globo terrestre movimentos convulsivos e horríveis terremotos. Mas, há um alento: se houver uma conversão, Deus mesmo será o cuidador da casa-comum, a criação vai resplandecer e o ser humano poderá viver em abundância.

## 2.4 NOSSA SENHORA DE LAVANG

Essa aparição se deu na província de Quảng Trị, no Vietnã, em 1798. Em 1886, o Bispo Dom Gaspar reconheceu-a como verdadeira, sendo o dia 15 de agosto estabelecido para sua celebração.

O rei vietnamita Canh Thinh, preocupado com a possibilidade da adesão dos católicos ao rebelde Nguyen Anh, restringia a prática do catolicismo no país. Em 17 de agosto de 1798, emitiu um decreto, ordenando que fossem destruídos todos os seminários e igrejas católicas do Vietnã e desencadeou uma campanha contra os católicos, com o martírio de mais de uma centena de padres, religiosos e leigos. O título Lavang está ligado ao nome de uma espessa floresta localizada na região central do Vietnã, onde havia muitas árvores conhecidas como Vang. Muitos católicos procuravam refúgio na floresta de Lavang, onde passavam fome e frio e adoeciam. Em um dia apareceu-lhes Nossa Senhora, trazendo nos braços um Menino e sendo acompanhada por dois anjos. Os videntes logo reconheceram a Mãe do Céu. Ela confortou-os e disse-lhes para ferver as folhas das árvores próximas e desta forma prepararem um remédio (ACADEMIA MARIAL, s/d-a)

“A perda de florestas e bosques implica simultaneamente a perda de espécies que poderiam constituir, no futuro, recursos extremamente importantes não só para a alimentação, mas também para a cura de doenças e vários serviços” (LS 32).

Maria ensina remédios naturais feitos de plantas, uma ecoespiritualidade que se preocupa com a saúde do corpo. Há nessa aparição um sabor da natureza que cura! Mais uma vez integram-se todos os elementos da criação, incluindo o ser humano e sua miserabilidade. Não há animosidade entre o ser humano e a natureza, mas integração criativa, que cura e liberta o corpo e refaz esperanças sociais.

## 2.5 NOSSA SENHORA DE UMBE

O Alto de Umbe, na Espanha, foi o local dessa aparição, que durou de 25 de março de 1941 até 28 de fevereiro de 1978. Sua festa é comemorada em 25 de março.

No Alto de Umbe, por um pequeno caminho, chega-se a uma propriedade florestal em que há um bosque de pinheiros e eucaliptos e a casa da vidente Felisia Sistiaga. Em 23 de maio de 1969, ao passar pelo poço, a caminho de casa, apareceu-lhe Nossa Senhora. Em 20 de julho do mesmo ano, quando Felisia estava na sala de sua casa, a Santíssima Virgem surge novamente e lhe diz: “No primeiro dia em que eu vim salvar-te, desci primeiramente ao poço; esta água ficará abençoada a partir de hoje para sempre e curará os doentes que com ela lavarem o rosto e os pés” (AVISOS DO CÉU). Lavando-se com a água, seu marido se curou de uma doença incurável. No dia 31 de julho de 1970, a Virgem diz a Felisia: “Eu cumpro o que prometo, a água continuará curando” (AVISOS DO CÉU). No dia 30 de outubro de 1970 Maria diz: “Se fizerem o que eu vos digo, salvar-se-ão e terão a paz. A água continuará a curar” (AVISOS DO CÉU).

“O solo, a água, as montanhas: tudo é carícia de Deus” (LS, 84).

Um milagre que integra a saúde física dos seres humanos e de um dos elementos mais importantes e, atualmente, escassos da natureza: a água. Na aparição de Maria em Umbe vemos a água que cura, que restabelece a harmonia da criação. Nossa Senhora revela com suas palavras, gestos e milagres, a beleza e a fecundidade do projeto de Deus para com a casa-comum.

## 2 MARIOFANIAS E ECOLOGIA INTEGRAL

Há muitas aparições de Maria. Em relação as que trouxemos, utilizamos, como chave de leitura, o conceito de ecologia integral do Papa Francisco. Na encíclica *Laudato Si'* o Papa recorda: “O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum” (LS 13).

As manifestações de Maria oportunizam uma ecoespiritualidade, não se constituem em uma espiritualidade particular ou intimista, mas um compromisso com a casa-comum. Pedras,

fontes, fome, rebanhos, grutas, plantas, pães, seres humanos, dores, doenças, pobreza, águas não são elementos acessórios nas aparições, mas compõem a mística delas.

## CONCLUSÃO

Maria é aquela que, participando do múnus divinal de seu filho Jesus Cristo, oportuniza a reconciliação de toda a criação com a Trindade. Com ela, a história da salvação se torna próxima dos seres humanos. Suas aparições possibilitam que a ecoespiritualidade seja vivida no cotidiano, na construção e manutenção da casa-comum.

A ecologia integral proposta pelo Papa Francisco convida os cristãos a vencerem, como seus compromissos, as humilhações que a casa-comum vem sofrendo ao longo dos tempos.

Há uma inquietante relação entre a mística de Deus presente nas mariofanias e a Criação, em seus elementos materiais, imateriais e humanos.

Dada a urgência do cuidado para com a casa-comum, as aparições de Maria podem encorajar a Igreja no compromisso socioambiental, inspirando-a pela confluência entre espiritualidade mariana e ecoespiritualidade.

## REFERÊNCIAS

ACADEMIA MARIAL. *Mariofanias – Nossa Senhora de La Salette* (17 set. 2022), 2022a. Disponível em: <<https://www.a12.com/academia/artigos/mariofanias-nossa-senhora-de-la-salette>>. Acesso em: 15 fev. 2023.

ACADEMIA MARIAL. *Mariofanias – Nossa Senhora de Guadalupe* (22 out. 2022), 2022b. Disponível em: <<https://www.a12.com/academia/artigos/mariofanias-nossa-senhora-de-guadalupe>>. Acesso em: 15 fev. 2023.

ACADEMIA MARIAL. *19 de junho é dia de Nossa Senhora de Lavang*, s/d-a. Disponível em: <<https://www.a12.com/academia/titulos-de-nossa-senhora?s=nossa-senhora-de-lavang>>. Acesso em: 25 jan. 2023.

AVISOS DO CÉU. *Nossa Senhora em Umbe* – aparições na Espanha, fev. 2014. Disponível em: <<https://www.avisosdoceu.com.br/2014/02/nossa-senhora-em-umbe-aparicoes-na.html>>. Acesso em: 12 jan. 2023.

*BÍBLIA* de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 8. Impr. São Paulo: Paulus, 2012.



BOFF, Leonardo. Apresentação. In: MURAD, A.; TAVARES, S.S. *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 9-10.

CELAM. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2008.

FOLKMÍDIA. *A festa de Nossa Senhora da Ortiga*. 22 jul. 2019. Disponível em: <<https://mei-ratrigueiro.blogspot.com/2019/07/a-festa-de-nossa-senhora-da-ortiga.html>>. Acesso em: 12 jan. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola, 2015.

MURAD, Afonso. A devoção marial no Brasil contemporâneo: olhar panorâmico. *Vida pastoral*, São Paulo, a. 56, n. 304, p. 3-14, jul./ago. 2015.

# O DESPERTAR ECUMÊNICO-ECOLÓGICO NA *LAUDATO SI'*

Maria Teresa de Freitas Cardoso<sup>1</sup>

André Luiz Bordignon Meira<sup>2</sup>

**RESUMO:** O paradigma tecnocrático dominante e a mudança de época que ocasionou desafiam todas as pessoas, suscitando o empenho especial daquelas que estão comprometidas com a vida no planeta. A carta encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco vem somar na reflexão sobre a crise socioambiental. A preocupação está na urgência histórica, que exige conversa ampliada e imediatas tomadas de decisão em conjunto. Um caminho a renovar é a ideia de humanismo ou novo humanismo. O presente estudo pretende, primeiro, sublinhar o caráter de diálogo da *Laudato Si'* com as atitudes de fazer uma escuta e a de exercer um protagonismo. Em seguida, tendo em conta que o caminho assumido na *Laudato Si'*, prossegue na Fratelli Tutti, aponta-se a necessidade de continuar a desenvolver soluções substanciais, como construir um pacto educativo e novo humanismo. Conclui-se com a importância de prosseguir nos diálogos em torno aos temas de educação e novo humanismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Laudato Si'*; Ecumenismo; Ecologia; Ecoteologia; Diálogo.

## INTRODUÇÃO

O paradigma tecnocrático dominante e a mudança de época que ocasionou desafiam todas as pessoas, suscitando o empenho especial daquelas que estão comprometidas com a vida no planeta. A carta encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, participa de um diálogo mais amplo, inter-religioso e interdisciplinar, e vem somar na reflexão sobre a crise socioambiental no presente e consequências que se preveem para o futuro. Abrange constatações da crise ecológica envolta com crise social, econômica e ética, além de ambiental.

A preocupação está na urgência histórica, que exige conversa ampliada e imediatas tomadas de decisão em conjunto. Torna-se importante buscar soluções integrais. Nesse sentido se precisaria que a busca de solução haveria que reformar o entendimento com espírito mais clarividente, crítico e responsável. O lugar do ser humano necessita de revisão, para atuar, não propriamente como um fator que movesse para a tecnocracia, ou para assumir uma posição de subjugar, mas sim de modo a perceber o contexto e atuar de modo responsável pela vida. Isso tanto na amplitude horizontal da face da terra e da responsabilidade vertical em relação

<sup>1</sup> Doutorado em Teologia. PUC-Rio. Contato: [mtfcardoso@puc-rio.br](mailto:mtfcardoso@puc-rio.br)

<sup>2</sup> Doutorado em Teologia. Assessor missionário na Arquidiocese de Porto Velho (RO). Contato: [luzbordignon@gmail.com](mailto:luzbordignon@gmail.com)

com as gerações seguinte, posto que o que uma geração legou é o que a seguinte pode utilizar na hora de usufruir da vida e de, por sua vez, conduzir para as que também a seguem. Assim a *Laudato Si'* participa do diálogo ecológico e procura apoiar a causa educativa como caminho. Por tal caminho, o ser humano poderia achar melhor conhecimento de si e do significado da vida e estar integrado ecologicamente e responsável pelas gerações.

A pesquisa resgata brevemente a dimensão dialogal da encíclica e desenvolve uma reflexão mais ampla sobre a proposta lançada de Pacto Educativo Global, que a Igreja Católica delineia para a sua própria contribuição no contexto do diálogo e da ação, posto que a urgência pede reflexão e iniciativas.

## **1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O DIÁLOGO DA LAUDATO SI'**

Uma primeira observação sobre o diálogo da *Laudato Si'* está no dado de que o Papa faz uma ampla escuta. Ao tomar a iniciativa de falar, de dirigir a palavra a quantos aceitassem participar de um amplo diálogo, que várias vezes ele propõe ou apoia que se realize, antes a encíclica mostra como o autor se pôs à escuta.

Ele sublinha a necessidade de escutar “o clamor dos pobres” e “o clamor da terra”. Ele fala de deixar que a biodiversidade se mantenha, para dar a voz dos louvores a todos os seres da criação. Pode-se dizer que além dos seres vivos (cada qual com sua voz), são acolhidos todos os participantes do cenário da criação, inclusive os abióticos. Parece a encíclica ter uma abertura e disposição de acolhida para terra, ar, águas, montanhas. É uma contemplação das criaturas. Também uma escuta. Porém, é também uma escuta das ciências, dos filósofos, dos ambientalistas, e todos os que possam e desejam contribuir. Os primeiros capítulos (no âmbito do VER) apresentam dados concretos, colhidos de informações escutadas na encíclica. Faz parte do diálogo da Encíclica pôs-se a escutar. Então mais profundamente pode escutar os povos, os pobres, as etnias, as religiões, todos os possíveis interlocutores.

Pensamos que aqui temos um ponto importante de fundamentação de diálogos amplos (como diz o papa na encíclica, “amplos diálogos”). A teologia é convocada a entrosar-se com a ecologia. Também a refletir de modo renovado e participativo. Terá que afinar a sua fala de acordo com boa hermenêutica bíblica e boa linha pastoral.

Não deve temer estar presente junto ao diálogo interdisciplinar. Antes pode ajudar ao mundo com mais uma participação e apoio no que tange a uma atuação mais humana. A tarefa educativa para hoje é uma tarefa onde todos acabarão exercendo uma influência e faz-se mister que o influxo pastoral seja afinado com essa demanda ecológica, inclusive para uma valorização ampla da criação ou natureza que constitui o cenário ou a casa comum dos que habitam o planeta.

Pensamos, assim, que o despertar ecológico na *Laudato Si'* não significa que foi a *Laudato Si'* que iniciou esse diálogo, essa inquietação e essa busca de providências. Ela participa de um grande despertar de nossa época, que se viu subitamente no antropoceno. O papa reconhece dados que chegam com avisos e sugestões, assim como recolhe pérolas de mensagem cristã ecológica pronunciada por papas anteriores, por outros cristãos ou religiosos ou sábios de nosso tempo ou da história, como o destacado e inspirador São Francisco de Assis.

O despertar ecológico se faz presente e acha acolhimento na *Laudato Si'* e ao mesmo tempo se estende mais facilmente aos leitores da *Laudato Si'*, e aos fiéis católicos ou os cristãos que estão em diálogo, posto que o Papa ajuda a despertar os cristãos para um modo renovado de viver, de apresentar a Bíblia e a fé, e de evangelizar mais com nova atitude, diferentemente de repetir uma mensagem já não compreendida e às vezes distorcida de seu valor bíblico mais próprio do propósito de guardar e cultivar o jardim. Porém, isso será necessário ainda aprofundar, inclusive porque muitos se dizem cristãos acomodados em negacionismo ou com teorias simplistas e distorcidas de noções de criacionismo. Trata-se, na urgência histórica, de despertar e fazer despertar. Aqui se trata também de dialogar. Dialogar com cristãos, com religiões, com filosofias, com etnias, com culturas, com ciências, com ateus, com povos, pessoas cultas ou aparentemente incultas: um amplo diálogo. Trata-se de desenvolver um diálogo ecoteológico e interdisciplinar que possa ajudar.

A Encíclica *Fratelli Tutti*, já alguns anos em seguida, e já com a triste experiência da pandemia da Covid19, reflete ainda sobre a responsabilidade teológica, a necessidade de buscar e prestar ajuda e a importância do diálogo em busca de cuidado da vida e da paz.

Então, o diálogo torna-se também protagonismo. Porque busca alguns modos de ajudar. Busca modos de fazer converter a sabedoria acumulada ou percebida ou em aprofundamento para desvendar soluções substanciais e eficazes. A teologia pastoral não deve acanhar-se de assumir um papel de reflexão, ensino aberto e incentivo. Alguns caminhos cultivados, então, no âmbito da reflexão do papa e da atividade da Igreja Católica, que podem ser aqui ainda indicados e aprofundados são, entre outros: o desenvolvimento de um pacto educativo global e um novo humanismo.

## **2. CAMINHOS DE PACTO EDUCATIVO GLOBAL E DE NOVO HUMANISMO**

A contribuição da fraternidade e da amizade social para a educação é uma proposta do Papa Francisco que retoma a proposta eclesial do Concílio Vaticano II. Essa é uma abertura para a saída dos muros eclesiais, colaborando através do diálogo na busca de novos caminhos de humanismo. Na sua carta encíclica *Laudato Si'* convidou a todos (as) a colaborarem na proposta de salvaguardar a Casa Comum, como já projetada na *Evangelii Gaudium* 182. Assim, uma proposta como Igreja “em saída” em direção a questões concretas e emergentes nessa

mudança de época.

O Papa Francisco na sua mensagem para o pacto global educativo salientou a necessidade de reconstruirmos e amadurecermos uma nova fraternidade universal, para uma sociedade mais acolhedora.<sup>3</sup> O compromisso será para reavivar uma educação mais aberta e inclusiva, capacitando os processos de escuta paciente, diálogo construtivo e mútua compreensão. Essa aliança educativa possibilitará formar pessoas maduras e capazes de superar as fragmentações.

A chamada *rapidación* – mudança de época – traz a metamorfose acelerada com novas linguagens ecológicas, antropológicas, culturais e novos paradigmas, contudo, traz também as preocupações do descarte da pessoa humana, quando não se encaixa as demandas da tecnocracia e do digital. Essas ligadas ao lucro desenfreado têm criado perigos e violências. Por isso, é necessário construir uma “aldeia da educação”, gerando relações humanas e abertas a construir pontes, ou seja, para educar as futuras gerações será necessário educar a toda “aldeia”.<sup>4</sup> Um pacto envolvendo a todos (as) com três passos corajosos: colocar a pessoa humana no centro, investir na criatividade nesse processo de longo prazo e formar pessoas disponíveis para o serviço da comunidade.

Será uma contribuição para as novas gerações acolherem a pessoa humana e o meio ambiente sem discriminações ou explorações, como ela é, e não como o “eu quero” determine que ela seja. A *Laudato Si'* convida-nos a deixarmos o passado de exploradores da Casa Comum, possibilitando-nos como guardiões e educadores da harmonia e integralidade humana com a ecologia. Tudo está interligado e nos ajudará a seguir com coragem os caminhos de novos horizontes.

O novo estilo de vida proposto pelo Papa Francisco é enfrentar as diversas questões desumanizadoras como a xenofobia, a exclusão social, nacionalismos fechados, totalitaristas, populistas e a cultura consumista descartável, para um modelo inclusivo e libertador. Esse paradigma educacional numa mudança epocal torna sólida a urgência do cuidado com o ser humano e a sua relação com a Casa Comum. A proposta de se pensar e construir uma nova ordem global “eco-humanizadora”, como um novo humanismo que possa canalizar e fazer a irrupção da fraternidade na sociedade da indiferença. Assim contrapõe a palavra “civilizatório” relacionado ao progresso humano destrutivo de si mesmo e da ecologia, por outra proposta, a do cuidado com a Casa Comum.

A iniciativa dos 3 Ts por uma economia que não mata, como a de Francisco e Clara, busca um novo humanismo centrado nas relações integrais e ecológicas. Os premiados pelo Nobel e vários jovens reunidos em Assis poderão criar uma economia nova: justa, fraterna, amiga e inclusiva. Dessa maneira, poderemos compreender os processos abertos pelo Papa Francisco, superando as relações aporofóbicas, tecnocráticas, consumistas, violentas, de ódio

3 FRANCISCO, Papa. *Mensagem do Papa Francisco para o lançamento do Pacto Educativo* (2019).

4 FRANCISCO, *Encontro “Religiões e Educação: Pacto Educativo Global”* (2021).

e de imediatismos. Outro exemplo é o fruto do Sínodo da Amazônia como a REPAM e o CEA-MA, incluindo no processo a sabedoria dos povos originários, migrantes e ribeirinhos, como por exemplo, a Universidade Amazônica. Muitas são as iniciativas a partir do projeto expandido da proposta “em saída” com a *Evangelium Gaudium*, *Laudato Si’*, *Fratelli Tutti*, e o pacto global, com um novo humanismo não centrado na dominação dos seres humanos entre si e sobre a natureza.

O Papa Francisco propõe tecer artesanalmente a cultura do encontro, envolvendo a Igreja, Religiões e pessoas de boa vontade. Portanto, o novo humanismo proposto pelo Papa Francisco inclui a todos num pacto para que as ações realizadas em conjunto nos campos religioso, social, ambiental, geopolítico, econômico, educacional e outros possam reintroduzir o significado do novo humanismo: um humanismo samaritano capaz de cuidar dos feridos e construir a paz coletiva. Ele é uma forma de pensar a práxis de agir e de fazer sempre caminhos que favoreçam a construção coletiva do comum. Coragem, ousadia e criatividade são necessárias para se contribuir com o pacto global, para um novo humanismo sólido frente à desafiadora mudança de época que vivemos. A busca por um humanismo samaritano possibilitará construir relações incluindo a todos.

## CONCLUSÃO

A encíclica *Laudato Si’*, precedida pela exortação *Evangelii Gaudium* e em prosseguimento pela *Fratelli Tutti*, participa de um debate contemporâneo e convida a um despertar maior para uma ecoteologia e uma abertura dialogal com as disciplinas e todos os interlocutores que desejem colaborar na reflexão e na ação pelo cuidado da casa comum.

Trata-se de um diálogo que se pauta em escuta do outro e em refletir junto e falar sugestões, com base em respeito e cuidado para com todos e para com a vida. Trata-se de assumir também um protagonismo nessa direção de buscar propostas e trilhar os caminhos para que propostas de cuidado e inclusão sejam melhor realizadas. É um caminho de diálogo ecoteológico, interdisciplinar, como é também um chamado para a uma participação na fraternidade e na amizade social, responsável junto com todos.

É necessário pensar, dialogar e agir com as diversas iniciativas, pois tanto a LS e a FT se fazem acolhidas por outras religiões e pessoas de boa vontade. Assim, contribuir no cuidado e na busca de caminhos que se unem para um ecossistema saudável para o presente e o futuro.

Na proposta de construção do humanismo hoje, as questões ambientais e humanas nascem a partir de questões locais que se unem às globais, exigindo fazer opções concretas a cada dia.

Tal esperança apoiada pela paciência é lúcida. Sem falsas expectativas ou derrotismo. Será impulso com os descartados e vulneráveis da sociedade. Um projeto que gera ação cons-

ciente. Dessa maneira, essas ações constantes e provocadoras do Papa Francisco nos ajudarão com um olhar inquieto (crítico), esperançoso (construtivo) e universal (inclusivo). Essas poderão ser expandidas de várias maneiras pela academia, pastoral, convivência, trabalho.

## REFERÊNCIAS

FRANCISCO, Papa. *Discurso*. Encontro “Religiões e Educação: Pacto Educativo Global” (Sala Clementina, 5 out. 2021). Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>>. Acesso em: 12 jun. de 2023.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem do Papa Francisco para o lançamento do Pacto Educativo*. 12 set. 2019. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html)>. Acesso em: 12 jun. de 2023.

SOUZA, R. S. R. *A aurora de um novo humanismo: ideias e ações do Papa Francisco*. In: MOL J.; SOUZA, R. S. R.; ALVES, C. F.; PENZIM, A. M. B (Org. ) *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.

RIBEIRO, E. V. *O pontificado de Francisco e a emergência de um novo humanismo*. In: MOL J.; SOUZA, R. S. R.; ALVES, C. F.; PENZIM, A. M. B (Org. ) *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.



# O DIÁLOGO DA TEOLOGIA COM O MOVIMENTO ECOLÓGICO. UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE JAIME TATAY

Afonso Tadeu Murad<sup>1</sup>

**RESUMO:** Segundo o ecoteólogo espanhol Jaime Tatay, o encontro do cristianismo com a ecologia tem sido um motor de criatividade e ocasião para clarificar convicções básicas, reformular princípios éticos e repensar as chaves teológicas cristãs. Tatay identifica elementos teológico-espirituais latentes no movimento ecológico atual, que designam o marco do diálogo da teologia com a ecologia, como também as possibilidades e os limites dessa interrelação. Esses seriam as questões centrais para o diálogo polêmico e fecundo da teologia com a ecologia, a partir de características emergentes no movimento ecológico: Reabilitação da cosmologia e o tímido retorno da teologia natural; O reencantamento do mundo e a busca de uma versão atualizada do animismo; A destruição da natureza como dessacralização e sua restauração como prática missional; Necessidade de autolimitação e a proposta sacrificial do ecologismo; Interconectividade e o resgate de uma antropologia relacional; O encontro com a natureza como exercício devocional, prática ritual e terapia sanadora; O fim do mundo e a transferência de motivos apocalípticos no ecologismo contemporâneo; O ecologismo dos pobres e a luta profética pela justiça socioambiental; A ampliação do horizonte ético e da imaginação moral; A necessária transformação pessoal e o convite à conversão ecológica. Na nossa comunicação apresentamos esses pontos, relacionando-os com a especificidade da ecoteologia latino-americana e caribenha. Apontamos quais são mais significativos para nós e que, assim, estimulam o diálogo da teologia com a ecologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecoteologia; Diálogo interdisciplinar; Jaime Tatay; América Latina.

## INTRODUÇÃO

A ecoteologia é uma corrente teológica que progride à medida que estabelece relações e tece fios entre saberes da “ciência de fé”, e sobretudo no contato revitalizador com a ecologia e os movimentos socioambientais. Com tal escopo, abordaremos o artigo do teólogo espanhol Jaime TATAY, no artigo “El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología” (2020). O autor, professor da Pontificia Universidad Comillas (Madrid), tem se dedicado à pesquisa em ecoteologia. Entre suas obras destacamos: *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad* (2018) e *Crear en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental* (2019). Segundo ele, o encontro do cristianismo com a ecologia estimula a criatividade, possi-

<sup>1</sup> Doutor em teologia pela Universidade Gregoriana. Docente e pesquisador de ecoteologia da FAJE. Bolsista em produtividade e pesquisa do CNPq. Coordenador do GT 12 da SOTER: Religião, Ecologia e Cidadania Planetária.

bilita atualização da ética e o repensar de chaves teológicas. Tatay identifica elementos teológico-espirituais latentes no movimento ecológico atual, que designam o marco do diálogo da teologia com a ecologia, como também as possibilidades e os limites dessa interrelação (TATAY, 2020, p. 317).

Não há uma tradução precisa para a palavra espanhola “ecologismo\*”, utilizada por Tatay. Ela pode significar “ecologia”, entendida como a ampla área do conhecimento das ciências ambientais que estuda como se relacionam todos os “habitantes” da nossa Casa Comum. Ou seja, os seres abióticos (solo, água, ar, energia do sol) e os bióticos (micro-organismos, plantas, animais e os humano). Também alude ao paradigma ecológico, um modelo de compreensão sobre a Terra e o lugar dos humanos nela, que visa superar o antropocentrismo egóico da modernidade. E ainda, movimento ecológico diz respeito a um amplo movimento de pessoas e instituição em defesa da Terra e da continuidade de vida do planeta. Sobressai a dimensão ética, pois simultaneamente comporta mudança de estilo de vida, atitudes individuais, práticas coletivas e políticas socioambientais. Ecologia comporta também uma mística. A re-conexão com a Terra possibilita reinterpretar elementos preciosos da sabedoria e da visão holística dos povos originários. Incorpora elementos ecológicos e cósmicos de diversas tradições religiosas, como o cristianismo e o budismo. Dada essa multiplicidade de sentidos de ecologismo\*: ciência, sabedoria, paradigma, ética, movimento socioambiental, ambientalismo, mística ecológica, usaremos o termo “movimento ecológico”. Mas é bom que o leitor(a) tenha consciência de sua polissemia<sup>2</sup> e da interligação de ciência, paradigma e práticas transformadoras na ecologia (MURAD, 2022).

Tatay afirma que o movimento ecológico é para a teologia “um esporão, um agente de mudança e uma oportunidade histórica para voltar às fontes teológicas, aprofundar o significado da tradição sacramental cristã e descobrir uma mística de louvor ao criador, e expandir o horizonte ético do Ensino Social da Igreja” (TATAY, 2020, p.318). Ao mesmo tempo, a teologia ajuda a clarificar e a aprofundar as propostas do movimento ecológico. Vejamos quais seriam esses pontos de contato, que favorecem o diálogo enriquecedor dessas duas instâncias.

## 1. VISÃO CÓSMICA E REENCANTAMENTO DO MUNDO

O movimento ecológico se empenha em superar a fragmentação moderna dos saberes, gerando um conhecimento interdisciplinar, e propõem novas visões holísticas (TATAY, 2020, p.319). T. Chardin e T. Berry repensaram a fé cristã à luz das ciências, apontando a sacralidade do universo. O segundo, autor de “O sonho da Terra” (1988), articula melhor filosofia, teologia e ecologia em perspectiva cósmica. Como ele fez, é necessário mudar nossa imagem do mundo

<sup>2</sup> O livro “El ecologismo de los pobres”, de J.M. ALIER foi traduzido literalmente por “O ecologismo dos pobres. Conflitos ambientais e linguagens de valores” (2007). O título original da publicação, em inglês, é “The environmentalism of the poor”. O autor aponta três principais correntes no movimento ecológico, que aqui ele identifica com o movimento ambiental: “o culto à vida silvestre”, “o evangelho da ecoeficiência” e “a justiça ambiental e o ecologismo dos pobres” (ALIER, 2007, p.21-39). Texto instigante, aborda as relações da ecologia política com a economia ecológica.

e a nossa própria imagem em relação à Terra.

O movimento ecológico propõe uma visão da realidade mais orgânica e relacional, que segundo Tatay, possibilitaria o retorno tímido da teologia natural e restabeleceria o nexo entre antropologia e cosmologia. Fez emergir também uma filosofia da história e um programa político que encontra na causa ecológica uma *motivação de tipo espiritual* (TATAY, 2020, p.320,321).

Parece-nos que a expressão “teologia natural”, que remonta à apologética católica clássica, é inapropriada. Seria melhor dizer: “a descoberta dos sinais da presença de Deus na criação”, como se dá no cap. II da *Laudato Si* (Evangelho da Criação), ou no capítulo 1 de “Deus na criação”, de MOLTSMANN (1987).

Segundo nosso autor, a religião não está desaparecendo, e sim ressurgindo de muitos modos. Após o período de “desencantamento do mundo” surge um reencantamento, ligado a uma espiritualidade difusa e eclética, veiculada por diversas correntes culturais. O movimento ecológico é uma delas. As experiências espirituais de tipo cósmico oferecem sentido existencial e exercem uma força de transformação para pessoas que não se identificam com as religiões tradicionais (TATAY, 2020, p.321,322).

Tal processo de reencantamento e ressacralização leva a reabilitar as religiosidades dos povos originários, até então consideradas como “primitivas”. Segundo Tim Morton, também ocasiona a busca por uma versão atualizada do animismo. Não é um retorno ao pré-moderno. E sim a convivência de múltiplas racionalidades, sem que um elimine a outra.

Tal reencantamento oferece a oportunidade da fé cristã “reabilitar uma consciência do sagrado e uma sensibilidade religiosa que parecia dormida, assim como novos e inesperados lugares de encontro em sociedades secularizadas” Mas também traz uma ameaça, pois pode levar a uma “regressão panteísta”, ao dissolver os limites da identidade religiosa e colocar na sombra a importância da revelação bíblica e a singularidade da fé no Deus pessoal de Jesus Cristo (TATAY, 2020, p.323).

Parece-nos que a palavra “animismo” está carregada de preconceitos advindos da mentalidade colonialista. Seria mais coerente referir-se a uma percepção da presença do espírito vivificador em todos os seres, que nós cristãos denominamos “Espírito Santo” (MOLTSMANN, 2002).

## **2. RESSACRALIZAÇÃO, MISSÃO E SACRIFÍCIO**

A ecologia mostra a profunda e fascinante interconexão da rede de vida no planeta. Indiretamente, denuncia a exploração da natureza como atividade ímpia, uma dessacralização. Considera que “as experiências estéticas, éticas e espirituais da humanidade constituem também acessos legítimos ao mundo da natureza, complementares aos da razão instrumental”

(TATAY, 2020, p.324). Assim, práticas, ritos e mitos religiosos são estudados como ferramentas culturais com potencial para ressacralizar nossa relação com a natureza, impulsionar a transformação social e ajudar a reverter a degradação dos ecossistemas.

O movimento ecológico, sem explicitar, traz consigo uma visão espiritual e sacral da natureza. Percebe-se o caráter carismático, martirial e missional de muitos líderes socioambientais (TATAY, 2020, p.325). Tatay descortina aqui um elemento significativo do diálogo entre ecologia e teologia. Contudo, tal “ressacralização” não significa adesão explícita ao cristianismo. Por exemplo, herdeiros da crítica de Lynn WHITE (2007) defendem que o judaísmo e o cristianismo são grandes corresponsáveis pela crise ecológica atual. E não reconhecem neles uma espiritualidade ecológica libertadoras.

As ideias de relação e limite são vetores do movimento ecológico. Vivemos num mundo finito e devemos respeitar os limites planetários. Daí, um dos imperativos da sustentabilidade consiste em moderar nossos desejos, apetites e expectativas (TATAY, 2020, p.325,326). No movimento ecológico não se usa a palavra “sacrifício”, que tem uma conotação religiosa, mas ela está implícita.

Na visão religiosa, sacrificar significa fazer sagrado: *facere + sacra*. No correr da história, a dinâmica sacrificial implicou o exercício da violência. Na atualidade, ela deve ter um sentido positivo e não violento: “intercâmbio de dons, transferência de valor ou renúncia de algo bom por algo melhor. Mediante esse intercâmbio ou transferência, uma realidade adquire uma significação nova e se torna sagrada” (TATAY, 2020, p.327).

Ora, o movimento ecológico, ao colocar a necessidade da renúncia em favor do planeta e das futuras gerações, está reabilitando algo da consciência do sagrado. Ressalta assim a dimensão ascética, presente em várias tradições religiosas, inclusive no cristianismo. Segundo o patriarca Bartolomeu, das igrejas ortodoxas, é necessário “passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, numa ascese que significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar” (citado pelo Papa Francisco em LS 9).

Em sintonia com a maioria das tradições religiosas, o ecologismo\* contemporâneo aponta que é necessário sacrificar nossas comodidades e enfrentar a pulsão de acumulação, para oferecer vida digna aos vulneráveis e às futuras gerações e cuidar da vida em seu conjunto. Emerge assim uma nova consciência relacional, com os outros humanos e a comunidade de vida do planeta (TATAY, 2020, p. 327). De fato, esse é um significativo elemento de ligação entre ecologia e teologia. Como ressaltou J. RIECHMANN (2005), a humanidade é instada a assumir a autolimitação, se quiser vislumbrar um futuro possível para si e o planeta.

### 3. ANTROPOLOGIA RELACIONAL, CURA E SALVAÇÃO

A concepção relacional do ser humano e sua interligação com o cosmo implica revisar pressupostos antropológicos da modernidade como: independência, poder, autonomia, liberdade, e equilibrá-los com: interdependência, vulnerabilidade, relação e responsabilidade. Tal visão sintoniza com alguns traços da antropologia teológica cristã, que considera o ser humano como: ser em relação, incompleto, dependente, aberto, chamado assim para reconhecer seus limites e conter seu poder (TATAY, 2020, p. 328)

O ser humano é constituído por um conjunto de relações teológicas, interpessoais e criacionais. No entanto, relação e conexão não se equivalem. Pois não somos capazes de captar todas as múltiplas relações que nos constituem e das quais dependemos. Segundo Morton (2018), enquanto o pensamento ecológico analisa a interconectividade, o teológico está focado na interrelação, na interpenetração.

Para Tatay, “de uma antropologia relacional emerge um olhar humilde, cuidadoso, reverencial e quase sacramental da realidade” (TATAY, 2020, p.329). Tal antropologia relacional do ecologismo abre as portas para uma relação com a natureza de tipo ritual e simbólico.

Dennis RIVERS propõe a *ecologia da devoção*: “uma maneira de ver como nossos diversos amores, preocupações, gratidões, adorações e celebrações formam parte de uma unidade orgânica mais ampla”. A ela se liga o culto à alegria de viver, a reverência pela vida, e práticas rituais de vinculação com a natureza (TATAY, 2020, p.330). Ora, a palavra “devoção” não tem o sentido comum da religiosidade popular no Brasil. Significa, na linguagem do autor e de Denis RIVERS (2003), reverência, respeito e amor pelos humanos e por toda a biosfera.

A nova sensibilidade ecológica busca no contato direto com a natureza uma fonte de inspiração, renovação e cura. O termo “salus” em latim origina as palavras “saúde” e “salvação”. Para a teologia, a cura pela natureza é insuficiente. A experiência da salvação vai além do âmbito terapêutico. A natureza tem um poder de cura. Mas a cura radical (salvação, redenção) ultrapassa o bem-estar físico e psicológico, oferecido pela natureza. Implica a religação com o Criador. Segundo a *Laudato Si*, três relações fundamentais precisam ser sanadas: a relação com Deus, com o próximo e com a terra (LS 66). A teologia interpreta de maneira distinta o caráter dramático e provocador da degradação ambiental (TATAY, 2020, p.331-332). Então, uma divergência da ecologia com a teologia consiste na distinção entre o terapêutico e o soteriológico. O segundo inclui o primeiro, mas o reverso não se aplica.

Parece-nos que seria melhor mostrar a tensão escatológica entre cura pela sintonia com a natureza e a salvação. Uma experiência humana libertadora e integradora *já* é um sinal salvífica, mas *ainda não* sua realização plena.

#### **4. FIM DO MUNDO, APOCALÍPTICA E ESCATOLOGIA**

Os motivos apocalípticos, sua linguagem e imaginário estão presentes, em distintos graus, no movimento ecológico. Esse, em continuidade com a heurística do medo proposta por H. JONAS (2016) e J. RIECHMANN (2005), adota tal tipo de discurso com o objetivo de “modificar a percepção, transformar o imaginário e acelerar mudanças políticas e sociais” em vista da sustentabilidade (TATAY, p.333). Nesse sentido, a crise ecológica teria um caráter revelador, “capaz de abrir o sentido da história, antecipar o futuro e mostrar as consequências da ação humana no planeta” (TATAY, p.333). De outro lado, há o risco de gerar um alarmismo injustificado, associado a uma descrença geral sobre a tecnociência. E tal postura mostra-se incapaz de gerar mudanças culturais profundas.

A apocalíptica suscita no ser humano humildade, pois percebe que não pode controlar tudo. Mas deve ser completada pela esperança escatológica e a visão profética. Essas abrem o futuro e motivam para continuar atuando na história (TATAY, 2020. p.334). Ora, tal realidade é vivida e celebrada nas CEBs e nas pastorais populares do nosso continente, que nutrem a esperança de uma “nova sociedade”, sem deixar de reconhecer a gravidade do atual momento histórico.

#### **5. LUTA PELA JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL E AMPLIAÇÃO DO HORIZONTE ÉTICO**

Joan Martínez ALIER (2007) propõe a ecologia política ou “ecologismo dos pobres” como a epistemologia adequada para identificar a injustiça subjacente à degradação ambiental. A denúncia da injustiça socioambiental é compartilhada por várias religiões e boa parte do movimento ecológico. Seria a principal convergência entre ambos e constitui um ponto de partida para estabelecer alianças e promover transformações culturais (TATAY, 2020, p.335-336)

Um fator chave no surgimento do movimento ecológico foi o desenvolvimento da ética ambiental. Os escritos de A. Schweitzer, A. Leopold, F. Jahr, H. Jonas e P. Singer lançaram as bases do debate bioético contemporâneo. Vários desses autores eram líderes religiosos ou tinham interesse teológico. Isso possibilitou a convergência não planejada entre ecologia e teologia.

As éticas filosóficas e teológicas revisaram o paradigma humanista, que tinha traços antropocêntricos ou especistas. Elas levam em consideração a dignidade de todos os seres humanos, presentes e futuros, de outras espécies e todo o planeta. As implicações epistemológicas, éticas e legais de tal expansão suscitam intenso debate. A teologia moral então realiza uma tripla expansão ética: sincrônica (inclui o vizinho distante), diacrônica (as gerações futuras) e criacional (todos os seres). (TATAY, 2020, p.336,337).

De fato, no nosso continente se estreitam os laços entre a ética socioambiental, a moral

social cristã e a ecosofia. Mas há ainda um longo caminho a percorrer.

## **6. TRANSFORMAÇÃO PESSOAL E CONVERSÃO ECOLÓGICA**

A última convergência entre ecologia, teologia e espiritualidade é o convite a contemplar o mundo e descobrir nele — além de seu valor instrumental— beleza, dignidade e valor. Há algo contemplativo e de saber sapiencial no pensamento ecológico, que revelam sua raiz religiosa e busca espiritual (TATAY, 2020, p.336.339). Tal busca não é somente pessoal; tem uma dimensão pública e política de enorme importância, que pode impulsionar mudanças estruturais.

A religião é chamada a deixar fluir o ar fresco do movimento ecológico e esse é convidado a ouvir a sabedoria religiosa e sua experiência milenar para articular conjuntamente profundas mudanças culturais. A questão ecológica possibilita um dos maiores exercícios de teologia pública da história recente, pois questiona a classe política, dialoga com a academia e reabilita a credibilidade das instituições religiosas (TATAY, 2020, p.340,341).

Parece-nos que o apelo à “conversão ecológica”, proposta na *Laudato Si*, expressa adequadamente a simultaneidade de atitudes pessoais, estilo de vida sustentável, ações coletivas e institucionais e políticas sociais e econômicas.

## **CONCLUSÃO ABERTA**

O texto de J. Tatay reafirma a originalidade da ecoteologia e mostra um amplo leque de tarefas já em curso. A ecoteologia necessita dialogar para se desenvolver. Ela é uma corrente teológica contemporânea que edifica pontes da fé cristã com a crescente sensibilidade ecológica e a expansão da consciência planetária.

A ecologia exige da teologia uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar, um processo de “aprender a aprender” das ciências e de outros saberes. Por isso, a ecoteologia se constitui como uma forma de teologia pública, que vai além dos muros das Igrejas cristãs e deve realizar uma interlocução com as ciências ambientais, a filosofia, a cosmologia, a antropologia, o direito, a ética, como demonstrou Tatay.

A ecoteologia apresenta uma face de práxis, de ação transformadora, pois pessoas e instituições cristãs atuam juntas com outros grupos organizados na sociedade civil, visando a sustentabilidade. Por fim, como apontou Tatay, esse diálogo traz perguntas e interpelações que estimulam o desenvolvimento da “ciência da fé”, suscita uma espiritualidade ecológica e amplia o leque da moral cristã. Trilhas novas se abrem nesses profícuos “diálogos de vida”.



## REFERÊNCIAS

ALIER, J.M. O ecologismo dos pobres. Conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo: Contexto, 2007.

BERRY, T. The Dream of the Earth. San Francisco: Sierra Club Books, 1988

FRANCISCO, Papa. Laudato Si. Carta Encíclica sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

JONAS, H. O Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. São Paulo: Contraponto, 2016.

MOLTMANN, J. A fonte da vida. O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

MOLTMANN, J. Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación. Salamanca: Sígueme, 1987.

MORTON, T. El pensamiento ecológico. Barcelona: Paidós, 2018.

MURAD, A. Janelas abertas. Fé cristã e ecologia integral. São Paulo: Paulinas, 2022.

RIECHMANN, J. Un mundo vulnerable. Ensayos sobre Ecología, ética y tecnociencia. Madrid: La Catarata, 2005.

RIVERS, D. Steps toward an ecology of devotion. Earth Light 13, n.º 4 (2003). Disponível em: <https://www.humiliationstudies.org/documents/RiversEcology.pdf>

TATAY, J. Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental. Barcelona: Cristianisme i justícia, 2019.

TATAY, J. Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad. Madrid: BAC, 2018.

TATAY, J. El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología. Estudios eclesiológicos, vol. 95, núm. 373, junio 2020, p. 315-346.

WHITE Jr, L. Raíces históricas de nuestra crisis ecológica in: Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA, Santiago, 23 (1), 2007, p. 78-86.

# O SAL NA BÍBLIA HEBRAICA

Matthias Grenzer<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Bíblia Hebraica, com os seus múltiplos olhares para a natureza, favorece uma reflexão ecoteológica. Ela insiste em compreensões que visam ao reconhecimento da natureza como criação divina e, portanto, como palavra de Deus. Junto a isso, o ser humano é convidado a entender-se como parte integrante de ecossistemas formados por seres não humanos e humanos. Cabe a estes últimos, inclusive e sobretudo em vista de sua própria sobrevivência, a tarefa de preservar o ambiente, isto é, o ar, a água, o solo, o clima, a flora e a fauna. Diante desse horizonte, reconhece-se também que os alimentos, além de acompanharem o ser humano em toda a sua vida, vinculam este último à natureza e, com isso, ao mistério de Deus. Como exemplo, o presente estudo propõe-se a visitar os textos que, na Bíblia Hebraica, mencionam o sal, investigando as materialidades e representatividades que acompanham o mineral em questão, a fim de descrever suas dimensões ecoteológicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bíblia; sal; ecoteologia.

## INTRODUÇÃO

*Salgadinhos* são populares e queridos. Fazem parte da arte culinária e da cultura brasileira. Independentemente de ser amendoim ou uma massa recheada com frango, carne, palmito, queijo etc., as iguarias de tamanho pequeno têm em comum serem mais ou menos salgadas. Também chama a atenção o fato de as pessoas, comumente, gostarem de receber seu *salário* ou, caso for positivo, checar o *saldo* de sua conta bancária. Também esses dois substantivos, a partir do latim, têm sua origem na palavra *sal* e no que o mineral representa.

Portanto, de múltiplas e importantes formas, o sal está presente na vida das pessoas. De um lado, trata-se de um alimento insubstituível. Diariamente, cada pessoa necessita comer até seis gramas de sal. Com isso, a materialidade e, conseqüentemente, a acessibilidade do sal se tornam questões significativas. Junto a isso, por sua vez, o sal ganha conotações simbólicas. Pertencem-lhe diversas representatividades.

Enfim, ambas essas dimensões, visando à materialidade e à representatividade do sal, podem ser observadas também nos textos bíblicos. Eis o tema da presente investigação. Onde e como o sal ganha presença na literatura do Israel bíblico? E quais são, mais exatamente, suas

---

<sup>1</sup> Bacharel e doutor em Teologia (1989 e 1995: Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha), mestre em História (2013: PUC-SP), estágio de pós-doutorado em Teologia (2016: PUC-Rio). Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Lidera o Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento). Membro da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica) e da SBL (Society of Biblical Literature).

conotações religiosas e/ou teológicas? Em especial, visa-se à verificação do sal como elemento da reflexão ecoteológica inerente à Bíblia Hebraica.

## 1. VOCABULÁRIO

A cientificidade da interpretação dos textos milenares pertencentes à Bíblia Hebraica depende, inclusive, do esforço de acolher tais tradições literárias no idioma em que, originalmente, foram configuradas, a fim de que sua compreensão não dependa de traduções alheias. Além disso, a consulta à Concordância é central nesse processo, a fim de descobrir os paralelismos com maior exatidão. Nesse sentido, parte-se aqui do trabalho com a edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997). Todos os textos bíblicos citados são apresentados com tradução própria.

Em hebraico, existe a raiz verbal comumente traduzida como “salgar (חלמ II)”, ora flexionada no grau do *Qal* (Lv 2,13), ora, com significado passivo, nos graus do *Pual* (Ex 30,35) e *Hofal* (Ez 16,4<sup>2x</sup>). Originam-se dela três substantivos: o “sal (חֶלֶם II)” (Gn 14,3; 19,26; Lv 2,13<sup>3x</sup>; Nm 18,19; 34,3.12; Dt 3,17; 29,22; Js 3,16; 12,3; 15,2.5.62; 18,19; Jz 9,45; 2Sm 8,13; 2Rs 2,20.21; 14,7; Ez 43,24; 47,11; Sf 2,9; Sl 60,2; Jó 6,6; 1Cr 18,12; 2Cr 13,5; 25,11), a “erva salgada (חֵוֹלֵם)” (Jó 30,4) e a “terra salobra (חֶחֶלֶם)” (Jr 17,6; Sl 107,34; Jó 39,6). Além disso, observa-se o verbo “comer sal (חלמ)” (Esd 4,14) e o substantivo “sal (חֶלֶם)” (Esd 4,14; 6,9; 7,22) nas partes aramaicas da Bíblia Hebraica. Portanto, de forma literário-teológica, esta última acolhe a raiz verbal “salgar (חלמ II)” e, com isso, o sal quarenta e uma vezes.

## 2. MATERIALIDADES

Geograficamente, Israel tem uma experiência ímpar com o Mar Morto, que, biblicamente, é o “mar do sal (חֶלֶם מֵי)” (Gn 14,3; Nm 34,3.12; Dt 3,17; Js 3,16; 12,3; 15,2.5; 18,19), ou seja, “o mar da estepe (חֶבֶרֶץ מֵי)” ou da “Arabá” (Js 3,16; 12,3), onde se encontram o “limite do Negueb (בְּגֵן לִוְיָהֹוֹ)” (Js 15,2; 18,19) e “o fim austral do Jordão (הַבְּגֵן וְדִרְיָה הַצֵּק)” (Js 15,5; 18,19). O território de Judá se estende até a beira oeste desse mar, onde se encontra também “a Cidade do Sal (חֶלֶם-רֵיעַ)” (Js 15,62) (cf. ZWICKEL, 2010, p. 17). Do extremo sul do Mar Morto rumo a Eilat, no limite setentrional do Mar Vermelho, por sua vez, deve-se imaginar o “Vale do Sal (חֶלֶם-אֵיגַ)” (ZWICKEL, 2010, p. 11), onde, em diversos momentos, ocorreram batalhas militares (2Sm 8,13; 2Rs 14,7; Sl 60,2; 1Cr 18,12; 2Cr 25,11). Sobretudo, porém, o Mar Morto, com “sua salinidade alta de 20-30%”, era fornecedor de sal, sendo que, no sudeste dele, “as camadas de sal podiam alcançar uma altura de até 50 metros” (RIEDE, 2015, p. 1). Provavelmente, esta também é a imagem aproveitada para narrar que a mulher de Ló se tornou “coluna de sal (חֶלֶם בִּיצָן)” (Gn 19,26).

Seja lembrado, no entanto, que existem diversos locais e técnicas de obter o sal. No caso, o Talmud (Menachot 21a; Bava Batra 20b) “distingue entre o sal do Mar Morto (‘sal sodomita’) e o sal de Ostrakine”, um local no norte da península do Sinai, junto ao Lago Sirbônico (LEHMANN, 2022, p. 782). No mais, é preciso distinguir entre o “sal”, isto é, o sal-gema e/ou o sal mais “grosso” (Talmud, Chullin 113a), que é obtido numa “mina de sal (חֲלֵמֵי הַרְבֵּמָה)” (Sf 2,9), e o sal comum, que é extraído de um “charco (הַצֵּב)” ou “brejo (אַבְגָּ)” (Ez 47,11), isto é, de uma salina, ou seja, de uma depressão pouco profunda do terreno, onde “a água evaporada deixa sobrar camadas de sal” (LEHMANN, 2022, p. 783).

No mais, o sal, de um lado, é contemplado como causador de esterilidade e/ou aridez. Ocorre, no caso, uma “transformação grave quando, por meio da secagem de rios e fontes, ‘terra fértil (יִרְפָּ וְרָא)’ é mudada em ‘terra salobra (הַחֲלָמָה)’ (Sl 107,34)”, no sentido de “o deserto, além de ser uma região com pouca chuva, ainda ter solo salgado e, com isso, dificilmente poder ser usado como pastagem” (DALMAN, 2013, p. 20). Agora, apenas um “junípero (רַעְרָעִים)” consegue sobreviver nesse “terreno pedregoso (מִיַּרְדֵּן) no deserto”, isto é, na “terra salobra (הַחֲלָמָה) não habitável” (Jr 17,6), ou um “asno selvagem (אֲרָפָה)” (Jó 39,5-6). Ou, com outras palavras: onde há “enxofre e sal (חֲלָמָה), toda a terra queimada não poderá ser semeada; nada germinará e nenhuma erva brotará” (Dt 29,22). Semelhantemente, é extrema miséria alguém precisar comer “erva salgada (חֲלָמָה)” (Jó 30,4).

De outro lado, por sua vez, todo ser humano depende do sal, porque não come nada “insípido (לֶפֶת)”, isto é, “sem sal (חֲלֵמֵי-יִלְבָּמָה)”, uma vez que o alimento ficaria “sem gosto (מַעֲטָה)” (Jó 6,6). Mais ainda, o corpo do ser humano precisa de sal. Além disso, o mineral em questão ganha importância em vista da manutenção de alimentos. Embora “carne, para o israelita médio, não fosse uma comida diária” (BOROWSKI, 2003, p. 67) e os textos bíblicos não atestem “secagem, defumação e salga” como modos de conservar carnes, essas “práticas são conhecidas de fontes extrabíblicas” (PETERS, 2016, p. 78).

### 3. REPRESENTATIVIDADES

Junto à sua presença material na natureza, na vida das pessoas e na história do Israel bíblico, o sal ganha uma gama de significados simbólico-religiosos. Ou seja, como “a evidência literária confirma que o sal serviu a vários propósitos em atividades rituais pelo antigo Oriente” (STACKERT, 2010, p. 235), em diversos momentos, ele também faz parte do mundo cultural em Israel. De um lado, “o incenso, que é perfume obra de perfumista”, deve ser “salgado (חֲלָמָה), puro e santo” (Ex 30,35). Do outro, existe a ordem de “salgar (חָלַם) com sal (חֲלָמָה) toda oferta de uma oferta de manjar” (Lv 2,13) ou de “os sacerdotes jogarem sal (חֲלָמָה) sobre o holocausto”, isto é, “o novilho, filhote de gado grande, ou o carneiro do gado menor” (Ez 43,23-24). Isto é, “sobre” ou “junto a qualquer oferta deve ser apresentado sal (חֲלָמָה)” (Lv 2,13), sendo que este é contemplado como “sal da aliança (חֲלָמָה תִּירֶבֶת חֲלָמָה) de Deus” (Lv 2,13). Justamente essa prática

gera também a urgência de abastecer o templo de “sal (חֶלֶךְ)” (Esd 6,9; 7,22).

Qual, no entanto, é mais exatamente o significado do “sal da aliança (חֶלֶךְ תִּירְבֵּי)” (Lv 2,13) e/ou da “aliança do sal (חֶלֶךְ תִּירְבֵּי)” (2Cr 13,5), que, em outro momento, é pensada como “perpétua aliança de sal (חֶלֶךְ תִּירְבֵּי מְלֹחֵ)” (Nm 18,19)? Em princípio, dois raciocínios são possíveis: ora talvez prevaleça a “ideia antiga sobre o sacrifício como alimentação da divindade” e, como “o sal é algo indispensável numa refeição completa e boa”, também não se oferece um manjar insípido a Deus; ora, porém, talvez se vise à ideia de que uma refeição sempre gera comunhão e, por isso, “o sal se torna a realização material e o símbolo da noção de aliança” (HIEKE, 2014, p. 210-211). Nesse sentido, o mineral, inclusive, pode assumir importância política. Isso se percebe quando a dinastia davídica, isto é, “o reino perpétuo de Davi e dos filhos dele sobre Israel”, é compreendido como “dado por Deus como aliança de sal (חֶלֶךְ תִּירְבֵּי)” (2Cr 13,5), isto é, como “uma regulamentação obrigatória e inalterável” (JAPHET, 2003, p. 168). Ou quando os emissores de uma carta dirigida ao rei persa se dizem comprometidos com o imperador, usando a metáfora de eles “comerem (חָלַם) o sal (חֶלֶךְ) da casa real” (Esd 4,14).

No mais, observa-se o quanto o sal, de um lado, pode assumir a tarefa de simbolizar a catástrofe. Assim, Dt 29,22 e Jz 9,45 trazem a “salinização do solo” e, conseqüentemente, a infertilidade perpétua dele como “arquetipo da destruição divina” (GROSS, 2009, p. 521). Do outro lado, porém, o sal assume conotações positivas, no sentido de servir para e/ou indicar a purificação de algo. Nesse sentido, Eliseu ordena “trazer-lhe uma tigela nova com sal (חֶלֶךְ)” para “atirar o sal (חֶלֶךְ) numa fonte de água” e, assim, demonstrar “a cura dessas águas pelo SENHOR”, a fim de que não continuassem a provocar “morte ou esterilidade” (2Rs 2,20-21). Semelhantemente, a ação de “salgar (חָלַם)” o corpo do recém-nascido (Ez 16,4) parece visar ao fortalecimento e/ou à purificação dele.

## CONCLUSÃO

Ler os textos bíblicos em perspectiva ecológica, isto é, realizar exercícios de leitura verde daquelas tradições literárias milenares que, por judeus e cristãos, são acolhidas como Palavra de Deus e que, junto a isso, se tornaram um patrimônio cultural da humanidade é um exercício fascinante.<sup>2</sup> Chega-se, com isso, à “percepção das multiformes ligações e necessi-

<sup>2</sup> Desde 2019, participo regularmente com pesquisas na área de Hermenêutica ecológica da Bíblia, sendo que, em 2023, comecei a fazer parte do grupo de pesquisadores que, em língua inglesa, acolhe a temática no âmbito da Society of Biblical Literature (SBL). Dessa forma, foi possível publicar as seguintes pesquisas na área da Exegese do Pentateuco e dos Salmos: “Leis deuterônicas favoráveis à preservação de fauna e flora” (GRENZER; GROSS, 2019); “Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro. Ecoespiritualidade no Salmo 92” (GRENZER, 2020); “Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade” (GRENZER; RAMOS, 2020); “Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental” (GRENZER; AGOSTINHO, 2021); “Econarratividades exodais. A praga das rãs em Ex 7,26–8,11” (GRENZER, 2022); “Pássaros nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade” (GRENZER; BARROS; DANTAS, 2022); “Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)” (GRENZER, 2022); “A morte do gado (Ex 9,1-7)” (GRENZER, 2023); “Fulgem. Econarratividades em Ex 9,8-12” (GRENZER, 2023); “Locusts. Econarrativities in Exod. 10:1-20” (GRENZER, 2023); “A bondade de Deus no templo e na natureza. Leitura verde do Salmo 65” (GRENZER; DANTAS; BARROS, 2023); “Gafanhotos na Bíblia Hebraica: suas dimensões socioambientais e teológicas” (GRENZER; FERNANDES, 2023).

dades de religião do ser humano com a criação e com o próprio Criador” (REIMER, 2010, p. 15), ou seja, visa-se na Bíblia a “uma profunda espiritualidade ecocêntrica, e não egocêntrica” (REIMER; REIMER, p. 87).

No caso, a presente pesquisa sobre o *sal* revela novamente o quanto as reflexões na Bíblia Hebraica partem de um olhar atento para a natureza. Existe uma preocupação com os locais onde o mineral pode ser extraído, isto é, com as “minas” (Sf 2,9) e as “salinas” (Ez 47,11). Insiste-se na preservação destas últimas, no sentido de as “entregar (נתן)” à sua função “em vista do” ou “para o sal (לְמַלַּח)” (Ez 47,11). Afinal, o ser humano precisa desse mineral para sua sobrevivência: ora por ele nada “comer sem sal” (Jó 6,6), ora para purificar algo (2Rs 2,20-21), ora, embora a Bíblia Hebraica não mencione tais usos, para conservar alimentos e empregá-lo “no artesanato, na indústria e na pirotecnia” no âmbito da metalurgia (LEHMANN, 2022, p. 782). Além disso, os textos bíblicos contemplam os ambientes geográficos nos quais a salinidade intensa se torna hostil ao ser humano, oferecendo, porém, de forma surpreendente um hábitat a outros seres, como, por exemplo, o “asno selvagem” (Jó 39,6).

A natureza, no entanto, transmite a palavra de Deus. Nesse sentido, de um lado, a “salinidade” excessiva da terra (Dt 29,22) se torna imprecisão e, com isso, imagem para ilustrar a ausência da bênção divina. Do outro lado, o Senhor, Deus de Israel, é contemplado como “quem cura” por meio do “sal” (2Rs 2,21). Em vista disso, o mineral também assume presença no culto, junto ao “incenso” (Ex 30,35), às “oferendas” (Lv 2,13) e aos “holocaustos” (Ez 43,24). Mais ainda, o “sal” ganha a função de ser representante da “aliança” entre Deus e o povo dele (Lv 2,13; Nm 18,19; 2Cr 13,5). Enfim, as dimensões e/ou conotações do sal se tornam ecoteológicas.

Seja permitido terminar esta pesquisa com alguns ditos de Jesus de Nazaré. Anunciando o seu Evangelho, ele parece acolher e/ou valorizar novamente as dimensões ecoteológicas atribuídas ao sal na Bíblia Hebraica. Assim, chega a afirmar que “o sal é bom”, alertando para o perigo de que “o sal pode tornar-se insípido” (Mc 9,50; Lc 14,34). E, em outro momento, atribui a seus seguidores a tarefa de “serem o sal da terra” (Mt 5,13) e/ou de “terem sal em si mesmos”, a fim de “viverem em paz uns com os outros” (Mc 9,50). Sem interpretar esses ditos aqui, seja apenas sublinhado o quanto os textos pertencentes ao Novo Testamento dão continuidade à hermenêutica ecológica proposta pela Bíblia Hebraica.

## REFERÊNCIAS

BOROWSKI, Oded. *Daily Life in Biblical Times*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

DALMAN, Gustaf. *Arbeit und Sitte in Palästina*. Band II: Der Ackerbau. Jerusalém: SLM, 2013.



GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. Leis deuteronômicas favoráveis à preservação de fauna e flora. In: *Revista Pistis & Praxis*, v. 11, p. 778-791, 2019.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro. Ecoespiritualidade no Salmo 92. In: *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020.

GRENZER, Matthias; RAMOS, Marivan Soares. Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, n. 317, p. 750-763, 2020.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. In: *Encontros Teológicos*, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias. Econarratividades exodais. A praga das rãs em Ex 7,26–8,11. In: Guimarães, Edward; Sbardelotti, Emerson; Barros, Marcelo (orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação*. Memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Recriar, 2022, p. 129-142.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. Pássaros nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022.

GRENZER, Matthias. Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35). In: *Perspectiva Teológica*, v. 54, n. 2, p. 375-391, 2022.

GRENZER, Matthias. A morte do gado (Ex 9,1-7). In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 89, p. 80-92, 2023.

GRENZER, Matthias. Fuligem. Econarratividades em Ex 9,8-12. In: *Cadernos de Sião*, v. 4, 2023. (no prelo)

GRENZER, Matthias. Locusts. Econarrativities in Exod. 10:1-20. In: *Stellenbosch Theological Journal*, 2023. (no prelo)

GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. BARROS, Paulo Freitas. A bondade de Deus no templo e na natureza. Leitura verde do Salmo 65. In: *Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, p. 171-196, 2023.

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. Gafanhotos na Bíblia Hebraica. Suas dimensões socioambientais e teológicas. In: *Revista de Cultura Teológica*, 2023. (no prelo)

GROSS, Walter. *Richter*. Freiburg: Herder, 2009.

JAPHET, Sara. *2 Chronik*. Freiburg: Herder, 2003.

LEHMANN, Gunnar. Salt. In: BERLEJUNG, Angelika (ed.). *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World. A New Biblisches Reallexikon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, p. 782-785.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

HIEKE, Thomas. *Levitikus 1–15*. Freiburg: Herder, 2014.

PETERS, Kurtis. *Hebrew Lexical Semantics and Daily Life in Ancient Israel. What's Cooking in Biblical Hebrew?* Leiden: Brill, 2016.

REIMER, Haroldo. *Bíblia e ecologia*. São Paulo: Reflexão, 2010.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. Espiritualidade ecológica na Bíblia. In: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 65, p. 69-89, 2010.

RIEDE, Peter. Salz. In: DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT. *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2015 (<http://www.wibilex.de/stichwort/25931/>). Acessado em: 11/06/2023.

STACKERT, Jeffrey. The Variety of Ritual Applications for Salt and the Maqlû Salt Incantation. In: STACKERT, Jeffrey; NEVLING PORTER, Barbara; WRIGHT, David P. (eds.). *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Bethesda, Md.: CDL Press, 2010, p. 235-252.

ZWICKEL, Wolfgang. *Atlas bíblico*. São Paulo: Paulinas, 2010.

# O SENTIDO DE ECOLOGIA E A ECOLOGIA DOS SENTIDOS EM “O ESPÍRITO DA FLORESTA”

Antônio Ronilson Braga de Sousa<sup>1</sup>

**RESUMO:** A partir da sensibilidade teológica faremos uma leitura dunâmica na obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert “A QUEDA DO CÉU: palavras de um Xamã Yanomami”, com enfoque especial no capítulo vinte e três, intitulado “O ESPÍRITO DA FLORESTA”, do qual extrairemos elementos que nos facilitem tecer, inclusive, um paralelo entre as Palavras do Xamã Yanomami e a Palavra de Deus, na Bíblia. E ainda, podemos apresentar um diálogo entre as semelhanças hermenêuticas do que é apresentado naquele capítulo em estudo e os documentos eclesiais mais recentes como o Documento de Aparecida, Laudato Si e Querida Amazônia, entre outros que expõem o notável esforço da Igreja, e do Papa Francisco, por meio da CEAMA (*Conferência Eclesial para a Amazônia*) e REPAM (*Rede Eclesial Pan-Amazônica*) que também incentivam a humanidade ao compromisso ecológico e ao Bem Viver e apresentam Sonhos de um mundo melhor. Esta analogia será necessária para encontrarmos pontos de entrada para o diálogo inter-religioso e intercultural no cuidado da nossa Casa Comum. Kopenawa, de forma profética – que já é uma denominação religiosa bíblica do povo de Israel – consegue atingir a essência da linguística cognitiva ao sugerir, nas entrelinhas de seu texto, uma nova compreensão semântica de O SENTIDO DE ECOLOGIA E A ECOLOGIA DOS SENTIDOS com a profundidade característica da sabedoria de sua leitura xamânica do contexto amazônico e, no contexto amazônico, transfronteiriço e universal. Sua crença no ESPÍRITO DA FLORESTA nos faz repensar como educamos nossos filhos, pois ele nos chama primeiro a educar seus sentidos para chegar, então, ao conhecimento das coisas. Ou seja, eduque-os para a sensibilidade. Ainda assim, Kopenawa evoca que geramos em nós e em nossos filhos e filhas esse amor e compromisso com a *florestania* e mais humanidade entre os humanos, pois apresenta em suas palavras xamânicas tão bem conformadas ao processo do processo cognitivo que nos impressiona, Toda a obra de Kopenawa e Albert, portanto, desperta em nós a identidade, a comunhão e o desejo de uma maior colaboração entre os seres humanos, porque somos todos seres humanos que vivem. E, claro, se assim o concebermos, não estaremos longe de chegar à ecologia. Ou seja, quando percebermos que a crença do Xamã Yanomami é sinônimo daquilo que nos provoca, convoca e evoca à práxis cristã – por maior humanidade na humanidade, por defender a vida em abundância – atingiremos o sentido mais profundo da ecologia.

**PALAVRAS CHAVES:** Ecologia; Cosmovisão; Diálogo Inter-religioso; Amazônia; Xamanismo.

## INTRODUÇÃO

Ficar frente a frente com a realidade da crise socioambiental é razão tanto para a nossa inquietação quanto para a nossa esperança de que descubramos juntos – inclusive com a teologia – novos caminhos de humanização.

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia Sistemática / PUC-Rio [roni.braga@hotmail.com](mailto:roni.braga@hotmail.com)

Há **mais de dez anos, fomos presenteados com** a maciça obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert *“A queda do Céu”* (2020), mas ainda precisamos conhecê-la mais profundamente porque é em si mesma a expressão da resiliência dos povos originários da Amazônia que suportam diversos **rótulos que se lhes foram impostos pelo ocidente europeu**, entre estes, o rótulo de analfabetos e toda a carga semântica que isso implica.

Como um porta-voz do seu povo Yanomami, o xamã Davi Kopenawa ultrapassa as inúmeras fronteiras visíveis e invisíveis e torna legítimo o sentimento comum **à grande maioria** dos povos originários da Pan-Amazônia, que vivem, ainda hoje, rotulados como **índios, analfabetos, ignorantes, preguiçosos, incapazes...** simplesmente por não se enquadrarem nas verdades pré-estabelecidas pela religião e a política greco-latinas.

Chegou o tempo em que devemos superar a dicotomia oral-escrita. Pois, a (r)evolução digital/virtual trouxe profundas (res)significações; desenvolveu novas habilidades leitoras e tornou perceptível a capacidade cognitiva das culturas ágrafas, se é que elas existem após o aprofundamento dos estudos hermenêuticos. Quiçá, o que já chegou foi terceira dimensão que previram os grandes linguistas. Isto é, a pós-escrita.

Nesta dança alegórica daquilo que era e daquilo que ainda será, o tempo parece-nos (re)velar a razão dos “sem-razão” porque suscita-nos uma escuta atenta às suas narrativas carregadas de sentimentos.

No capítulo vinte e três, da obra *“A queda do Céu”* os autores apresentam *“o espírito da floresta”* desde dentro da Amazônia, nas palavras de um Xamã Yanomami. Suas provocações semânticas levaram-nos a perceber *o sentido de ecologia na ecologia dos sentidos*, como bem denominamos esta reflexão.

## 1. **FILHO DA SELVA**

O que hoje denominamos Pan-Amazônia é o imenso território sul-americano repartido geopoliticamente entre oito países livres e uma colônia francesa. O xamã Davi Kopenawa é filho da selva e desde cedo viu seus rios e territórios invadidos. Isso em processo contínuo desde a invasão dos europeus no século XVI. Hoje, a partir da sua escrita, assegura que chegue até nós um pouco de si. Para isso, faz observações críticas sobre a própria escrita que o tornará sem fronteiras e o revelará seu sentido de ecologia ao mundo dos brancos. Ele sabe, tanto quanto os grandes estudiosos da filologia românica, que as letras são meras tentativas humanas de prender o espírito, essencialmente fugidio.

Pode-se chegar plenamente a uma leitura transdisciplinar da obra de Kopenawa e Bruce, mas a sentiremos a partir da teologia e dos esforços da Igreja, do Magistério do Papa Francisco, por alcançar um diálogo que possibilite a ecologia integral tão sonhada pelo bem de

todos.

A valorização da oralidade como geradora de sentidos provoca-nos a releitura da história e alcança-nos o coração. É deste reconhecimento concreto que se poderá obter a comunhão da Terra, tendo o imenso território pan-amazônico por referência de convivência humana. Pois, a cada dia, a Amazônia, que é ainda muito desconhecida, desafia-nos à compreensão e requer de nós uma teologia do Cosmo que nos humanize e nos solidarize ao cuidado recíproco à Casa-Comum. Portanto, desejamos deixar aqui uma contribuição transcultural e interdisciplinar e inter-religioso para educar os nossos sentidos a “encontrar Deus em todas as coisas, e todas as coisas em Deus”<sup>2</sup>

## 2. HUMANA FLORESTA

O mundo sensível dos povos originários tem muito a nos ensinar. Eles resistem e insistem em suas cosmovisões na vida prática quotidiana. E, apesar de sofrerem ainda perseguições e receberem rótulos (estigmas sociais) como preguiçosos, ignorantes e sem alma (sem espírito) continuam firmes. E, claro, dependendo da hermenêutica, eles não têm “espírito” realmente porque são os espíritos que lhes tem. E são muitos. A grande maioria dos povos convivem harmoniosamente como os espíritos, dentre eles, o espírito da floresta.

A floresta está viva, e é daí que vem a sua beleza. Ela parece sempre úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer (...) dar os frutos... Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada.<sup>3</sup>

Tudo o que tem vida entre os yanomami está dotado de um espírito e é humano. Logo, **só não é humano o que não tem vida**. Por isso, as pessoas, os animais, as flores, os insetos e tudo o que tem vida é humano.<sup>4</sup> E cada coisa viva tem o seu espírito. Há, pois, uma diversidade de espíritos entre eles: o espírito da floresta (*Urihinari*); o espírito do céu (*Hutukari*); o espírito do vendaval (*Yariporari*) e o espírito do metal (*Omama*) que deu os *xapiri* para defendê-los dos seres maléficos.

A ecologia Yanomami está composta por tudo o que veio da floresta e por tudo o que é livre e por tudo o que não tem cerca: os humanos, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os

2 LOYOLA. S. Ignácio de. *Exercícios Espirituais*. Braga: Lomar, 1999, p.49 [EE-236]

3 KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 14ª reimpressão, 2021, p. 468.

4 Aqui se compreende a partir etimologia da palavra HUMANO. Do Latim: *Humus* = “terra”> “coisas terrestres” em oposição aos “seres divinos” + o Sânscrito: *Man* (“mente>mental>mentalidade [crenças, maneira de pensar, disposições psíquicas e morais]”). Assim: *Humus+Man>Humanus> Português: Humano* = a coisa + a psique (corpo e espírito) juntados em sua totalidade humana: **HUMANO**.

peixes, o céu, a chuva, o vento, o sol pertencem, pois, à ecologia.

Na natureza os organismos vivos estão, sim, relacionados com as sociedades e os modelos de desenvolvimento e atinge tanto o sistema econômico quanto a vida cotidiana. E, se **nós não cuidarmos do nosso planeta teremos** drásticas consequências. Por isso, o atual pontífice Papa Francisco, com um alto nível de conhecimento das diversas ciências, regalou-nos a encíclica *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum* (2015) – LS, onde convoca à ecologia integral. Mas, apesar de suas palavras despertarem as consciências, precisamos agir urgente com uma teologia dialogal. Pois, avançam os anos e não queremos apenas a sensação de bonitas ideias ou belas palavras mortas. Sabemos que **não é ético, nem muito menos cristão**, concentrar o capital nas mãos de uma minoria bilionária, enquanto a grande maioria pobre é condenada à fome e à morte. Faz-se necessário, como Igreja a caminho, dar especial atenção às estruturas culturais que provocam a exclusão e o descarte do pobre, a fim de encontrar urgentes soluções.

Segundo a compreensão cristã da realidade, o destino da criação inteira passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem: “Todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele” (Cl 1, 16). O prólogo do Evangelho de João (Jo 1, 1-18) mostra a atividade criadora de Cristo como Palavra divina (*Logos*). Mas o mesmo prólogo surpreende ao afirmar que esta Palavra “Se fez carne” (Jo 1,14). Uma Pessoa da Santíssima Trindade inseriu-Se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até à cruz. Desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veladamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afetar a sua autonomia.<sup>5</sup>

A proposta de Ecologia Integral do Papa Francisco nos coloca diante de um novo paradigma para se pensar o ser humano e a humanização, segundo a fé cristã, numa rede de relações que envolvem a ecologia ambiental, econômica, social, cultural, intergeracional e a vida cotidiana. E, se essa proposta não for assumida na *práxis* cristã de cada pessoa; se não for uma opção eclesial realmente, **serão apenas** traçados de palavras e emaranhadas de frases, como disse um xamã do povo yanomami e escritor amazônida Davi Kopenawa, ao falar sobre o seu povo, antes da LS ser escrita.

O pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inúmeras palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la. A mente dos brancos, ao contrário, contém apenas traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. Com isso, seus pensamentos não podem ir muito longe. Ficam presos a seus pés e é impossível para eles conhecer a floresta como nós. Por isso não se incomodam nada em destruí-la! Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. Ela só parece estar quieta...<sup>6</sup>

Aquelas pessoas que recentemente envenenaram os rios do povo Yanomami na fron-

5 FRANCISCO, PP., LS 99.

6 KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 14ª reimpressão, 2021, p. 468.

teira Brasil-Venezuela são pessoas pobres, em busca de riquezas e da própria sobrevivência. Mas, antes que elas envenenassem os rios, foram elas mesmas envenenadas pela má política, pelo capitalista que beneficia uma minoria rica, opulenta e arrogante e a mantém como uma força centrípeta ao entorno do próprio umbigo para enchê-la de si mesma e destrói a relação da pessoa consigo mesma, com os outros, com Deus e com a natureza. Acaba o vínculo, nasce o egoísmo.

*Omama* tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento, o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são gente da ecologia porque são preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente.<sup>7</sup>

Porque na cosmovisão deles a vida vem do *húmus* e a dicotomia corpo-alma se rompe porque é integrada à **natureza** e se sentem natureza. Podem viver com o essencial e devem ser bons caçadores. Orientações de *Urihi* em língua yanomami, que é *o espírito da floresta*. Portanto também todos que vivemos na Casa Comum, que em língua yanomami é *Urihi a pree* (a grande Terra-Floresta) ou o mundo inteiro podemos aprender a partir de sua “teologia”.

### 3. O SENTIDO NOS SENTIDOS

Quando libertados da escravidão da nossa autossuficiência os nossos ouvidos se abriam à escuta atenta dos clamores do nosso tempo e nos educará à humanidade. É preciso, contudo, que nos apressemos por este dia e comecemos a nos reeducar e a buscar a ecologia integral e a educar a quem habita a Casa-Comum (*Urihi a pree*) para a sensibilidade.

São numerosos os grupos cristãos que não dão ouvidos ao Magistério da Igreja e permanecem fechados em si ou até acusam a ecologia como um empecilho aos seus negócios mais lucrativos, como a busca pelo ouro, por exemplo. Mas, as grandes crateras abertas na Terra, a poluição e o envenenamento dos rios, dos peixes e das pessoas são ações de pessoas cristãs? Talvez. Mas não escutam a voz da Igreja e se convertem em seres maléficos que sequer encontram culpa no que fazem porque se acham acima da lei.

<sup>7</sup> KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 14ª reimpressão, 2021, p. 479-480.



Nota-se mesmo nas Igrejas cristãs um silencioso **não envolvimento por parte de pessoas que são contrárias ao Papa Francisco e à ação dele** em defesa da ecologia integral. Cabe-nos entender que conforme a LS 94 “O rico e o pobre têm igual dignidade, porque “quem os fez a ambos foi o Senhor” (*Pr 22,2*); “Ele criou o pequeno e o grande” (*Sab 6, 7*) e “faz com que o sol se levante sobre os bons e os maus” (*Mt 5,45*). Precisamos educar para a vida!

## CONCLUSÃO

A ecologia integral pressupõe a consciência do ser humano social e culturalmente inserido, pressupõe a criação de ambiente e relações humanas que (re)ensem o “bem comum” concretamente, a partir dos pobres e exija o respeito às diferenças de uma mesma geração para que se possa respeitar as próximas. Isso nos dará novo paradigma antropológico e implicará na crítica do antropocentrismo unilateral e arrogante e valorizará a relação do ser humano-cosmo-Deus, presente na revelação cristã. Porém, tanto quanto sabemos de sua abrangência, percebemos sua resistência por aceitação ao que propõe o Papa Francisco quando incentiva à humanização da nossa relação.

é preocupante constatar que alguns movimentos ecologistas defendem a integridade do meio ambiente e, com razão, reclamam a imposição de determinados limites à pesquisa científica, mas não aplicam estes mesmos princípios à vida humana (...). Aliás, quando a técnica ignora os grandes princípios éticos, acaba por considerar legítima qualquer prática.<sup>8</sup>

O fruto da autossuficiência é a negação de Deus na sociedade e o adoecimento físico e psicológico (espiritual) dos seres humanos, causado exatamente pela irreparável falta de relação entre a nossa humanidade. Daí uma das causas do aumento assustador da depressão como o “mal do século”. Muitas pessoas ceifaram suas próprias vidas, inclusive entre os povos originários de numerosas e diversas etnias na Amazônia brasileira. São seres humanos descontraídos e afetados pela antropologia do sistema lhes esvaziou de suas esperanças a tal ponto que se desesperaram. Mas, nossa esperança em Jesus pode se relacionar com as diferentes formas de fé e de acesso a Deus sem em nada alterar a nossa identidade. Precisamos voltar o olhar para o projeto de Reino de Deus que o próprio Jesus anunciou. Assim, acataremos a visão dos povos originários de que somos Terra, como *Natura* e podemos encontrar, como eles, novo sentido para a ecologia, na ecologia dos sentidos.

No contexto acelerado do mundo e da sociedade nos deixou a ponto de quase colapsar. Surgiu, pois, por graça de Deus, a voz profética do Papa Francisco para convocar a Igreja a romper os muros e ser realmente uma *Igreja em Saída* (EG 46). Essa convocação precisa urgentemente ser acolhida. Isso só será possível quando cada pessoa busque, com a graça do Espírito

<sup>8</sup> FRANCISCO, PP., LS 137

Santo, a reconciliação consigo mesma, com outro, com Deus e com a natureza.

## REFERÊNCIAS

GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, 14ª reimpressão, 2021.

LOYOLA. S. Ignácio de. *Exercícios Espirituais*. Braga: Lomar, 1999

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato sì: sobre o cuidado da casa comum*. Brasília: CNBB, 2015.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Cosmologia teológica para uma renovação antropológica. Caminhos de interação a partir de A. García Rubio e A. Gesché*. In Gonzaga, W.; Moraes, A. O.; Cardoso, M.T.F. (orgs). *Religião e crise socioambiental*. VII Congresso ANPTECRE PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020, p. 137-151.

# SALVAÇÃO E NATUREZA: CONSIDERAÇÕES DOS ENSINAMENTOS DE MEISHU-SAMA NOS 5 VOLUMES DO ALICERCE DO PARAÍSO 6ª EDIÇÃO

*Francisca de Assis Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Um importante fundamento para compreender o conceito de salvação com base nos Ensinamentos de Meishu-Sama, é a obediência e o respeito à Natureza. Com o nome civil de Mokiti Okada (1882-1955), afirma que para que a salvação aconteça, o ser humano precisa reconhecer que os processos naturais do corpo físico e do espírito, são indissociáveis. Deus, o Criador do Universo, fez o ser humano e as condições para que ele usufrua da verdadeira saúde. O Fundador orienta que a leitura dos seus Ensinamentos é a base para identificar as pseudoverdades que dissociam o discurso religioso da prática da fé na vida cotidiana. A primeira condição da salvação da humanidade é a obtenção da saúde e, um importante conceito é o reconhecimento do ser humano como maior obra-prima do Criador. Na busca de esclarecer concepções e práticas destoantes dos seus Escritos em muitos contextos, o estudo foi iniciado em 2017 à medida que cada volume foi atualizando a tradução do idioma japonês para o português do Brasil. Importante salientar que, o referido estudo não possuiu vínculo institucional religioso e nem educacional, mas buscou-se manter certos critérios metodológicos como: Leitura de cada volume da 6ª edição; Identificação das palavras mais citadas associadas aos discursos dos praticantes; Mapeamento sistemático de palavras e termos para a concretização da salvação. **Considerações Preliminares:** O reconhecimento do poder da Natureza é crucial para a Verdadeira Salvação. Com base nos referidos volumes percebeu-se que as palavras mais citadas foram: 1. Deus 489; 2. Ser humano 483; 3. Bem 594 entre outras que foram identificadas. Quando palavras e termos são estudados de forma cindida, sem associar o poder da Natureza, a capacidade de pensar, sentir e agir do ser humano distância do esclarecimento da Verdade que é a Vontade Divina. O aprendizado através da leitura eleva a consciência em vários campos de saberes para além dos dogmas religiosos, manifestando uma fé suave, flexível, livre e desimpedida.

**PALAVRAS-CHAVE:** Salvação, Natureza, Deus, Ser Humano, Bem.

## INTRODUÇÃO

Na atualidade um dos maiores desafios é compreender o sentido e o conceito do termo salvação, reintegrado à história da humanidade, ampliando a compreensão do poder de Deus,

<sup>1</sup> Mestra em Saúde Coletiva pela UFMT PPG ISC. Acadêmica do 6º semestre do Curso Bacharel em Teologia EaD pela Faculdade Messiânica 2023/2. Contato: franciscauniv@gmail.com

na formação de tudo que é e foi formado até aqui. Reflexões e hipóteses criam caminhos diversos para estudar a integralidade do ser humano ao poder da Grande Natureza<sup>2</sup>, o que exige ampliar a noção do todo. Todo que envolve tudo que existiu e existe no Planeta Terra, essência da própria história para além das raízes filosóficas reconhecidas pelos crivos da ciência materialista.

O estudo apresentado tem como base os Ensinamentos de Meishu-Sama, traduzidos na 6ª edição pela Secretaria de Tradução da Igreja Messiânica Mundial do Brasil. A leitura dos seus Ensinamentos, segundo Ele, é a base para identificar as pseudoverdades que são ensinadas na educação materialista, impactando a vida do ser humano, vinculados aos discursos religiosos e prática da fé, que em muitos momentos estão distantes da vida cotidiana do que significa Verdadeira Salvação.

## 1. BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO SOBRE MEISHU-SAMA

Meishu-Sama possui o nome civil de Mokiti Okada (1882-1955). O nome Meishu-Sama significa Senhor da Luz, em japonês 明主様 (TOMITA, 2018). Nascido em Tóquio-Japão, território do continente asiático que possui na sua história muitas religiões tradicionais.

Em todas as etapas da sua vida teve aguçado interesse por diversas expressões da arte e pela Natureza. Foi um grande empresário, mas com sucessivas perdas no aspecto profissional e familiar, passou a buscar explicações sobre Deus a partir dos 38 anos de idade. Com o forte propósito de saber sobre os mistérios do mundo espiritual tornou-se um estudioso, observando fenômenos espirituais por mais de 20 anos, “desejando provar objetiva e cientificamente a existência dos espíritos, empenhou-se para apresentar ao Japão a parapsicologia, muito desenvolvida na Europa e nos Estados Unidos” (IMMB, 2020a, p.325).

Interessou-se por alguns aspectos da filosofia ocidental, em especial a Filosofia da Intuição de Henri Bergson (1859-1941), tendo como algumas premissas “O eu do momento” e “Tudo muda constantemente”. Importantes aportes teóricos sobre as barreiras que impedem a percepção da realidade tal como ela é. O pragmatismo de William James (1842-1910) e Charles Sanders Peirce (1839-1914) também contribuíram para que Meishu-Sama aprendesse “que nenhuma crença ou ensinamento podem ser considerados corretos, se não forem aplicáveis à nossa vida cotidiana” (IMMB, 2020a, p.153). Meishu-Sama afirma que “poucas pessoas captam com facilidade o significado do que eu digo. Apesar de serem assuntos de fácil compreensão, dificilmente as pessoas compreendem” (MEISHU-SAMA, 1951, tradução IMMB, 2019a, p. 76).

Fundou a Igreja Messiânica Mundial, considerada uma das Novas Religiões Japonesas

---

<sup>2</sup> Escrevo com letra maiúscula, respeitando o lugar que pesquisei e aprendi a sentir, praticando o respeito à Natureza, sustentada nos conceitos dos termos segundo Meishu-Sama. Não vinculou os termos sacralização ou dessacralização, mas reconheceu o poder que une tudo que existe no universo.

(NRJ), instituída na passagem do século XIX para o XX. Uma época que o contexto sócio-político e histórico foi marcado pela “modernização do Japão do século XX” (TOMITA, 2018, p. 3). Uma religião que busca integrar a cultura espiritual com a cultura material, mas há muitos termos, conceitos, relações e associações que são importantes esclarecer para entender que “a Igreja Messiânica não é apenas uma religião. A religião é uma parte da Igreja Messiânica” (MEISHU-SAMA, 1952, tradução IMMB, 2017a, p. 14). Religiões tradicionais no Japão consideram divindades manifestadas diretas da Natureza, podendo ser invocadas, expressando a “fusão entre o mundo natural e o mundo humano” (NAMEKATA, 2011, p. 104).

MEISHU-SAMA considera que:

Tudo o que existe no Universo é criado e desenvolvido pela força da Grande Natureza: os fenômenos naturais, visíveis ou não, como a atividade dos astros, a alternância das estações do ano e as variações climáticas, bem como os animais, os vegetais e os minerais, que possuem relação direta com a vida do ser humano (MEISHU-SAMA, tradução IMMB, 2017a, p. 104).

Deus, o Criador do Universo, fez o ser humano e tudo que é necessário para produzir e usufruir da verdadeira saúde, inclusive os alimentos direto da Natureza. É fundamental conhecer e transcender as “visões de mundo em civilizações orientais e ocidentais” (BALDATI E DEL FRANCO, 2004, p. 85), porque salvação integrada a Natureza é oriunda de vários povos em toda história da humanidade.

O conceito de soteriologia<sup>3</sup> messiânica emerge nos Ensinamentos de Meishu-Sama, como princípios teóricos-metodológicos que reposicionam cada ser humano na sua capacidade criadora, mas ligado a um plano maior que rege todo universo com respeito à Natureza. O plano é de Deus, mas requer a evolução da condição humana para cumprir missão em todas as relações na sociedade. Relações que precisam ser mais dialógicas, sustentadas no makoto<sup>4</sup>, considerando todos os envolvidos em cada etapa dos processos para convergir os ideais e ações do mundo melhor para todos.

## 1.2 CONCEITUAÇÃO: SALVAÇÃO E NATUREZA NA PERSPECTIVA DE MEISHU-SAMA

O conceito de salvação para Meishu-Sama está atribuído as condições de obter a verdadeira saúde. Saúde que só será conquistada, quando “compreender com clareza essa lógica e fazer com que o ser humano recupere seu estado normal de saúde está coerente com o objetivo de Deus” (MEISHU-SAMA, 1950, tradução IMMB, 2018, p. 102). Tal postura exige que o ser humano aprenda a observar, recuperar e preservar tudo que representa o Poder da Grande Natureza. Um aspecto fundamental na perspectiva cosmológica que precisa estar intrínseco ao

<sup>3</sup> Termo que refere-se aos princípios de como ocorre a salvação do ser humano por um messias ou redentor.

<sup>4</sup> É um vocábulo japonês para significar sinceridade, honestidade, franqueza e tudo que expresse a concordância da verdade interior em atos.

campo da expressão da fé preconizada por Meishu-Sama.

A Verdadeira Salvação para Meishu-Sama sustenta-se no Esclarecimento da Verdade, “a Verdade é a Natureza tal qual ela se apresenta. O Sol desponta no leste e desaparece no oeste; o ser humano nasce e, inevitavelmente, caminha para a morte”. A Verdadeira Salvação exige refletir sobre a origem de tudo para abranger os aspectos material e espiritual, porque o ser humano “perdeu a noção da Verdade. [...] a Verdade não era clara nem mesmo para as religiões” (MEISHU-SAMA, 1950, tradução IMMB, 2017, p. 43).

Orientação que faz ao afirmar que:

As ervas e as árvores, crescem em direção ao céu e nenhuma delas está voltada para baixo. Assim sendo, uma vez que tudo na Natureza está em constante desenvolvimento e aperfeiçoamento, o ser humano deve aprender com ela. Esta é a Verdade (MEISHU-SAMA, 1950 tradução IMMB, 2018, p. 29).

O ser humano adoece porque distância da Verdade que exige a reintegração com a Natureza, reconhecendo o processo natural de todas as coisas. Como a educação materialista não ensina essa compreensão sobre a Natureza para reintegrar o ser humano, as questões materiais e espirituais não são consideradas na formação. Relação fundamental para “salvação. e alcançaremos o verdadeiro estado de paz interior” (MEISHU-SAMA, 1949, tradução IMMB, 2017a, p. 22).

## **2. CENÁRIO DA PESQUISA ENSINAMENTOS DE MEISHU-SAMA NOS 5 VOLUMES DA 6ª EDIÇÃO**

Considerando primordial o estudo das concepções que MEISHU-SAMA ensina, como norteadoras para concretizar o Mundo Paradisíaco, especificamente na Coletânea do Alicerce do Paraíso nos 5 volumes, identificou-se algumas palavra mais e menos citadas por Ele em seus escritos e no cotidiano no âmbito da religião.

Na condição de praticante dos seus ensinamentos, iniciei o referido estudo em 2017 de forma mais sistematizada, apropriando das obras atualizada na 6ª edição. O que permitiu aproximar das palavras e dos termos escritos por Meishu-Sama com maior rigor ao espírito da palavra<sup>5</sup> de um idioma para outro.

As estratégias metodológicas utilizadas, referem-se na contagem de palavras e compreensão dos termos, constituíram vários mapas mentais que direcionaram a base conceitual do estudo. O resultado preliminar, segue em formato de tabela.

---

5 Um termo que refere-se ao poder da palavra que influencia a realidade.

**Tabela 1** - Quantidade das citações por palavras nos 5 volumes do Alicerce do Paraíso 6ª edição.

Vol.	Deus	Ser humano	Natureza	Saúde	Verdade	Bem	Belo	ikebana	Salvação	Coluna da salvação
v. 1	142	105	25	15	128	144	12	0	40	0
v. 2	55	87	28	8	39	77	7	0	15	0
v. 3	83	125	30	52	44	94	1	0	4	0
v. 4	106	73	12	5	49	121	3	0	14	0
v. 5	103	93	98	16	68	158	52	0	8	0
<b>Total</b>	<b>489</b>	<b>483</b>	<b>193</b>	<b>96</b>	<b>328</b>	<b>594</b>	<b>75</b>	<b>0</b>	<b>81</b>	<b>0</b>

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

Conforme dados quantificados com base nos 5 volumes dos Ensinos de Meishu-Sama traduzidos, percebe-se que a palavra bem foi a mais citada, 594 vezes. A segunda mais citada foi a palavra “Deus” com 489 e a terceira mais citada foi a palavra “ser humano” com 483 vezes.

A trilogia que é muito referida no meio religioso com as palavras verdade, bem e belo possuem diferentes quantidades e concepções, se analisadas separadamente. O ser humano precisa praticar o bem (594), aprender sobre o esclarecimento da Verdade (328) ao ponto de sentir o belo (75) que é manifestado dentro do próprio ser, elevando a consciência da missão no mundo material, para cumprir o plano de Deus como um verdadeiro instrumento.

A palavra Natureza citada 193 vezes, relaciona-se diretamente com a palavra salvação citadas (81) nos 5 volumes. A palavra saúde, foi citada nos ensinamentos 96 vezes, sempre associada a verdadeira salvação, salientando a importância do esclarecimento da Verdade para resgatar a essência peculiar do ser humano integrado com tudo que há na Natureza. Já o termo coluna da salvação (0) e a palavra ikebana (0) como prática ou técnica para expressão do belo, não apareceram em nenhum dos volumes estudados.

## CONCLUSÃO

Considero crucial a necessidade de maior aprofundamento em diferentes campos epistemológico para poder concluir algo, mas com respeito e compromisso aos princípios preconizados por Meishu-Sama, tecerei algumas considerações com relação ao estudo feito.



Salvação e Natureza para Meishu-Sama não é uma relação, mas uma condição da vida para todos os seres vivos, restaurando o equilíbrio e tudo que envolve o sentido do Universo. Portanto não é um termo que surgiu depois de um estudo com metodologias científicas, mas um reconhecimento de tudo que foi criado, envolvendo todos os reinos estudados nas ciências que se perdem nas tentativas de teorizações da vida. Por outro lado adverte que é preciso saber a Verdade que está contida em seus Ensinamentos, escritos como fruto dos seus estudos e pesquisas, validando sua condição humana de buscar a Verdade somada as revelações recebidas por Deus.

A quantidade de vezes que Meishu-Sama cita Deus (498), ser humano (483) e a palavra bem (594) demonstram o significado da prática da fé em atos, chamando a atenção para a necessidade do enobrecimento do ser humano com a pratica do amor em atos.

A base de toda e qualquer ação, exige aprofundamento dos termos e das palavras para desconstruir muitos conceitos equivocados do verdadeiro sentido ao se falar em nome de Deus. Muitas são as teias de saberes para enriquecer o verdadeiro sentido do belo, pois tudo ocorre no interior de cada ser humano como instrumento de Deus ao aprender como a diferenciar pseudoverdade da Verdade que tem coerência entre pensar, sentir e agir no mundo.

É preciso aprender o verdadeiro sentido de vivificar como sinônimo de dar vida, restaurando seres humanos para cumprir a missão outorgada por Deus de nascer para ser feliz. Felicidade que requer restituir condições para sobreviver e assim, participar da construção de um mundo melhor para todos, esteja onde estiver praticando o bem, como sinônimo de um Deus amoroso e não de um Deus da moral com padrões que alienam a liberdade de sentir, pensar e escolher como viver e adorar a manifestação do sagrado.

Os princípios que Meishu-Sama ensina precisam ser estudados com profundas reflexões para identificar diferentes campos epistemológicos, objetivando superar discursos ancorados na perspectiva materialista. A Verdadeira Salvação integrada à Natureza exige que o ser humano assuma a condição de um ser social que transcende o campo da religião, mas que ao mesmo tempo torna a fé e a vida cotidiana indissociáveis.

Vale salientar que a resignação é própria do ser humano, mas o destino pode ser mudado ao afirmar que “eu desejo ensinar que todos podem mudá-lo livremente; em outras palavras, originariamente, o destino foi criado de tal forma que a própria pessoa possa transformá-lo” (Meishu-Sama, 1952, tradução IMMB, 2019, p.57), mas sem deixar nas mãos de Deus.

Quando palavras e termos são citados, sem associar a capacidade de pensar, sentir e agir do ser humano, ocorre o distanciamento do esclarecimento da Verdade que é a vontade Divina. Por isso o aprendizado através da leitura, eleva a consciência em vários campos de saberes para além dos dogmas religiosos, manifestando uma fé suave, flexível, livre e desimpedida, praticada e ensinada por Meishu-Sama.

O resgate do sentido de pertencimento do ser humano à Natureza, especialmente como obra prima do Criador, exige transcender o reducionismo das crenças dogmáticas, conceitos de territorialidade e ideologias sustentados em interesse difusos.

A verdadeira salvação é conquistada pelo reconhecimento do poder da Natureza. Portanto, não significa o fim e muito menos um “juízo” ou acertos de contas dos pecados, mas exige a prática do bem que preserve a própria vida, o próximo e toda humanidade. Significa resgate aos princípios universais para além dos discursos ou documentos assinados, mas garantindo o aprendizado do que é preciso e como praticar o amor pelo Planeta Terra, ressoando por todo Universo em ações.

## REFERÊNCIAS

BALDATTI, Celia T.; DEL FRANCO Graciela. **Oriente e Ocidente: marcos epistêmicos e revolução científica**. In.: MARTINS, R. A.; MARTINS, L. A. C. P.; SILVA, C.C.; FERREIRA, J. M. H. (eds.). Filosofia e história da ciência no Cone Sul: 3º Encontro. Campinas: AFHIC, 2004, p. 85-90. Disponível em:

<https://www.ghtc.usp.br/server/AFHIC3/Trabalhos/11-Celia-T-Baldatti-Graciela-del-Franco.pdf>. Acesso 08 abr., 2023.

IMMB. **Biografia de Mokiti Okada: Luz do Oriente**. Vol.1. Secretaria de Tradução da IMMB (org.) 4ª edição revisada. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2020a.

\_\_\_\_\_. **Ensinamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso**. Vol.1. Org. e tradução IMMB, 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Ensinamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso**. Vol.2. Org. e tradução IMMB, 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017b.

\_\_\_\_\_. **Ensinamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso**. Vol.3. Org. e tradução IMMB, 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2018.

\_\_\_\_\_. **Ensinamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso**. Vol.4. Org. e tradução IMMB, 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2019a.

\_\_\_\_\_. **Ensinamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso**. Vol 5. Org. e tradução IMMB, 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2019b.

**MEISHU-SAMA.** A verdade sobre a saúde. Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.3. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, **IMMB, 2018, p. 101-103.**

\_\_\_\_\_. **A respeito do ateísmo.** Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.1. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017a, p. 103-106.

\_\_\_\_\_. **É possível mudar o destino livremente.** Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.4. Org. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2019, p. 57-58.

\_\_\_\_\_. **Esclarecimento da Verdade.** Tradução IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.1. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017a, p. 43-45).

\_\_\_\_\_. **Nascimento do Novo Mundo.** Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.1. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017a, p. 14.

\_\_\_\_\_. **Novamente a respeito de Bergson.** Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.4. Org. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2019, p. 76.

\_\_\_\_\_. **O que é a Verdadeira Salvação.** Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.1. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2017a, p. 21-22.

\_\_\_\_\_. **Renove-se constantemente.** Tradução: IMMB. Ensinaamentos de Meishu-Sama. Alicerce do Paraíso. Vol.3. 6ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, **IMMB, 2018, p. 29-30.**

NAMEKATA, Márcia H. **O arcaico nos mukashibanashi acerca dos casamentos entre seres diferentes** (irui kon'in). In.: FFLCH USP. Estudos Japoneses. Centro de Estudos Japoneses. Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. n .1(1979). São Paulo: Oficina Editorial, 1979, São Paulo, n. 31, 2011, p. 99-124. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/ej/article/view/143084>

TOMITA, A.G.S. **Meishu-Sama: vida e obra por um mundo livre de doença, pobreza e conflito.** Estudos de Religião, v. 32, n. 3. São Paulo: Universidade Metodista. 2018a, p. 345-361. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/548420>. Acesso: 15 ago., 2021.

# TEOLOGIA ECOLÓGICA: PERSPECTIVAS PARA A ESPIRITUALIDADE E CIDADANIA

Danilo Rodrigues<sup>1</sup>

**RESUMO:** Objetiva-se apresentar reflexões sobre a Teologia ecológica considerando seu desenvolvimento no pensamento teológico. Iremos expor o que é a teologia ecológica; buscando apresentar definições para as palavras ecologia e ecoteologia. Por isso, nossa exposição abordará a destruição da natureza em suas diversas realidades. Os poderes públicos não podem mais ser omissos perante as situações ameaçadoras que o planeta Terra está vivendo. É urgente descobrir os caminhos para uma ecologia integral e ao mesmo tempo exigir atitudes concretas dos nossos governantes, mas é preciso mudar nossos modos com a natureza; não somos os seus senhores e sim colaboradores. Estamos esgotando os recursos que eram renováveis e deste modo a vida em todo o planeta está comprometida. Conviver e cuidar é uma necessidade urgente caso queiramos ter um futuro para a vida na Terra. Leonardo Boff oferece-nos reflexões para uma convivência respeitosa com toda as espécies de vida que habitam conosco este maravilhoso planeta.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia Integral; Ecoteologia; Espiritualidade ecológica, Ecologia

## INTRODUÇÃO

O tema da Teologia Ecológica ganhou destaque no pontificado do Papa Francisco ao redigir a Encíclica *Laudato Si*. Teólogos do Mundo todo se debruçaram nas perspectivas e desdobramentos das reflexões ecoteológicas que nos conduzem a espiritualidade ecológica.

Um das missões da espiritualidade ecológica é ajudar-nos a compreender a atualidade e a oferecer para a sociedade caminhos que revitalizem suas atitudes frente a natureza; o ser humano é chamado pelo Criador a zelar pela Terra. Nossa existência neste Planeta está condicionada a sua preservação; a ecoteologia nos provoca ao cuidado e nos adverte: a Terra pode viver sem nossa presença, mas nós não iremos existir se a destruímos.

A destruição da natureza coloca em evidência o antropocentrismo que se apaixonou pelo lucro sem pensar nas consequências; rios deixaram de ter peixes, áreas verdes cederam seus espaços para condomínio de luxos e grandes empresas não estão preocupadas com a sustentabilidade ecológica. Enquanto o dinheiro permanecer como fundamento das relações, poucas serão as chances para a preservação sustentável da Terra.

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia pela PUC – SP. Doutorando em Teologia, PUC – RJ. Professor de Teologia na PUC – Campinas. E-mail: [pe.danilorodrigues@uol.com.br](mailto:pe.danilorodrigues@uol.com.br)

Perante as ameaças que a natureza e o meio ambiente sofrem, qual a missão da teologia? De qual modo podemos apresentar à sociedade uma ciência que pensa a fé e reflete a vida em um contexto amplo e incluyente? A resistência diante da teologia ecológica é grande; grupos conservadores e opositores as ideias do Papa Francisco o acusam de promover uma reflexão sem espiritualidade e piedade. Na verdade, esses grupos são incapazes de perceberem a sensibilidade do Santo padre: a preocupação com a natureza abarca todo o sistema de vida; a criança que irá nascer e merece uma sociedade menos egoísta, o jovem que acredita no futuro e por isso, em suas orações clama por justiça e o idoso, que tanto labutou deseja, além do descanso, a prosperidade para seus familiares.

## 1 ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA

O termo espiritualidade ecológica é utilizado com frequência por muitos teólogos para exprimirem atitudes que devem nos converter para uma vivência cidadã: “A espiritualidade ecológica é um meio para uma consciência ecológica. Uma consciência que não é apenas saber intelectual, mas saber do coração, sabedoria que nasce de dentro” (RECH, Helena Teresinha, 2011, p. 138). O Papa Francisco nos alerta para a vivência e compreensão de uma teologia ecológica; o capítulo VI da Encíclica *Laudato Si* o Santo Padre nos interpela à uma educação e espiritualidade ecológicas; somos provocados e rever a nossa educação:

Muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa de mudar. Falta a consciência duma origem comum, duma recíproca pertença e dum futuro partilhado por todos. Esta consciência basilar permitiria o desenvolvimento de novas convicções, atitudes e estilos de vida. Surge, assim, um grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração (FRANCISCO, 2015, p. 121).

Regenerar a vida é um passo ousado para a espiritualidade ecológica; a sociedade está encantada com o mercado e seus mecanismos de consumo: “[...] Nesta confusão, a humanidade pós-moderna não encontrou uma compreensão de si mesma que a possa orientar, e esta falta de identidade é vivida com angústia”. A espiritualidade é regeneradora quando a aceitamos, e sem dúvidas, a sociedade atual necessita revigorar-se frente as ilusões do consumismo (FRANCISCO, 2015, p. 122).

O Papa Francisco compreendeu bem que a espiritualidade está presente na educação, na cultura e com as religiões. A experiência religiosa cumpre seu papel quando nos re-liga com a fonte da nossa existência, e, essa é diversificada de acordo com a cultura e a educação que a sociedade recebeu. Ao analisarmos a sociedade hodierna percebemos com clareza que a vida em suas diversas manifestações está precária, sofrida e necessita ser re-ligada com o respeito que foi com o tempo sendo limitado ao antropocentrismo. A espiritualidade ecológica é uma alternativa que nos impulsiona a abandonar o egoísmo e vislumbrar com amor a natureza

(FRANCISCO, 2015, p. 122).

A espiritualidade ecológica nos educa e modifica nosso viver como cidadãos: “Uma mudança nos estilos de vida poderia chegar a exercer uma pressão salutar sobre quantos detêm o poder político, econômico e social” (FRANCISCO, 2015, p. 123). Leis podem ser alteradas quando exercemos nossa cidadania: nos recusamos a comprar os produtos que para serem fabricados poluem, desmatam e queimam florestas. Ao modificarmos nosso comportamento não consumindo o que é proveniente da falta de cuidado com a vida da Terra, obrigaremos sistema corrupto a mudar seu modo de agir com a natureza. O problema não está em comprar: “Comprar é sempre um ato moral, para além de econômico” (FRANCISCO, 2015, p. 123).

Irmos até o outro é parte da ecoespiritualidade que nos faz transcender e reconhecer que as criaturas possuem seu valor. Reagimos e saímos de nós para superarmos a mal educação que o individualismo instalou na sociedade. A educação ambiental centrada na gratuidade e no amor nos levando a atitudes mais concretas:

Se, no começo, estava muito centrada na informação científica e na consciencialização e prevenção dos riscos ambientais, agora tende a incluir uma crítica dos “mitos” da modernidade baseados na razão instrumental (individualismo, progresso ilimitado, concorrência, consumismo, mercado sem regras) e tende também a recuperar os distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus. A educação ambiental deveria predispor-nos para dar este salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo. Além disso, há educadores capazes de reordenar os itinerários pedagógicos numa ética ecológica, de modo que ajudem efetivamente a crescer na solidariedade, na responsabilidade e no cuidado assente na compaixão (FRANCISCO, 2015, p. 123).

O desejo pelo progresso ilimitado faz parte de uma educação a qual coloca a natureza como a “serva obediente”, porém esta instrução trouxe desequilíbrios não somente ao meio ambiente, mas a todos os seres vivos. A ecoespiritualidade é um convite para sairmos de nós: “Sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro” (FRANCISCO, 2015, p. 123). Sair de si e ir ao outro e da natureza é modificar nosso modo de vida; superando o individualismo estaremos prontos para contemplar o Mistério que sempre nos educa e revitaliza (FRANCISCO, 2015, p. 123).

O Papa Francisco sugere uma aliança entre a humanidade e o meio ambiente; quando realmente nos despertamos para a crise instalada no ecossistema, iremos compreender que a nossa cultura também está em crise. A proposta do Santo Padre é ampla e profética:

A consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa de traduzir-se em novos hábitos. Muitos estão cientes de que não basta o progresso atual e a mera acumulação de objetos ou prazeres para dar sentido e alegria ao coração humano, mas não se sentem capazes de renunciar àquilo que o mercado lhes oferece. Nos países que deveriam realizar as maiores mudanças nos hábitos de consumo, os jovens têm uma nova sensibilidade ecológica e um espírito generoso, e alguns deles lutam admiravelmente pela defesa do meio ambiente, mas cresceram num contexto

de altíssimo consumo e bem-estar que torna difícil a maturação doutros hábitos. Por isso, estamos perante um desafio educativo (FRANCISCO, 2015, p. 123).

Poucos de nós estaríamos disposto a renunciar as facilidades que a tecnologia nos trouxe. A nova consciência da crise cultural e ecológica nos desperta à novos hábitos; reciclar, reutilizar e até mesmo não acumular o que não precisamos ou jamais iremos usar. O desafio educativo é rever nossas atitudes frente a sociedade do descarte:

A educação ambiental tem vindo a ampliar os seus objetivos. Se, no começo, estava muito centrada na informação científica e na consciencialização e prevenção dos riscos ambientais, agora tende a incluir uma crítica dos “mitos” da modernidade baseados na razão instrumental (individualismo, progresso ilimitado, concorrência, consumismo, mercado sem regras) e tende também a recuperar os distintos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo mesmo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus. A educação ambiental deveria predispor-nos para dar este salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo. Além disso, há educadores capazes de reordenar os itinerários pedagógicos numa ética ecológica, de modo que ajudem efetivamente a crescer na solidariedade, na responsabilidade e no cuidado assente na compaixão (FRANCISCO, 2015, p. 124).

A educação ambiental é nobre frente às atitudes da sociedade que descarta e consome; ligar por menos tempo o ar-condicionado, usar de modo racional a água e a energia elétrica apagando as luzes desnecessárias, são demonstrações da nossa preocupação com a natureza e da nossa educação ambiental que está dando passos concretos na colaboração e na preservação do meio ambiente. A educação na responsabilidade ambiental incentiva muitos comportamentos como evitar a utilização de plásticos, usarmos com mais frequência o transporte público e quando possível partilhar os nossos veículos. Essas ações parecem mínimas, mas são provocativas e podem ser motivadas nas escolas, catequese e na família onde aprendemos a pedir licença, a dizer obrigado e a pedir desculpas. Quando na família recebemos uma educação integral, deixando claro que deve haver limites no que desejamos, já é o início da caminhada respeitosa para com a natureza (FRANCISCO, 2015, p. 126).

O respeito com a natureza pede-nos atitudes concretas as quais irão converter a nossa vida e enriquecer a nossa espiritualidade:

A grande riqueza da espiritualidade cristã, proveniente de vinte séculos de experiências pessoais e comunitárias, constitui uma magnífica contribuição para o esforço de renovar a humanidade. Desejo propor aos cristãos algumas linhas de espiritualidade ecológica que nascem das convicções da nossa fé, pois aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências no nosso modo de pensar, sentir e viver. Não se trata tanto de propor ideias, como sobretudo falar das motivações que derivam da espiritualidade para alimentar uma paixão pelo cuidado do mundo. Com efeito, não é possível empenhar-se em coisas grandes apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima, sem “uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária”. Temos de reconhecer que nós, cristãos, nem sempre recolhemos e fizemos frutificar as riquezas dadas por Deus à Igreja, nas quais a espiritualidade não está desligada do próprio corpo nem da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas e nelas, em comunhão com tudo o que



nos rodeia (FRANCISCO, 2015, p. 127).

A espiritualidade cristã é tradicionalmente rica em cultura, pois possui vinte séculos de história com a qual podemos aprender a não repetir os erros e a iniciar uma vida renovada. O Papa Francisco fala-nos dos “[...] desertos exteriores” (FRANCISCO, 2015, p. 128), e a crise ecológica é um apelo a nossa conversão interior que pode estar desertificada quando os cristãos dão importância às questões ambientais. A piedade cristã deve aumentar o desejo pela preservação, manutenção e cuidado com a Terra, caso contrário corremos o risco em desassociar a espiritualidade da vida. A espiritualidade ecológica, no pensamento do Santo Padre não pode acontecer sem a conversão ecológica dos cristãos:

Falta-lhes, pois, uma conversão ecológica, que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus. Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial de uma existência virtuosa (FRANCISCO, 2015, p. 128).

Deixarmos a dominação da natureza para assumirmos a missão de guardiões, zeladores e colaboradores será um passo ousado e concreto para o desenvolvimento da ecoespiritualidade. Para nos animar e incentivar a buscar a espiritualidade ecológica, podemos nos espelhar na vida de São Francisco de Assis; em sua conversão integral mudou o interior e o exterior de sua vida. Para o pobrezinho de Assis a natureza e todos os seres vivos eram seus irmãos; a erva daninha deveria ter seu lugar para nascer no jardim e de modo fraternal deveria ser respeitada pelo jardineiro. O santo de Assis renunciou às riquezas ao deixar a vida estável que tinha com seus familiares; indo morar com os pobres mostrou que na simplicidade podemos acolher a todos e vencer o isolamento e a lógica dominadora da destruição (FRANCISCO, 2015, p. 128).

## **2 LEONARDO BOFF: A ECOESPIRITUALIDADE E A LIBERTAÇÃO PARA A CIDADANIA**

Leonardo Boff, apaixonado pela vida franciscana reflete a ecoespiritualidade e a contextualiza: não há como continuarmos a vida sem vitalizarmos as estruturas protetoras da natureza e do meio ambiente. A espiritualidade ecológica nos propõe ressignificar a vida em comunidade que não é contra a matéria, mas luta para que o sistema de morte seja desconstruído: “[...] Se espírito é vida, então o oposto a espírito não é a matéria, mas a morte” (BOFF, 2015, p. 385). A opressão, a injustiça, o descuido com as condições de vida, a poluição dos ecossistemas assim como a desumanização são as estruturas de morte as quais a ecoespiritualidade é chamada a protestar (BOFF, 2015, p. 385).

A espiritualidade ecológica deve ser a voz profética que denuncia o ecocídio e o geocídio. A missão de lutar e denunciar os organismos que lutam contra o meio ambiente é salutar

e virtuosa. Quem deseja vivenciar a espiritualidade ecoteológica deve compreender-se, pois é na compreensão de si que poderá colaborar de maneira mais efetiva:

Tão complexo quanto o macrocosmo é o microcosmos interior do ser humano, habitado por energias ancestrais, arquétipos profundos, paixões que podem ser tão virulentas quanto tufões e terremotos, tendências de ternura e solidariedade que enxugam qualquer lágrima e desanuviam qualquer perplexidade (BOFF, 2015, p. 386).

A ganância e o desejo pelo poder podem ser o resultado de uma vida mal compreendida e insensível ao amor; quando não nos conhecemos não podemos nos amar, o mesmo na relação com a natureza pode acontecer. Quando não conseguimos dominar os nossos semelhantes do modo como desejamos, caímos na tentação maltratar e liquidar a natureza. A espiritualidade ecológica é um convite para dialogarmos com a nossa interioridade; fazer as pazes com nossas frustrações e aceitar que não devemos destruir o que não podemos conquistar. Quantas guerras, conflitos e mortes seriam evitadas se déssemos mais atenção às nossas complexidades interiores; elas revelam quem realmente somos e saber conduzi-las nos trazem a paz que necessitamos a harmonia na sociedade. Não podemos temer nosso processo de humanização que passa pela espiritualidade. Com a ecoteologia assumimos a construção de uma sociedade na qual nos compreendemos como colaboradores do Criador sem permitir que a ganância e a opulência atrasem a vinda do Reino de Deus (BOFF, 2015, p. 386).

O Reino que Jesus anunciou veementemente é colocado pelos evangelistas na boca de Jesus 90 vezes, ou seja, ele não mediu esforços para pregar de modo apaixonado um modelo de vida comprometido com a justiça. Não há dúvidas que hoje, a justiça sonhada por Jesus passa pela espiritualidade ecológica e sua prática de amor e zelo com a vida: “Não será possível um Reino que venha do Altíssimo sem antes quebrar os esquemas de morte e opressão que estão instalados nas sociedades” (BOFF, 2018, p. 56). Os esquemas de morte presentes na época de Jesus eram o antirreino, uma realidade presente atualmente por meio das situações de ódio contra a natureza e pelo fechamento do coração frente à miséria material que assola a vida de milhares por todo o mundo; embora habitemos um planeta imenso capaz de oferecer a todos o necessário para sobreviver (BOFF, 2018, p. 56).

Porém, as lágrimas que a injustiça causa não passam despercebidas do coração de Deus. A obediência de Jesus ao Reino o levou a cruz: “Levado ao alto da cruz não porque isso era simplesmente a vontade do Pai. O Pai do Filho seria cruel” (BOFF, 2018, p. 59). A fidelidade de Jesus teve como consequência a pior condenação de sua época: ser assassinado como um bandido. Assim, muitos que foram martirizados no Brasil: padre Josimo, irmã Dorothy Stang e Chico Mendes e infelizmente, em junho de 2022 - Don Philippe e Bruno Pereira – tiveram suas vidas ceifadas pela obediência ao evangelho e, de modo destemido, abraçaram a causa da proteção da Região Amazônica com seus testemunhos de coragem e perseverança (BOFF, 2018, p. 59).

A ecologia e os problemas sociais devem ser enfrentados de maneira corajosa se desejamos um futuro promissor para a humanidade. A injustiça social é um problema secular que vem piorando: o acúmulo de bens por um pequeno grupo da sociedade em detrimento de milhares que estão na miséria: “Os dados falam por si: há mais de um bilhão de pessoas que vive no limite da sobrevivência com apenas um dólar por dia. E há 2,6 bilhões (40% da humanidade) que vive com menos de dois dólares diários” (BOFF, 2015, p. 35).

Ao negar as questões sociais na espiritualidade, estaríamos negligenciando um de seus principais objetivos: mudar a realidade em que estamos inseridos. Nesse caso, é doloroso constatar que somos capazes de conviver com a miséria e poucos irão se importar com tal realidade. A miséria é um fruto podre e adoecido dos centralizadores do poder econômico – eles são incapazes de pensar no próximo, fato que é indispensável na ecoespiritualidade que combate todo o tipo de indigência: “Essa antirrealidade foi por muito tempo mantida invisível para ocultar o fracasso do modelo econômico capitalista feito para criar riqueza para poucos e não bem-estar para a humanidade” (BOFF, 2015, p. 35). A invisibilidade de muitos problemas sociais nada mais é que o mascaramento até nos problemas ecológicos: “A devastação da natureza e o atual aquecimento global afetam todos os países, não respeitando os limites nacionais nem os níveis de riqueza ou de pobreza”. Tristemente encontramos a realidade do bem viver para poucos e esses acreditam que a fortuna que possuem basta para a felicidade (BOFF, 2015, p. 35).

Diante das problemática do crescimento urbano, não estaríamos no limite para repensarmos se há espaço para mais desenvolvimentos? Não colocamos em dúvida a eficiência da tecnologia e da ciência que devem sempre buscar em suas pesquisas o alívio para as dores e sofrimentos humanos. Porém, o modelo capitalista vigente na humanidade precisa se despertar para a insustentabilidade da Terra:

Não é mais sensato perseguir o propósito central do pensamento econômico industrial/capitalista/ consumista que se perguntava: como ganhar mais? Ele suponha a dominação da natureza em vista do benefício econômico. Agora face à realidade mundial mudada, a questão é outra: como produzir, respeitando os limites da natureza, os seres vivos, os humanos e abrindo-se ao Transcendente? (BOFF, 2015, p.49).

A sensatez, quando norteadada pela ecoespiritualidade, nos coloca em uma atitude respeitosa e nos desperta para a percepção de que o consumismo está nos tirando a humanidade: compramos muito e sentimos pouco. Necessitamos sentir a Terra e a ecoespiritualidade é uma experiência capaz de nos conduzir aos sentimentos esquecidos pela humanidade. Do mesmo modo que os elementos do nosso corpo surgiram do processo cosmogênico e a dimensão espiritual se fez presente, assim constatamos que, desde os primórdios da criação, somos dotados pela espiritualidade que nos acompanha como uma grande amiga em todas as etapas

da nossa existência. Sendo assim, a ecoespiritualidade é o “empoderamento máximo da vida sob as mais variadas formas”. (BOFF, 2015, p. 108). Dessa maneira, não podemos negligenciar a vida, ao contrário, temos um compromisso com ela desde o seu início e devemos continuar a colaborar para que ela continue evoluindo (BOFF, 2015, p. 108).

A evolução da vida não dispensa em momento algum o respeito com o planeta que habitamos, como refletimos acima, a ecoespiritualidade nos compromete com toda a natureza a uma experiência do afeto e, assim, salvaguardaremos toda a biosfera. A simplicidade junto à ecoespiritualidade nos remete ao início da nossa vida ao mundo, quando éramos despojados de todo luxo e acessórios, o que nos confortava era o afável carinho de nossos pais. A sensibilidade para com a vida é cuidar dela como um dom que nos foi oferecido por Deus (BOFF, 2015, p. 108).

## CONCLUSÃO

Apresentamos neste artigo uma pesquisa que teve como ponto de partida as reflexões provenientes da Encíclica *Laudato Si*. O Papa Francisco presenteou a Igreja e a sociedade mundial com escritos que nos proporcionam rever nossas atitudes frente com o Planeta. Sendo assim, podemos concluir que a ecologia teológica provoca na sociedade a necessidade de novas posturas que sejam capazes de preservar o Planeta.

A espiritualidade apresentada pelo Santo Padre e refletida pelo teólogo Leonardo Boff **é ousada; é preciso ousar para que o cuidado não seja somente antropocêntrico**, mas olhe com atenção para o Planeta que está enfermo com atitudes irresponsáveis do ser humano. A espiritualidade cristã encarnada não fecha os olhos para as catástrofes causadas em Brumadinho e Mariana em MG - onde as barragens se romperam e os rejeitos de minérios levaram a morte por onde passaram, ao contrário, sente-se interpelada a regenerar esses danos e nos adverte para não permitirmos tais desastres.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo, SP: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Reflexões de um velho teólogo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

FRANCISCO. *Laudato Si*. São Paulo, SP: Paulinas, 2015.

RECH, Helena Teresinha, 2011. *Espiritualidade Ecológica: O caminho do coração, Partilha de uma experiência*. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18906/18906.PDF>. Acesso em: 30 de jun. 2022.

# TRANSTEOLOGIA E O ENCONTRO COM O BOM CONVIVER DO POVO XUKURU

*Carlos Alberto Motta Cunha<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A complexidade do tempo atual inflacionou o uso do prefixo “trans” com múltiplos significados a depender do termo associado: “além de”, “para além de”, “o outro lado” ou “o lado oposto”. É o caso de: transmoderno, transhumano, transgênero, transdisciplinar, transreligioso e outras possibilidades. A contemporaneidade marcada pela dinâmica dialógica da pluriversalidade não se furta de reconhecer também os ganhos de uma transteologia disposta ao encontro, fecundo e recíproco, com a sabedoria dos povos originários. Neste contexto referencial, a nossa comunicação se inscreve de forma mais precisa no diálogo entre a ecoteologia e o bom conviver do povo Xukuru do Ororubá, de Pesqueira, no agreste pernambucano. No vocábulo Xukuru, a Terra dos Ancestrais (Limolaygo Toype) é dotada de uma inteligência verde proveniente da sua ecologia encantada. Nela há uma pedagogia de observação da dinâmica da criação que reflete em ações educativas ecológicas, humanizadoras e anti-utilitaristas. A espiritualidade transteológica que daí advém é marcada pela sacralidade da vida ou como afirma Joseph Campbell: “um mistério indefinível, inconcebível, admitido como um poder, isto é, como a fonte, o fim e o fundamento de toda a vida e todo o ser” (CAMPBELL, 1990, p. 45). De forma propositiva, espera-se que o diálogo sugerido aqui seja capaz de: 1) formar uma consciência ecológica interpelada pela sabedoria Xukuru; 2) assumir uma cidadania planetária no (re)pensar e (re)fazer diferentes e 3) engajar em pastorais movidas por uma transteologia criativa que, mesmo segura da sua identidade de pertença, seja capaz de se envolver efetivamente com as causas da natureza.

**PALAVRAS-CHAVES:** Transteologia; Ecoteologia; Bom conviver; Povo Xukuru.

## INTRODUÇÃO

O texto a seguir é fruto de uma reflexão embrionária sobre o encontro entre a ecoteologia e o bom conviver do povo indígena Xukuru do Ororubá, do Agreste pernambucano. Na gramática Xukuru, a Terra dos Ancestrais (Limolaygo Toype) é permeada por uma inteligência verde proveniente da sua ecologia encantada. Desta percepção afloram pedagogias de observação da dinâmica da criação desembocando em ações educativas ecológicas, humanizadoras e, ao mesmo tempo, críticas às ideias de desenvolvimento e progresso predatórios.

Desse encontro, apontamos uma transteologia, elaborada no entre-lugares dos saberes e culturas, disposta a ir além das suas próprias categorias para se deixar ser interpelada por uma cosmovisão fundamentada na encantaria. Na interação desse processo, não se busca a perda de elementos identitários da teologia cristã e da cultura Xukuru, mas um encontro real,

<sup>1</sup> Doutor em Teologia, com pós-doutorado em teologia sistemática, professor adjunto no PPG mestrado profissional em Teologia Prática da PUC Minas. Contato: [carlosamc04@gmail.com](mailto:carlosamc04@gmail.com)

maduro e respeitoso, capaz de ampliar o horizonte de compreensão da sacralidade da vida.

Para pensar sobre o tema, propomos um itinerário marcado por breves exposições de diálogo entre a transteologia e o bom conviver do povo Xukuru. A dinâmica do exercício da decolonialidade – aprendendo a desaprender para reaprender – será também um elemento balizador da nossa caminhada.

## 1. TRANSTEOLOGIA

O avanço da tecnociência tem proporcionado um pensamento plurireferencial e uma nova compreensão da totalidade do real. É um processo pleno e acelerado, mas incerto. O certo é que “a ambiguidade da esperança e do desespero perante as possíveis alterações da condição humana através da tecnociência, de um lado fascina e, de outro, assusta, porque também poderá ter consequências indesejáveis e irreversíveis” (ZILLES, 2023, p. 91).

Nesse contexto, a opção metodológica desloca-se para a transdisciplinaridade como referencial capaz de multiplicar os ângulos de aproximação que complexificam as relações de conhecimento fundando um novo modo de se situar no mundo. O prefixo “trans” do termo transdisciplinaridade aponta para àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer disciplina” (NICOLESCU, 1999, p. 35), com o objetivo de compreender a dinâmica da complexidade da realidade.

Na transdisciplinaridade, a fronteira é um entre-lugares que intensifica o seu sentido como espaço inovador de enunciação e anúncio de muitas vozes e práticas marginalizadas. Os movimentos de empoderamento da atualidade dão visibilidade a estas iniciativas. As fronteiras se alargam e com elas eclodem novas narrativas e saberes.

A teologia também é impactada pelos avanços científicos e culturais e pensada para além do seu próprio espaço e de suas categorias inerentes. Na idade Transmoderna, proposta por Enrique Dussel, a transteologia se justifica para “além da teologia da cristandade latino-germânica, eurocêntrica e metropolitana, que ignorou o mundo colonial, e em especial as cristandades coloniais” (DUSSEL, 2013, p. 202). O seu objetivo consiste em “superar a colonialidade e a modernidade capitalista, invertendo a cristandade para retornar a um cristianismo messiânico profundamente renovado” (DUSSEL, 2013, p. 202), aberto ao reconhecimento do outro subalternizado e disposto a assumir a vocação libertadora do evangelho jesuânico.

Além da filosofia da libertação de Dussel, o termo transteologia também aparece nos estudos de religião comparada de Joseph John Campbell. Para ele, a transteologia surge da consciência de nossa fraternidade com toda criação. Há uma marca de sacralidade que nos convida à comunhão e ao cuidado. Para além das confissões de fé e elaborações doutrinárias, a transteologia é pensada a partir da “*prisca theologia* que está no transfundo cultural de



todos os povos e de todas as tradições” (TENÓRIO, 2014, p. 36). “A ideia é transteológica, de um mistério indefinível, inconcebível, admitido como um poder, isto é, como a fonte, o fim e o fundamento de toda a vida e todo o ser” (CAMPBELL, 1990, p. 45).

Dependendo da área de estudo, o termo transteologia vai adquirindo acentos próprios. Os empregos da palavra aqui citados como exemplos, assinalam para a expansão do horizonte teórico e prático da teologia quando se deixa ser interpelada pela complexidade dos níveis da realidade e assume o caminho referencial pautado na pluralidade de saberes interligados. Assim, por transteologia, entendemos uma teologia: 1) segura da sua identidade, teologia cristã, por exemplo, mas não absorvida exclusivamente por sua tradição; 2) refletida a partir da fronteira em diálogo fecundo e recíproco com as culturas, religiões e saberes diversos; 3) com consciência dos mecanismos de opressão e engajada em políticas libertadoras; 4) criativa ao ponto de repensar e ressignificar as suas próprias categorias para a sua relevância contemporânea; 5) inconclusa pela compreensão de que os saberes são limitados e provisórios e, ao mesmo tempo, inclusivos.

## 2. O BOM CONVIVER DO POVO XUKURU

Aproximar a teologia do bom conviver praticado pelos povos originários, como o povo Xukuru, significa conduzir a uma transteologia dotada de uma lógica interna inclinada para a complexidade da vida e a uma práxis capaz de abrir novos espaços e novas formas de saber e fazer. Esses novos espaços inauguram trajetos originais e criativos, em que se integram diferentes e contrários aspectos de uma mesma realidade.

O modo de viver do povo Xukuru do Ororubá, nos municípios de Pesqueira e Poção, no Agreste pernambucano, interpela à teologia, mais precisamente a ecoteologia, a ressignificar o seu caminho de enunciação diante da sabedoria ecológica dos Xukurus. No vocábulo dos guerreiros do Ororubá, a Terra dos Ancestrais (Limolaygo Toype) é dotada de uma sabedoria verde vindo dos antepassados encantados. De modo prático, a observação da dinâmica da criação que daí procede converte em ações educativas, com consciência de preservação, humanizadoras e de comunhão. A espiritualidade transteológica tem um profundo respeito pela criação e funda práticas comunicativas transespecíficas, “isto é, a difusa concepção de uma ecologia pan-comunicativa na qual todas as partes e as superfícies, sejam estas orgânicas, materiais, vegetais etc. comunicam-se com as demais” (FELICE, 2017, p. 11).

Iran Neves Ordônio ou Iran Xukuru, agrônomo e líder espiritual do Centro de Agricultura Xukuru de Ororubá (CAXO), deixa transparecer a espiritualidade Xukuru ao afirmar que:

“A floresta é um povo, assim como as pedras, as aves, o vento e a água. O solo é povo que por sua vez é protegido pelo povo folha seca. Caminhar-ensinar-aprender, no voo leve do passarinho, na pedagogia da coexistência, nos mostra que existem outros

jeitos e formas de ser e estar no mundo. Formas em que nos vemos como humano-natureza e assim vivemos em paz, harmonia e amor com todos os seres. Pela saúde integral do Planeta, precisamos SER MEIO no ambiente, meio de regeneração, de proteção, de cuidado” (XUKURU, 2023).

O trabalho que o Coletivo Jupago Kreká cultiva no Caxo, “consiste na construção de uma nova cosmologia de estar na natureza, integrando os saberes ancestrais Lonjy Abaré, a pedagogia do passarinho e o encantamento da Mata de Ororubá” (XUKURU, 2023). O bom conviver do povo Xukuru está enraizado na “agricultura ancestral, cuja centralidade é determinada pela relação com os ‘encantados’ e as práticas de gestão do território onde habitam, convivendo com espaços de produção, de criação, de realização de cultos, rituais”, preservação do meio ambiente, “num complexo intercultural e cosmológico, cujo referencial físico se configura no CAXO” (ARAÚJO, 2021, p. 12).

A cultura Xukuru tem muito a dizer sobre o cuidado com a natureza. A harmonia entre os povos originários e o meio ambiente interpela a mentalidade objetivista da modernidade urbanizada. Os valores de reciprocidade, relacionalidade, complementariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, reforçam o bem conviver indígena como horizonte de sentido para alternativas de vida. Esse modo de viver, “como parte de processos profundamente democráticos, pode ser útil para encontrar saídas aos impasses da humanidade” (ACOSTA, 2016, p. 33-34).

O bom conviver humano e com a criação questiona a ideia hedonista do bem-estar de uma minoria da população do planeta, que põe em risco a vida da maioria das pessoas e da natureza. O bom conviver não é um modismo tomado por retórica e desenvolvimento verde, mas é uma filosofia de vida inspirando alternativas às ideias de desenvolvimento e progresso. O bom conviver entre os Xukurus emerge da sua luta pela terra e da resistência pela preservação da sua cultura. A crítica que daí surge lança sementes para a construção de um mundo que acolhe a vida das espécies como dádiva divina.

### 3. ENCONTRO

A perspectiva transteológica se sustenta sob a possibilidade de ir além dos seus próprios elementos constitutivos e viabilizar encontros com o outro. Nela, há uma abertura acolhedora de saberes diversos reforçando a ideia do mundo epistemologicamente diverso ou “epistemologias do sul” (SANTOS; MENEZES, 2010, p. 19). Essas epistemologias emergem das margens da sociedade, confrontam os saberes hegemônicos e dão voz à sapiência subalternizada. Elas são dotadas de outra lógica e de outra gramática, não submetidas aos tentáculos de um modelo de ciência centralizadora e linguagem monolítica. “As coisas que as redes da ciência não conseguem segurar são as coisas que a ciência não pode dizer” (ALVES, 2003, p. 103). As coisas tidas como “não científicas” escapam da nossa objetivação e se abrem para

uma realidade do mistério.

A transteologia carrega uma desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008, p. 288) própria do lugar fronteiro que a sustenta. A sua inteligência se constrói no entre-lugares dos saberes, das disciplinas, das culturas, das religiões etc. Este espaço de interseção é propício para encontros com o outro na dinâmica do rever, repensar e refazer. A transteologia propicia condições para avaliar criticamente, a partir da interpelação do outro, o ver, o pensar e o fazer teológico levando em consideração novos ângulos de percepção da vida, novas categorias de pensamento e um agir diferente, não usual.

De forma mais concreta, a transteologia proveniente do encontro com a cultura ancestral do povo Xukuru desperta o sujeito urbano para uma consciência planetária adormecida. Destacamos aqui, de forma introdutória, somente dois de muitos outros elementos oriundos desse encontro.

Primeiro, o homem e a mulher da cidade vêm perdendo, cada vez mais, a noção de que ele e ela não só habitam a Terra como são Terra (*húmus*). Estamos organicamente interligados. “Não viemos ao mundo; viemos do mundo. Terra somos nós e tudo o que nela vive, compartilhando o mesmo espaço. Temos um destino comum” (PADILHA et al., 2011, p. 27). Quem tem essa consciência cuida e preserva o meio ambiente porque se entende como participante ativamente de uma macroestrutura viva composta por ecossistemas, a Mãe Natureza. Segundo Iran Xukuru: “[...] Com arte de encantamento do meu sagrado lugar; pelo nossa organicidade Humano-Natureza; por coexistência vamos seguir nestes caminhos; da (re)produção e da manutenção de nossos mundos [...]” (XUKURU, 2023).

Segundo, no lugar da “globalização”, fala-se de “planetariedade” como “uma outra racionalidade que, reafirmando históricas utopias e propondo novas interpretações e formas de lutas, opera para a melhoria da vida humana e da sustentabilidade da Terra” (PADILHA et al., 2011, p. 21). Ao recuperar saberes e cosmovisões que foram invisibilizados, o coletivo Jupa Kreká orienta: “Cuidar das matas é garantia da terra fértil, nascentes fortes e território saudável. Se quiser ver a ciência, façamos água (boa) da terra brotar [...] por que não fazer ciência da mata viva, da mata verde e da mata em pé?” (XUKURU, 2023). Novas pedagogias alimentam a aproximação da natureza não para dominar, mas para comungar.

## CONCLUSÃO

“Grita a Mãe Terra” (BOFF, 2015, p. 7-8) e com ela o seu povo. Será que ouvimos e discernimos o seu grito? Parece-nos que os povos originários, como os Xukurus, não só ouvem o grito da Terra como gritam junto por socorro. Os gritos são causados por um sistema que explora a vida em nome da riqueza e do poder de uma minoria. A lógica que empobrece a maioria dos seres humanos é a mesma que depreda a Terra. As religiões e as suas teologias não

podem tampar os ouvidos para o clamor da criação.

A Encíclica *Laudato Si* despertou a atenção do mundo ao denunciar as mazelas de um sistema econômico que, em nome do lucro, ignora a degradação ambiental e a humana. “Neste sistema que tende a fagocitar tudo para aumentar os benefícios, qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa face aos interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta (nº 56)” (FRANCISCO, 2015, p. 50). O Papa Francisco faz frente à desumanização provocada pela idolatria do mercado e recorda de que “o planeta é de toda a humanidade e para toda a humanidade (nº 190)” e, por isso, “é preciso alongar mais o olhar e abrir os ouvidos ao clamor dos outros povos (nº 190)” para a prática do respeito e solidariedade (FRANCISCO, 2015, p. 157). É evidente que Francisco não é o único a criticar o modo de vida contemporâneo. Há uma série de movimentos nesse sentido.

Na transteologia, uma pastoral efetiva hoje em dia não pode deixar de ouvir o grito de toda criação. O desafio consiste em superar a ideia de uma comunidade de fiéis centrada em si mesma e sem conexão com a natureza. A pastoral é interpelada a assumir o protagonismo do enfrentamento das injustiças e mazelas que atingem e assolam toda a criação e engajar-se em políticas de preservação dos povos originários e a sua ecologia encantada.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALVES, Rubem. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. 10.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

ARAÚJO, Marli Gondim de. *Limolaygo Toype: território ancestral e agricultura indígena dos Xukuru do Ororubá em Pesqueira e Poção, Pernambuco*. Tese de doutorado, 2021, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/43455>>.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra*. Ed.rev.ampl. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, p. 7-8.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

DUSSEL, Enrique. *Descolonização epistemológica da teologia*. Concilium, nº 350, 2013.

FELICE, Massimo Di. Apresentação. In: FELICE, Massimo Di; PEREIRA, Eliete S. (Orgs.). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação*. São Paulo: 2017.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, nº 34, 2008.

NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*, 1999. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>.

PADILHA, Roberto et al. *Educação para a Cidadania Planetária: currículo intertransdisciplinar em Osasco*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2011.

PAPA FRANCISCO, *Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

TENÓRIO, Waldecy. *Escritores, gatos e teologia*. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

XUKURU, Iran. *A mata é eterna proteção*. Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/CtH\\_Xm5LFXO/](https://www.instagram.com/p/CtH_Xm5LFXO/)>.

ZILLES, Urbano. *O Deus dos filósofos*. São Paulo: Paulus, 2023.

# UMA ENCÍCLICA PARA TRÊS PÚBLICOS. UMA LEITURA SOCIOLÓGICA DA *LAUDATO SI'*

Isacco Turina<sup>1</sup>

**RESUMO:** Em 2015, a encíclica *Laudato si'* divulgou mundo afora o engajamento da Igreja católica com o meio ambiente. O recado do Papa Francisco foi recebido principalmente por movimentos sociais e eclesiais progressistas. No entanto, segmentos mais conservadores do mundo católico contestaram a proposição do papa. Esse confronto é agravado pelo efeito da causa ambientalista ser percebida como uma luta de esquerda, percepção que o tema da justiça social, fio condutor da encíclica, confirma. Todavia, na *Laudato si'* são apresentados outros argumentos em favor da mobilização ecológica que visam um público mais tradicionalista. Nessa contribuição nós vamos distinguir e discutir, além do paradigma notório da justiça social, o paradigma espiritual e o da lei natural. Revelar essa pluralidade de pontos de vista dentro da própria *Laudato si'* pode ser útil para relançar um debate em torno do papel dos católicos na defesa do meio ambiente que não consegue ir pra frente em parte por ser refém das disputas ideológicas que continuam alimentando divisões internas na Igreja.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Laudato si'*; meio ambiente; justiça social; progressismo; conservadorismo.

## INTRODUÇÃO

Com a promulgação da encíclica *Laudato si'* em maio 2015, o mundo aprendeu que o engajamento com o meio ambiente faz parte da doutrina católica oficial. Quarenta e cinco anos depois da primeira mensagem do Paulo VI sobre a crise ambiental, a carta do papa Francisco atribui a ecologia plena cidadania no magistério romano. Não mais como um aspecto secundário como foi anteriormente, mas como uma questão central que articula outras temáticas.

Antes da *Laudato si'*, o movimento ecologista na sua maioria desconfiava da religião cristã, também por conta da crítica célebre do Lynn White Jr. ao cristianismo que teria legitimado, com base num versículo de Gênesis, um uso imoderado dos recursos do planeta. O documento do papa se propõe de inverter essa inimizade e de estabelecer uma aliança entre a Igreja e todas as pessoas que cuidam da Terra.

---

<sup>1</sup> Doutor em sociologia na Universidade de Padova em 2005 com uma tese sobre o novo eremitismo católico na Itália. Em 2007, publicou em italiano o livro *Os novos eremitas*. Desde 2006, é pesquisador titular na área de sociologia da cultura na Universidade de Bologna, onde ministra aulas de sociologia e métodos qualitativos. Neste ano de 2023, na condição de professor visitante do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP, está pesquisando, por meio de entrevistas e observação participante, o engajamento da Igreja Católica na questão ambiental, examinando como ativistas progressistas, leigos e religiosos, procuram efetuar na prática a missão proposta pelo papa Francisco na encíclica *Laudato si'*. E-mail: isacco.turina@unibo.it

Contudo, uma leitura do texto leva a reconhecer pelo menos três argumentos distintos em prol do engajamento ecológico dos católicos. Eles se diferenciam pela religiosidade implicada como pela orientação ética e política. De fato, eles parecem visar públicos diferentes. Chamaremos esses três caminhos de espiritualidade, justiça social e lei natural.

## **1 PRIMEIRA VIA: A ESPIRITUALIDADE CATÓLICA**

A um primeiro nível, se trata de rastrear uma tradição cristã que faz da contemplação e do amor pela natureza um caminho de elevação espiritual. É, por exemplo, a via mística do São Francisco de Assis, citado no título, mas também de outros santos como Teresa de Lisieux, João da Cruz ou Bonaventura, apresentados como exemplos de uma atitude espiritual que pode pautar uma consciência ecológica especificamente católica:

O exemplo de Santa Teresa de Lisieux convida-nos a pôr em prática o pequeno caminho do amor (...) Uma ecologia integral é feita também de simples gestos quotidianos, pelos quais quebramos a lógica da violência, da exploração, do egoísmo. (LS, 230)

São João da Cruz (...) experimenta a ligação íntima que há entre Deus e todos os seres vivos (...) Quando admira a grandeza duma montanha, não pode separar isto de Deus, e percebe que tal admiração interior que ele vive, deve finalizar no Senhor (LS, 234)

Além dos místicos, o papa invoca a devoção a Maria e a eucaristia, pilares da identidade católica:

A Eucaristia une o céu e a terra, abraça e penetra toda a criação. (...) Por isso, a Eucaristia é também fonte de luz e motivação para as nossas preocupações pelo meio ambiente, e leva-nos a ser guardiões da criação inteira. (LS, 236)

Maria, a mãe que cuidou de Jesus, agora cuida com carinho e preocupação materna deste mundo ferido. (...) Elevada ao céu, é Mãe e Rainha de toda a criação. (...) Por isso, podemos pedir-Lhe que nos ajude a contemplar este mundo com um olhar mais sábio. (LS, 241)

Essa primeira via prevê uma adesão profunda à tradição católica. Ela visa um público cuja fé é enraizada em práticas devocionais e catequéticas tradicionais, convidando-o a encontrar nos elementos já conhecidos da religiosidade motivos para abraçar a nova preocupação pela criação.

## **2 SEGUNDA VIA: A JUSTIÇA SOCIAL**

A segunda proposta é a da justiça socioambiental, que sublinha a ligação entre desigualdade econômica e ambiental. É o aspecto mais conhecido da encíclica, também por encon-



trar uma recepção ampla e ativa nos movimentos sociais. Francisco escreve:

hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres. (LS, 49)

A expressão “clamor da terra (...) clamor dos pobres” lembra o título de um livro do Leonardo Boff, que desde a década de 90 veio integrando a questão ecológica na teologia da libertação. A aliança entre justiça social e defesa do meio ambiente adquire uma importância especial na vida e na teologia das Igrejas do sul do mundo. Isso se compreende pela experiência direta de uma exploração que é ao mesmo tempo, econômica, política e ambiental. Ao lado de milhares de camponeses, também padres, religiosas e religiosos acabaram sendo martirizados, no Brasil como nas Filipinas e na África, por defender as populações pobres em conflitos contra mineradoras, garimpeiros, fazendeiros e agronegócio. Não é por acaso que o primeiro papa latino-americano resolveu colocar essa dimensão ao centro do magistério.

Essa questão abrange não só a religião, como também a economia e a política. Não surpreende então que a encíclica tenha sido atacada por católicos ultraliberalistas, sobretudo nos Estados Unidos e na Austrália. Com o papa Francisco, o magistério avança rumo a uma crítica do capitalismo mais forte que os seus predecessores.

Se a proposta da espiritualidade visa um público interno a Igreja, a da justiça socioambiental cria alianças externas: tanto no campo do diálogo ecumênico quanto com os movimentos sociais, com o ecologismo secular e com agências internacionais como a ONU. A fé, que é o fundamento único da ecologia pela espiritualidade, busca aqui uma articulação com outras motivações. Mesmo baseando-se na doutrina social da Igreja, Bergoglio introduz uma pauta original. Tradicionalmente a doutrina social se fundava na ideia abstrata de lei natural. No entanto, na *Laudato si'* é a observação empírica de condições de vida inaceitáveis e a denúncia concreta de mecanismos de poder perversos que estão à frente.

### **3 TERCEIRA VIA: A LEI NATURAL**

Contudo, a terceira proposta se insere exatamente na tradição teológica da lei natural. Trata-se de um discurso que tem sua origem na filosofia tomista e que foi a armação do pensamento do Joseph Ratzinger, antes como teólogo do João Paulo II e depois como papa. A lei natural é o alicerce das posições católicas intransigentes em matéria de contracepção, reprodução assistida, homossexualidade e tutela dos embriões humanos.

Tomando a lei natural como ponto de partida, o papa traça uma relação entre salvaguarda do meio ambiente e posições conservadoras sobre família e sexualidade. Fazer do seu corpo o que se quer, sem respeitar a estrutura natural que o Criador determinou, é um abuso

do mesmo tipo que a destruição dos recursos do planeta:

o nosso corpo nos põe em relação directa com o meio ambiente e com os outros seres vivos. A aceitação do próprio corpo como dom de Deus é necessária para acolher e aceitar o mundo inteiro como dom do Pai e casa comum; pelo contrário, uma lógica de domínio sobre o próprio corpo transforma-se numa lógica, por vezes subtil, de domínio sobre a criação. Aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados é essencial para uma verdadeira ecologia humana. (...) Portanto, não é salutar um comportamento que pretenda «cancelar a diferença sexual, porque já não sabe confrontar-se com ela». (LS, 155)

Esse argumento é de cunho conservador. Contudo, trata-se de um conservadorismo capaz de resistir à ideologia do capitalismo. É a utopia de uma humanidade responsável e consciente dos limites que o Criador inscreveu na realidade e, portanto disposta a frear suas ambições de dominação sobre a natureza e sobre os outros. É também o auspício para uma sociedade que recuse o individualismo e o subjetivismo típicos da modernidade ocidental.

#### 4 A SÍNTESE DOS LIMITES

As três vias da espiritualidade, da justiça social e da lei natural se encontram uma ao lado das outras na encíclica. Porém, elas se distinguem por vários aspectos: o público que é visado, os pressupostos religiosos e a orientação ideológica. Acredito que essa pluralidade de percursos seja uma tentativa de juntar, num único documento dirigido à Igreja universal, as diferentes almas do catolicismo atual cuja unidade é longe de ser assegurada. As divisões internas entre progressistas e conservadores são notórias. Os primeiros compartilham as lutas pela justiça social e, em geral, são abertos a colaborar com os movimentos sociais pelos direitos dos excluídos. Os segundos se reconhecem mais na direita política, no apoio ao liberalismo e em posições intransigentes ao sujeito da família, gênero e bioética.

Se o texto do papa reflete essas rupturas, ele oferece também uma tentativa de síntese. Tal poderia ser o papel da referência aos limites à ação humana. Essa palavra-chave aparece várias vezes quando o papa discute a necessidade da humanidade se limitar no seu alcance:

Cada época tende a desenvolver uma reduzida autoconsciência dos próprios limites. (...) O ser humano (...) carece de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que lhe ponham realmente um limite e o contemham dentro dum lúcido domínio de si. (105)

Daqui passa-se facilmente à ideia dum crescimento infinito ou ilimitado, que tanto entusiasmou os economistas, os teóricos da finança e da tecnologia. Isto supõe a mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta, que leva a «espremê-lo» até ao limite e para além do mesmo. (106)

Se nos aproximarmos da natureza e do meio ambiente sem esta abertura para a admiração e o encanto (...) as nossas atitudes serão as do dominador, do consumidor

ou de um mero explorador dos recursos naturais, incapaz de pôr um limite aos seus interesses imediatos. (11)

Em breve, o papa afirma que os seres humanos são sujeitos a Deus. Por conseguinte não podem dispor indiscriminadamente da Criação, também obra de Deus. Esse razoamento pode ser invocado tanto para contestar liberdades individuais consideradas excessivas, como para deslegitimar a cobiça do capital. No último livro do Leonardo Boff, *A busca da justa medida. Como equilibrar o planeta Terra*, as palavras limites e auto-limitação aparecem quase a cada página. No entanto, na França foi significativa durante sete anos a experiência de uma revista chamada *Limite* que buscou organizar uma frente católica ambientalista não partidária, mas que no debate francês foi considerada conservadora, por ser declaradamente religiosa e também por exprimir dúvidas ao sujeito de algumas tecnologias pela reprodução humana. Esses indícios sugerem que o tema dos limites pode ser uma plataforma para um diálogo entre facções que decerto não vão ultrapassar os dissídios ideológicos, mas que mesmo assim podem discutir a partir de alguns pressupostos comuns.

## CONCLUSÃO

O debate sobre a *Laudato si'* enfatizou sobretudo a proposta da justiça social. Um efeito desse enfoque é que uma parte expressiva dos católicos considera o ambientalismo uma pauta de esquerda, o que dificulta a mobilização dos conservadores. Um objetivo dessa comunicação foi mostrar que esse resultado corresponde a uma leitura parcial e incompleta da encíclica. O papa afirma que o cuidado com a casa comum não é uma opção política, mas faz parte da própria vocação cristã:

temos de reconhecer também que alguns cristãos, até comprometidos e piedosos, com o pretexto do realismo pragmático frequentemente se burlam das preocupações pelo meio ambiente. Outros são passivos, não se decidem a mudar os seus hábitos e tornam-se incoerentes. Falta-lhes, pois, uma conversão ecológica, que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que os rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus. Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa. (LS, 217)

Um segundo objetivo é chamar a atenção sobre o argumento dos limites e seu potencial de ajuda à formação de um ambientalismo conservador, hoje apenas esboçado, mas crucial no projeto de mobilizar uma frente católica mais ampla numa batalha que, por ter re-

percussões pela humanidade inteira, não pode ficar refém de disputas políticas ou ideológicas.

Essa convergência é tanto mais urgente quanto mais aparece que os esforços da Igreja progressista na salvaguarda do meio ambiente, embora generosos, acabam sendo freados pela resistência de uma parte importante dos católicos em abraçar tudo o que vem sob o rótulo da justiça social. Evidentemente o compromisso com a justiça social vai continuar sendo determinante no engajamento progressista. Mas isso não impede que outras pautas ecologistas, igualmente baseadas na *Laudato si'*, possam se formar com o propósito de motivar públicos diferentes a tomar em conta seriamente a crise ambiental com suas consequências.



# GT 13

Religião, Arte e Literatura.



**Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas,  
Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho - PUC-Minas,  
Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes - PUC Campinas,  
Dr. Paulo Nogueira - PUC Campinas.**

Ementa:

O GT visa a oferecer espaço para o debate acadêmico em torno das interações da arte com a religião. No Brasil, o foco desse debate dirigiu-se por primeiro às relações entre literatura e teologia. O diálogo entre as duas áreas, cunhado sob o nome “teopoética”, apresenta-se há algumas décadas como uma atividade acadêmica consolidada, marcada por variados vieses de leitura, ora pendendo para o interesse religioso, ora para a crítica literária. Na esteira da teopoética, ampliou-se o debate sobre as interfaces entre religião e arte, incluindo-se, além da literatura, outras manifestações artísticas, como a música, o teatro, a dança, as artes visuais, o cinema, as HQs, a cultura pop em geral. O GT objetiva acolher as leituras acerca desses variados modos de relação entre religião e arte, bem como sua discussão no arco teórico mais amplo das relações entre religião e linguagem.



# ARTIGO 26

Ezio Frezza Filho<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo é analisada a música *Artigo 26*, de José Ednardo Soares Costa Sousa, conhecido como Ednardo, lançada em 1976. É uma letra complexa, que órbita os direitos humanos e tem o lema *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* repetido no refrão, destacando-se o artigo 26, da Declaração Universal dos Direitos Humanos – DUDH, relativo à educação gratuita. Por fim, foram sobrepostas informações sobre a Padaria Espiritual, grupo literário que atuou em Fortaleza, em fins do século XIX. Os jogos de palavras e fragmentos de parlendas interioranas estão presentes na música, bem como vocábulos da língua francesa. Uma melodia alegre e dançante arremata a obra musical. Este artigo segue o marco teórico da literatura de resistência, de Alfredo Bosi, revisitando análises anteriores e acrescentando a colaboração do Conselho Mundial de Igrejas – CMI para o texto final da DUDH.

**PALAVRAS-CHAVE:** Revolução Francesa; Conselho Mundial de Igrejas; Direitos Humanos

## INTRODUÇÃO

Trata-se de pesquisa em que se analisa a música *Artigo 26*, de Ednardo, e suas interfaces de caráter histórico, humanístico, político, social e cultural. Ao lema da revolução francesa, liberdade, igualdade e fraternidade, acrescentou o art. 26 da Declaração Universal dos Direitos Humanos – DUDH, direito à educação e os princípios da *Padaria Espiritual*, movimento literário-cultural cearense, tudo entremeadado com os populares jogos de palavras.

Por fim, ouve-se uma musicalidade dançante e contextualizada, que nos remete aos salões outrora tradicionais na Europa, às parlendas e às festas juninas. Letra rica em informações e música interagem para o resultado final da obra.

Como acréscimos, serão correlacionadas duas outras contribuições relevantes para os direitos humanos: o Cilindro de Ciro, o primeiro diploma legal na área, e as influências do Conselho Mundial das Igrejas, junto à ONU, em prol da DUDH.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas; Mestre em Constituição e Processo pela UNAERP, de Ribeirão Preto; Professor da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas.



## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E METODOLOGIA

Remontam aos anos 1970 as concepções da chamada literatura de resistência, esposa, no Brasil, por Alfredo Bosi. Se até então a crítica literária se contentava com as análises feitas apenas pelos aspectos técnicos e estéticos das obras, sobretudo das poesias, a partir dali floresceram as ideias da literatura engajada, comprometida com as questões sociais e políticas – em contraponto à concepção simplista da arte pela arte, apartada de outras preocupações quotidianas. A virada em comento encontra o Brasil no auge da ditadura militar, no seu momento mais brutal, o que permite o surgimento de artistas diversos (compositores, cantores, atores, artistas plásticos, etc.) que fazem uso de suas obras para denunciar a viciada e torturante estrutura de poder que então vigorava. Assim é que, dentre tantos outros, aparece no cenário nacional o compositor e cantor Ednardo, cuja obra se encaixa à perfeição da literatura de resistência, esposa por Bosi.

Ademais, na linha de Mikail Bakhtin, vê-se que o compositor analisou diversos discursos heterogênicos para compor o seu próprio discurso; a análise poderá mostrar que é possível encontrar outros elementos além do óbvio, não tão salientes no texto final de Ednardo, como é o caso da contribuição do Conselho Mundial de Igrejas.

Metodologicamente, o trabalho é feito através da análise de textos não apenas para encontrar o que é por demais óbvio dentro das concepções do artista, mas, também, para interrelacionar a produção musical com os aspectos sociológicos e políticos presentes ao tempo da formação intelectual de Ednardo, sobretudo dentro da atmosfera ditatorial vigente quando da composição da música Artigo 26.

## 2 DO CILINDRO DE CIRO À REVOLUÇÃO FRANCESA

Seriam de Ciro as primeiras regras sobre direitos humanos. Em tempos de poder ditatorial dos grandes reis, que governavam com repressão e terror, Ciro editou normas, em 539 a.C., para impedir a escravização de pessoas e garantir liberdade religiosa, dentre outras de direitos humanitários, sobretudo em relação aos povos conquistados. Essas regras foram inscritas num cilindro de argila, cujos fragmentos se acham no Museu Britânico de Londres.

Entretanto, não se cogitava, na época, sobre direitos humanos; a brutalidade dos conquistadores, incluindo Ciro, sobre os povos conquistados era real; tudo, então, não passaria de simples propaganda do Rei Persa para apaziguar os ânimos dos conquistados e assim governar com mãos de ferro (ROCHA, 2020). De todo modo, no cilindro estão os antecedentes históricos do tema direitos humanos.

Mais tarde, o êxito da Revolução Francesa (1789 – 1799) ficou marcado sob o lema

*Liberdade, Igualdade e Fraternidade*; todavia, tal como se questiona o édito de Ciro, é de se indagar sobre a aplicabilidade desses valores revolucionários, até porque eram limitados no tempo e no espaço, apenas para a elite francesa. As atrocidades praticadas nas colônias francesas, como as do Sudeste Asiático, perduraram até os anos 1970. Porém, o lema que ganhou relevância dentro e fora da França em vista do apelo humanitário nele contido, indo rápido ao encontro da opinião pública mundial.

Era um apelo vibrante, por se opor aos despotismos da monarquia absolutista francesa e por pretender transformar a história, encerrando um ciclo gerador de fome e de violências contra os homens. Moveu multidões, como a que participou da Queda da Bastilha.

As conquistas podem ser resumidas, ao menos nos aspectos formais, na adoção da forma republicana de governo, na separação dos poderes, no início da queda do absolutismo, na inspiração para a independência da América Latina e na disseminação (teórica) das liberdades dos indivíduos, que se tornavam iguais diante da lei, de aplicação comum para todos, universalizando os princípios da igualdade civil.

A subsequente Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão é o ápice das ideias iluministas: todos os homens nascem livres e iguais em direitos, com liberdade de opinião e de credo religioso. Trata-se de diploma adotado pela Assembleia Nacional Constituinte da França, em 1789, pilar para a primeira Constituição Republicana. Mas é após a Segunda Guerra Mundial, em dezembro de 1948, que foi promulgada, pela Organização das Nações Unidas – ONU, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, nela despontando a dignidade como elemento inerente a todos.

De se destacar, para estas linhas, o artigo 26, da referida Declaração:

Artigo 26

1. Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, está baseada no mérito.
2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do ser humano e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.
3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948).

### **3 O CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS EM BUSCA DA PAZ UNIVERSAL**

Os esforços do Conselho Mundial de Igrejas – CMI, são decisivos para o alcance mais homogêneo dos direitos fundamentais do homem, tal como consta da DUDH. Fundado em 1948, o CMI promove o diálogo entre as igrejas cristãs em prol da paz mundial e da justiça,

congregando os religiosos ortodoxos, anglicanos, protestantes, dentre outros, além de organizações parceiras em seus projetos.

Em vista das degradações do imediato pós-guerra, as lideranças religiosas trataram, em Amsterdã (agosto e setembro de 1948) da unidade do cristianismo em prol dos direitos humanos, apelando à ONU sobre a necessidade de se criar regras de proteção humanitária, do que resultou a DUDH, de 10 de dezembro de 1948.

Diversos preceitos da tradição cristã se acham na DUDH, como o da solidariedade, o do respeito à liberdade de crença, o do direito à vida digna e saúde para todos. Naquela Assembleia afirmou-se que “a justiça exige que os habitantes da Ásia e da África deveriam ter benefícios” (SUNG, 2016), oriundos das atividades econômicas para permitir uma justiça social amparadora desses povos.

Na época, as igrejas “levantaram a bandeira dos direitos humanos e/ou dos direitos civis; direito de não ser torturado, de não ser censurado; de não ser tratado como inferior; de não ser repellido da vida social” (SUNG, 2016, p. 235), sobretudo em situações de ditaduras militares, como as da América Latina nos anos 1960 a 1980, cujas marcas até hoje estão abertas e se recusam a cicatrizar.

#### **4 EDNARDO, POETA, COMPOSITOR E CANTOR**

Ednardo, cearense nascido em 17 de abril de 1945, lançou-se na música em 1970. Compositor e cantor de sucessos (*Pavão Misterioso*, *Terral*, *Enquanto engomo as calças*), ainda segue carreira exitosa. Suas músicas denotam as preocupações com os destinos do Brasil e dos brasileiros, nos anos 1970, na fase mais violenta da ditadura militar. Era natural pensar em liberdade, igualdade e fraternidade.

Ednardo leva todo o seu conhecimento de mundo ao encontro das palavras de ordem da revolução francesa e dos ditames da DUDH, embalando tudo isso ao som das cantigas de rodas, adaptadas das danças francesas do século XVIII. E o encontro com Padaria Espiritual era inexorável, mais do que natural. Enfim, *Artigo 26* é o fruto delicado dessa feliz simbiose; fruto perfeito que medrou pleno já na maturidade adequada para ser saborosamente degustado, devagar e com atenção redobrada.

Ednardo, que se diz crente numa força maior, embora sem religião específica, e que na ideia do *religare* do nosso mundo com outro mundo superior, escarafunchou os ideais da Padaria Espiritual e resvalou em valores sabidamente cristãos.

## 5 A PADARIA ESPIRITUAL

Intelectuais cearenses, escritores, pintores e músicos, cultores da literatura nacional e mundial, fundaram em 1892, em Fortaleza, a Padaria Espiritual, cuja sede foi instalada na Rua Formosa. Era uma loja que promovia a cultura e os direitos do homem; foi, ao mesmo tempo, precursora das Academias de Letras no Brasil e vanguarda do movimento modernismo bem antes da Semana de Arte Moderna, de 1922. Repudiavam, por exemplo, as palavras estrangeiras e a citação de animais estranhos à fauna brasileira, nas peças publicitárias e literárias (Cláusulas XIV e XXI).

Suas atividades perduraram até 1898, tempo um tanto curto, mas o suficiente aperrear as estruturas conservadoras locais. Entre as cláusulas bem humoradas do seu Estatuto, “Amassado e assado na Padaria Espiritual, aos 30 de maio de 1892”, encontravam-se outras, de caráter educacional, literário e humanístico, inspiradas nas legislações de direitos humanos, como exemplificam, na ortografia da época:

**Cláusula XIV** – É proibido o uso de palavras estranhas à língua vernácula, sendo, porém, permitido o emprego dos neologismos do Dr. Castro Lopes.

**Cláusula XXI** – Será considerada indigna de publicidade qualquer peça literária em que se falar de animais ou plantas estranhos à fauna e à flora brasileiras, como cotovia, olmeiro, rouxinol, carvalho, etc.

**Cláusula XXII** - Nomear-se-ão comissões para apresentarem relatórios sobre os estabelecimentos de instrução pública e particular da Capital, relatórios que serão publicados.

**Cláusula XXXII** - A padaria representará ao governo do Estado contra o actual horário da Bibliotheca Pública e indicará um outro mais consoante às necessidades dos famintos de idéas.

**XXXIX:** A padaria desejaria muito crear aulas nocturnas para a infância desvalida, mas como não tem tempo para isso, trabalhará por obrigatória a instrução pública primária

**Cláusula XLIII** - A padaria tomará a iniciativa de qualquer questão emergente que entenda com a Arte, com o Bom Gosto, com o Progresso e com a Dignidade Humana.

‘1Com humor e fina ironia, o grupo satirizava o capitalismo e valorizavam a cultura cearense, disseminando o gosto pela literatura. Padaria era o termo que designava a associação, e o seu órgão de comunicação era o jornal *Pão*, que prometia fustigar (aperrear) a burguesia; esse jornal era entregue nas casas - de madrugada, pois ao arrepio das repressões policiais típicas da época.

## 6 ENFIM, ARTIGO 26

Olha o padeiro entregando o pão  
De casa em casa entregando o pão  
Menos naquela, aquela, aquela, aquela  
não  
Pois quem se arrisca a cair no alçapão?  
Pois quem se arrisca a cair no alçapão?

Anavantu, anavantu, anarriê  
Nê pa dê quá, nê pa dê quá, padê burrê  
Iguaitê, fraternitê e libertê  
Merci bocu, merci bocu  
Não há de quê

Rua Formosa, moça bela a passear  
Palmeira verde e uma lua a pratear  
E um olho vivo, vivo, vivo, vivo a procurar  
Mais uma ideia pro padeiro amassar  
Mais uma ideia pro padeiro amassar

Anavantu, anavantu, anarriê – repete

Você já leu o artigo 26  
Ou sabe a história da galinha pedrês  
E me traduza aquele roque, roque para o  
português  
A ignorância é indigesta pro freguês  
Que a ignorância é indigesta pro freguês

Anavantu, anavantu, anarriê – repete

Você queria mesmo é ser um sanhaçu  
Fazendo fiu e voando pelo azul  
Mas nesse jogo lhe encaixaram e é uma  
loucura

Lá vem o padeiro, pão na boca é o que te  
cura

Lá vem o padeiro, pão na boca é o que te  
cura

Anavantu, anavantu, anarriê – repete

Anavantu, anavantu, anarriê – repete (LE-  
TRAS, s. d.)

O padeiro/associado entrega o pão/jornal de casa em casa, mas não em todas, evitando armadilha/alçapão policial. Na Rua Formosa ficava a sede da Padaria, onde moças bonitas passeavam sob o luar; e um olho aberto procurando ideias novas o jornal.

A história da galinha pedrês vem de brincadeiras de crianças: “Sabem a história da galinha pedrês? Não. É a que peidou na boca de vocês”. Equivale a: sabe o lema dos franceses? Não é para vocês (GRANGEIRO, 2016). Sanhaçu/sanhaço é a ave brasileira (Cláusula XXI, do Estatuto): denota os voos de liberdade, que levam os homens para onde quiserem. Para a salvação, lá vem o padeiro com o Pão, num duplo sentido: pão que alimenta o corpo e pão que alimenta o intelecto.

No estribilho, palavras francesas têm pronúncia abasileirada (Cláusula XIV, dos estatutos): *liberté*, *égalité* e *fraternité* são pronunciadas como *iguaitê*, *fraternitê* e *libertê*; *pas de bourré* (passo de dança francesa), vira *padê burrê*; *en avant, tous* (todos vão adiante) vira *anavantu*; *en arrière* (para trás) se transforma em *anarriê*. É uma prévia da postura antropofágica da Semana de 22, que faz uso francês, dialoga com esta língua e a subverte, deglutindo-a (GRANGEIRO, 2016).

## 7 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A densidade da formação intelectual e humana de Ednardo Ihe permitiu combinar vários temas (só) aparentemente desconectados, como o lema dos franceses, o dispositivo legal da DUDH, as propostas da Padaria Espiritual e os elementos linguísticos, do francês e do português. Em poucas palavras, ele fez uma (mini) literatura de resistência (BOSI, 2002): em “pois quem se arrisca a cair no alçapão”, refere-se à repressão policial, e em “a ignorância é indigesta para o freguês”, diz sobre a falta de instrução formal.

Ednardo revisita temas anteriores para fazer o seu próprio discurso, amoldado à sua visão crítica de mundo e conforme sua experiência de vida.

## CONCLUSÃO

Ednardo foi muito além do que a letra de *Artigo 26* pode, à primeira vista sugerir; analisou de diversos discursos históricos para atualizar o discurso da contracultura que vicejava, no Brasil, nos anos 1970, de conflitos intelectuais contra a ditadura militar em sua fase mais perversa. Conseguiu enfeixar diversos discursos aparentemente esparsos e com isso construiu numa belíssima canção popular. Homem preocupado com a opressão e a falta de liberdades individuais, extravasou seus quereres enlaçando as mesmas pretensões dos revolucionários franceses e as mesmas projeções humanísticas da DUDH, assim como abraçou as mesmas pretensões literárias e culturais da Padaria Espiritual.

Ademais, também soube adaptar as parlendas da sua terra ao jogo de palavras com a língua estrangeira; conseguiu misturar português com francês e assim obter uma língua quiçá inovadora, que bem se adaptou à melodia que imprimiu à música *Artigo 26* - tornando-a dançante tanto quanto dançantes eram os bailes dos antigos salões europeus. Ednardo sabia das associações que podia fazer com os diversos discursos para concluir uma obra prima. É possível, contudo, que talvez Ednardo não soubesse nem do Cilindro de Ciro, o Grande, e nem dos esforços do CMI para a promulgação da DUDH.

## REFERÊNCIAS

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAIT, Beth. *Bakhtin: conceitos-chaves*. 5 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

Documentário grandes nomes da música cearense. Ceará: Programa História da Música, 28 maio 2013. 1 vídeo (46 min). Publicado por Programa História da Música. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kWTrArE7E5c>. Acesso em: 24 jun. 2023.

EDNARDO. Artigo 26. *Letras*, [S. l.], [S. d.]. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/ednardo/45608/>. Acesso em: 21 jul. 2023.

ESTATUTOS da Padaria Espiritual. *Jornal de Poesia*, [S. l.], 2023. Disponível em [www.jornaldepoesia.jor.br/espi.html](http://www.jornaldepoesia.jor.br/espi.html). Acesso em: 10 jun. 2023.

GRANGEIRO, Cláudia Rejanne Pinheiro; FERREIRA, Raul Azevedo de Andrade. A padaria antropofágica de Ednardo: uma análise de discurso da canção Artigo 26. *Revista Desenredo*, [S. l.], v. 12, n. 1, 2016. Disponível em: <https://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/5869>. Acesso em: 12 jun. 2023.

O francês na quadrilha. *Aliança Francesa*, [S. l.], 30 jun. 2021. Disponível em: <https://www.rioaliancafrancesa.com.br/o-frances-na-quadrilha/>. Acesso em: 13 jun. 2023.

PADARIA espiritual: conheça o movimento que marcou a cultura cearense. *UniFor*, São Paulo, 11 abr. 2023. Disponível em <https://g1.globo.com/ce/ceara/especial-publicitario/unifor/ensinando-e-aprendendo/noticia/2022/04/11/padaria-espiritual>. Acesso em: 10 jun. 2023.

SUNG, Jung Mo. Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista. *Revista Estudos de Religião*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 233-253, set./dez 2017.



# CONSIDERAÇÕES SOBRE A UTILIZAÇÃO DA FICÇÃO LITERÁRIA COMO FONTE DE ESTUDO DO FENÔMENO RELIGIOSO

*Antonio Geraldo Cantarela<sup>1</sup>*

*Annelise Melo Pereira<sup>2</sup>*

**RESUMO:** As pesquisas e produções acadêmicas relativas às relações entre religião e literatura representam, no Brasil, um debate que, desde os anos 90 do século XX, cresce e se consolida. O debate, cujo nascedouro se associa ao campo teológico, tem se ampliado em direção ao campo estrito das Ciências da Religião, com a inclusão de novas perspectivas teóricas e novos modos de articulação entre o sistema discursivo literário e os estudos de religião. Desse movimento surgem também novas perguntas, dentre as quais a comunicação propõe destacar, como questão teórica primeira, a que diz respeito às possibilidades e limites de se tomar o texto literário como fonte ou matéria para o estudo do fenômeno religioso. Teoricamente, pressupõe-se uma distinção fundamental entre o texto literário, enquanto encenação de mundo (*fictum*), e o fato religioso, enquanto vivência singular de mundo (*factum*). A esse pressuposto associa-se a questão central: que relação existe entre o texto ficcional e a realidade (religiosa) a que faz referência? A discussão, ancorada em pesquisa bibliográfica, se valerá de aportes da Teoria da Literatura, particularmente estudos relacionados ao realismo literário e à estética da recepção. Dentre as conclusões, destacam-se: i) a distinção, mas não oposição, entre experiências e instituições religiosas, enquanto vivências históricas singulares, e suas representações ficcionais pela literatura; ii) a exigência de se ler o texto literário com ferramentas da crítica, para evitar o risco de “batizar o poeta”; iii) o imaginário como “lugar de mediação” entre o real e o ficcional.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ficção, História, Teoria Literária, Estudos de Religião.

## INTRODUÇÃO

Na esteira dos debates acerca das interfaces entre teologia e literatura, o interesse pelo sistema discursivo literário tem se ampliado no campo de estudos estrito das Ciências da Religião. Com certa frequência, encontramos nesse âmbito teses, dissertações, artigos e livros com temáticas provenientes da literatura. Ainda que os temas que se podem associar ao que chamamos de religião formem um leque desmesuradamente aberto, a utilização da ficção lite-

1 Doutor em Letras (Literatura). Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

Contato: [agcantarela@yahoo.com.br](mailto:agcantarela@yahoo.com.br)

2 Graduanda em Letras na PUC Minas. Bolsista de Iniciação Científica da FAPEMIG. Projeto APQ 02172-21

Contato: [annelise.melo.pereira@gmail.com](mailto:annelise.melo.pereira@gmail.com)

rária para estudar o fenômeno religioso provoca novas perguntas e demanda novos suportes teóricos. A questão teórica de fundo diz respeito aos modos de representação de mundo pelo texto ficcional. Associada a ela, coloca-se a pergunta específica de nosso interesse: que pressupostos devem ser considerados para validar a pesquisa acadêmica (em Ciências da Religião) que utiliza como fonte o texto literário/ficcional?

Esta comunicação apresenta, de forma resumida, resultados relativos à segunda etapa do desenvolvimento de projeto de pesquisa – financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e desenvolvido sob a gestão da Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da PUC Minas – sobre o lugar do sistema discursivo literário nas Ciências da Religião. Em sua primeira fase, a pesquisa buscou dados em vista de construir um “estado da arte” das produções acadêmicas sobre o tema. Os resultados foram publicados nos Anais do 34º Congresso da Soter. (CANTARELA; PEREIRA, 2022, p. 725-730). Em seu estágio atual, a pesquisa se debruça sobre a questão teórica das relações entre ficção e realidade; ou, dito de modo mais amplo, entre literatura e sociedade. A discussão representa especial interesse para os cientistas da religião que buscam em obras literárias matéria para o estudo do fenômeno religioso.

## **1 CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE FICCIONAL E REAL**

As perspectivas das teorias literárias acerca das relações entre literatura e sociedade apresentam-se com pressupostos e matizes variados. Ao introduzir o debate sobre a questão, compartilham em geral alguma referência à clássica distinção entre história e poesia inaugurada por Aristóteles. (*Arte Poética*, IX, 1). Comungam também a concepção de que as teorias literárias, em sentido estrito, têm seu nascedouro somente no século XIX, quando a academia se preocupou em estabelecer critérios para definir o que é literatura. Nesse processo, estudos filosóficos que envolviam estética foram especialmente aproveitados pelas teorias literárias. Seguindo tendências vanguardistas de então, já não importava que os textos literários – assim como a pintura e outras artes – representassem algo. Importante mesmo era seu aspecto estético, formal. (ISER, 1996).

As novas compreensões acerca do caráter de literariedade de um texto trouxeram para o centro do debate a questão de sua relação com o “mundo real”. Assim, teorias voltadas para o estudo das relações entre ficção literária e realidade histórica estão geralmente linkadas com a ideia de criação literária. Sob tal pressuposto, compreende-se o texto literário não como representação de mundo, mas como criação, invenção de mundos, artefato relativamente autônomo em relação às vivências históricas. No extremo, a criação literária – e as teorias correlatas – defenderam a proposta de um “mundo do texto”, sem referências, sem liames com o mundo das vivências cotidianas.

A distinção entre singularidades ou realidade histórica, de um lado, e ficção, de outro – distinção que sempre esteve presente nos debates – pode ser expressa por dois termos latinos comumente usados pelos acadêmicos para tratar do assunto: *factum* e *fictum*. O termo *factum* diz respeito à história, aos feitos singulares, às nossas vivências, ao nosso agir no mundo. Em geral associa-se à ideia de coisas verdadeiras, realmente acontecidas. O termo *fictum*, por sua vez, refere-se a coisas inventadas por nossa imaginação, por nossa capacidade de representar. Associa-se à ficção, à encenação, ao fingimento.

As teorizações acerca das relações entre ficção e realidade histórica ganharam fôlego quando se incluiu no debate a discussão sobre o papel do leitor na configuração do literário. Destacam-se os críticos literários alemães Hans Robert Jauss (1921-1997) e Wolfgang Iser (1926-2007), da Universidade de Konstanz, fundadores da chamada Estética da Recepção – teoria que destaca o leitor como o polo dinamizador do ato da leitura. Nessa esteira, pode-se apontar também o escritor italiano Umberto Eco (1932-2016), particularmente pela coletânea de ensaios, de 1962, intitulada *Obra aberta*. (ECO, 2008).

Para discutir as relações entre o real e o ficcional, Iser se apoia no que ele chama de “a tríade”: o real, o fictício e o imaginário. Cada elemento da tríade se diferencia dos demais por possuir função singular. Não há grandes dificuldades em compreender o conceito de “real”. Ele pode ser entendido como o *factum*, a singularidade histórica. O fictício ou *fictum* corresponderia ao “real irrealizado”, ao “real inventado”. Conforme Iser, cabe ao “ato de fingir” entrar no jogo de criação de significado/sentido, pois esse ato “se determina como a transgressão dos limites daquilo que organiza e daquilo que provoca a configuração”. (ISER, 1996, p. 15). Nesse jogo, o imaginário “une” o *factum* e o *fictum*.

Iser apresenta três formas diferentes de se compreender o imaginário: como faculdade ou capacidade, como ato de ideação, e como imaginário radical. Dessas três definições, Iser destaca algumas questões envolvendo a interação entre o fictício e o imaginário: O imaginário como ideia é tornar presente o que é ausente. O imaginário não se ativa em si mesmo, mas é sempre mobilizado por algo externo. Ele não possui intencionalidade, depende do que será usado dele. Iser demarca o quanto o imaginário depende das chamadas “instâncias ativadoras.” Com isso o autor considera que a ativação do imaginário é um jogo. Iser não descarta que o traço característico da literatura é o de tratar-se de um texto ficcional. Porém ele sublinha que “ficção” não designa simplesmente uma invenção textual, mas sim um “contrato” entre autor e leitor.

Umberto Eco foi um estudioso da área da semiótica que se especializou em debater como as narrativas funcionam e como elas podem ser interpretadas pelo leitor. Eco cunha o termo “leitor-modelo”, ou leitor ideal, para quem o chamado “autor-modelo” escreve. O leitor-modelo possui dois níveis: no primeiro, o leitor está atento à diegese, à história em si, ao enredo; no segundo nível, o leitor se põe atento às suas estruturas. O leitor-modelo está

atento ao fato de o texto literário tratar-se de um texto ficcional, sem tentativa de se aproximar da realidade.

Eco compreende que a relação entre leitor e autor possui diversas nuances e é aceitável que o leitor possua diversas interpretações sobre o texto. Essa relação pode ser definida como um contrato que é e não é respeitado. Eco também compreende que “a obra de arte é uma mensagem fundamentalmente ambígua, uma pluralidade de significados que convivem num só significante.” (ECO, 1991, p. 22).

## **2 CONSIDERAÇÕES PARA O CAMPO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO**

Ao trazer o debate para o campo dos estudos da religião, o primeiro aspecto a se destacar é que se deve considerar a distinção, mas não oposição, entre experiências e instituições religiosas, enquanto vivências históricas singulares, e suas representações ficcionais pela literatura. Neste sentido, afirmamos o papel possível da literatura e da crítica literária de propiciar, ao lado do conhecimento sistemático oferecido pela teologia, particularmente a antropologia teológica, e pelas ciências da religião, certa interpretação do sagrado.

Mas há outro aspecto do qual não se deve esquecer: No texto literário as sacralidades configuram “encenação” do sagrado. Ao cientista da religião, interessam as hierofanias (os gestos, as imagens, as narrativas), em sua singular manifestação histórica, enquanto “documento” religioso, passível de ser interpretado segundo métodos e fundamentos epistemológicos próprios. No texto literário, as sacralidades fazem parte de uma estratégia de criação.

Beatas, missionários e feiticeiros, nas obras literárias, não identificam pessoas consagradas; são personagens. Templos, terreiros, árvores sagradas e cemitérios não demarcam lugares santos; são configurações de espaços narrativos e, por isso, precisam ser analisados levando-se em consideração os múltiplos sentidos que produzem. Falas sobre Deus, deuses, espíritos, Orixás e antepassados, ainda que se possam interpretar como expressão de crenças de grupos sociais específicos, são, na literatura, expressões de personagens e de narradores e se situam na encenação de realidade produzida pelas obras. São figurações de experiências religiosas e do imaginário religioso. Constroem um efeito discursivo que não exige do leitor qualquer adesão religiosa, senão um pacto ficcional. (CANTARELA, 2010, p. 18-19).

Houve época em que, no âmbito dos estudos históricos, os documentos eram tratados como testemunho cabal dos acontecimentos a que faziam referência. A perspectiva historiográfica mais recente, e sobejamente mais crítica, compreende que o conhecimento histórico se faz como constructo. Isso aponta para o fato de que o historiador lida como textos e documentos, e não diretamente com a realidade histórica.

Algo parecido ocorre no âmbito dos estudos literários. Em relação ao texto literário,

vale lembrar que a obra nos transmite não as vivências históricas singulares, mas sua significação. Por mais que documentem vivências e acontecimentos históricos singulares, os textos literários não se confundem, indistintamente, com os fatos narrados. Por trás dos “fatos” religiosos encenados pelo texto literário, há que se procurar as estratégias de criação, isto é, o emprego de recursos literários para demarcar tensões, hibridismos, deslocamentos, o uso do “maravilhoso”, do insólito, do grotesco, presentes na linguagem da religião. Além de focar o modo como foram construídos os espaços ficcionais, pode-se também buscar as lentes de quem escreveu. Se a obra literária e mesmo os documentos podem ser uma chave de interpretação do momento histórico em que foram produzidos, não abrem, todavia, automaticamente todas as portas para a compreensão de sua época.

## CONCLUSÃO

A escritora e ensaísta brasileira Judith Grossmann afirma que a literatura exerce uma função modificadora do real; resulta de um efeito de imaginação sobre o real, alterando, estetizando, travestindo o real com as roupagens da arte. Por mais que pareça distanciar-se do real, o texto literário é feito de vivências, de história. Para ela, entretanto, o texto literário se mantém escorregadio em relação ao real, pois balança em movimentos extremos: ora faz a imaginação se tornar mais real que o real, ora passa-nos uma rasteira lembrando sua condição de coisa inventada, apenas um texto. Diz a escritora: “O discurso literário sutaliza ao máximo as relações entre o real e a ficção, ora representando um, ora outro, como englobante ou como englobado, deslocando continuamente a questão da origem, ora colocada no discurso, ora na realidade.” (GROSSMANN, 1982, p. 18). (Excerto do tópico sobre o estatuto do literário em CANTARELA, 2023, à p. 40 aproximadamente).

Qualquer leitura, formalista ou historicista nos polos extremos, jamais esgota as possibilidades de sempre novas leituras de uma obra. Ao fim e ao cabo importam as escolhas e construções do leitor. Com seus arrazoados e justificativas, com sua capacidade de estabelecer diálogos entre o texto literário e as vivências históricas de seu interesse, o leitor tem consciência, de antemão, do caráter provisório, transitório e incompleto de sua leitura. Sem o uso de ferramentas da crítica literária, corre-se o risco de cair numa visão essencialista e descritiva do fenômeno religioso, em relação ao qual o texto literário é aduzido como testemunho.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Arte Poética. In: *Arte Retórica e Arte Poética*. 14.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d., p. 231-288.

CANTARELA, Antonio Geraldo. *Bíblia e linguagem: contribuições dos estudos literários*. São Paulo: Paulinas, 2023 (no prelo).

CANTARELA, Antonio Geraldo. *O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto*. 2010. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

CANTARELA, Antonio Geraldo; PEREIRA, Annelise Melo. O “estado da arte” das pesquisas na interface Ciências da Religião e Literatura/Estudos Literários. In: *Anais do 34º Congresso da Soter*. Belo Horizonte: SOTER, 2022, p. 725-730.

ECO, Umberto. *Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ECO, Umberto. *Obra Aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

GROSSMANN, Judith. *Temas de Teoria da Literatura*. São Paulo: Ática, 1982.

ISER, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário: Perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

# CONTRIBUIÇÃO DAS NARRATIVAS FICCIONAIS NO PROCESSO DE INCULTURAÇÃO DA CATEQUESE

*Luís Oliveira Freitas<sup>1</sup>*

**RESUMO** A ruptura entre Evangelho e cultura é um drama de nossa época favorecendo a distância entre catequese, com sua doutrinação e sacramentalização, e a literatura, voltada ao entretenimento e à representação da realidade social. Com a teologia da inculturação da catequese, é possível pensar na contribuição que a literatura pode oferecer na reflexão e na prática catequética. O objetivo desse ensaio é apresentar a importância das narrativas ficcionais da realidade secular no processo da catequese inculturada levando em conta o fato de que esse tipo de obra literária chega a lugares onde raramente o catequista se faz presente. É um trabalho bibliográfico com metodologia descritiva e analítica fundamentado em documentos eclesiais do Magistério da Igreja e em teólogos ou cientistas da religião que tratam da temática religião/teologia e literatura que, conseqüentemente, podem contribuir na reflexão da utilização do texto literário no processo de inculturação da catequese.

**PALAVRAS-CHAVE:** Catequese inculturada; Literatura; Narrativa de ficção; Querigma.

## INTRODUÇÃO

Este ensaio tem como tema ‘Contribuição das narrativas ficcionais no processo de inculturação da catequese’. É um recorte de minha pesquisa de doutorado em Teologia, da PUC-Rio, cujo objeto é evangelização e catequese inculturada no Nordeste brasileiro a partir da contribuição da literatura regionalista e neorregionalista<sup>2</sup>.

Nas últimas décadas, há preocupação em se fazer uma evangelização e catequese a partir da cultura do interlocutor. Para isto é preciso manter um diálogo profícuo entre os elementos culturais e a mensagem evangélica. O evangelizador deve traduzir a mensagem da qual é portador na linguagem daquele a quem se dirige. Quanto à catequese inculturada a partir da literatura de ficção, faz-se necessária uma boa reflexão para verificar os aspectos da arte literária que podem ser compatíveis com o Evangelho e, assim, contribuir na ação evangelizadora e catequética da Igreja.

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia, pela PUC-Rio, professor do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão e da rede estadual de educação do Maranhão. E-mail: luis-freitas@uol.com.br.

<sup>2</sup> O termo “neorregionalismo” ainda não é tão consagrado na crítica literária, mas autores como Herasmo Brito usam-no para mostrar que há uma tendência de obras contemporâneas que mantêm aspectos da prosa regionalista de 30 como diálogo literatura e sociedade, problematizações sociais importantes, certo engajamento estético-social nas obras e outros.



O objetivo deste ensaio consiste em apresentar a importância das narrativas ficcionais da realidade secular no processo da catequese inculturada levando em conta o fato de que esse tipo de obra literária normalmente chega a lugares onde raramente o missionário ou o catequista se fazem presentes. Trazer essas obras para o ambiente da evangelização e da catequese com sua problemática existencial, social e religiosa pode ser uma forma de conhecer melhor essa realidade diferente e promover meios de estabelecer o diálogo entre elas e a mensagem catequética.

O ensaio é constituído de duas partes: na primeira, há alguns esclarecimentos para ajudar na compreensão de narrativa de ficção, catequese e inculturação; na segunda parte, abordaremos como resultados parciais da pesquisa alguns aspectos que podem ajudar no processo de uma catequese inculturada. É um trabalho bibliográfico com metodologia descritiva e analítica cujas ideias teóricas de documentos do Magistério eclesial, de teólogos e cientistas da religião são importantes na busca de elementos da narrativa de ficção no processo da inculturação catequética.

## **1 NARRATIVA DE FICÇÃO, CATEQUESE E INCULTURAÇÃO**

O uso do termo 'narrativa' foi bastante popularizado em nossos dias no nosso país. Essa palavra passou a ser empregada para diversos sentidos como, por exemplo, a uma mera opinião quase sem fundamentação precisa, para uma determinada posição política ou outro segmento social. Políticos e jornalistas costumam usar essa palavra para indicar uma versão falsa de algum fato com o objetivo de encobrir a responsabilidade de seus protagonistas. Assim, narrativa é uma versão fantasiosa da prática política, praticamente um discurso meio artificial em que prevalecem os interesses e pontos de vista do orador sobre o oponente.

No entanto, narrativa como tipologia textual consiste na exposição de fatos interligados que ocorrem ao longo de certo tempo e num espaço determinado. O texto narrativo pode se reportar a um fato da realidade como um episódio vivido por alguém, um relato de um acontecimento, uma notícia, ou pode ser uma história fictícia, fruto da criação literária, como um conto, crônica, novela, romance e outros gêneros. Em geral, toda narrativa apresenta enredo, narrador para contar os fatos, personagens envolvidos na trama, tempo em que ocorre a ação e espaço onde acontecem os fatos. Para isto:

O narrador capta elementos da realidade, muitas vezes díspares e contrastantes, e os apresenta de forma artística, servindo-se de recursos literários, de modo a formar uma unidade de sentido a ser compreendida com facilidade, até mesmo por pessoas sem grande formação cultural. O dom de narrador se torna patente nos recursos empregados na narração. Um detalhe, à primeira vista sem importância, é retomado de maneira criativa. Os personagens são descritos com vivacidade. Os traços peculiares são destacados, de modo a possibilitar ao ouvinte-leitor elaborar o retrato de cada um deles (VITÓRIO, 2016, p. 17).

O ato de narrar acompanha o ser humano desde sua origem. Podemos afirmar que as gravações em pedra das cavernas e os mitos dos povos primitivos são formas de narração. Livros como a Bíblia compreende muitas narrativas como a origem do homem e da mulher, os episódios da história do povo de Israel, os milagres de Jesus, as primeiras comunidades cristãs. Nos tempos modernos temos um sem-número de narrativas: telenovelas, filmes de cinema, peças teatrais, gibis, tiras, notícias de jornal e outros gêneros. São muitas as possibilidades de narrar, oralmente ou de modo escrito, em prosa ou em verso, usando imagens ou não (GANCHO, 1991, p. 6).

A narrativa de ficção é aquela história criada a partir da imaginação de um autor. Ela consiste numa invenção, uma criação humana que exige técnica, arte e imaginação. Normalmente este tipo de narrativa é um texto em prosa, cujo autor não joga tanto com as palavras como no texto poético, mas com as circunstâncias. É construída de uma forma tal capaz de trazer emoção, impressionar o leitor como se fosse uma história real.

Por ser um texto literário, a narrativa de ficção pode trazer a dúvida se está centrada em alguma verdade ou se tudo que há nela é uma invenção que não corresponde à realidade, servindo apenas para entreter o espírito humano. Nesse ponto, constatamos que a literatura de ficção interpreta fatos da realidade de modo estético, de forma indireta, recriando a vida real por meio de um plano imaginário. Por exemplo, no romance *Vidas secas*, Graciliano Ramos criou o casal Fabiano e sinha Vitória para revelar a verdade sobre tantos fabianos e sinhas vitórias excluídos dos bens materiais e culturais, praticamente degradados ao nível da animalidade. Ao falar da condição humana, a narrativa de ficção pode ser um meio valioso para o evangelizador ou catequista confrontar com a mensagem propagada na sua missão evangelizadora.

No que se refere à catequese, trata-se de uma ação eclesial, parte de um todo maior que é o anúncio do Evangelho para formar verdadeiros discípulos missionários de Jesus. Sua finalidade principal consiste em formar cristãos adultos, maduros na fé, inseridos numa comunidade adulta, na comunhão e participação. Segundo o atual *Diretório para a Catequese*, esta ação da Igreja é uma realidade dinâmica, complexa que está a serviço da Palavra de Deus, a fim de acompanhar o convertido, educá-lo e formá-lo na fé e para fé, introduzindo-o à celebração do mistério, além de iluminar e transformar sua vida, juntamente com toda a história humana (DCq 55).

O debate atual eclesial apresenta a catequese como uma ação a serviço da iniciação à vida cristã, partindo do querigma ou primeiro anúncio. Ela é uma etapa evangelizadora em que a comunidade de fé transmite ao candidato, catecúmeno ou catequizando, os elementos fundamentais para a vivência cristã tanto no que tange à vida pessoal quanto às dimensões social e comunitária.

A catequese é um verdadeiro itinerário que deve acontecer numa profunda interação

de fé e vida. É nessa interrelação que podemos falar de catequese inculturada, que não é simples adaptação a uma cultura, mas uma jornada profunda, global e progressiva, em que há lenta penetração do Evangelho no íntimo das pessoas e dos povos (DCq 395).

O processo de encarnação do Evangelho nas culturas é uma preocupação que remonta às origens do cristianismo e da própria história da salvação. No entanto, o termo inculturação, como conceito teológico, é de uso recente empregado “pelo magistério e pelos teólogos para indicar o diálogo entre Evangelho e cultura, entre Evangelho e religiões, entre Evangelho e civilização e entre Evangelho e sociedade na missão evangelizadora da Igreja” (PAULO, 2014, p. 77).

Nesse processo de diálogo entre Evangelho e as culturas contemporâneas, a comunidade cristã e, conseqüentemente a catequese, é chamada a olhar a sociedade em que vive, com espírito de fé, descobrindo seus fundamentos culturais e observando os aspectos em que ela está sedenta do amor de Deus (DCq 324). As novas tendências culturais como a escola, a pesquisa científica, as mídias sociais, a literatura, a música e as expressões artísticas em geral, podem ser vistas como os areópagos modernos, nos quais o processo de evangelização e catequese podem acontecer de forma inculturada.

## **2 INCULTURAÇÃO DA CATEQUESE A PARTIR DA NARRATIVA DE FICÇÃO**

Para que haja processo de inculturação da catequese a partir da narrativa de ficção, é necessário estabelecer o diálogo entre ação catequética e arte literária. São áreas distintas, mas que apresentam vários pontos de aproximação. De acordo com Bingemer (2015, p. 15-16), um deles consiste na importância da palavra em si, pois tanto a catequese como a literatura têm a palavra como principal meio de transmissão de sua mensagem. A catequese, por sua própria natureza, é um ministério da palavra, cuja finalidade é comunicar o anúncio de Cristo (ALBERICH, 2004, p. 94) para iluminar a vida dos cristãos na sua vivência comunitária e missionária. Na literatura, os poetas e escritores utilizam também a palavra como matéria-prima para sua produção artística. Foi pela palavra que Deus criou todas as coisas e, nesse sentido, o evangelista João afirma que tudo o que tem existência no mundo foi feito mediante a ação da palavra e sem ela nada existe (Jo 1,3).

Outro elemento importante comum às duas áreas é a presença da dimensão mística, fato este que leva o ser humano a transcender essa realidade imanente. Na catequese, isso ocorre quando o candidato é conduzido pelo catequista a uma experiência mistagógica por meio da simbologia, dos sinais litúrgicos e da beleza do ser cristão. Na literatura, a mística acontece quando poetas e escritores, por não estarem plenamente satisfeitos com a vida presente, anseiam pelo futuro na busca de experiências amorosas, enamorando as pequenas grandes coisas atentos aos sinais do cotidiano (TEIXEIRA, 2014, p. 9).

Elementos como a temática da existência humana, a valorização de cada pessoa na sociedade em que vive, a questão dos direitos humanos, a busca da paz e da felicidade, a memória coletiva, a reflexão vida e morte, a transcendência e outros, aproximam bastante a catequese da literatura, sobretudo, da narrativa de ficção. Embora a catequese esteja voltada para a transmissão das verdades bíblicas, dogmáticas e dos valores morais, ela precisa que isso ocorra concretamente numa realidade bem específica. E nesse ponto, a narrativa de ficção pode dar enorme contribuição, pois mesmo mantendo uma linguagem metafórica, é profundamente existencial e social o que pode ajudar a traduzir para a vida concreta a mensagem dogmática da fé.

Como exemplo, podemos citar alguns aspectos do romance *Torto Arado*, de Itamar Vieira Júnior, uma narrativa de ficção contemporânea publicada no fim da segunda década do século XXI. Esta obra não tem a finalidade de tratar temas religiosos como foco principal, mesmo assim, tais temáticas podem ser percebidas ao longo de toda a trama. Segundo Manzatto (1994, p. 69), o critério que determina a importância teológica (e, conseqüentemente catequética), de uma obra literária não é a presença de termos ou personagens que nos remetem à realidade religiosa ou eclesial em si, mas sim, a profundidade com que a problemática humana é nela abordada. Seguindo esse raciocínio, observamos que o romance de Itamar Júnior está cheio dessas linguagens que se referem à realidade humana como: a vida em comunidade, o desafio da sobrevivência, a ética e solidariedade, o amor pela terra, a memória coletiva, o caráter festivo e outros fatores. São temas que mantêm forte relação com a mensagem proclamada pela catequese na comunidade de fé.

Em primeiro lugar, destacamos a questão da terra, que é praticamente o centro da obra de Itamar, já que a trama ocorre numa comunidade quilombola, cujos moradores vivem e trabalham numa terra que não lhes pertence, sendo, pois, explorados pela realidade do latifúndio. Mesmo vivendo nessa situação de exploração, há um profundo amor que os personagens devotam à terra. Zeca Chapéu Grande e sua filha Belonísia, personagens da trama, têm o costume de se deitarem no chão para vivenciarem essa profunda unidade homem e terra.

Quando estava sozinha e sabia que não a observariam com estranheza pelo seu ato, deitava no chão, como viu seu pai fazer inúmeras vezes. Tentava escutar os sons mais íntimos, dos lugares mais recônditos do interior da terra, para livrar o plantio da praga, para reparar as dificuldades e ajudar na colheita (VIEIRA JR., 2021, p. 254).

Isso nos faz lembrar que a Bíblia, principal texto da catequese, também acentua bastante a temática da terra ao voltar-se sempre para a beleza da criação e pela promessa de uma terra aos descendentes de Abraão, a Terra Prometida, que precisou ser conquistada mediante a luta organizada e a fé do povo de Israel. A catequese ao trazer essa reflexão da Terra Prometida como dom de Deus para o ser humano, pode estabelecer um elo com a terra das comunidades quilombolas, como a apresentada na narrativa de Itamar Júnior, além de mostrar a importân-

cia de se ter um lugar para construir a moradia onde a família pode estabelecer um lar e viver em fraternidade, sendo assim, expressão do amor de Deus ao mundo.

A catequese é o espaço eclesial por excelência onde o cristão é educado a viver em comunidade, sendo solidário com seu semelhante, numa vivência fraterna, de compaixão um pelo outro, expressão do amor de Deus por nós. Na comunidade quilombola de *Torto Arado*, essa vivência comunitária, solidária, também se faz presente na vida daqueles pequenos agricultores explorados pelo sistema do latifúndio. Zeca Chapéu Grande, pai de Bibiana e Belonísia, está sempre pronto a acolher quem o procura para alguma cura espiritual e até mesmo física, já que é chefe de uma casa de Jarê, uma expressão religiosa afro-brasileira, em que se percebe forte sincretismo com o catolicismo popular.

Temas como memória coletiva, aspectos festivos, religiosidade popular, crença em Deus e nos santos são frequentes em *Torto Arado*. No tocante à religiosidade popular, temos as práticas sincréticas que envolvem tanto expressões de matriz africana, como o Jarê, e as expressões do catolicismo. Nelas, verificamos que as festas das entidades espirituais do Jarê são celebradas segundo o calendário santoral da Igreja católica. Juntamente com isso, há o batismo das crianças e as romarias aos festejos de Bom Jesus da Lapa em pagamento de promessas: “A romaria era também para agradecer a chuva, ainda que cada vez mais parca. Por isso muitos moradores, principalmente os mais antigos, partiram naquela viagem. Caminharam por dezessete dias, ida e volta...” (VIEIRA JR., 2021, p. 157). Isso pode ajudar a catequese promover a reflexão sobre o diálogo entre práticas religiosas diversas existentes em nosso país, sobretudo, as da comunidade negra e, assim, fazer acontecer uma inculturação do Evangelho nessas realidades muitas vezes discriminadas pela Igreja, devido ao pouco conhecimento que ela tem dessas realidades.

## CONCLUSÃO

A catequese pode beber da fonte das narrativas de ficção nesse processo de inculturação. A própria técnica da narrativa pode ser muito importante na compreensão da mensagem catequética, substituindo o aspecto conceitual, abstrato, que foi muito empregado no espaço catequético e que teima em se manter nos nossos dias por grupos tradicionais, herméticos, que acreditam que a pessoa só é catequizada se houver o aprendizado dos conceitos apresentados no catecismo.

De certa forma, a prática de trazer narrativas curtas como as parábolas de nossos tempos para o ambiente evangelizador e catequético já é utilizada por muitos agentes da catequese que contam essas histórias para relacionar com a mensagem, sobretudo, bíblica daquele momento de evangelização. Todavia, é importante que o catequista ou outro agente de pastoral conheça as narrativas ficcionais da literatura mundial ou local que também podem

estabelecer diálogo com o processo evangelizador. Tal prática não deve se limitar a espaços paroquiais, mas, em ambientes acadêmicos ou escolares, por exemplo, pode ser uma forma de se fazer um anúncio querigmático catequético por meio de alguns aspectos literários das narrativas ficcionais.

## REFERÊNCIAS

ALBERICH, Emilio. *Catequese evangelizadora*. Manual de catequética fundamental. Tradução de Luiz Alves de Lima. São Paulo: Salesiana, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução oficial da CNBB. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BINGEMER, Maria Clara. *Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados*. Petrópolis: Vozes, 2015.

BRITO, Herasmo Braga de Oliveira. *Neorregionalismo brasileiro: análise de uma nova tendência da literatura brasileira*. Teresina: Edufpi, 2017.

GANCHO, Cândida Vilares. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Ática, 1991.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura*. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

PAULO, Emmanuel Kuvialeka. *Teologia da inculturação segundo os sínodos continentais*. Lisboa: Paulus Editora, 2013.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a catequese*. São Paulo: Paulus, 2020.

TEIXEIRA, Faustino. Mistério e tempo: esboço de prefácio. In: CABRAL, Jimmy Sudário; BINGEMER, Maria Clara. (Orgs.). *Finitude e mistério: mística e literatura moderna*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Mauad, 2014.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2021.

VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016.

# MATÉRIA VERTENTE E RELIGIOSIDADE CRISTÃ NA AMBIGUIDADE DA NARRATIVA DE JOÃO GUIMARÃES ROSA

*João Bosco Fernandes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A proposta do texto se realiza no campo ligado à Ciência da Religião. Essa área de investigação tem uma ligação direta com os campos da filosofia, da teologia e da análise literária. O caráter interdisciplinar e transdisciplinar do trabalho exigirá uma abordagem hermenêutica, capaz de lidar com a compreensão do sentido dos discursos e de considerar o universo cultural em que estes se articulam. O texto de Rosa, de acordo com a maioria dos críticos, por conta da ambiguidade de sua narrativa, se apresenta aberto a diversos caminhos e possibilidades. Em maio de 1956, João Guimarães Rosa publica o romance Grande Sertão: Veredas. É uma obra que encena um narrador (Riobaldo velho) e um interlocutor silencioso (doutor, um senhor da cidade, que ao visitar o sertão, permanece com Riobaldo por três dias). Riobaldo conta a história de sua vida ao visitante silencioso com a intenção de obter respostas, em específico, na conexão da obra com a religiosidade cristã. Buscar um sentido para a sua vida a partir da reconstrução do passado proporcionado pelo ato de narrar é a matéria vertente proposta pelo escritor.

**PALAVRAS-chave:** Matéria vertente; Cristianismo; Ambiguidade; Narrador; Religiosidade.

## INTRODUÇÃO

O narrador ao falar do seu passado transmite ao interlocutor o seu momento presente, isto é, acena para uma opção pela religião e pelo bem como certeza no caminho de Deus e da salvação. É a preocupação do protagonista em buscar um conceito de Deus, procurando construir uma identidade divina capaz de abarcar os seus sentimentos e a sua necessidade de entender a própria existência. Por isso, ao refazer o itinerário passado diante de seu ouvinte misterioso, reconstrói conceitos e imagina o futuro a partir da cadeira de balanço – de “range rede” – na condição de barranqueiro. A abundância da crítica literária a respeito do papel do narrador nos fez selecionar aquelas análises que mais estão implicadas com a religião cristã do Grande Sertão, tal como, Araujo, Albergaria, Rosenfield e Utéza, que colocam na pauta da leitura do perfil do narrador o conteúdo da redenção cristã e sua relação com a “matéria vertente”, ou seja, o sentido do passado narrado e do presente vivido com a busca por salvação.

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião pela UFJF, docente da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e o incentivo à pesquisa foi feito pelo FIP.



Como afirma Utéza, o narrador está à procura de sentido e de paz, por isso projeta-se numa volta às fontes religiosas para compreender o sentimento de culpa herdado de sua formação judaico-cristã e, também por essa razão, crê que o itinerário sagrado de Riobaldo no sertão brasileiro possui analogias no Novo Testamento, em relatos primordiais, como o Evangelho de São João, inferindo que o papel do narrador é o de celebrar a liturgia que traz como pano de fundo a Paixão do jagunço Riobaldo. (UTEZA, 1994, p. 408). Portanto, através da história do amor de Riobaldo por Diadorim, afirma Bolle, Rosa resgata os pressupostos históricos, políticos e poéticos da paixão cristã. O sofrimento do velho Riobaldo é superado pelo ritual de luto, pela história, pelo ato de narrar e reviver essa paixão. (BOLLE, 2004, p. 228). O texto de Rosa, de acordo com a maioria dos críticos, por conta da ambiguidade de sua narrativa, se apresenta aberto a diversos caminhos e possibilidades. Como o objetivo do trabalho é interpretar o discurso narrativo do velho Riobaldo (matéria vertente), percebendo a religiosidade cristã na reconstituição de seu passado jagunço, admitimos que a pesquisa irá tratar em detalhes dessas possibilidades por estarem presentes no romance como foco da investigação.

## 1 MATÉRIA VERTENTE

No Grande Sertão, a religião apresentada pelo narrador de João Guimarães Rosa tem diversas funções, ou seja, afasta o mal expulsando demônios, constrói sentidos afastando a loucura, aumenta a fé realizando milagres que diminuem as sociopatologias do sertão, sustenta devoções que ajudam a fugir das artimanhas de satanás e segue rituais no cumprimento de promessas no santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa. Tais produtos derivados das diversas tradições religiosas não podiam deixar de fazer parte da busca por salvação empreitada pelo velho Riobaldo, levando-nos a entender a sua sede por água de diversas fontes, inclusive a cristã.

Embora Riobaldo se mostre titubeante em relação a existência do diabo, admite que a tradição cristã a reconheça, encontrando-se confirmação dessa crença na Bíblia. A prática do exorcismo também presente no cristianismo aparece na narrativa através do padre e de seu ajudante seminarista que iam expulsar o demônio. No evangelho Jesus autoriza os seus apóstolos a expulsarem demônios em seu nome e essa função mais tarde foi dada pelo cristianismo aos bispos, padres e pastores. No ritual, o exorcista procura identificar o tipo de demônio presente no corpo do possesso a fim de rezar a oração mais adequada para expulsá-lo, conforme o relato a respeito do material que o seminarista estava levando.

Não seja. Eu, pessoalmente, quase que já perdi nele a crença, mercês a Deus; é o que ao senhor lhe digo, à pureza. Sei que é bem estabelecido, que grassa nos Santos-Evangelhos. Em ocasião, conversei com um rapaz seminarista, muito condizente, conferindo no *livro de rezas e revestido de paramenta, com uma vara de maria-preta na mão* – proseou que ia adjutorar o padre, para extraírem o Cujo, do corpo vivo de uma velha, na Cachoeira-dos-Bois, ele ia com o vigário do Campo-Redondo... Me

concebo. O senhor não é como eu? Não acreditei patavim [...]. (ROSA, 2006, p. 9).  
Grifos nossos.

Para Araujo, ir ao encontro do mal figurado no demônio a fim de vencê-lo é uma forma de imitar Cristo. De acordo com a autora, as travessias do Rio São Francisco feitas por Riobaldo foram sempre em direção ao mal, isto é, na outra margem se dá o encontro com o mal. Na primeira, enquanto criança, com o Menino Diadorim, há o encontro com o mulato. A segunda, rumo à travessia do Liso do Sussuarão, representa a figuração do inferno. E a terceira travessia, a definitiva, leva Riobaldo para as Veredas Mortas e para a batalha final no Paredão. É o movimento típico de Cristo, nos Evangelhos, ao atravessar o rio Jordão, cruzar o Mar da Galileia passando para a outra margem e dirigindo-se, muitas vezes, ao encontro do mal, como relatado no episódio do Evangelho de São Marcos 5:1-20, sobre o homem possuído pelo demônio, em território estrangeiro e infernal, em Gerasa. Como se pode verificar, Riobaldo imita Cristo, pois o roteiro de Deus assumido por ele é Cristo, o caminho: São João 14:6. (ARAUJO, 1996, pp. 171-173). Compreende-se de Araujo uma reflexão sobre a travessia espiritual feita por Riobaldo a partir do ponto em que se encontra o narrador. O Riobaldo velho, convertido, atribui significados soteriológicos à sua vida passada, o que possibilita inferências análogas às travessias realizadas pelos cristãos presentes em diversas reflexões teológicas a partir dos textos neotestamentários. O leitor certamente percebe que a visão do velho Riobaldo a respeito do diabo é ambígua, residindo na existência ou não existência do diabo, na realização ou não realização do pacto e em ter ou não ter vendido a alma, a condição paradoxal. E percebe que a angústia do narrador em relação a essa ambigüidade, encontra no ceticismo da existência do diabo e na matéria que verte de seu relato, o sentido para a sua vida, no instante em que narra. No entanto, ao interpelar por várias vezes o interlocutor silencioso, afirma, sem duvidar, que a alma é de Deus e não pode ser vendida. (ROSA, 2006, p. 25). Para corroborar essa crença do narrador, os cristãos concordam com São Paulo na carta que escreveu aos Gálatas sobre a pertença da alma a Deus através da fé no ressuscitado: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”. (Bíblia, Gálatas 2:20). Infere-se um narrador que adota o referencial divino de forma diferente às crenças sobrenaturais comuns dos outros sertanejos, por isso, ao buscar clareza na formação letrada do doutor afirma pensar por si mesmo, distinto das credences do sertão. Também, ao refazer o passado através da sua narrativa, se preocupa com a alma e consequentemente com a sua salvação. Pois, a negação da existência do demônio e a negação do pacto implica em negar a possibilidade de ter vendido a alma, afirmando que não se vende o que não se tem, pois a Deus a alma pertence. Portanto, a característica ambígua da narrativa verifica-se no descompasso entre a crença que o Riobaldo jagunço admite ter assumido no momento do pacto com o demo, e, a opção do narrador que contraditoriamente destitui de valor as crenças sertanejas através do seu outro eu figurado no narratário doutor dando à matéria vertente uma direção menos guerreira e mais soteriológica. Quanto aos elementos cristãos que se podem recolher dessa interpretação, destacam-se a fundamentação bíblica da

crença no demônio e seus espíritos malignos com suas legiões; embora o narrador não aceite, admite que os evangelhos atestem a existência desses espíritos, o que também leva o leitor a entender o caráter abrangente da religiosidade de Riobaldo; e, por fim, a crença na alma que pertence a Deus pela graça alcançada através da fé na salvação do Cristo ressuscitado devolvendo ao ser humano a possibilidade de viver para Deus e em Deus ao romper com a condição imposta pelo pecado original.

Se a sede do velho Riobaldo por fontes espirituais é uma realidade, então se entende o motivo das repetidas vezes e em várias partes do romance, em que a palavra religião aparece, levando-nos a inferir que o propósito do relato também seria afirmar uma necessidade espiritual e não só uma preocupação do narrador em relação aos efeitos positivos da religiosidade. Conclui-se também que há um predomínio do cristianismo através de uma narrativa que intencionalmente destaca expressões que se referem a conteúdos e símbolos cristãos, tais como: rezas, texto sagrado e instituições cristãs.

Riobaldo direciona a necessidade de entender a loucura do mundo se livrando da própria loucura através da religião. A religião ao mesmo tempo em que produz um efeito catártico também é produtora de sentido e de ordenamento racional. Na velhice, tudo que o narrador precisa é de uma vida significativa que o conduza a uma esperança final através dos caminhos da salvação da própria alma. E o universo da cultura cristã, possivelmente o que mais influenciou os pressupostos religiosos de Rosa, é o que mais se destaca nessa parte do romance, levando-nos a entender que os valores espirituais priorizados pelo narrador somando-se à sua necessidade de lucidez a respeito do passado e do presente se encontram nesse universo religioso cristão. De acordo com Araujo, o Riobaldo que viaja para Deus, pode, pelo pecado, viajar no sentido contrário a Deus, contrário ao bom sentido, invertendo e virando de cabeça para baixo. Posicionar-se ao contrário, portanto, significa a confusão e a loucura. (ARAUJO, 1996, p. 63). A autora afirma o papel salutar da religião para os propósitos de vida do narrador. Contudo, o fio condutor da ambiguidade que perpassa todo o romance, como tem sido analisado em reflexões anteriores, também aparece nesse momento do texto para afirmar que, embora haja a predominância significativa de elementos religiosos cristãos, tais elementos não são diretamente assumidos por Riobaldo, pois a narrativa assume com insistência que Riobaldo tem uma postura aberta a diversos credos propondo-se como um crente de todo tipo de opção religiosa. Da mesma forma, Araujo conclui que Riobaldo, frente à diversidade do mundo e da vida, suspende o julgamento sobre a essência de Deus, afirmando que para ele todas as crenças religiosas parecem equivaler-se. (ARAUJO, 1996, p. 356). E Rosenfield também caminha na mesma linha, inferindo um Riobaldo que se aproxima de Deus, entretanto, se mantém distante das tradições religiosas convencionais. (ROSENFELD, 2006, p. 123). Essa posição adotada por ele, leva o leitor a compreender que indiretamente tanto o Riobaldo jagunço quanto o narrador, criticam os posicionamentos dogmatizantes das tradições religiosas, ao direcionar a sua crença para fora do cristianismo enquanto instituição, por exemplo, mas não fora do espí-

rito dessa religião cristã. Rosenfield acrescenta que o afastamento de Riobaldo das estruturas imaginárias do cristianismo em favor de modelos mais próximos do misticismo judaico não é suficiente, em uma análise, para atribuir ao personagem ou ao narrador uma religiosidade judaica. Como afirma a autora, o apreço de Riobaldo pela religião deve ser lido polifonicamente. (ROSENFELD, 2006, p. 371). Portanto, a ambiguidade da narrativa consiste em dar ao Riobaldo narrador, na articulação de sua fala ao seu ouvinte silencioso, grande quantidade de elementos cristãos sem, contudo, fazer do cristianismo, a sua única opção religiosa. Sintonizada com essa visão, Albergaria afirma que Riobaldo opta por um ecletismo religioso a fim de garantir a própria salvação, sem ser uma opção desordenada. Ao participar de várias práticas religiosas, ele procura a lucidez em vez do confinamento ao dogmatismo de uma doutrina inviabilizando a eficácia das demais. (ALBERGARIA, 1977, p. 29).

A fim de elucidar melhor o propósito da investigação, interpreta-se que a ambiguidade do texto de *Grande Sertão: Veredas*, insistentemente assumida por todos os críticos, primordialmente em função do caráter titubeante e escorregadio do personagem e narrador Riobaldo, não anula o elemento religioso cristão como característica marcante no romance, ao contrário, a narrativa usa esse elemento como matéria que transcende a opção religiosa do narrador mesmo ao afirmar a fé cristã de outros personagens, tais como a do compadre Quelemém, das rezadeiras e de sua esposa Otacília.

Se a fé é a manifestação do poder de Deus na vida de Riobaldo e de sua mãe, também a coragem de Diadorim na travessia do rio liga-se à fé do velho Riobaldo e ao sentido que a travessia da vida teve por tê-lo conhecido enquanto Menino no porto do De Janeiro. Utéza caminha nesta mesma direção, ao afirmar que a insistência do narrador sobre o caráter religioso da promessa materna e o encontro proporcionado pela aparição do Menino constituem a resposta do todo poderoso Bom Jesus da lapa, pois o poder divino pode se manifestar na beira do rio. (UTÉZA, 1994, p. 261). O balanço da canoa e as águas barrentas e profundas do São Francisco causam temor em Riobaldo, colocando-o em crise de confiança no teste que o amigo estava lhe propondo. O tom solene das palavras de Diadorim encontra um sentido análogo no contexto bíblico das palavras de Jesus no Evangelho, segundo são Marcos 4:35-41, na cena da travessia do mar da Galileia em que Jesus testa a coragem e a fé de seus discípulos: “E, naquele dia, sendo já tarde, [Jesus] disse-lhes: Passemos para o outro lado. E eles, deixando a multidão, o levaram consigo, assim como estava, no barco; e havia também com ele outros barquinhos. E levantou-se grande temporal de vento, e subiam as ondas [...]”.

Em outro trecho do Evangelho de São Marcos, Marcos 6: 45-52, Rosenfield mostra a distinção do discurso de Diadorim que é menos “sertanejo” e “oral” em relação ao dos outros jagunços e o de Riobaldo ao comparar a primeira travessia do Menino com as palavras de Cristo enquanto caminhava sobre as águas: “Vendo-o caminhar sobre o mar, julgaram [os apóstolos] que fosse um fantasma e começaram a gritar, pois todos o viram e ficaram apavorados. Ele,

porém, logo falou com eles, dizendo: ‘Tende confiança. Sou eu. Não tenhais medo’ [...] Eles, porém, no seu íntimo estavam cheios de espanto, [...] mas o seu coração estava endurecido”. (ROSENFELD, 2006, p. 251).

Como atestado no relato do velho Riobaldo, o tema da fé e da coragem presente no episódio que narra o primeiro encontro entre Riobaldo e Diadorim e também a primeira travessia do rio São Francisco, revela a intenção do narrador em explorar aspectos religiosos de um tempo passado que aparentemente poderia apresentar pouca religiosidade.

Contudo, considera-se o aspecto ambíguo da narrativa ao entendermos que Riobaldo lida com a fé e a devoção de sua mãe. Se por um lado o texto transmite na memória do narrador a insinuação na própria fé, por outro, em nenhum momento assume diretamente para si as promessas feitas e cumpridas e as graças recebidas. Araujo, ao afirmar que o rio é uma figura da eternidade e que “o cruzar do rio repetidamente indica, muito claramente, a figura da cruz” infere que Riobaldo segue o Cristo pelo caminho da cruz, e sua viagem pela eternidade surge, assim, como uma *imitatio Chisti*. É aquele que atravessa (baldear) o rio: Rio-baldo acrescentando, portanto, outro aspecto da religião cristã presente nesse episódio. (ARAUJO, 1996, p. 63).

## CONCLUSÃO

Para finalizar, podemos compreender o seguinte: Araujo se posiciona claramente a favor do comprometimento de Riobaldo em relação às tradições religiosas, por proporcionarem saúde espiritual. Pois, quando o protagonista se dirige ao encontro do mal atravessando o São Francisco, ele imita Cristo, que na outra margem, em Gerasa, expulsou o demônio. Mas, pelo pecado, ao viajar em sentido contrário a Deus, conclui a autora, Riobaldo pode adoecer e ficar louco. Embora ela identifique, em Riobaldo, o crente que adota o modelo cristão, entretanto, afirma que para ele todas as crenças religiosas equivalem-se. Tal posição tem uma inferência unânime de outros autores, tal como a proposta de Rosenfield que afirma a crítica de Riobaldo em relação aos posicionamentos dogmatizantes das religiões, e a de Albergaria, ao assumir um ecletismo religioso que amplia a dimensão salvífica adotada por Riobaldo. A transcendência presente no tema do mal, vista por Utéza, afirma que Riobaldo herdou as crenças da cultura cristã – no caso, a oração de São Bento – por acreditar que o mal absoluto age no mundo através do diabo e da pessoa do Hermógenes. Repleta de transcendência é a fé de Riobaldo no Senhor Bom Jesus da Lapa, conforme recebeu de sua mãe. Ao realizar os procedimentos rituais, segundo Utéza, o narrador afirma a relação religiosa entre a aparição do menino, a promessa materna e o poder de Deus manifestado na beira do rio como espaço sagrado. O rio é uma figura da eternidade e “o cruzar do rio repetidamente indica, muito claramente, a figura da cruz”, argumenta Araujo. Rituais, tradições, promessas e orações, entre tantas, mostram a riqueza de

elementos religiosos cristãos presentes nessa reflexão sobre o tema religião enquanto espaço de transcendência. Para o narrador em sua matéria que verte ao interlocutor silencioso, pouca religião é que não pode ser.

## REFERÊNCIAS

ALBERGARIA, Consuelo. *Bruxo da Linguagem no Grande Sertão*: Leitura dos elementos esotéricos presentes na obra de Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. *O Roteiro de Deus*: Dois Estudos sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Mandarim, 1996.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana. (org.). *Bem e mal em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Editora UAPÊ, 2008.

BOLLE, Willi. *Grandesertão.br*. 1ª. ed. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2004.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. *Desenveredando Rosa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

UTÉZA, Francis. *Metafísica do Grande Sertão*. Trad. J.C. Garbúglio. São Paulo: EDUSP, 1994.

# NARRATIVAS DO POVO PANKARÁ: DO RELATÓRIO ROMANTIZADO E CRÍTICO AO RELATO DAS VOZES.

*Damiana Silva de Melo<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O século XIX e XX foram marcados por um cenário de transformações literárias, quebras de paradigmas e expressões de novas perspectivas na literatura brasileira. Ambos de modo diverso, trouxeram à tona a questão indígena em suas temáticas. Por um lado, de forma idealizada, o índio é apresentado como herói nacional; por outro, a identidade desses, é discutida em parâmetro mais críticos. No âmbito da epistemologia, ancorada na argumentação, e atenta às profundas mutações, aberta às experiências, e questionamentos concernentes à história, religião e sociedade, ainda aliada à sociologia e crítica literária, adentra aos escritos e narrativas em verso e prosa, produzidos por professores e estudantes advindos do povo Pankarará. Tais criações, contemplam a literatura popular dos povos originários a partir dos eixos norteadores da Educação Escolar Indígena, no estado de Pernambuco. O escopo em suas declarações e pluralidades, abrangem: história, terra, organização e interculturalidade. Discutir, reconhecer e valorizar os saberes, singularidades, religiosidade e diferenças, permite elaborar desconstrução e construção de novos conhecimentos a respeito da cultura e da visão histórica e antropológica. De modo, que a proposta é promover um recorte dos escritos líricos produzidos anteriormente, nas primeiras gerações do romantismo e do modernismo brasileiro, expor as disparidades e comparações entre as produções e discursos dos indígenas citados, em que suscitam e fomentam reflexões. Evidenciar e analisar os processos dos textos mencionados, fomentar pesquisa referente aos índios e sua inserção, constitui-se o objetivo fundamental deste estudo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índio; religiosidade; saberes; narrativas; literatura

## INTRODUÇÃO

O indígena, apresentado como símbolo do herói nacional pelos escritores da primeira geração do romantismo do século XIX, alcançaram esses, através daqueles uma visibilidade um tanto questionável na contemporaneidade. O indígena pelo prisma romantizado, submetido a um contexto idealizador, além de se pautar por uma criação e permanência de uma imagem distante da realidade, tal conceito, contribuía ainda, para que a nação não elaborasse uma imagem real do índio, ao passo que colocava o nativo na posição de assujeitamento e sombreamento imposto pelo processo colonialista e escravocrata.

<sup>1</sup>Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Professora de Língua Portuguesa, Língua Inglesa, Comunicação, Literatura e Interpretação de textos no âmbito médio e superior. Contato: [dannisilvamello@gmail.com](mailto:dannisilvamello@gmail.com)



A questão da identidade nacional ainda é um problema para o povo brasileiro. Certamente, estamos diante de um desafio. Desconstruir o pensamento estruturado no colonialismo requer estudo, ação e disciplina. Cabe aos educadores e pesquisadores de diversas áreas, o esforço, quiçá, suportado pela prática docente, ou pela pesquisa, em contextualizar os índios; levando em conta as narrativas a partir de um prisma próximo da realidade, inserir as histórias desses povos, pontuar as mudanças ocorridas e fomentar o valor do povo indígena e consequentemente, nossa identidade.

## **1 CRIAÇÃO ROMÂNTICA, OUTRAS NÃO TÃO ROMANTIZADAS**

A motivação romantizada da geração indianista, interessava adotar padrões europeus; inclusive, no que tange a concepção do herói brasileiro; a imagem desse, é inspirada nas personagens das novelas de cavalaria do período medieval. Vale ressaltar, que o Brasil não passou pela Idade Média; período que vai do século V ao XV, visto que a invasão do Brasil ocorreu por volta de 1550. Nota-se, que sob qualquer circunstância, o propósito era copiar o modelo estabelecido pela Europa.

Gonçalves de Magalhães e o próprio José de Alencar expõem em suas obras um indígena subserviente, aculturado e até colaborador do processo de exploração, entrega de terras e bens naturais aos portugueses, ou aos brancos brasileiros. O intuito era busca por identidade, mas acabavam por simplesmente cantar e exaltar a própria pátria, ao passo que fragmentavam a imagem do índio e não denunciavam o roubo larga escala de suas riquezas, que avultaram e ampliaram os cofres e cifras do reinado lusitano de então.

Vejamos que Dussel, (1993, p. 15), ao classificar a América Latina “Fomos a primeira “periferia” da Europa moderna; quer dizer, sofremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de “modernização”. O desempenho de atividade de teor exploratório e opressor, se constitui na soberba dos colonizadores europeus. Os índios, não mais periféricos somente da Europa, mas principalmente na atualidade, supra periféricos no Brasil, servem assim, de representação do auge do humano empobrecido, negado e dizimado; fruto do capitalismo potencializado ao longo dessa atuação.

A diferenciação entre a poética articulada por Gonçalves de Magalhães, no poema *Confederação dos Tamoios* e em Gonçalves Dias, *I Juca Pirama*, reside em perceber que “O que era prosaico e flácido, aparece na arte de Gonçalves Dias, transposto em ritmos ágeis e vazado numa linguagem precisa em que logo se conhece o selo de um espírito superior”. (BOSI, 1994, p. 106). Portanto, é inegável o esforço deste para que o olhar da literatura cumprisse a missão reflexiva e perscrutadora.

Uma das particularidades da poética de Gonçalves Dias é o tom de denúncia e revolta na voz do índio no poema:

Oh! quem foi das entranhas das águas,  
O marinho arcabouço arrancar?  
Nossas terras demanda, fareja...  
Esse monstro... - o que vem cá buscar?

Não sabeis o que o monstro procura?  
Não sabeis a que vem, o que quer?  
Vem matar vossos bravos guerreiros,  
Vem roubar-vos a filha, a mulher!  
(DIAS, 2023, p.52).

A voz poética, nomeia o explorador de “monstro”, não se ilude, responde ao interlocutor, que pergunta o que tal criatura veio fazer em suas terras e esclarece ao nativo. Ele alerta que a intenção é claramente de aprisionamento, subjugação e extermínio. A imagem do índio, não é apresentado como o selvagem alienado, mas um ser consciente do projeto de invasão e destruição que o processo colonial acarretou.

Vem trazer-vos cruieza, impiedade -  
Dons cruéis do cruel Anhangá;  
Vem quebrar-vos a maça valente,  
Profanar Manitôs, Maracás.  
Vem trazer-vos algemas pesadas,  
Com que a tribo Tupi vai gemer;  
Hão-de os velhos servirem de escravos  
Mesmo o Piaga inda escravo há de ser?  
(DIAS, 2023, p.85)

O vigor experiente do discurso lírico nas estrofes, exprime sem idealizar a chegada dos brancos em terras indígenas. A cruel realidade é uma acautelada advertência; avisa que eles sofrerão impiedoso e brutal ataque, no qual, os “manitôs”, ou seja, suas divindades e artefatos sagrados e espirituais, serão ofendidos e infringidos; nem mesmo o “Piaga”, pajé daquele povo, escapará; até ele haveria de ser escravizado.

Difere Gonçalves de Magalhães; movido pelo mecenato imperial, no texto *Confederação dos Tamoios*, em gênero épico, no intuito de retratar historicamente o indígena, no qual a relevância do europeu constantemente se sobrepõe; mesmo que o autor mantenha o esforço em apresentar o índio como valente, revoltoso e heroico defensor de sua gente e terra, por vezes, ressalta a língua desse, mas o faz pela imagem do selvagem doutrinado, subserviente e não do humano articulando-se para lutar por liberdade.

Vinda a hora de dar repouso ao corpo;  
Suspenderam nos cantos da cabana  
Duas rêdes de palha, recamadas  
De penas de sahis e de tocano;  
E com ellas á escolha lhes pozeram  
Lin(las jovens, que os padres recusaram,

Não sem pasmo de gentes tão singelas (MAGALHÃES, p.268. 1856).

A literatura, história e a ciência serviu de sustentáculo para a imagem do império na América: “O império flutuará nas águas conciliatórias da literatura indigenista; navegará nas correntes da historiografia romântica, encarregada de inventar a imagem harmônica da nação; tão adequada ao discurso das elites; e caminhará pelo bosque tropical, acalentado por uma prática científica que ainda se encontra presa à imagem romântica dos trópicos (FREITAS, 2002, p.35). De modo que a identidade a ser construída, já trazia molde pronto.

A elite maçom do século XIX adotou o nome de comunidades indígenas que residiam próximo às regiões que aqueles habitavam, e assim, lógico, a adoção dos nomes não representava, respeito ou luta pelos direitos dos povos originários, mas sim, simples futilidade e pura ostentação; sem qualquer finalidade (FREYRE, 1984, p.452).

## 2 RELATO DE VOZES E IDENTIDADE

O povo Pankará encontra-se situado no município de Carnaubeira da Penha, no sertão pernambucano. Nesse espaço de convivência, a população firma seus entrelaces culturais e interculturais. Baseada no sagrado, através da figura dos pajés, caciques, eles estruturam-se sócio e politicamente, amparados ainda, pela organização interna de educação e demais lideranças da comunidade.

Os indígenas em estudo, mantêm a cultura com a dança do Toré, o artesanato, a agricultura tradicional, as ervas medicinais, as histórias antigas e os rituais sagrados. O Toré e os anciãos são as forças maiores do Povo. A liderança religiosa é a base da identidade e da educação. A educação escolar indígena respeita a organização social, o espaço geográfico e as relações familiares, retratando a realidade sociocultural do Povo (SILVA, p. 16, 2021)

Em 2011, a SEDE, Secretaria Executiva de Desenvolvimento da Educação do estado de Pernambuco, lançam coletânea de textos produzido por professores e estudantes indígenas Pankará. A obra visa auxiliar a prática pedagógica docente, de modo a utilizar as vivências indígenas desse povo, de maneira a conduzir os leitores aos saberes dos índios e que venha a contribuir para a luta, valoração e respeito às identidades étnicas.

Eu vou contar pra vocês  
O jeito do índio falar  
Essa linguagem bonita  
É do povo Pankará.  
Uma abelha preta é liguenta  
Chama-se arapuá  
O chapéu que o índio usa  
Chama-se de cocar  
(ESPAR, p. 27,2012).

Sabe-se que uma das principais formas de violência à qual o indígena foi submetido, fora a obrigatoriedade de adotar a língua portuguesa. As peças e encenações teatrais promovidas pelos padres jesuítas, além da habitual catequese, acabou por projetar aquisição da língua falada pelo branco. Língua, antes de mais nada é representação poder, poder principalmente do estado. “A cada semestre um dos idiomas originais são deletados” Krenak, (2020, p. 23). Com as narrativas, os Pankarás aos poucos rememoram, inserem e preservam parte da língua deles.

O povo Pankará  
É um povo resistente  
E com força de Tupã  
Branco não derruba a gente  
(ESPAR, p. 29,2012).

Lá a gente canta e dança Toré  
Com muito respeito e amor  
Com a força do Pai Tupã  
E do caboclo Salvador  
(ESPAR, p. 29, 2012).

A dinâmica da escrita dos Pankará é reveladora de suas crenças, confiança em seus deuses e saberes. Pritchard, (1956, p. 185), “as crenças não se observem, presumem-se” e Obadia, (2011, p. 46), “A interpretação das crenças convoca então conceitos para decifrar aquilo que os discursos e actos exprimem”. Torna-se aparente a autoafirmação, eles comunicam que, embora, agora estejam em um número reduzido, tem consciência da danosa atuação do humano branco e lutarão contra tal sistema. Seguem-se demais reflexões acerca das narrativas:

A terra é nossa mãe  
A jurema nossa ciência  
As montanhas nos ensinam e os Encantados orientam  
(ESPAR, p. 45, 2012).

A ideia do Pankará é oposta à sociedade institucionalizada; enquanto eles reverenciam a sua ancestralidade, religiosidade e veem a Terra como fonte criadora e mantenedora da vida humana, o humano branco, conceitua Kopenawa, (2015, p. 90), “O povo da mercadoria”; este se compraz em um consumismo doentio que o conduz à morte. Colabora Krenac ((2020, p. 29), “ Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição”. Palavras como rio, vento, fogo, é banal para o branco; isso é essência para o índio”. Ele compreende a Terra e a natureza como casa comum, conhecimento imanente e transcendente.

Estudar as religiões, inclusive as de matriz indígena, pontua Reis (2018, p. 323), “Os pesquisadores de religião, principalmente os que atuam nessa fronteira de um estudo de caso etnograficamente orientado, devem perceber que os sentidos que produzimos, claro, depen-

dem dos sentidos produzidos pelos nativos”. A pesquisa sobre as crenças e religiões indígenas, devem observar atentamente o sistema de fé daquele povo, suas construções de sentido e significado.

Vale ressaltar a necessidade de reduzir o assombreamento desses povos, porque muitas vezes, tais comunidades estão silentes; e isso não significa que elas não existam. O próprio fato do silêncio desses índios, pode se revelar e ser compreendido como estratégia de combate e resistência. A quietude, a voz calada, não indica apatia política ou sócio-política, ao contrário, pode ser um modo de proteger seu povo e seus costumes (NASCIMENTO, 2021, p. 111).

Os discursos e imagens sobre os índios vêm mudando. Tal mudança ocorre em razão da visão sociopolítica conquistadas pelos próprios índios. Os índios vêm lutando por (re) conhecimento, o respeito a seus direitos específicos e diferenciados, e a partir dessa ótica o país e a sociedade se repensa. Vê-se em multiplicidade, pluralidade e sócio diversidade expressas também, pelos povos indígenas em diferentes contextos sócio históricos, embora esse reconhecimento exija também posturas e medidas (SILVA, Edson; SILVA, Maria da Penha da, 2020, p.36).

## CONCLUSÃO

Para além de problematização, decorrentes de interpretações nas narrativas ou textos líricos indígenas, dispostas neles, residem vivências, protagonismo histórico, social, educacional e cultural, que sob nenhum aspecto, outro ser, poderia repassar, com tal propriedade do que os próprios que experienciam tais dinâmicas no dia a dia.

Cabe à pesquisa, contribuir exatamente nesse íterim. O espelho trazido pelo europeu, mostrará sua verdadeira face, porque o índio agora virará o reflexo; revelará o outro, e expressará a si mesmo. São com os índios e pelos índios que a voz toante de seus relatos, torés, maracás e metafísica, enriquecerão os textos acadêmicos, e conseqüentemente, reduzir fronteiras e promover interculturalidades.

No âmbito das áreas citadas, a pesquisa deve sim, buscar o papel não explorador, diferente dos colonizadores europeus; nem simplesmente epistolar, o encontro com esses povos, tal qual Pero Vaz de Caminha, mas principalmente trabalhar em escrita ética, comprometida com o bem comum; não somente inscrita e modulada por aparelhagem metodológica, mas comprometida em saber cuidar do maior patrimônio humanoide: a vida.

## REFERÊNCIAS

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo, Editora Cultix, 1994.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

DUSSEL, Henrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução Jaime A. Classen. Petrópolis - RJ: Vozes, 1993.

DIAS, Gonçalves. **Primeiros cantos**. Editora Itatiaia, 2023.

ESPAR, Vitória Teresa da Hora. **Pankará: aprendendo e ensinando: coletânea de textos produzidos por alunos, professores e lideranças**. Recife: Secretaria de Educação, 2012.

FREITAS, Marcos Vinícius de. **Charles Frederick Hartt, um naturalista no Império de Dom Pedro II**. Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. 23ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1984.

KRENAC, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

\_\_\_\_\_. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. **A Confederação dos Tamoyos Rio de Janeiro: Empreza Typ. Dous de Dezembro de Paula Brito, 1856**.

NASCIMENTO, Francisco Joedson da Silva. **O aparecimento político e o repertório de lugares dos Cariri de Poço Dantas-Umari**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiás, 2021.

OBADIA, Lionel. **Antropologia das religiões – Perspectivas do Homem**. Tradução Pedro Elói

Duarte, Lisboa, Edições 70, 2011.

PRITCHARD, Evans. **La Religion des primitifs à travers les théories des Anthropologues, Paris Payot, 1971**.

SILVA, Edson; SILVA, Maria da Penha da. **A Temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. 3.ed. Recife: Ed. UFPE, 2020.

SILVA, Jaqueline Barbosa da. et al. **Diálogo intercultural no agreste e sertão pernambucanos: o Povo Pankará e os/as Artesãos /ãs do Alto Moura**. Goiás: Articulando e Construindo Saberes, 2021.



# O AMOR NA LINGUAGEM INFANTIL: ANÁLISE DO CONTO PARTIDA DO AUDAZ NAVEGANTE DE GUIMARÃES ROSA

Maria Luísa Magnani<sup>1</sup>

**RESUMO:** a proposta desta comunicação é abordar o amor como caminho místico na construção narrativa da personagem Brejeirinha a partir do conto *Partida do Audaz Navegante* de Guimarães Rosa. Como se trata de uma pesquisa de base bibliográfica, a leitura atenta do conto decorrerá sob um olhar cuidadoso a fim de respeitar a autenticidade da obra e o pensamento do autor. Com isto, buscaremos captar a singularidade mística que se revela, a saber: o amor como via de ascensão que vai ao encontro da unidade cósmica. Nesse sentido, a narrativa se desenrola numa mística complexa esboçada na fala da pequena garotinha, em que a mesma atua como uma ponte que conduz ao transcendente, ou seja, a personagem possui um papel central nesse movimento ascético. Portanto, abordar o fenômeno místico através da linguagem infantil abre uma perspectiva interessante aos estudos das Ciências da Religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** mística; amor; linguagem; sabedoria infantil; Guimarães Rosa.

## INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade, o amor se constitui como uma fonte de inspiração para poetas e filósofos, que nos apresentaram com seus grandiosos romances, cujas histórias ressoam até nossos ouvidos. Afinal, definir o amor e compreender suas diversas manifestações nas relações humanas, sempre foi um tema intrigante ao ser humano. Como pode um sentimento tão próximo a nós, permanecer velado aos olhares entusiasmados? Esta pergunta que intrigou renomados nomes da literatura e da filosofia, também é o despertar da nossa pequena garotinha, personagem principal do conto *Partida do Audaz Navegante* de João Guimarães Rosa.

Diante desta provocação inicial, nossa pesquisa objetiva justamente abordar o amor na perspectiva da narrativa infantil criada pela personagem Brejeirinha, enfatizando o horizonte transcendente a qual se desdobra. Com este intuito em vista, traçamos alguns passos que guiarão nossa reflexão. Primeiramente, por se tratar de uma pesquisa de base bibliográfica, o conto *Partida do Audaz Navegante* é nossa fonte primária, o qual um estudo aprofundado permitirá levantar a singularidade do amor enquanto caminho místico a partir da visão da perso-

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Professora da Educação Básica do Estado de São Paulo. Contato: mluisamagnani@gmail.com

nagem infantil. Nesse sentido, a fim de velar pela autenticidade do conto, nossa metodologia de leitura servirá como base para que a mística manifestada aflore ao nosso pensamento. Com um olhar atento e cuidadoso, compreenderemos a mística do amor desenvolvida por Rosa, esboçada na fala da personagem Brejeirinha. A partir dos resultados do passo anterior, nosso próximo objetivo a ser trabalhado diz respeito ao papel essencial que a personagem infantil desempenha nesse movimento de ascensão pela via do amor.

Tendo em vista a descrição acima, nosso trabalho realça a visão da pequena garotinha sobre o amor a partir de uma narrativa ficcional criada pela mesma. Neste ínterim, a estória de amor presente no discurso da personagem revela uma complexidade mística articulada com a realidade dos demais personagens do conto roseano. Com isso, iniciaremos nossos estudos discursando sobre a visão de Guimarães Rosa sobre a infância, ponto essencial para compreendermos os objetivos propostos.

## 1 A INFÂNCIA PARA GUIMARÃES ROSA

Ao centrarmos-nos na perspectiva da criança, enfatizando seu papel fundamental para a construção da narrativa, é interessante salientar como Guimarães Rosa compreende a importância desse estágio da vida: “a infância assume, quer na qualidade de tema, quer como presença ou vivência, importância liminar e até fundamental” (LISBOA, 1983, p. 170). Nesse sentido, a infância adquire uma centralidade essencial no conto de Rosa ao abordar as vivências singulares com um modo de pensar que é inerente à sensibilidade infantil.

A especialidade da infância em *Partida do Audaz Navegante* está relacionada à sensibilidade da personagem Brejeirinha. Isto é, trata-se de uma capacidade de captar o mundo a sua volta com encantamento, uma palavra cara ao próprio Guimarães Rosa. É um maravilhar-se com as pequenas e grandes questões da vida com uma ingenuidade que não pode ser confundida com fraqueza ou tolice, ao contrário, é uma sabedoria pura de apreensão do mundo. Seguindo nessa linha, o próprio autor respalda nossa discussão:

Em relação ao público eu diria o seguinte, sabe? (...) O meu desejo de comunicar com o público era mais para mostrar o cenário da minha infância, para recuperar e preservar esse mundo sob forma artística. Era esse mundo que era importante... Uma coisa fora do comum, não é? O regresso às raízes, os germes, o embrião que nos deu ser. Há em tudo isto uma preocupação religiosa, metafísica, o moralismo, uma certa tônica afirmativa do indivíduo... (ROSA, 1966)

Esta pequena fala de Rosa é carregada de teor metafísico. O escritor afirma que a linguagem infantil, ainda manifestada nos tenros anos de vida, está próxima de desvelar o sentido do ser. Traçando um paralelo entre este trecho de Rosa com a personagem do conto, Brejeirinha, podemos compreender que a narrativa dela sobre o amor se aproxima de revelar uma

verdade lírica advinda a partir de sua sensibilidade e sabedoria.

## 2 O AMOR NA LINGUAGEM DA CRIANÇA

A narrativa de Brejeirinha inicia a partir da narrativa primeira do conto roseano. Há a estória de Rosa centrada num cenário comum: a sala de estar onde estão sentados juntos a personagem Brejeirinha, com sua irmã mais velha, Ciganinha, e o primo Zito. Estes dois últimos estão apaixonados um pelo outro, mas devido a uma pequena discussão se afastaram. Na tentativa de reconciliar o casal, se inicia a narrativa de Brejeirinha dentro do conto roseano. A pequena não se mostra ausente diante do cenário, antes, tem consciência dos acontecimentos e se posiciona autonomamente tendo e vista conduzir o casal à união novamente. Portanto, em *Partida do Audaz Navegante* há duas estórias entrelaçadas cujas narrativas se envolvem mutuamente.

Diante da desavença entre os primos, Brejeirinha vê na linguagem um caminho de transformação do real. O potencial inventivo da linguagem permite que novos mundos aflorem no imaginário da criança. É nesse sentido que o fantasiar desperta o extraordinário dentro do comum, do ordinário. Este pensar de Brejeirinha, livre e espontâneo, a coloca como participe do mundo que a cerca. Ou seja, a criança não está alheia ao mundo como se fosse incapaz de compreender as circunstâncias que a rodeiam, mas se mostra como a mais sábia personagem através da linguagem criadora.

Nossa personagem atua conscientemente, sua narrativa não é despreziosa como sugere a irmã mais velha ao interpelar: “Por que você inventa essa história de de tolice, boba, boba? - “Porque depois pode ficar bonito, uê!” (ROSA, 2001, p.169). A irmã mais velha presa ao trivial e à objetividade lógica dos fatos, é inicialmente incapaz de compreender o sentido da narrativa de Brejeirinha, tomando-a como algo imaturo. Em oposição, Brejeirinha atua conscientemente e sabe que como autora de sua estória pode deixá-la “bonita” do seu jeito como diz na fala acima. Inclusive, o termo “bonito” pode se referir tanto à narrativa de Brejeirinha quanto à relação dos primos. Nesse sentido, a fantasia pode agir na realidade surtir efeitos na sensibilidade do casal, como almeja a pequenina.

O advento desse novo horizonte proposto por Brejeirinha aos poucos mobiliza as ações do casal também na narrativa de Rosa, ou seja, na vida concreta deles. Impulsionando-se para frente, Brejeirinha se torna a protagonista tanto da narrativa de Rosa quanto de sua própria. Neste último não como personagem, mas sim em dois papéis centrais, a saber: como autora autônoma de uma estória de amor, e como guia para a reconciliação do casal, conduzindo-os rumo ao encontro da unidade cósmica.

### 3 O AMOR NA VISÃO INFANTIL

Uma vez que apresentamos o carácter da linguagem infantil enquanto eclosão do novo a partir do comum, cabe-nos aprofundar como o discurso sobre o amor de Brejeirinha se desenvolve adquirindo também uma complexidade metafísica já evidenciada no início do conto com as interrogações da menina acerca do amor: “Eu queria saber o amor... (...) Sem saber o amor, a gente pode ler os romances grandes?” (ROSA, 2001, p.168). Nestas duas falas da garotinha já fica claro que apesar da pouca idade, Brejeirinha se mostra curiosa sobre o amor; essa mesma questão que também intrigou grandes filósofos e nos rendeu consagradas obras literárias. O pensamento da pequena a impele em direção às grandes questões da existência humana com uma simplicidade inerente à infância.

O primo Zito é representado na ficção pela figura do Audaz Navegante, enquanto Ciganinha é uma moça à espera do retorno do amado. Este é o início da história de amor construída por Brejeirinha, que se assemelha inclusive a outros tantos romances literários que também possuem o amor, a partida da pessoa amada e a saudade como temáticas centrais. Portanto, a Brejeirinha que inicialmente se interrogava sobre o amor aparenta compreender este sentimento tão profundo com exemplificado no trecho a seguir:

*O Aldaz Navegante não gostava de mar! Ele tinha assim mesmo de partir? Ele amava a moça, magra. Mas o mar veio, em vento, e levou o navio dele, com ele dentro, escrutínio. O Aldaz Navegante não podia nada, só o mar, danado de ao redor, preliminar. O Aldaz Navegante se lembrava muito da moça. O amor é original... Ciganinha e Zito sorriram. Riram juntos.  
(...)  
A moça estava paralela, lá, longe, sozinha, ficada, inclusive, eles dois estavam nas duas pontinhas da saudade... O amor, isto é... (ROSA, 2001, p.173)*

Na citação acima há alguns pontos importantes de serem comentados. Primeiramente, a sensibilidade de Brejeirinha está presente aqui também, pois para se entender o amor é preciso um olhar delicado e receptivo, o mesmo com o qual trabalhamos para a interpretação do conto. O casal ainda não compreende o sentimento por estarem mais afastados da sensibilidade primordial da infância, enquanto Brejeirinha expressa na linguagem uma concepção mais original.

A simbologia dos elementos utilizados pela garotinha ganha uma dimensão minimalista na perspectiva infantil, o que revela a grandiosidade da estória refletida na simplicidade. Podemos entender o mar como símbolo para a distância que separa o casal de amantes, a saudade imensa como o oceano que evidencia o amor entre eles. Esse sentimento de falta da pessoa amada parece ser entendido por Brejeirinha como a definição de amor, como expresso no final da citação. Sendo assim, a personagem que no início do conto se interrogava se era capaz de compreender o amor, agora se mostra com uma sabedoria que a destaca dos demais.

Ao afirmar que o amor é o desejo de união com a pessoa amada, enfatizado pelo sentimento de saudade entre os personagens, Rosa também nos mostra através do discurso da pequena que o amor é uma via de mão dupla, uma vez que ambos os amantes sentem falta um do outro. Nessa relação, ambos doam o sentimento um ao outro e recebem na mesma medida. É justamente esta falta que inspira o encontro do casal: o desejo de estar próximo à pessoa amada.

Além disso, percebemos a eficácia da ficção de Brejeirinha na vida dos primos. Após sua fala, o casal sorri juntos tal como narrado por Rosa, demonstrando que a harmonia entre o casal está sendo restaurada. Sendo assim, Brejeirinha parece cumprir com o seu propósito e guia o casal à reconciliação através da linguagem poética. A ficção que antes se assemelhava à realidade, agora interfere no comportamento dos personagens na narrativa principal, de modo que na medida que a narrativa avança, também evolui a relação do casal. Este entrelaçamento de estórias sobrepõe uma realidade à outra, cuja união é justamente o amor.

Então, pronto. Vou tornar a começar. O Aldaz Navegante, ele amava a moça, recomeçado, pronto. Ele, de repente, se envergonhou de ter medo, deu um valor, desassustado. Deu um pulo onipotente... Agarrou, de longe a moça, em seus abraços... Então, pronto. O mar foi que se apavorou-se. Arres! O Aldaz Navegante, pronto. Agora, acabou-se, mesmo: eu escrevi – ‘Fim’! (ROSA, 2001, p.174)

As expressões “pronto” e a última frase de Brejeirinha enfatizam que uma vez que ela narra como seria o final da ficção, ocorreria o mesmo assim também na realidade. Ou seja, novamente temos aqui o poder da ficção de influir na realidade a qual desponta. A união do audaz navegante com a amada na fantasia implica também na união de Ciganinha com Zito, ou seja, neste encadeamento de histórias, o amor se faz o elo de transformação, cuja fonte que o conduz é a pequenina.

A história de amor como elo entre as duas narrativas aflora despertado pela linguagem narrativa de Brejeirinha, cujas raízes fincadas na sensibilidade infantil e em sua sabedoria primordial, propagam o crescimento da relação entre os primos, alcançando ao final do conto uma dimensão mística:

Agora eu sei. O Aldaz Navegante não foi sozinho; pronto! Mas ele embarcou com a moça que ele amavam-se, entraram no navio, estricto. E pronto. O mar foi indo com eles, estético. Eles iam sem sozinhos, no navio, que ficando cada vez mais bonito, mais bonito, o navio... pronto: e virou vagalumes...” (ROSA, p.174)

Uma vez que o casal está unido novamente, eles embarcam juntos no navio e velejam na companhia um do outro pela imensidão do mar em direção a um novo horizonte reluzentemente belo, enfatizado pela palavra “estético” como descrição do mar nesse momento. Também prevalece nessa cena uma aura calma e tranquila como as águas do mar, acompanhada de uma luminosidade branda e delicada, que acolhe os dois amantes. A elaboração desse cenário

se harmoniza com o sentimento compartilhado pelo casal, de modo que todos os elementos da narrativa confluem para a criação de um cenário transcendente a partir da natureza comum experimentada por nós. Na companhia um do outro, o casal de amantes comunga agora de uma harmonia com o todo. A via luminosa pela qual caminhavam é a via do amor, que os levou à ascensão. Esse movimento não se desenrola sem a presença da pequena garotinha, cuja fonte de sabedoria conduz o casal até a reconciliação.

## CONCLUSÃO

Portanto, no íterim deste trajeto de pesquisa, podemos notar primeiramente como a infância é fonte de sabedoria e de uma sensibilidade própria de apreensão do mundo a partir do pensamento de Guimarães Rosa. Tais características estão refletidas na personagem Brejeirinha ao longo de todo o conto, seja pelos seus questionamentos e pelo modo ativo de se posicionar no mundo diante das circunstâncias. Estes pontos atingem o ápice com a narrativa da criança sobre o amor, a qual se desenvolve paralelamente com a narração do conto.

A ficção da criança assume o real e transforma-o de acordo com os ensejos da própria Brejeirinha, ou seja, a personagem atua como autora de uma história de amor, valendo-se do caráter inventivo da linguagem, proporcionando novas possibilidades e sentidos diante da narrativa primeira. É por meio das palavras que Brejeirinha inspira uma história de amor visando surtir efeitos na relação entre o casal. Uma tentativa vitoriosa para a pequena garotinha.

O desenvolvimento da fantasia culmina com a evolução da relação entre Ciganinha e Zito, movimento este que sem a protagonista Brejeirinha seria impensável. Com liberdade criativa proporcionada pela linguagem, a estória de Brejeirinha caminha para a ascensão do casal através do amor. Quando finalmente se dá a união, os amantes vão ao encontro da unidade cósmica, permanecendo em harmonia com o todo.

## REFERÊNCIAS

LISBOA, Henriqueta. O motivo infantil em Primeiras Estórias. In: COUTINHO, Eduardo F. (org.) **Guimarães Rosa**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983 (Coleção Fortuna crítica, v.6).

MENESES, Adélia Bezerra. Partida do Audaz Navegante, de Guimarães Rosa: ressonâncias odisseicas, em clave minimalista. *Literatura e Sociedade*, São Paulo, p. 55-66, jul. 2015.

ROSA, João Guimarães. Partida do Audaz Navegante. In: **Primeiras Estórias**. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p.166-175.

TCD, Editoras. **João Guimarães Rosa - entrevistado por Fernando Camacho**. 2016. Disponível em: <https://www.elfikurten.com.br/2016/05/joao-guimaraes-rosa-entrevistado-por.html>. Acesso em: 05 jul. 2023.



# “O CONTO DA AIA” E A PROFECIA DE UMA NOVA TEOCRACIA

*Letícia Alves Duarte Corrêa<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Em 1985, a escritora canadense Margaret Atwood publicou pela primeira vez o romance “O conto da aia”. Neste romance distópico, lemos sobre a criação da República de Gilead que antes fora o Estados Unidos da América, tornando-se assim um governo teocrático. Através do fundamentalismo religioso, a leitura literal da Bíblia é aplicada no governo tomando medidas como mulheres não poderem assumir lideranças, nem lerem, mesmo que placas ou itens do supermercado. Com base em Gn 30,1-3, mulheres consideradas férteis (as aias) eram estupradas para que pudessem gerar filhos para seus comandantes e assim haver uma taxa de natalidade maior em um mundo onde a infertilidade havia crescido devido as condições ambientais e de saúde. A República Federativa Brasileira, Brasil, em 1985 estava encerrando vinte e um anos de ditadura militar e voltando a viver em democracia. Mesmo sendo um país com grande religiosidade, o Brasil é laico, contudo, a partir de 2018 vimos uma mudança no cenário político e uma crescente no pensamento fundamentalista em meio ao povo cristão. Sendo assim, este artigo tem por objetivo analisar e traçar pontos de encontro entre o romance de Margaret Atwood e o cenário político, religioso e teológico do Brasil dos últimos quatro anos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teocracia; Fundamentalismo; Brasil; Religião

## INTRODUÇÃO

Nascido no meio de Israel, entre judeus, gregos e romanos, o cristianismo tornou-se a religião oficial do império a partir do imperador Constantino, unificando assim, Igreja e Estado. Desta forma, os cristãos que antes foram perseguidos pelo império, agora tinham poder na sociedade e isso perdurou durante o período medieval na igreja do Ocidente. Com o advento da Reforma Protestante, a Bíblia passou a ser traduzida para as respectivas línguas de cada reino e província da época. A Europa já começava a passar pelo processo de secularização e a reforma também, apesar de seus esforços religiosos e da máxima “Sola scriptura” (ARMSTRONG, 2019, p. 100).

A Modernidade chegou e com ela, o processo de secularização. A metafísica já não era mais importante, o Ocidente saiu do teocentrismo para o antropocentrismo e mais, Deus

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia Sistemático-pastoral, PUC-Rio, leticiaduarteteo@gmail.com

estava morto (NIETZSCHE, 2019). Anos após a profecia de Nietzsche, teve início a Primeira Guerra Mundial e, diante daquele cenário de horror, algo já vinha se constituindo dentro do pensamento cristão fundamentalista: a visão apocalíptica do fim do mundo. O mundo onde Deus estava morto não tinha uma resposta da ciência sobre todas as atrocidades que vinham acometendo-os. Paradoxalmente, muitos utilizaram o nome de Deus para cometê-las.

Numa era pós-teísta, o cristianismo ocidental se polarizou e segue em dois lados opostos de uma mesma moeda. O fundamentalismo foi ganhando cada vez mais força em seu discurso de proteção ao Evangelho, e o progressismo segue em seus discursos contra o fundamentalismo. Pensando em todo esse cenário, recordei-me do livro *O conto da aia*, da escritora canadense Margaret Atwood. O livro foi publicado em 1985, porém, como uma literatura profética, em suas páginas podemos enxergar a maneira como novas teocracias se formam.

Tratando especificamente do Brasil, país em que me encontro, os últimos cinco anos foram marcados pelo crescimento do fundamentalismo no meio cristão, principalmente entre os de vertente evangélica, e alguns discursos são realmente preocupantes. O Deus todo-poderoso acima de todos parece não se fazer presente no Emanuel entre nós. Sendo assim, este artigo tem por objetivo analisar e traçar pontos de encontro entre o romance de Margaret Atwood e o cenário político, religioso e teológico do Brasil dos últimos quatro anos.

## 1. O LIVRO

Margaret Atwood é uma romancista, poeta, ensaísta, contista, crítica literária, professora e ativista ambiental canadense e conta com uma vasta obra literária. Em 1984, na Berlim Oriental, Atwood começou a escrever seu romance distópico *O conto da aia*, que foi publicado no ano seguinte, em 1985. O livro ganhou prêmios e foi adaptado tanto para o cinema, quanto para a TV, onde ganhou prêmios como o Emmy e o Globo de Ouro.

*O conto da aia* é dividido em quinze partes com um total de quarenta e cinco capítulos, e uma última parte intitulada de “Notas históricas”. Exceto a última parte do livro, toda a história é narrada pela protagonista que nos conta como vivia em Gilead e como os fatos se sucederam até a instauração daquele regime teocrático.

Em um futuro distópico, os Estados Unidos tornou-se a República de Gilead sob um regime teocrático. Os Filhos de Jacob, grupo que arquitetou todo o ataque e como seria a sociedade, acreditava que não era possível viver num país em que não havia comida suficiente, com crises climáticas, radiação, poluição, com a taxa de natalidade cada vez mais baixa e a falta de moralismo. Era necessário mudar caso quisessem salvar a sociedade, e foi isso o que fizeram.

Foi instalado um regime teocrático que tinha como base a bíblia cristã, principalmente o Antigo Testamento. Todas as religiões foram perseguidas, exceto os judeus que tiveram duas

opções: ou eles se convertiam ao cristianismo, ou deveriam voltar para Israel. Os judeus tiveram opção porque se tinha o entendimento da importância de Israel e do povo judeu no relato bíblico.

Gilead era uma sociedade patriarcal e organizada numa espécie de divisão de castas. Somente os homens tinham acesso à educação e posições políticas, além de serem os únicos a terem porte de armas. As mulheres foram divididas entre: Esposas, Econoesposas, Marthas, Tias e Aias. As Tias eram responsáveis pela preparação das Aias, sendo as únicas mulheres que podiam ler e escrever.

As Aias vestiam vermelho e eram escolhidas por Comandantes e suas Esposas que não podiam ter filhos. Elas eram consideradas mulheres férteis e por isso eram de grande importância para a sociedade de Gilead, contudo, deveriam ser completamente submissas as regras impostas, pois, na verdade, o único valor que elas realmente tinham eram os seus úteros e ovários fecundos.

Além dessas divisões, havia um lugar para onde mulheres estéreis (que eram chamadas de não-mulher), alguns homens e algumas pessoas que deveriam ser punidas eram enviados, as Colônias. Estes eram lugares afetados pela radiação e o trabalho das pessoas que viviam ali era fazer a limpeza, ou seja, catar o lixo químico do local. Era uma questão de meses para essas pessoas ficarem doentes e morrerem.

Nesta sociedade “perfeita” também tinha espaço para as hipocrisias, sendo assim, havia ainda uma outra “escolha” para algumas não-mulheres, a “Casa de Jezebel”. Essa casa era o resquício do mundo antigo em Gilead, as mulheres usavam maquiagens, roupas mais curtas e chamativas e era como qualquer outra casa de prazer do mundo antigo. Os frequentadores da Casa de Jezebel eram os comandantes, ou seja, os homens com uma patente alta no governo.

A história narrada por Offred transita entre seus dias como uma Aia e o seus dias passados. Ela é uma mulher que tenta entender o que estava acontecendo e tenta sobreviver em uma sociedade em que viver não é uma opção para ela. Offred se envolve amorosamente (escondida) com um soldado por se sentir sozinha e perdida naquele novo mundo. Ao final da história não sabemos ao certo o que aconteceu com ela, apenas que Nick, seu “envolvimento amoroso”, mesmo sendo um Olho, prepara uma fuga para ela. Isso é tudo o que sabemos.

## 2. O FUNDAMENTALISMO

Vendo Raquel que não dava filhos a Jacó, teve inveja de sua irmã, e disse a Jacó: Dá-me filhos, se não morro. Então se acendeu a ira de Jacó contra Raquel, e disse: Estou eu no lugar de Deus, que te impediu o fruto de teu ventre? E ela disse: Eis aqui minha serva Bila; coabita com ela, para dê à luz sobre meus joelhos, e eu assim receba filhos por ela. (Gn 30,1-3)

Deito-me de barriga para cima, exceto pelos amplos calções de algodão. [...] Acima de mim, em direção à cabeceira da cama, Serena Joy está posicionada, estendida. Suas pernas estão abertas, deito-me entre elas, minha cabeça sobre sua barriga, seu osso púbico sob a base de meu crânio, suas coxas uma de cada lado de mim. Ela também está completamente vestida.

Meus braços estão levantados; ela segura minhas mãos, cada uma das minhas numa das dela. Isso deveria significar que somos uma mesma carne, um mesmo ser. (ATWOOD, 2017, p. 114)

Como dito anteriormente, as Aias eram escolhidas por Comandantes e suas Esposas para gerarem filhos para o casal. A cerimônia descrita no livro é feita com base no texto bíblico citado acima. Quando os Filhos de Jacob tomaram o poder e instituíram Gilead, mulheres consideradas férteis foram levadas para o Centro de Treinamento Raquel e Lea. Neste centro, foram treinadas pelas Tias sobre como seriam as cerimônias, como deveriam se comportar, fizeram com que confessassem seus pecados e foram ensinadas sobre a moralidade cristã que antes já quase não existia.

O fundamentalismo religioso cristão surgiu no início do século XX entre protestantes nos Estados Unidos como uma forma de combate ao liberalismo teológico, pois acreditavam que os liberais distorciam a fé e pregavam um outro evangelho. Devido ao pensamento moderno, a fé também começou a ser racionalizada e mediante a isso, a teologia tornou-se científica e os teólogos passaram a examinar as escrituras para além da experiência religiosa e da leitura literal.

Os fundamentalistas provinham de cristãos conservadores que se colocavam como guardadores da fé verdadeira. Estes acreditam numa leitura literal da Bíblia, pois lemos em 2 Timóteo 3,16: “Toda Escritura é divinamente inspirada, e proveitosa para ensinar, para re-preender, para corrigir, para instruir em justiça”. Baseado nisso, a leitura e interpretação literal da Bíblia prevalece dentro do fundamentalismo, sendo dispensado o uso do método histórico-crítico ou qualquer outro método científico de interpretação da Bíblia.

Foi e é com base na leitura literal que diversas atrocidades foram e são cometidas em nome de Deus. Além do surgimento de teologias como força de manipulação das pessoas, como a teologia da prosperidade. A submissão feminina e a negação do ministério feminino também são beneficiados por esse tipo de leitura. Jesus trouxe as mulheres para o seu ministério, mas as únicas passagens lembradas são aquelas em que Paulo disse que a mulher deveria se manter calada e ser submissa ao seu marido.

Em paralelo com o livro *O conto da aia*, o controle dos corpos femininos e a existência das aias naquela sociedade era baseada no texto bíblico que abre o segundo ponto deste artigo. Por Bila ter gerado filhos para Raquel, então as Aias poderiam gerar os filhos das Esposas dos Comandantes em um ato de estupro. A narradora diz não ser estupro, pois ela escolheu estar ali ao invés de morrer, e neste ponto a frase “Dá-me filhos, se não morro” faz muito sen-

tido para as Aias, pois elas literalmente seriam mortas.

Assim como no livro, os fundamentalistas tratam os acontecimentos como uma guerra espiritual, na qual eles são os guerreiros de Cristo e precisam lutar. De acordo com Armstrong:

São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. (ARMSTRONG, 2019, p. 11)

O fundamentalismo religioso surgiu e ressurgiu a cada momento em que cristãos conservadores acreditam que seus ideais estão sendo perseguidos e que o verdadeiro evangelho está sendo distorcido.

### 3. O BRASIL DE 2018-2022 EM PARALELO À REPÚBLICA DE GILEAD

Insatisfeita e frustrada com um governo que perdurava há alguns anos, grande parte da população brasileira acreditou em 2018 na redenção vinda através do Messias. Porém, esse Messias redentor nada se parecia com o Messias de Nazaré, apesar de muitos ainda não enxergarem as diferenças.

Alguns anos antes foi sendo construído no imaginário popular do cristão brasileiro ameaças de que o cristianismo começaria ou que já estava sofrendo perseguição por parte dos inimigos. Nesse discurso o comunismo é o maior inimigo, mas com ele vem a ameaça à família tradicional brasileira, o que conseqüentemente ameaça as nossas crianças. Sendo assim, essa não seria uma luta nem contra carne, nem contra sangue, mas sim, contra espíritos malignos e potestades.

Em nenhum momento o Brasil deixou de ser uma democracia, permanecendo como um Estado laico, contudo, sendo um país “terrivelmente cristão”. O ex-presidente Jair Bolsonaro se fez valer da fé de um povo em um Deus poderoso que é capaz de salvar. Seguindo o slogan do governo “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos”, o fundamentalismo brasileiro floresceu sob o discurso contra ideologias de gênero, pró-vida, segurança, seguindo o lema “bandido bom é bandido morto”, defesa da família e das crianças. Sempre com a ideia de que se você está do lado de lá, então não é um cristão verdadeiro.

Como guardadores da verdade divina, pastores condenaram fiéis que pensavam diferente, fizeram o púlpito de palanque eleitoral, disseminaram fake news e convocaram seus seguidores para guerrearem a guerra do bem contra o mal, da direita contra o comunismo, de Deus contra o diabo. Sob falsa ameaça do fechamento das igrejas, os cristãos assumiram essa guerra.

A fundamentação dos discursos através de uma leitura fundamentalista, a aliança com confissões evangélicas que estão presentes em escalões do governo e a tolerância estratégica de confissões religiosas distintas, mas que o beneficiam (PASSOS, 2021, p. 93), foram alguns pontos descritos por João Décio para explicar o porquê Bolsonaro foi aceito como uma figura salvífica por parte do povo brasileiro.

Armstrong irá dizer que muitos secularistas se surpreenderam com o ataque fundamentalista, pois não se acreditava que a religião teria novamente uma importância dentro da política, porém, no final da década de 1970 houve uma explosão de fé militante (ARMSTRONG, 2019, p. 374). O mesmo pode ser dito do Brasil de 2018, pois nos anos anteriores os evangélicos não foram levados a sério e o que foi visto após isso foi um Brasil fundamentalista.

Neste ponto, podemos notar algumas semelhanças entre a neoteocracia brasileira e a teocracia estabelecida em Gilead. Cristãos que não deveriam se conformar em como mundo estava indo, traidores de gênero que deveriam ser mortos<sup>2</sup>, bases do governo postas sobre leitura fundamentalista da Bíblia, população chamada a guerrear uma guerra contra o bem o mal, incitação ao ódio e violência.

Como se não bastasse, os Filhos de Jacob tomaram o controle dos Estados Unidos depois que invadiram o Congresso Nacional e mataram a tiros o presidente da república. Após a derrota de Bolsonaro nas eleições de 2022, seus seguidores invadiram o Palácio do Planalto como se fossem tomar o poder, acamparam por dias na frente de quartéis pedindo por intervenção militar. É válido dizer que a invasão foi uma cópia do que já havia acontecido nos Estados Unidos após a derrota de Donald Trump.

## CONCLUSÃO

Gilead foi inventada por Margaret Atwood em 1985, mas suas práticas já existiam em outras sociedades e em outros tempos. Contudo, chegamos ao século XXI e apesar de toda premissa do progresso, observamos se levantarem novas teocracias pelo mundo. Em nome de Deus se mata e se morre.

Offred narra uma conversa com seu comandante sobre o tempo pré-Gilead: “Aqueles foram anos apenas uma anomalia, historicamente falando, disse o Comandante, apenas uma feliz casualidade. Tudo o que fizemos foi pôr as coisas de volta, de acordo com a norma da Natureza” (ATWOOD, 2017, p. 261). É nisto que a neoteocracia cristã acredita, que é necessário colocar as coisas de volta no lugar, segundo a norma de Deus que está escrita na Bíblia.

O Deus teocrático é o pantocrator, o deus todo-poderoso. Esse é um deus da justiça, não digo justo, mas da justiça porque é uma justiça vingativa. Esse deus fica de fora do Novo Testamento, do Pai que Jesus apresenta. Ele não é compatível com a narrativa de Filipenses em

2 De acordo com a Rádioagência Brasil, o país é o que mais mata pessoas LGBTQIA+ no mundo.

que Deus se esvazia e assume a forma de servo. Ele também não é compatível com o Jesus crucificado no madeiro. O Deus teocrático não é aquele que carregou a cruz, mas apenas aquele que está à destra do Pai. Contudo, sem a morte não há ressurreição e sem ressurreição, Jesus não estaria à destra do Pai e nós não teríamos salvação. O Deus cristão é um deus de amor, graça e misericórdia.

## REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

ATWOOD, Margaret. *O conto da aia*. Tradução: Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de estudo Palavras-Chave: hebraico-grego*. Almeida revista e corrigida, 4ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. LeBooks, 2019.

PASSOS, João Décio. *No lugar de Deus: ensaios (neo)teocráticos*. São Paulo: Paulinas, 2021.

CAVALCANTE, Ana Mary. Brasil segue como país com maior número de pessoas LGBTQ+ assassinadas. *Rádioagência Nacional*. jan/2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2023-01/brasil-segue-como-pais-com-maior-numero-de-pessoas-lgbt-assassinadas#:~:text=O%20n%C3%BAmero%20de%20pessoas%20LGBT%2B,%2D%2C%20al%C3%A9m%20de%2014%20suic%C3%ADdios>. Acesso em: 07 jul. 2023.



# O SENSACIONISMO DE PESSOA E A INTERPRETAÇÃO DA REALIDADE

*Ivanilton Aragão de Moura<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação relaciona o Sensacionismo de Fernando Pessoa com os Estudos em Religião a partir do pensamento de Paul Tillich e John Caputo no que diz respeito a religião, poesia e interpretação. O sensacionista compreende a realidade a partir da experiência dos sentidos, priorizando as sensações em relação ao intelecto no fazer poético. Tillich compreende a linguagem simbólica como a mais adequada forma de se referir à dimensão inacessível da realidade. A poesia então adquire seu caráter religioso quando se dispõe a fornecer uma interpretação ao sentido último da existência. Quanto ao conceito de interpretação, Caputo nos relembra que a consciência de quem somos é consequência do ato interpretativo. Com as mediações tillichianas, destacaremos o potencial religioso da teoria sensacionista que orienta a obra pessoana a fim de analisar, considerando a perspectiva de Caputo, os desdobramentos de se pensar a obra do poeta como uma interpretação religiosa da realidade.

**PALAVRAS-chave:** Religião; Poesia; Fernando Pessoa; Paul Tillich; John Caputo.

## INTRODUÇÃO

Por ocasião do encontro do Grupo de Trabalho Religião, Arte e Literatura no 35º Congresso Internacional da Soter, em julho de 2023, foram expostas algumas reflexões que são desdobramentos da pesquisa que resultou na minha dissertação de mestrado, intitulada A poesia como hermenêutica da vida: o Sensacionismo de Fernando Pessoa sob a análise religiosa da arte de Paul Tillich, defendida no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS). A presente comunicação aborda, rapidamente, alguns tópicos da pesquisa que se estenderam pelo doutorado. Na primeira parte da apresentação, a fim de discutirmos as relações entre religião, poesia e interpretação, o foco foi compreender o Sensacionismo de Pessoa em mais detalhes de sua abordagem. Num segundo momento, com as mediações tillichianas, foi evidenciado o potencial religioso da teoria sensacionista que orienta a obra pessoana, para que, enfim, fosse possível analisar, considerando a perspectiva de Caputo, os desdobramentos de se pensar a obra do poeta como uma interpretação religiosa da realidade.

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Bolsista CAPES-DS. Contato: [ivandearagao@gmail.com](mailto:ivandearagao@gmail.com)

## 1 SENSACIONISMO, POESIA E INTERPRETAÇÃO

Falar de Sensacionismo em Fernando Pessoa é como adentrar numa trilha narrativa que nos conduz à compreensão de diversos aspectos da sua obra. O Sensacionismo expande o entendimento da heteronímia, mecanismo pelo qual o poeta escrevia a partir da elaboração de personagens ou personalidades independentes em estilo e construção. O termo em si surge no contexto dos escritos particulares do poeta, como parte das anotações que viriam a constituir a ficção teórica por trás do universo narrativo de seus heterônimos. Pessoa chega a redigir um manifesto sensacionista e em algumas ocasiões citou em suas publicações na revista Orpheu as vinculações de Álvaro de Campos com esse projeto de estética literária. O poeta em seus manuscritos sobre o tema nos diz que “a arte real é encontrar o nosso ponto exato de contato entre as coisas e a nossa interpretação delas” (PESSOA, 2015, p. 14). Temos o primeiro indício de como a interpretação e a arte se articulam no pensamento de Pessoa já na primeira afirmação do seu manifesto:

1º - A arte é uma interpretação da Vida. A Vida é incompreensível e complexa. Toda a arte que não for misteriosa e simples, portanto, errará o sentido à Vida, será falsa arte, uma má educação dos sentidos puros de artista. Não querer compreender a vida – querer exprimi-la apenas: eis a Arte (PESSOA, 2015, p. 26).

O poeta estabelece o papel da arte como uma interpretação da vida, mantendo em vista o papel do artista como fonte da subjetividade por trás de cada interpretação, valorizando também a imprecisão embutida em toda noção de individualidade. A vida é retratada com especial atenção ao caráter misterioso da existência, rejeitando desde o início a adoção de respostas fechadas e pretensiosamente ancoradas num fundamento de verdade factual. Sem compromisso com a busca de uma resposta rápida para nossa condição existencial, o poeta sensacionista propõe a rejeição de qualquer absolutismo de verdade compreensiva, pois pela compreensão intelectual, pela construção de argumentos lógicos jamais será possível capturar a natureza impenetrável do mistério da existência. No segundo princípio exposto no manifesto, nós temos:

2º - A arte é a expressão da individualidade. A individualidade é vaga e indecisa – ninguém se compreende a si próprio. Toda a ‘arte’ que pretender ser clara e nítida pretende a um trono que não existe, porque não há sentimentos nítidos. Pretender que se tem dentro arte é confessar que se vê só a superfície nos sentimentos. Toda a arte que revele o artista mostra um artista que não tem nada que revelar, um não-artista portanto (PESSOA, 2015, p. 26).

Aqui vemos a semente da heteronímia, pois esta nada mais é do que o poeta buscando a diversidade de ser muitos em um, na expectativa de ter uma arte que não revele o artista de fato, uma poesia que expresse possibilidades de ser e não exatamente compromissada em ser

fiel a uma ideia de como o poeta é. Aqui o escritor parte do princípio de que até mesmo quem ele é não é algo objetivamente definido. Desse ponto de vista nos fala o heterônimo Álvaro de Campos quando em seus versos escreve:

PASSAGEM DAS HORAS [I]

I

Sentir tudo de todas as maneiras,

Viver tudo de todos os lados,

Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo,

Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos

Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo. (...)

(PESSOA, 2020, p. 1021)

E por que a sensação ganha tanta importância nessa interpretação artística? Assim escreve o poeta:

Todo objeto é uma sensação nossa.

Toda a arte é a conversão duma sensação em objeto.

Portanto toda a arte é a conversão duma sensação numa outra sensação. (PESSOA, 2015, p. 27)

A escrita poética tem grande importância na teoria sensacionista na medida em que o verso se assume como forma privilegiada de arte para se referir ao mistério, posto que a poesia usa a linguagem sem dela esperar qualquer tipo de objetividade limitadora. A linguagem poética é profundamente afeita ao símbolo e em sua abertura de sentido permite o vislumbre daquilo que está além da linguagem objetiva, o mistério a que se refere Pessoa. “Considerado como metafísica, o Sensacionismo visa a não compreender o universo. A realidade é a incompreensibilidade das coisas. Compreendê-las é não compreendê-las” (PESSOA, 2015, p. 73). Desconsiderando a possibilidade de compreensão intelectual da realidade, ou ao menos desconfiando das conclusões que essa compreensão nos oferece, o poeta investe na consciência da impossibilidade compreensiva como seu ponto de partida, a fim de orientar a sua técnica no propósito de trabalhar em palavras a subjetividade orientada pela concepção de sensação como ponto principal da nossa relação com a realidade, mediada pelos sentidos.

## 2 UMA POESIA RUMO AO INCONDICIONAL

Tillich concebe religião e cultura como elementos complementares, sendo a religião a substância da cultura, ao passo que a cultura seria a forma da religião (TILLICH, 2009, p. 88). A linguagem humana é “baseada em nosso encontro com a realidade, em evolução ao longo do tempo” (TILLICH, 2009, p. 89). Está, portanto, muito além dos nossos propósitos comunicativos, de modo que a linguagem se expande através do potencial simbólico da poesia, além de também nos revelar indícios de uma “preocupação suprema” (TILLICH, 2009, p. 89). É justa-

mente essa noção de preocupação última da existência que serve de base para o entendimento da religião em Tillich, que em suas palavras seria a “preocupação suprema com aquilo que nos preocupa em última análise” (TILLICH, 2009, p. 81).

Para Tillich, o símbolo “nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, nos permaneceriam inacessíveis” (TILLICH, 1985, p. 31). De fato, quando nos deparamos com a religião definida como orientação ao incondicional, quando temos na concepção de Deus uma estrutura simbólica visando representar o sentido incondicional da vida, fica fácil concluir, assim como o teólogo, que a linguagem simbólica, principalmente na forma poética é a melhor forma de expressão do incondicional.

Como a linguagem religiosa, a linguagem poética vive de símbolos, mas os símbolos poéticos exprimem uma qualidade do encontro do ser humano com a realidade que difere daquela dos símbolos religiosos. Eles mostram em imagens sensoriais uma dimensão do ser que não pode ser mostrada de outra forma, embora usem, como a linguagem religiosa, objetos da experiência cotidiana e sua expressão linguística. (TILLICH, 2019, p. 519)

Vattimo (1996) considera a morte de Deus em Nietzsche como o marco do que se entende como pós-modernidade, ou ao menos o anúncio da crise da modernidade diante da efusão crítica aos seus valores fundamentais. Caputo (2018) complementa tal perspectiva quando, em seu diálogo com Vattimo, ressalta a ocorrência de uma paradoxal postura de crença e descrença simultânea no sujeito pós-moderno. A complexidade subjetiva que se origina naqueles que convivem num mundo pós-morte de Deus resulta não no desaparecimento da crença, mas na convivência pacífica com os discursos de fé lado a lado com os discursos da ciência, que nos últimos séculos tomaram o poder das narrativas de verdade sobre o mundo.

Tillich ressalta na figura do humano que vivenciou o início do século XX essa dimensão da perda de profundidade no encontro com a realidade (TILLICH, 2009, p. 84), fato que se dá ao mesmo tempo em que se constata que “Deus tornou-se supérfluo e nos tornamos mestres do universo” (TILLICH, 2009, p. 85). Sobre a perda de profundidade que se aliou a essa ascensão do humano sobre o divino, ele nos diz:

Achamos que somos mestres do mundo e de nós mesmos. Mas, na verdade, fazemos parte da realidade que criamos, objetos entre objetos, coisas entre coisas, parte da engrenagem da máquina universal à qual devemos nos adaptar para que ela não nos esmague. Essa adaptação nos transforma em meios para fins que também, por sua vez, são meios, sem finalidade alguma. Resultam daí experiências de vazio e falta de sentido, de desumanização e alienação. Não mais achamos sentido na realidade que, em suas formas e estruturas, nada nos diz. (TILLICH, 2009, p. 87)

Tillich (1990) identifica a manifestação de um vazio significativo nas expressões cultu-

rais de vanguarda no início do século XX, percebendo na literatura e na arte em geral a presença da angústia existencial como principal tema criativo (TILLICH, 1980, p. 35). O que nos leva a olhar a obra pessoana como uma amostra dessa criação literária profundamente marcada pelo sentimento pós-morte de Deus, com a reconfiguração do mundo sem as tradicionais verdades metafísicas direcionando e fundamentando a existência humana. Sobre essas manifestações culturais, Tillich nos diz: “onde quer que a existência humana, em pensamento ou ação, torna-se um objeto de dúvidas e questões, onde quer que o significado incondicionado se torna visível em obras que só têm um significado condicionado em si, essa cultura é religiosa” (TILLICH, 2016, p. 79).

Quando Pessoa evidencia a materialidade da vida na medida do que nos é possível experimentar pelas nossas sensações, ele está implicitamente se posicionando num mundo em que o humano encara a materialidade da vida como única certeza a possuir, visto que se encontra órfão por parte de um pai divino e repleto de dúvidas onde antes reinavam certezas sobre a superação da finitude e da morte na promessa metafísica da vida eterna além do corpo e da matéria visível. A desconfiança sobre o invisível corrói as certezas, desmonta todo esquema de infalibilidade de Deus, enquanto liberta o poeta para construir suas próprias narrativas para o sagrado, agora realocado na única dimensão confiável da experiência vital, a sua autopercepção: “ver, ouvir, cheirar, gostar, palpar – são os únicos mandamentos da lei de Deus. Os sentidos são divinos porque são a nossa relação com o Universo, e a nossa relação com o Universo é Deus” (PESSOA, 2015, p. 56).

### **3 A FANTASMAGÓRICA FACE DE DEUS NA POESIA**

John Caputo é um filósofo americano contemporâneo, leitor de Tillich, com interesses que abrangem hermenêutica, desconstrução e filosofia da religião. A abordagem de Caputo a respeito da hermenêutica parte de uma sólida compreensão de todo o percurso histórico da disciplina, consciente da estreita ligação da matéria com a tradição filosófica alemã, também consciente das grandes reviravoltas que alimentaram a discussão em torno do tema durante o século XX. A sua compreensão começa pela proposição básica de que a hermenêutica consiste numa teoria da interpretação, apoiada na premissa nietzschiana de que tudo é uma questão de interpretação (CAPUTO, 2018).

Com base na perspectiva que “descreve a natureza da verdade como algo que é adquirido apenas por meio da interpretação” (CAPUTO, 2018, posição 78-80)<sup>2</sup>, Caputo mantém as suas ressalvas a respeito do ponto de vista que considera a concretude dos fatos, rejeitando o fato como evento inequívoco e revelador de uma verdade objetiva, enquanto investe no entendimento que considera a primazia do processo interpretativo na construção do conhe-

<sup>2</sup> Trecho traduzido do original: “Why philosophical? Because hermeneutics is a theory of truth – it describes the nature of truth as something that is acquired only through interpretation – and of being human, because it claims that interpretation lies at the heart of who we are as human beings.” Livro em edição Kindle, posição 78-80, equivalente à página vii.

cimento. Ciente da relação existente entre o processo hermenêutico e a sua motivação de ordem filosófica, ele encara o potencial interpretativo como ferramenta metodológica no contexto das ciências humanas, principalmente a partir da era moderna, com a ascensão das ciências naturais e com a necessidade de afirmação das humanidades, na defesa da legitimidade do seu próprio método científico.

Caputo (2018, p. 8) compreende pós-modernidade como pós-morte de toda fundamentação última, priorizando a questão da verdade sob um enfoque que parte da desconstrução da ideia de objetividade pura e prevê o desenvolvimento de um senso analítico capaz de estabelecer a distinção entre boas e más interpretações. A defesa de uma verdade aberta em interpretações pode suscitar uma certa desconfiança quanto à adesão de um comportamento indiscriminadamente relativista, algo que pode inclusive ser usado para justificar e incentivar narrativas negacionistas ou conspiratórias sobre temas de interesse público, todavia o que se espera defender, segundo Caputo (2018, p. 13), é a afirmação de que existem algumas interpretações que são melhores do que outras.

Ao tratar da divindade, Caputo (2022), em seu livro mais recente, *Specters of God*, aborda Deus como algo que deve ser pensado espectralmente, posto que aquilo que está acontecendo dentro e sob o nome de Deus possui um efeito espectral ou fantasmagórico, seria um fenômeno que nem é nem não é. Assim como a inquietação de ser assombrado por um fantasma possui ao mesmo tempo a certeza da inexistência material do espectro e a assertividade do incômodo emocional da possibilidade que a sua narrativa nos traz, quando a imaginação nos faz idealizar a sua presença. Para aqueles que questionam a natureza de personagens como fantasmas, anjos, demônios, deuses e espectros, alegando que são meras criaturas imaginárias, Caputo (2022, p. 2-4) pergunta, no que afirma ser uma reação técnica, ponderada e filosófica: “e daí?”; argumentando que somente um racionalismo dos mais desajeitados desprezaria o trabalho da imaginação.

Para o filósofo americano, uma poética é também um trabalho da imaginação (CAPUTO, 2022), toda a literatura trabalha com o apelo subjuntivo, expondo possibilidades narrativas para a realidade do mundo. O exercício criativo da imaginação é o que nos conduziu tanto nas grandes epopeias mitológicas quanto nos experimentos mais rigorosos da ciência. É a imaginação que nos move. Se os mitos não podem afirmar uma verdade objetiva, existem outras formas de verdade comunicativa no discurso mitológico, que são justamente consequências da abrangência da linguagem simbólica ali presente. É assim que Deus se esgueira entre versos, revelado pela incondicionalidade de sentido que ele mesmo representa.

## CONCLUSÃO

A partir do que Caputo (2022) nos instiga, podemos pensar o estudo filosófico sobre o que Deus representa na sociedade pós-moderna como uma *hauntology* - um discurso sobre espectros. Uma espectrologia, talvez seja uma boa forma de traduzir. Esta espectrologia, ao se ocupar da representação de Deus na contemporaneidade, está completamente consciente de todo esforço moderno para exorcizar esse fantasma simbólico através da racionalidade, assim como também compreende a análise precisa do contexto em que a pós-modernidade, inaugurada no discurso de Nietzsche, percebe que a convivência com o fantasma do Deus morto é algo inevitável e por isso mesmo é algo que nos exige uma profunda dedicação compreensiva, a fim de mensurar a sua influência ainda perceptível na esfera social e política.

Se o exorcismo moderno empreendido pela leitura técnica do mundo falhou na tarefa de nos livrar dos fantasmas simbólicos que nós mesmos alimentamos em nosso desenvolvimento, talvez a melhor opção no momento seja encarar nosso perseguidor fantasmagórico e negociar uma convivência que seja ao menos mais saudável do que um dia foi. Sob essa perspectiva, a imaginação poética, quando envolvida pela matéria religiosa das questões existenciais humanas, nos fornece um diagnóstico do deus do nosso tempo. Talvez seja o caso de reinterpretarmos essa materialidade simbólica em busca de uma melhor interpretação, como diria Caputo. Para quem sabe, despidos da falsidade ideológica da nossa noção de identidade fixa ou até mesmo conscientes da natureza narrativa do que entendemos como alma, como Deus, como indivíduo e como mundo, possamos nos afinar ao testemunho poético de Pessoa quando nos diz:

A tua alma é um pseudônimo teu.  
Deus é um pseudônimo teu.  
Deus é um pseudônimo nosso (PESSOA, 2015, p. 59).

## REFERÊNCIAS

CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da Arte: Espiritualidade, Igreja e Cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.

CAPUTO, John. *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*. A Pelican book. Ed. Penguin Books, 2018. Edição Kindle.

\_\_\_\_\_. *Specters of God: An Anatomy of the Apophatic Imagination*. 1ª ed. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2022.



PESSOA, Fernando. *Obra Poética Completa: Volume Único (Edição Definitiva)*. Edição Kindle, 2020.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Orpheu e o Sensacionismo*. Ed. Fernando Cabral Martins e Richard Zenith. Porto: Assírio & Alvim, 2015.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Tradução de Walter O. Schlupp. 3ª. Ed. São Leopoldo – RS: Editora Sinodal, 1985.

\_\_\_\_\_. *No Limite*. Rev. Márcia Abreu. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. *Religion and Secular Culture (1946)*. In.: PALMER, Michael (Ed.). *Paul Tillich's Main Works – volume 2: writings in the Philosophy of Culture*. Berlin; New York: De Gruyter, 1990, p. 197-207.

\_\_\_\_\_. *Teologia da cultura*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 8ª ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2019.

\_\_\_\_\_. *The Courage to Be*. Ed. Hannah Tillich. New Haven & London Yale University Press, 1980.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

# POTES ENCANTADOS E POTES QUE ENCANTAM

*Talita Bárbara Costa de Oliveira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Para realizar rituais religiosos, alguns objetos são essenciais. Em um grupo judaico babilônico na região da Síria, há mais de 1,5 mil anos e, entre povos originais de língua tupi-guarani no Brasil, no período colonial, o objeto para realizar certos tipos de ritual eram tigelas cerâmicas. As tigelas de encantamento, do grupo judaico babilônico, possuíam o poder de prender demônios e até levar à riqueza, enquanto as tigelas (*tenhãe*) tupi-guarani eram utilizadas para comer partes de seus inimigos adquirindo assim suas qualidades. Poderíamos compará-las no seu simbolismo? O objetivo desta comunicação é compreender o poder simbólico atribuído às tigelas, por meio da análise do seu formato, dos desenhos exibidos por elas, e de sua interação com seu grupo social. Utilizaremos a metodologia de, por meio de análise bibliográfica, discutir o “efeito de sacralidade” que a arte nas tigelas alcança. Como aporte teórico, utilizaremos trabalhos arqueológicos tanto das cerâmicas encontradas na Síria, assim como no Brasil, a partir dos trabalhos dos arqueólogos André Prous e Leticia Ribeiro, a respeito dos significados dos formatos e pinturas de tigelas tupi-guarani. E para compreendermos as conjurações presentes nos ritos em que elas são utilizadas, nos apoiaremos nas discussões sobre relações entre religião e linguagem, a partir das contribuições de Paulo Augusto de Souza Nogueira. Como resultado básico, destacamos que as tigelas, com seus grafismos e pinturas, se tornam sagradas, tornando-se assim objeto mediador para a eficácia do ritual.

**PALAVRAS-CHAVE:** tigelas; encantamentos; rituais; artes; simbolismo.

## INTRODUÇÃO

Um ritual, para que seja eficaz, precisa ter começo meio e fim, precisa de representante e de pessoas que acreditam em sua eficácia e de objetos que auxiliam a comunicação entre o mundo físico e o mundo mágico. Existem diversos rituais e diversas religiões no mundo, e cada um possui seus próprios objetivos a alcançar, assim como aparatos específicos. Mas o que será que rituais que ocorriam tão distantes um do outro, tanto geograficamente quanto temporalmente, poderiam ter em comum? Será que um grupo judaico babilônico na região da Síria há 1,5 mil anos atrás era tão diferente de grupos indígenas aqui no Brasil no período colonial?

## 1 POTES ENCANTADO

Nos últimos anos, arqueólogos estão encontrando no Oriente Médio várias tigelas que  
1Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PUC MINAS). [talitabco@yahoo.com.br](mailto:talitabco@yahoo.com.br)

são conhecidas como tigelas de encantamentos. São tigelas pequenas que eram utilizadas para realizar rituais. Rituais estes que eram designados para cada necessidade de um indivíduo. Uma pessoa, por exemplo, que estaria precisando de fortuna, ia até um mago da região e lhe pedia para realizar essa magia, o mago dispunha de uma tigela em formato aparente a um prato (todavia um pouco mais profundo) e escrevia, do fundo da tigela até sua borda, uma oração para aquela pessoa ter fortuna. Ou também, poderia solicitar ao mago para afastar demônios de sua casa, como neste vaso encontrado abaixo:

*Figura 1: Tigela com Encantamento em Aramaico (M164)*



Fonte: site Nyudraa<sup>2</sup>

Este vaso contém a oração para Abandad, filho de Batgada, e Sami, filha de Parsita, que estavam com demônios em sua casa e queriam afastá-los. Assim, conforme o mago terminava essa parte do ritual (de escrever a oração na tigela), ela era enterrada de cabeça para baixo aprisionando, assim, as coisas ruins que estariam impedindo as pessoas de alcançarem o que queriam. Segundo Paulo Nogueira: a magia é um poderoso sistema semiótico de concepção de mundo e de organização da ação. (NOGUEIRA, 2020, p.30). Para alcançar o resultado esperado, ou seja, o efeito da magia, todo o ritual deve seguir corretamente seu esquema, alcançando assim os dois mudos, formando uma sintonia.

Ou seja, o mago não pega uma simples tigela e escreve quaisquer palavras, tudo é feito com precisão, para que desta forma possa-se alcançar a magia. A tigela não é escolhida pelo mago, mas ela o escolhe, da mesma forma que as palavras ali escritas são palavras que só terão efeito para aquela pessoa que pediu o ritual, são palavras que se tornaram mágicas somente para este processo. Neste sentido, um amuleto ou uma fórmula de magia não é um amontoado de palavras, símbolos, imagens sem sentido. [...] na magia rege uma rigorosa semântica, voltada para os fins desejados. (NOGUEIRA, 2020, p.33).

---

Os elementos escolhidos, as entidades evocadas, as imagens, textos, invocações,  
2 TIGELA com Encantamento em Aramaico (M164). Disponível em: <http://nyudraa.blogspot.com/2015/04/tigela-com-encantamento-em-aramaico-m164.html>. Acesso em: 09 jul. 2023

enfim, todos os elementos que compõem um ritual, uma fórmula mágica ou um amuleto são escolhidos com precisão e propõem modelos de mundo e de ação. (NOGUEIRA, 2020, p.30).

Deste modo, o que se tornou sagrado é todo o conjunto, uma tigela sozinha é apenas uma tigela, mas quando ela é encantada para certo fim, ela se torna uma conexão entre os mundos. No caso das tigelas de encantamentos, elas se tornam selos mágicos que aprisionam ali todas as coisas ruins, por isso seus objetivos exigem que sejam enterradas de cabeça para baixo como uma espécie de tampa que impede que algo ultrapasse para o mundo físico, e esta deve permanecer enterrada para sempre.

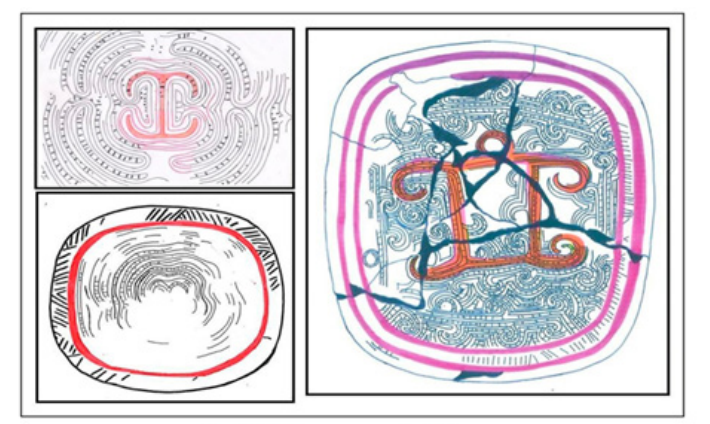
## 2 TIGELAS TUPIGUARANI

Já no Brasil, no período colonial, alguns viajantes como o alemão Hans Staden (1525-1576) ou o belga Theodore de Bry (1528-1598), descreveram alguns rituais realizados pelos indígenas, dentre um deles o ritual de antropofagia.

O arqueólogo André Prous realiza um trabalho de assimilar os significados das pinturas encontradas nas cerâmicas tupiguarani. Mediante análise e biografias, ele pôde entender que em algumas tigelas, como as chamadas *tenhãe*, seus desenhos internos representavam partes do corpo humano.

Inspirado nas diversas imagens produzidas por cronistas e viajantes que tiveram contato com povos indígenas nos primeiros séculos de situação colonial, Prous (2011) propõe uma interpretação interessante sobre as vasilhas abertas, as quais o autor denomina *Proto-Tupi*, cuja pintura interna é composta por linhas sinuosas que se dobram sobre si mesmas. Essas linhas, segundo o autor, seriam representações de partes internas do corpo humano, como as vísceras ou o cérebro, provavelmente fazendo referência às partes consumidas do indivíduo sacrificado no ritual antropofágico. (RIBEIRO, 2017, p.123).

*Figura 2: Desenho de André Prous*



Fonte: RIBEIRO, 2017: 126.

Essas vasilhas em específico eram utilizadas nos rituais de antropofagia. Mas por que faziam esse ritual? As comunidades indígenas possuíam seus inimigos e, em contantes ocasiões, estavam guerreando entre si. Seus guerreiros eram homens fortes e preparados para a luta. Assim, quando um inimigo era capturado era uma honra comê-lo, pois ele foi um grande adversário e também ser comido era uma morte digna.

Assim, comer uma pessoa que tem medo de morrer é ruim, pois você irá absorver esse medo. Porquanto o ritual servia para isto, absorver as qualidades de seus inimigos. Para realizar esse ritual, escolhiam as partes do corpo em que haviam as qualidades do inimigo, e estes membros selecionados eram desenhados nas tigelas que usariam para se alimentar dele. Todavia, o processo do ritual é mais complexo, a mesma imagem que estivesse na tigela, era replicada no corpo no inimigo, assim como no báculo que era utilizado para lhe matar.

Figura 3: Gravura de Theodore de Bry - Tupinambás

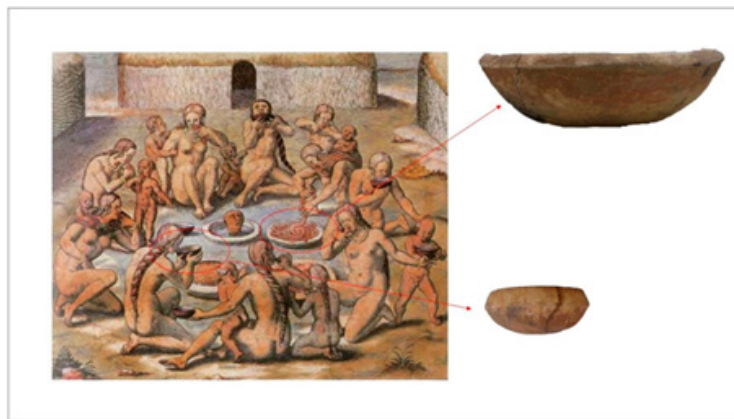


Figura 32: Imagem produzida por Theodore de Bry no século XVI, inspirado na obra e nas gravuras produzidas por Hans Staden. Na imagem vasilhas abertas recebem a cabeça e as partes internas do sacrificado. Ao mesmo tempo, vasilhas menores (provavelmente do tipo cambuchi caguába) são utilizadas para o consumo de líquidos

Fonte: RIBEIRO, 2017: 126.

Embora à primeira vista não pareçam ser figurativos, é provável que alguns motivos tenham representado, para seus autores e usuários, seres vivos ou objetos. Isso se verifica em alguns recipientes do Rio Grande do Norte, onde verificamos que formas geometrizadas remetem a figuras humanas [...]. Na Chapada Diamantina, dois casos excepcionais provenientes de um sítio tupi-guarani [...], apresentam até mesmo silhuetas humanas menos esquemáticas que lembram desenhos rupestres. O motivo ordenador [...] representa obviamente um corpo (provavelmente humano), com os órgãos internos [...]. (PROUS, 2010, p. 143-145).

Dessa maneira, para que as qualidades dos inimigos fossem absorvidas pelos que o comessem, era preciso que todo o ritual seguisse os protocolos. Também aqui, as tigelas não são simples tigelas, mas suportes que carregam a magia que estava em um corpo para passar para o outro. Para que essa transferência sucedesse, era por meios dos desenhos realizados tanto no inimigo quanto na tigela, assim como no báculo. Os desenhos são o caminho que o poder mágico deve seguir até alcançar seu destino.

Consequentemente, as tigelas utilizadas, assim como seus desenhos, não eram criadas aleatoriamente ou somente por estética, havia todo um mundo mágico a ser seguido. Assim, no ritual de antropofagia, não era apenas uma questão de alimentar-se da carne de seu inimigo, mas também a absorção de suas qualidades, adquirindo sua força física e mágica.

## CONCLUSÃO

Tal como as tigelas de encantamentos, as cerâmicas tupiguarini são objetos que se tornam mágicos quando escritas ou pintadas: Imagem e palavra cooperando e promovendo efeito mágico. (NOGUEIRA, 2020, p.37). Logo, podemos fazer uma associação entre esses dois grupos e seus rituais. Ambos utilizam de aparatos semelhantes com funções semelhantes para alcançar um pedido pessoal. Por mais que entre os Tupinambás fosse toda a comunidade a participar do rito, cada indivíduo absorve uma parte que deseja, capturando a qualidade para si.

Enfim, as tigelas são objetos mediadores, são elas que ficam nos dois polos, entre mundo físico e mágico, e uma vez preparada para aquela função, desempenha-a por toda sua vida. Enquanto objetos mágicos, perdem sua eficácia se utilizados de outras formas. As tigelas de encantamentos e as tigelas pintadas Tupinambás escavadas pelos arqueólogos hoje são apenas artefato.

## REFERÊNCIAS

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Práticas mágicas no cristianismo primitivo: o estudo da religião popular nos amuletos cristãos. *Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 27, 11 Maio 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v25n1p27-45>. Acesso em: 14 maio. 2023.

PROUS, André. A Pintura na Cerâmica Tupiguarani. *Os ceramistas Tupiguarani, volume II - Elementos decorativos* / André Prous e Tania Andrade Lima. 1ª ed. Belo Horizonte: Superintendência do Iphan em Minas Gerais, pp. 105-194, 2010.

RIBEIRO, Letícia. *A Anga Ete Ma Imagens Verdadeiras do Passado: Um Estudo Sobre a Cerâmia Tupi Pintada do Interiro Paulista*. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. 2017.



# GT 14

Protestantismo.





**Dr. Ricardo Bitum - Mackenzie,  
Dr. Wanderley Pereira da Rosa - Faculdade Unida.**

Ementa:

O universo protestante tem passado por mudanças estruturais e conjunturais de significativa relevância. O surpreendente dinamismo do fenômeno evangélico, particularmente no Brasil e América Latina, exige reflexões multidisciplinares, forjadas especialmente no campo da Teologia e das Ciências da religião, em constante diálogo com outras áreas do saber. Nesse sentido, o GT Protestantismos recolhe perguntas e reflexões sobre o futuro do protestantismo, entre elas: o papel público da teologia, a identidade da teologia evangélica em relação à cultura brasileira, o universo multifacetado de teologias protestantes, a questão da confessionalidade em relação ao diálogo ecumênico e inter-religioso, os êxitos e fracassos das igrejas e teologias protestantes na tarefa de articulação da revelação de Deus no mundo.

# O MOVIMENTO DE LAUSANNE E A TEOAMBIENTOLOGIA

Ângela Maringoli<sup>1</sup>

**RESUMO:** A pesquisa analisou o documento conhecido como O Pacto de Lausanne, com o objetivo de reconhecer se o conteúdo eclesiológico do documento contempla as questões epistemológicas pertinentes aos desafios da igreja dos dias atuais em específico no quesito da educação teológica cristã e a receptividade dessa com as questões ambientais. O artigo buscou “O Espírito de Lausanne”, saber se esse faz presente nas igrejas dos dias atuais e no exercício do cristianismo. Inquietações como essas se fizeram presentes durante a elaboração da pesquisa. Justificativas que explicassem o sufocamento e esfriamento atual das igrejas, em relação ao avivamento espiritual ocorrido em Lausanne da década de 70. Em um primeiro momento o artigo trabalhou o nascedouro do Pacto de Lausanne e a sua transformação no Movimento de Lausanne, um breve retrospecto (1970-2023). Em um segundo momento a pesquisa reflexionou possíveis causas da morosidade e até um certo retrocesso do movimento de Lausanne. Probabilidades que devam ter ocorrido por conta do surgimento de novas teologias e movimentos religiosos como a Teologia da Prosperidade e da Libertação que provocaram um recrudescimento ao desenvolvimento e evangelizações do movimento ecumênico gerado em Lausanne. Resta saber se igreja produziu frutos e os frutos gerados em 1974 reproduzem sementes férteis até os dias atuais? Finalizando o artigo sugere o possível diálogo da Teoambientologia com os núcleos temáticos do Movimento de Lausanne.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pacto de Lausanne. Missão Integral. Teoambientologia.

## INTRODUÇÃO

Na década de 70, a sociedade passava por intensas mudanças. Transformações em um mundo globalizado. Nesse cenário o Comitê para a Evangelização Mundial assumiu a responsabilidade de levar a palavra de Deus para as nações e como resultado do evento foi criado o documento que se tornou conhecido como o Pacto de Lausanne<sup>2</sup> sendo esse considerado um dos documentos mais importantes para os protestantes. O Congresso das Igrejas Evangélicas Mundiais contou com a participação de 150 países representados por seus líderes cristãos e com um público presente de mais de 2700 pessoas. Durante o evento o comitê internacional designou que as igrejas teriam a responsabilidade de dialogar com as comunidades a respeito da missão social da igreja. O Congresso ocorreu em 1974 em Lausanne, na Suíça.

O artigo como referenciais teóricos trabalhou com os teólogos latinos americanos e

<sup>1</sup>Ângela Maringoli é Doutora em Ciências da religião, mestre e teóloga pela Universidade Metodista de São Paulo, Química e Pós-Graduada em Bioquímica. Instituição de fomento -CAPES.E-mail prof.angela.maringoli@gmail.com

<sup>2</sup> <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/covenant/pacto-de-lausanne> acesso em 18/08/2023

John Stott, anglicano idealizador do evento, que juntos elaboraram a construção do documento em Lausanne. Entre eles estão Samuel Escobar, René Padilha, Orlando Costa, Robison Cavalcanti. Sinalizaremos o Movimento de Lausanne dos dias atuais e a participação do Movimento no cristianismo no quesito da responsabilidade social da Igreja para com os temas que envolvam meio ambiente e os povos originários para entender se houve ou não o alvorecer de uma nova cultura educacional cristã após o Congresso na Suíça em Lausanne.

## 1. CONGRESSO DE LAUSANNE –SUIÇA 1974

Um dos objetivos do Congresso era propor às igrejas participantes que criassem métodos para um maior relacionamento participativo entre si com a responsabilidade de dialogar a respeito das ações e de suas participações na missão da Igreja. O Comitê Organizacional para a Evangelização Mundial assumiu a responsabilidade de levar o ensino teológico e a responsabilidade social através da Palavra de Deus para as nações. O Pacto de Lausanne foi redigido por um grupo de líderes evangélicos, em sua maioria da América Latina, com as propostas que retratam a realidade teológica, política e social do momento religioso latino-americano assim como as demais transformações econômicas da época. Foram necessários anos de diálogo que precederam ao evento para que os ajustes entre ideias e ideais se imbricassem. Os investimentos e recursos financeiros gastos na realização do Congresso vieram de patrocinadores e igrejas norte-americanas que investiam no conhecido ministério de Billy Graham<sup>3</sup>. (MARINGOLI,2019 p.54)

Após o Congresso, em função de divergências teológicas, houve uma cisão entre estes líderes. O americano Billy Graham, ao ser confrontado pela liderança latino-americana representadas em René Padilla, Samuel Escobar e ao mesmo tempo pressionado pelos investidores norte-americanos que insatisfeitos com o rosto da teologia que se iniciava no Congresso optou por seguir com suas campanhas evangelísticas, os investimentos que o acompanhavam foram dirigidos a partir de então somente para esse fim. Paralelamente, no cenário norte-americano, os evangélicos de caráter mais conservador passaram a divergir das ideias e propostas dos evangelicais latino-americanos e que dos dogmas fundamentalistas, os evangélicos do Norte eram adeptos à extrema direita política do governo e ajudaram George W. H. Bush (gestão de 1989 a 1993) a se eleger como presidente dos Estados Unidos da América

A Comissão de Lausanne para a Evangelização Mundial (Lausanne Committee for World Evangelization, LCWE), mais conhecida como Movimento de Lausanne, é um movimento evangélico global que nasceu no Congresso Internacional sobre Evangelização Mundial em 1974. Neste evento, que decorreu em Lausanne (Suíça), estiveram presentes 2700 delegados de mais de 150 países. Organizado por Billy Graham e John Stott, o Movimento de Lausanne deu origem a vários encontros

<sup>3</sup> O ministério de Billy Graham teve grande participação na formação da identidade evangélica dos Estados Unidos e muita influência na maneira da prática de evangelização a América Latina

estratégicos a nível global, onde se inclui o encontro de Lausanne em 1974, o de Manila (1989) e o da Cidade do Cabo, na África do Sul (2010). O objetivo deste capítulo é explorar os principais distintivos teológicos do Movimento de Lausanne, bem como o seu impacto missiológico. O capítulo começa com uma apresentação dos principais distintivos teológicos, à qual se segue uma exploração do impacto missiológico alargado do Movimento no seu todo. <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/o-movimento-de-lausana-e-o-evangelicalismo-global-distintivos-teologicos-e-impacto-missiologico>

A história do movimento ecumênico surgiu durante o Congresso Missionário Mundial realizado em Edimburgo em 1910, onde John Mott presidente do Congresso aponta para a necessidade de que a igreja desenvolva um plano de ação para a evangelização mundial. Na época, ecumenismo entre as igrejas cristãs pareceu ser uma ferramenta adequada para que a pregação do evangelho fluísse de maneira mais rápida no mundo.

O Pacto de Lausanne após 1974 deu continuidade ao trabalho missionário de levar a educação e a responsabilidade social com uma missão comprometida que trouxe contribuições importantes para a construção de sociedades mais justas e igualitárias com o Evangelho da Missão Integral que unia a evangelização e a responsabilidade social, uma teologia que eclodiu na década de 1970 como um movimento missiológico que lutava por justiça e igualdade. Em paralelo a Teologia da Libertação<sup>4</sup> trabalhava a prática social movimento que cresceu com mais agilidade enquanto a Missão Integral ficou na retaguarda por enfrentar divergências teológicas entre sua liderança.

Houve pouca viabilização para o desenvolvimento da Missão Integral. Alguns seminários teológicos e outros ministérios que faziam parte do Movimento de Lausanne ou da Fraternidade Teológica Latina (FTL), aderiram a teologia da Missão Integral e temas como a responsabilidade social da igreja, cidadania, direitos humanos, ecumenismo e outros foram brotando no seio das igrejas. Após Lausanne os evangélicos conservadores rejeitaram o movimento por verem nele um viés marxista.

## 1.1 A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA E A RECEPÇÃO À TEOAMBIENTOLOGIA

Em Lausanne as pautas apresentadas contribuiriam para que mudanças nas posturas teológicas ocorressem no cenário da Educação Teológica Cristã da América Latina e no Brasil. A elaboração do documento foi próxima à década de 1960, época em que o surgimento do pensamento relativista e o do crescimento do individualismo se encontravam em ascensão o que incentivou o desenvolvimento de uma teologia latina americana focada nos problemas existentes que incentivou para que novos paradigmas teológicos. Entendendo esse momento o artigo sugere para que o Movimento de Lausanne diante do desafio atual que a Educação

<sup>4</sup> Na década de 60 a Teologia da Libertação ganha força com a II Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) realizada em Medellín e também com a forte presença de Gustavo Gutierrez como um dos líderes do movimento.

Teológica Cristã introduza a Teoambientologia como uma de suas ferramentas pedagógicas.

A Teoambientologia designação que criamos para conceituar a junção dos saberes das ciências da Educação Ambiental<sup>5</sup> e os conhecimentos teológicos da Educação Teológica dialogando com o dia a dia do ser humano. Na Teoambientologia, buscamos criar a prática do cotidiano espiritualizada pelas emoções do ser nos assuntos relacionados ao cuidado com terra, com clima, e na relação com o ser humano e o meio ambiente que denominamos de mordomia cristã. Por definição o artigo defende que a junção desses conhecimentos deva ser aplicada à prática integral na vida do ser humano como um todo: corpo, alma e espírito, isto é, a missão de cada ser humano de transformar integralmente o local de vivência. Teoambientologia é a ciência da Teologia Ambiental.

A Teoambientologia em sua interdisciplinaridade permeia o ensino teológico e tem como proposta uma revisão no projeto pedagógico dos seminários e escolas teológicas através do trabalho corporativo de outras ciências. O Movimento de Lausanne criou eixos temáticos e redes temáticas de trabalho como evangelho e cultura, criança em risco, negócios como missão e outros o que possibilitaria o diálogo com a Teoambientologia. O Movimento está presente nos Continentes em esfera global através de encontros e reuniões são constantes<sup>6</sup>.

O artigo defende a necessidade de desenvolver uma espiritualidade ambiental brasileira. Os teólogos e as comunidades desde época (1962) lutavam por uma teologia que tivesse *a cara do Brasil*. Social e a Teologia da Missão Integral Transformadora<sup>7</sup>. Essas teologias tem sido a as aplicadas pelo Papa Francisco (2015) em defesa ao meio ambiente “Laudato Si” ( Louvado Seja) e o Sínodo do Amazonas (2019) mas da parte do mundo protestantes e dos evangélicos poucas e esparsas ações vem sendo realizada.

## 2. MISSÃO INTEGRAL E AS TRANSFORMAÇÕES NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

A liderança evangélica formada, principalmente, por teólogos e missiólogos latino-americanos em sua maioria calvinistas reformados aderiu aos fundamentos da Missão Integral e reagiu a deformação interpretativa do Evangelho dos grupos fundamentalistas quando, manipulados pelo condicionamento ideológico capitalista, restringiram o Evangelho à esfera espiritual sem o compromisso com a situação política, econômica e de carência do mundo: “o evangelho todo, para o homem todo, para todo o homem” (Pacto de Lausanne, 1974).

Os regimes militares ditatoriais predominavam nos países latinos. O clima de inconformismo e um momento conturbado para o panorama religioso e político brasileiro e latino-a-

<sup>5</sup> Biologia, ecologia, zoonoses, gestão ambiental e outros.

<sup>6</sup> Ver <https://lausanne.org/pt-br/pt-br-gatherings>

<sup>7</sup> Ver MARINGOLI, Ângela. TEOAMBIENTOLOGIA: UM desafio para a Educação Teológica, Ed. recriar. São Paulo, 2019.



americano nascedouro da Teologia da Missão Integral adequada para responder aos desafios do século XXI e às necessidades da igreja evangélica com uma visão ideal de sociedade renovada, como uma escatologia voltada para o tempo presente.

Quase 50 anos após o Congresso de Lausanne o Espírito de Lausanne continua atuante e firme no propósito missionário e evangelístico através do Movimento de Lausanne organização religiosa composta por um grupo de pessoas, igrejas e agências missionárias todos focados no desafio missionário mundial integral.

A exemplo citamos alguns eventos como o Terceiro Congresso de Lausanne sobre Evangelização acontece em 2010 na Cidade do Cabo onde estiveram presentes 4.200 pessoas de 198 diferentes países. O tema central do Congresso foi a participação global da Igreja para a evangelização ocorrer no mundo. Afirmando os valores nos quais a Igreja acredita, O comitê de elaboração do Congresso se ateve em desenvolver um roteiro de trabalho norteador e didático que incluía os princípios doutrinários de Lausanne ao que se refere a interpretação da Bíblia. O relatório desenvolvido pelo comitê de Lausanne continha as orientações e as perguntas pensando em quais seriam as melhores ações e logísticas a serem praticadas pelas Igrejas, agencias missionarias, nos próximos dez anos seguintes.

O roteiro foi pensado em conjunto com a participação de outras instituições crista e uma delas foi Aliança Evangélica Mundial. Um dos principais requisitos para que o grupo gestor do congresso e relatório estivessem coesos durante a gestão do evento era que havia um pleno acordo tanto com a “Confissão de Fé” quanto com o “Chamado à Ação” entre os envolvidos. Em 2014 no Brasil em Atibaia, houve a Consulta Teológica e Pastoral “Um chamado à humanidade, à integridade e à simplicidade,” estavam presentes representantes de 17 países. A abordagem do encontro foi referente a assuntos de economia, política e poder, a gestão dos recursos à luz da generosidade de Deus, compromisso da Igreja com os pobres, uma análise a teologia da prosperidade. Presentes, Valdir Steuernagel, Clemir Fernandes, Marcos Amado, Diretor Lausanne América do Sul e outros. Em Buenos Aires 2018 ocorreu a Conferência latino-americana de refugiados e perseguido<sup>8</sup>, o foco do evento é conscientizar líderes do governo e o público em geral sobre a importância do tema. Amsterdã, 2019 junho o tema trazido pelo movimento de Lausanne Consulta Global sobre Mulheres Cristã na Liderança. O foco do tema tem a preocupação em entender o que as mulheres no mundo enfrentam. Em 2021, o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), divulgou que os sinais climáticos são alarmantes<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> <https://lausanne.org/pt-br/gatherings/conferencia-latino-americana-de-refugiados-e-perseguidos>

<sup>9</sup> Segundo Instituto Nacional Meteorológico – INMET o crescimento mundial da população representa ainda neste século um aumento nos fenômenos climáticos qualificados como devastadores. Os gráficos climatológicos das últimas 3 décadas podem ser acompanhados no site do Instituto Nacional Meteorológico – INMET, estudos estes que mostram as mudanças no clima do Brasil. Entre as previsões cita que o aumento de temperatura no Cerrado para as próximas décadas que será entre 5 °C e 5,5 °C e as chuvas diminuirão entre 35% e 45% no bioma até 2100.

### 3. O MOVIMENTO DE LAUSANNE NOS DIAS ATUAIS

A sociedade atual vive em um meio dominado pelo julgo do medo da insegurança, incertezas e dúvidas. No Brasil o Movimento produziu o artigo “Compreendendo e Reivindicando Nosso Chamado de Cuidar da Criação.”<sup>10</sup> Análise global sobre as queimadas devastadoras na Floresta Amazônica e a Missão da Igreja, março de 2020, texto escrito por Tim Carriker, volume edição 2. A 12ª Conferência do Movimento de Lausanne cujo tema se centralizou no Cuidado da Criação e o Evangelho. Conferência que contam com a participação de representantes de mais de 120 países aconteceu em Ajloun na Jordânia, setembro de 2022. O Movimento também esteve presente na COOP 26 e COOP 2027. Finalizando, o Movimento de Lausanne se molda para estar presente no Lausanne 4 que será em 2024 em Seul onde será comemorado os 50 anos de Lausanne I. Nesse quesito o artigo conclui que para o Movimento de Lausanne o foco na evangelização não pode prejudicar o cuidado da criação. Proclamar o evangelho significa incluir a terra. Para Cristo foram criadas todas as coisas e nele elas subsistem.

### CONCLUSÃO

As elaborações e os temas desenvolvidos em Lausanne contribuíram para que mudanças teológicas ocorressem no cenário da América Latina e no Brasil e no desenvolvimento de uma teologia latina focada nas diferenças religiosas, políticas e sociais das comunidades que vivem abaixo da linha do Equador. O Pacto de Lausanne deixou legado e otimizou para que paradigmas teológicos como a Teoambientologia surgissem como foi demonstrado pela pesquisa. Para o artigo, resgatar a história do Congresso de Lausanne traz a memória a identidade da Igreja. Renovação de aliança e recordação da Graça e perdão de Deus.

### REFERÊNCIAS

BARRO, Antônio Carlos. Revisão do marco da missão integral. In: Congresso Brasileiro de Evangelização. *Missão Integral: proclamar o Reino de Deus, vivendo o evangelho de Cristo*. Viçosa: Belo Horizonte: Visão Mundial, 2004.

BOSCH, J. David. *Missão Transformadora, Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão*. São Leopoldo, R.S Ed. Sinodal. 3ª Ed. 2009.

COSTAS, Orlando. *Compromiso y misión*. San José: Editorial Caribe, 1979.

<sup>10</sup> <https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/agl-pt-br/2020-03-pt-br/queimadas-devastadoras-e-a-missao-da-igreja>



MARINGOLI, Ângela. *Teoambientologia: um desafio para a Educação Teológica*. São Paulo: Ed. Recriar 2019.

PACTO DE LAUSSANE. Comentados por Jonh Stott. Ed ABU, Visão Mundial. São Paulo, 2003. 8  
Pragmática s.f. Coleção de regras ou de fórmulas que regulam os atos e cerimônias da Corte e da Igreja. Revista EDUC-Faculdade de Duque de Caxias/Vol.2-Nº2/Jul-Dez 2015 52

PADILLA Carlos, Renné. *Missão Integral: o Reino de Deus e a igreja*. – Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

STEUERNAGEL, Valdir Raul. *A serviço do Reino: um compêndio sobre missão integral da igreja*. Belo Horizonte: Missão Editora.1992.

STOTT, John R. W. *Os Cristãos e os Desafios Contemporâneos*. Viçosa: Ultimato, 2014.

\_\_\_\_\_. *Evangelização e Responsabilidade Social*. São Paulo: ABU Editora, 1ª edição, 1983.

# O PENTECOSTALISMO COOL COMO AÇÃO DE CONVERSÃO: JUVENTUDE E CRISTIANISMO DESCOLADO.

Natália Fernandes Mororó<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo da pesquisa é verificar a implantação de igrejas pentecostais que se diferenciam não somente pela adesão aos fiéis de classe média, todavia, também incluem elementos da esfera secular e modificações de seus cultos para atrair os jovens. Uma das justificativas para a expansão do pentecostalismo para as outras classes, seria a inclusão de elementos do marketing religioso, adotando ferramentas típicas da cultura juvenil. Essas afirmações são encontradas em nosso referencial teórico, baseado nos trabalhos da antropóloga Cristina Rocha. A metodologia utilizada, portanto, é bibliográfica com a inclusão de relatos e entrevistas de campos já realizadas pela autora mencionada. A análise explora essas diferenças entre os papéis da *Hillsong Church* e *Brasa Church* com as demais igrejas pentecostais e neopentecostais brasileiras, considerando o principal elemento as suas liturgias, que se alimentam de mensagens positivas do amor de Deus, se afastando da pregação do pecado, inferno e condenação.

**PALAVRAS-CHAVE:** pentecostalismo cool; jovens; classe média; cristianismo descolado

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação se baseia em um dos objetivos a serem desenvolvidos em uma pesquisa de dissertação de mestrado. Contudo, o objetivo principal a ser explorado aqui será de investigar as novas igrejas pentecostais que se diferenciam das outras anteriores. Esses elementos de diferenciação são compostos pelas formas de organização de culto, liturgia e a ascensão da classe média e faixa etária de jovens adultos dentro do campo pentecostal.

A antropóloga Cristina Rocha (2016), constatou em suas pesquisas que várias Igrejas no Brasil mudaram e modificaram os seus logotipos, pintaram as paredes da igreja de preto e instalaram “luzes de casa de show para iluminar a plataforma (o palco) num esforço consciente para se assemelhar à *Hillsong*” (ROCHA, 2016, 172), como é o caso de uma das maiores Igreja do Brasil, a Lagoinha de Belo Horizonte. Todavia, o olhar desse texto irá de encontro com a

<sup>1</sup>Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas com financiamento da pesquisa pela CAPES, modalidade 001. Graduada em Ciências Sociais pela mesma instituição de ensino. É membra do grupo de pesquisa “Religião, Linguagem e Cultura” e “Ética, política e religião: questões de fundamentação”, ambos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Contato: nf.mororo@icloud.com

Brasa Church, de Porto Alegre, que é formada, administrada “e frequentada por jovens que se vestem e tocam músicas de louvor semelhantes às músicas da *Hillsong*. Vemos a influência da língua inglesa já no fato de se denominar “Church”, não igreja” (ROCHA, 2016, 172).

Há uma estética de culto *worship* que está em crescente nos cultos evangélicos no Brasil. São diversas instituições religiosas que já adotaram esse método de pregação e liturgia. O crédito, de certa forma, das inovadas configurações estéticas dos templos brasileiros está tendo como base as influências de igrejas do Norte Global. Não obstante, estudos como de Taylor Aguiar (2020) acerca do movimento *worship* em uma Igreja do Rio Grande do Sul, revelam as afirmações acima. Em sua tese de doutorado, o pesquisador entrevistou Mauricio, o pastor idealizador da Brasa Church, no qual enfatiza que “Deus o teria levado a conhecer em solo estadunidense igrejas que adotavam a tendência *worship*, como a *Bethel Church*, na Califórnia, e a *Hillsong Church*, em Nova York” (AGUIAR, 2020, p. 122). Esse contato com os ministérios do norte global, fazem com que os pastores tragam uma subcultura do pentecostalismo norte-americano, e com argumentações de uma incrível experiência (revelação divina) a se deter a fazer um trabalho como feito no exterior.

Nesse sentido, a pesquisa irá analisar esses elementos que constituem uma nova configuração não somente estética, mas, também litúrgica nos cultos e nas implantações de congregações no Brasil.

## 1 A DIFERENÇA ENTRE A PRIMEIRA, SEGUNDA E TERCEIRA ONDA DO PENTECOSTALISMO

A primeira onda pentecostal no campo brasileiro, contemplam duas Igrejas que implantaram o marco do pentecostalismo no Brasil, são elas: a Assembleia de Deus (AD) e Congregação Cristã no Brasil (CCB). Essas são chamadas de clássicas por se tratar de um pioneirismo do pentecostalismo, especificamente, no país. Na década de 1970, pesquisadores norte-americanos acrescentaram a designação *classical* às denominações pentecostais do início do século, período de gênese do pentecostalismo, para distingui-las das protestantes renovadas ou carismáticas surgidas nos anos 60 (Burgess e Mc Gee, 1989: 219 apud MARIANO, 2014, p. 24).

Já a segunda onda começou a partir da Cruzada Nacional de Evangelização, enunciada no território brasileiro, por meio da comunicação em massa (rádio, revistas, folhetos, literatura e jornais), os dons da cura divina. A Evangelho Quadrangular é a primeira Igreja do movimento pentecostal no Brasil a se utilizar “do evangelismo itinerante em tendas de lona, de concentrações em praça pública, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinema” (MARIANO, 2014, p. 30). Considerada como inovadora no método de propagar a mensagem da cura divina, e conquistando fiéis e pastores, a missão da Cruzada se elevou com o surgimento de mais Igre-

jas, como: Deus é amor e O Brasil Para Cristo.

Importante ressaltar que até a década de 70 a utilização dos meios de comunicação em massa era considerada mundano para a AD e a CCB. Contudo, enquanto a liturgia, as duas ondas se diferenciam apenas pelo dom do espírito santo. A primeira onda enfatiza o dom de falar em línguas (glossolalia) e a segunda enfatiza o dom da cura divina (cura dos enfermos).

Se origina a partir da 1970, no Brasil, com pelo menos três elementos e característica: a guerra espiritual contra o Diabo, crença na Teologia da Prosperidade e a liberação com atividades fora da Igreja, como a política e incorporação empresariais, o “neopentecostal” (denominação destinada para as igrejas que utilizam dos aspectos acima), ou mesmo como a terceira onda do pentecostalismo. São Igrejas consideradas neopentecostais ou de terceira onda: a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer etc.;

## 2 PENTECOSTALISMO COOL

Cristina Rocha (2016), antropóloga e pesquisadora do Centro de Estudos de Religião e Sociedade na *Western Sydney University* na Austrália, em seu artigo “Infraestruturas Religiosas Globais: A Megagreja Australiana *Hillsong* no Brasil” (2021a, TRADUÇÃO NOSSA), observa a carência de pesquisas acerca do cristianismo “cool”.

A autora utiliza esse termo em associação a um pentecostalismo descolado voltado para a juventude de classe média. O cristianismo “cool”, em suma, seria um cristianismo que se alimenta das referências de uma juventude secular e de culturas populares, “seja estilo de vestimenta, decoração corporal, design moderno, música pop, cultura de celebridades e os métodos da indústria do entretenimento” (ROCHA, 2021b, p. 246). A pioneira desse pentecostalismo é a *Hillsong Church*, de acordo com Rocha, ela pode ser compreendida como uma infraestrutura religiosa que traz consigo modernidade e representa uma possibilidade de um novo futuro. É essa infraestrutura religiosa que fortalece o surgimento de novas comunidades religiosas que inserem elementos da cultura popular, pois se detém de técnicas e modificação específica, como: mobilidade, arquitetura e as tecnologias de mídias.

Conforme apontado, a *Hillsong Church* se concentra para além do marketing, adotando ferramentas típicas das culturas dos jovens. De acordo com Rocha (2020), muitos brasileiros, pós-millennials, de classes médias, se converteram ao cristianismo “cool” ou pentecostalismo descolado empregado pela *Hillsong*. Um elemento crucial para a conversão se concentra na eliminação de rituais como a batalha espiritual e valores conservadores, se diferenciando das múltiplas igrejas pentecostais brasileiras. O seu estilo de culto envolve desde bandas ao vivo compostas por celebridades da música gospel, até iluminações agradáveis, sons profissionais e telões. Enquanto sua liturgia, pode considerar que se alimenta de mensagens positivas do

amor de Deus, se afastando da pregação do pecado, inferno e condenação. Não obstante, fica claro as nuances entre os papéis da *Hillsong Church* com as demais igrejas neopentecostais brasileiras.

Nas igrejas neopentecostais brasileiras os elementos litúrgicos além da concentração no diabo, se dão pela ênfase na teologia da prosperidade em que há um estabelecimento de troca com Deus, “no qual você dá como estratégia para receber favores como: proteção, cura, bênçãos e prosperidade (em termos muito materiais, como carros, empregos, casas)” (ROCHA, 2020, p. 223 TRADUÇÃO NOSSA). Não obstante, a mídia brasileira, quanto a internacional, já vem noticiado vários casos de pastores milionários que estão envolvidos em escândalo de corrupção, charlatanismo e lavagem de dinheiro, abrindo um afastamento de fiéis que ainda não conhecem a palavra. Em entrevistas com fiéis da *Hillsong Church*, Rocha (2020), afirma que os brasileiros da classe média, na medida em que não necessitam urgentemente de ganhos materiais, aceitam bem essa ênfase no amor e na inclusão do pentecostalismo implantado na *Hillsong*, em vez de no dinheiro. “Eles se sentem constrangidos com as estratégias de dinheiro das igrejas brasileiras e com os escândalos na mídia, acreditam que isso mancha o pentecostalismo e impede as pessoas de se converterem” (p. 224 TRADUÇÃO NOSSA).

Um entrevistado alega que seu pai é pastor em uma igreja neopentecostal e relata sua frustração com o destaque na batalha espiritual dessas igrejas.

Em alguns domingos, nem mencionava Jesus na Igreja! Falava mais sobre o diabo do que sobre Jesus. Isso sempre me incomodou quando jovem. Havia uma sessão para expulsar demônios. Eu não conseguia acreditar que todo estava possuído. Na Bíblia, o Espírito Santo proporciona conexão, um relacionamento com Deus. Paulo, que costumava matar pessoas, teve um encontro com Deus. Ele não estava possuído. A Bíblia não diz isso. Comecei a achar nossa igreja muito superficial. No terceiro ano da nossa faculdade, estudamos Ministério e Cultura Global e comecei a perceber que muito do que acontece nas igrejas no Brasil é influenciado pela Igreja Universal do Reino de Deus. Eu via meu pai tomando decisões para encher a igreja ao invés de preencher pessoas. Portanto, há essa tensão quando está liderando a Igreja. “A Igreja está cheia. O que o pastor está fazendo?” Ele está fazendo exorcismo, ele está prometendo um carro novo. Ele está prometendo prosperidade” (ROCHA, 2020, p. 224-225 TRADUÇÃO NOSSA).

Em resumo, são esses elementos que atraem os jovens de classe média para a *Hillsong Church*: estrutura moderna, afastamento da batalha espiritual e no exorcismo, e sua liturgia concentrada em mensagens positivas e de amor. Isso não se limita somente a *Hillsong Church* que em 2016 inaugurou sua filial no Brasil, essas lacunas entre o secularismo e o mundo cristão significa uma mudança na inserção de jovens cristãos na religião, Rocha (2020), afirma que “as igrejas brasileiras têm copiado a *Hillsong* – desde o logotipo até a música e o formato dos cultos” (p. 231 TRADUÇÃO NOSSA).

Influenciada e ligada aos estudos teológicos e de marketing na Austrália, movida pela estrutura da *Hillsong Church*, é a *Brasa Church*, de Porto Alegre, em que “é administrada e

frequentada por jovens que se vestem e tocam músicas de louvor semelhantes às músicas da *Hillsong*. Vemos a influência da língua inglesa já no fato de se denominar “*Church*”, não igreja” (ROCHA, 2016, 172). Estudos como de Taylor Aguiar (2020) acerca do movimento *worship* na Igreja do Rio Grande do Sul, revelam as afirmações acima. Em sua tese de doutorado, o pesquisador entrevistou Mauricio, o pastor idealizador da Brasa *Church*, na qual enfatiza que o contato com os ministérios do norte global, fez com que o tivesse uma incrível experiência (revelação divina) e se deteve a fazer um trabalho como feito no exterior.

A chegada do *worship* e a mudança de estrutura nos cultos brasileiros tem como pano de fundo a materialidade secular no ambiente evangélico. As igrejas que assumem a tendência de culto *worship*, tem como uma de suas referências a origem do *Jesus Movement* – “movimento avivalista ocorrido nos EUA entre os anos 1960 e 1970” (AGUIAR, 2020, p. 124). Esses movimentos de avivamento, conseqüentemente, têm como corriqueiro se reunirem em conferências evangélicas com o objetivo de ajuntamento de jovens, da geração *Baby Boom*, Geração X e Geração Y). Entretanto, Rocha (2020) defende que os cultos que percorrem dentro do cristianismo “descolado”, tem origens distintas do *Jesus People*, pois suas ênfases são em busca de atrair os que não tem igreja no século XXI e acabam transformando o cristianismo relevante para as novas gerações que são os Millenials e a geração Z.

A Brasa *Church*, desde 2013, com a vinda do pastor Mauricio, tem constatado um crescimento “tanto na presença de um número cada vez mais elevado de pessoas nos cultos, quanto em relação à popularidade alcançada pelo ministério no meio evangélico” (AGUIAR, 2020, p. 95). As reuniões com interface do estilo *worship* que o pastor Mauricio visitou no campo estadunidense chamou sua atenção por parte do planejamento estético em que se conduziam os cultos, formados por um ambiente escuro, com telões, fumaças artificiais e luzes de led para atrair pessoas que não frequentam nenhuma Igreja.

A junção das técnicas vistas atualmente, “não se trata mais de rejeitar o “mundo” e sim de situar a “cultura” no secular, deixando-a por lá, enquanto algo à parte ou perigoso para a igreja” (AGUIAR, 2020, p. 95). Tanto a Brasa *Church*, quanto a *Hillsong Church* proclamam e favorecem o estilo de culto *worship* e a liturgia de amor com Cristo como forma de acolhimento e ascensão, se diferenciando, dessa maneira, da primeira, segunda e terceira onda pentecostal.

## CONCLUSÃO

Se concentrando em duas instituições pentecostais no Brasil e que tem implantação recente, a *Hillsong Church* e a Brasa *Church* se diferem das Igrejas de primeira, segunda e terceira onda pentecostal. Tanto pela liturgia, quanto para a organização de culto.

Não obstante, esses novos elementos do pentecostalismo *cool* aproximam uma classe

mais provida de capital na pirâmide social se conectar com o pentecostalismo. “A classe média mais escolarizada, por exemplo, resiste ao tradicional sectarismo, moralismo e ascetismo contracultural das agremiações pentecostais” (MARIANO, 2008, p. 70). Evidenciando isso, as Igrejas que reduzem ou flexibilizam, por princípio ou estratégia, suas doutrinas conseguiram cativar parte da classe média. Contudo, essas Igrejas se configuram como relativamente pequenas, não se tornando igrejas de massa ou de uma ascensão de templos. Mas, há diversas se espelhando nesse modelo, como mostra as coletas de depoimentos e análises pelos pesquisadores da religião. Haja vista, essa forma de estilo litúrgico e estético de culto, aproxima, de certa maneira, a classe média brasileira do pentecostalismo.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Taylor Pedroso de. **A “cultura” para o Reino: materialidades e sentidos da adoração em uma juventude evangélica em Porto Alegre.** Dissertação de mestrado [s/n], Porto Alegre, 2020.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment.** Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas-SP, 1993.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil.** 5ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião** – REVER, 2008, p. 68-95.

ROCHA, C. A Megaigreja Hillsong no Brasil: a constituição de um campo religioso transnacional entre o Brasil e a Austrália. **Plural**, 23(2), 2016, p. 162-181.

ROCHA, C. “Living the Dream”: Post-Millennial Brazilians at Hillsong College. In: ROCHA, Cristina; HUTCHINSON, Mark; OPENSHAWN, Kathleen. (orgs). **Australian Pentecostal and Charismatic Movements**, Brill: Boston, 2020.

ROCHA, C. Cool Christianity: The Fashion-Celebrity-Megachurch Industrial Complex. **Material Religion**, 2021a. p. 1-24.



ROCHA, C. Global Religious Infrastructures: The Australian Megachurch Hillsong in Brazil. **Social compass**, 68(2), 2021b, p. 245–257.

# PROTESTANTISMO DOS MINISTÉRIOS MENORES

*Vinícius Gomes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A institucionalização do protestantismo no Brasil está longe de ser um processo sedimentado. O fenômeno do crescimento evangélico tem demonstrado reverberações e modificações litúrgicas, teológicas e organizacionais. Neste trabalho abordaremos como a disputa no campo religioso evangélico tradicional, pentecostal e neopentecostal favorece o crescimento de uma categoria nova de comunidades que se caracterizam fundamental por serem ministérios menores. A temática da fragmentação e modificação evangélica no Brasil não se trata necessariamente de uma novidade epistemológica, Feitoza em seu texto “Historical Trajectories of Protestantism in Brazil, 1810–1960”, nos fornece um panorama de como o protestantismo se estabelece e se modifica nos início do século XX, fazendo uma trajetória de doutrinas, teologia e sua relação com a cultura. Freston e Mariano, mapeiam o surgimento dos Neopentecostais, onde por um lado Freston(1993), aponta para uma luta pela hegemonia e conseqüentemente definição desse termo, por outro Mariano(2005) busca uma construção por meio de sua sociologia do novo pentecostalismo. Entretanto, nas décadas seguintes, houve uma fragmentação em relação à organização institucional dos evangélicos. É bem verdade que houve um esforço em relação a identificação e mapeamento dessas novas formas de organização, a exemplo disso podemos citar Spyer(2020). Esse estudo, portanto, se constitui em um ensaio teórico sobre os evangélicos em sua forma e atuação nos ministérios menores, tendo como desafio, identificar as bases do pentecostalismo nesses ministérios e sua formação social, institucional, teológica, demográfica, associativa e histórica fundamentalmente na última década.

**PALAVRAS-CHAVE:** Evangélicos; Ministérios Menores; Protestantismos.

## INTRODUÇÃO

A academia e a sociedade buscam responder a pergunta “quem são os evangélicos?”. Essa é sem dúvida a religião com maior ascensão nos últimos anos no Brasil, por este motivo, o mapeamento desse grupo tem sido atualizado ao longo dos anos. Por meio das contribuições de autores como Paul Freston (1993), Ricardo Mariano (2005), David Allen Bledsoe (2012), Juliano Spyer (2020) e Gutierrez Fernandes Siqueira (2022), propomos uma bricolagem com as percepções obtidas por meio da etimologia realizadas em igrejas participantes de nossa pesquisa, das quais chamaremos de Ministério Menores. Para entendermos quais as características desses Ministérios Menores, descreveremos um perfil dessas igrejas, cruzando-as com pesquisas quantitativas, apontando para os valores e cultura dessas comunidades.

---

<sup>1</sup> Mestrado do PPG em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Contato por [v.gomes@unifesp.br](mailto:v.gomes@unifesp.br)

É válido ressaltar que no momento em que esta pesquisa é escrita os dados oficiais do Censo de 2022<sup>2</sup>, ainda estão em análise preliminar, sendo assim, teremos como base, três pesquisas quantitativas. A primeira é o Censo do IBGE de 2010, onde destacamos o crescimento demográfico dos evangélicos em detrimento do número de fiéis católicos. Já a segunda, é a pesquisa do instituto Datafolha de 2016<sup>3</sup>. O terceiro é o “Surgimento, trajetória e expansão das Igrejas Evangélicas no território brasileiro ao longo do último século (1920-2019)”, uma nota técnica publicada pelo Centro de Estudos da Metrópole, de autoria de Victor Araújo<sup>4</sup>.

Fazem parte de nossa amostra, igrejas que se aproximam do perfil estatístico em relação a distribuição de membros por gênero, raça, e condição socioeconômica, conforme consta nos dados quantitativos do Censo 2010 do IBGE. Em relação ao perfil do pastor das igrejas participantes, se caracterizam, como homens, com ou sem formação teológica, que não tem dedicação exclusiva ao pastorado<sup>5</sup>. No que diz respeito a independência da igreja, incluímos em nossa pesquisa comunidades que não tivessem vínculos institucionais com outros ministérios, sejam tradicionais, pentecostais ou neopentecostais, ou seja, não existe uma aliança formalizada entre essas igrejas, concílio, ou assembleia comum, caracterizando uma instituição denominacional, além do compartilhamento da mesma fé<sup>6</sup>.

Outro critério, é o número de membros. Nossa prioridade foi para comunidades pequenas de até 250 membros, entretanto uma das comunidades tem um número que supera essa quantidade. Além disso, foi observado como critério classificatório a estrutura estabelecida pelas comunidades. Esse critério é importante para contextualizar a localização em que a comunidade está inserida, bem como a sua disponibilidade de recursos. Outro aspecto, foi a disponibilidade para participação da pesquisa<sup>7</sup>.

Por fim, é importante destacar que uma das igrejas participantes não faz parte da categoria dos Ministérios Menores, trata-se de uma igreja que faz parte das Assembleias de Deus Ministério Belém - ADMB, Setor 4 - Santana. É uma das igrejas mais antigas do setor, que foi incluída na pesquisa para permitir de forma comparativa a diferenciação com os Ministérios Menores. As sete igrejas não serão nomeadas, mas serão identificadas por suas localizações. Sendo assim, teremos além da referida igreja da ADMB, as seguintes igrejas: Jardim Vila Galvão (Guarulhos-SP), Cabuçu (Guarulhos-SP), Bom Clima (Guarulhos-SP), Vila Galvão (Guarulhos-SP), Barueri (SP) e Teotônio Vilela (São Paulo - SP).

2 Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/36913-ibge-reune-maiores-especialistas-do-pais-para-avaliar-resultados-preliminares-do-censo-2022> acesso em 09/06/23.

3 Disponível em: <https://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2016/12/1845231-44-dos-evangelicos-sao-ex-catolicos.shtml> acesso em: 10/06/23.

4 PhD em Ciência Política e pesquisador na Universidade de Zurique, Suíça, e do Centro de Estudos da Metrópole (CEM-Cepid/Fapesp).

5 Em relação à formação teológica dos pastores, não foi um critério de exclusão, mas sim de identificação, tendo em vista a própria formação teológica plural que é oferecida no Brasil. Por momento é importante destacar a natureza desse critério tendo em vista que dissertaremos ainda mais sobre esse critério adiante.

6 As igrejas participantes mantêm vínculos apenas no âmbito da informalidade

7 A pesquisa só foi possível pois em todas as igrejas havia um vínculo anterior à pesquisa, ou seja, tínhamos contato com alguém de dentro da igreja ou com o próprio pastor.

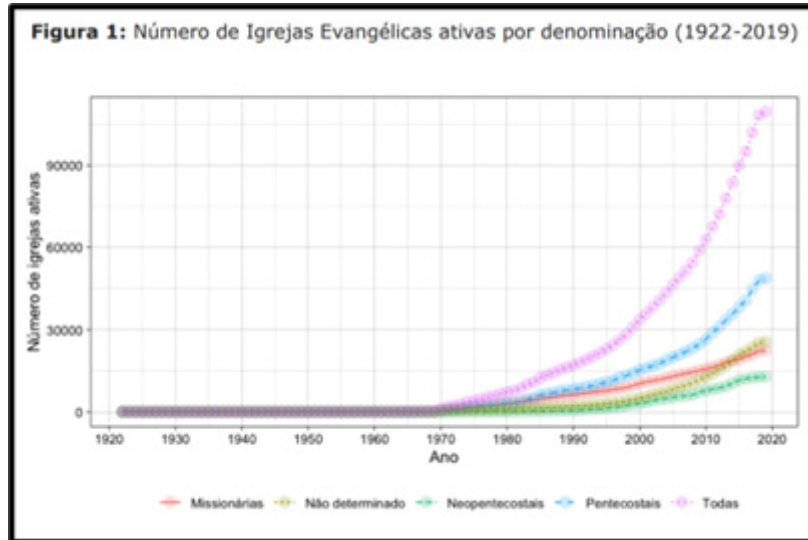
## 1. MINISTÉRIOS MENORES

Numericamente é possível ver um avanço demográfico dos evangélicos, passando de 6,6% em 1980 (CENSO, 1980), para um percentual de 15,4% (CENSO, 2000), chegando atualmente no total de 22,2% em 2010 (CENSO, 2010). O que nos chama atenção nessas estatísticas é o percentual de evangélicos pertencentes a uma nomenclatura de “não determinada”, que não aparece no Censos anteriores, mas em 2010 representam um total de 21% dos evangélicos. O termo “não determinada”, utilizado pelo Censo, diz respeito a pessoas que se declaram evangélicas, porém não fazem parte de uma denominação caracterizada como histórica, pentecostal ou neopentecostal. Em um comparativo, no Censo de 2010, A Igreja Assembleia de Deus tem em torno de 12.314.410 fiéis, sendo a maior denominação do Brasil, entretanto, se existisse uma “Igreja Evangélica Não Determinada” ela teria 9.218.129 fiéis.

Victor Araújo, em sua pesquisa tem como objetivo observar o avanço das igrejas evangélicas, mas usando como base o Cadastro Natural de Pessoas Jurídicas - CNPJ, da Receita Federal, trata-se de um estudo que leva em consideração instituições regularizadas por meio do CNPJ. Outro aspecto importante é que o recorte realizado é amplo, 1922 até 2019, nos permitindo avaliar como se deu a institucionalização desse movimento religioso. Sendo assim,

conjuntamente, essas categorias abrangem 55% (84.006) do total de estabelecimentos religiosos registrados na Receita Federal e 83% dos estabelecimentos evangélicos. Isso significa que 27% (ou 25.554) das igrejas evangélicas não se enquadram em nenhuma das categorias restritivas mencionadas acima. (ARAÚJO, p. 8, 2023).

Essas igrejas, são nomeadas por Araújo como “Igrejas Evangélicas Não Classificadas”. Igrejas pentecostais ganharam destaque, por sua fácil inserção nas comunidades periféricas, as igrejas de missão por sua construção histórica e solidez e as neopentecostais por sua exposição às mídias tradicionais e inserção na vida secular. O fato é que as igrejas não classificadas são hoje a segunda maior corrente evangélica do Brasil, se levarmos em consideração a criação de CNPJ, conforme mostra o gráfico produzido por Araújo.



Os dados apontam para uma observação que a pesquisa qualitativa já descrevia. Criar nomenclaturas ou até mesmo utilizar as já existentes é sempre uma escolha complexa, quando se trata de um grupo especialmente heterogêneo como os evangélicos. Portanto, tomamos como escolha o termo Ministérios Menores, para destacar características em nosso grupo de amostragem. Mas de que se trata especificamente este termo? Qual o perfil das pessoas que frequentam esse tipo de igreja que estamos destacando? O que sabemos para além dos números? Propomos definir tais ministérios por meio de três itens fundamentais como gênero, inserção na comunidade, opção teológica.

## 1.1 GÊNERO

A participação das mulheres em Ministérios Menores é maior e com mais liberdade. Tal constatação não é uma exclusividade nossa, SPYER (2022) e Mariano (2005), já apontam que em igrejas evangélicas a participação das mulheres é maior ou menor dependendo de sua organização. Acreditamos que em Ministérios Menores, a figura da mulher permeia a organização de reuniões, protagonizando momentos de proselitismo e expressões de fé em relação a família e amigos. Nos Ministérios Menores participantes da pesquisa, foi comum reconhecimento e ordenamento de mulheres como pastoras.

A exemplo, citamos a igreja de Teotônio Vilela, o grupo de pastores exerce uma representatividade bem pequena se comparado a figura do pastor presidente. Em contrapartida a esposa do pastor, também é considerada pastora, tendo uma posição apenas inferior a ele na organização da igreja, com maior influência decisória que os demais pastores. Na igreja de Vila Galvão, em Guarulhos, a esposa do pastor é quem organiza as reuniões, abre as oportunidades para irmãos participarem durante os cultos, decide onde serão realizadas as reformas do salão, contabiliza os dízimos e ofertas, prega e faz a escala dos demais pregadores.

A participação ativa dessas mulheres está diretamente ligada a sua posição como esposa do pastor, em nenhuma das denominações houve o surgimento de alguma figura feminina no exercício de suas funções eclesiais que não estivesse diretamente ligada ao ministério de seu esposo. Porém, na maioria das comunidades foi perceptível uma equiparação entre o cargo eclesial exercido pelo pastor presidente e sua esposa, sendo que elas têm uma representação igual perante aos demais membros.

Devemos considerar que apesar das mulheres estarem em locais estratégicos de articulação, louvor e ministração de palavras, algumas áreas são quase que exclusividade delas, seja em aspectos numéricos, de protagonismo ou de direção. A exemplo citamos a batalha espiritual, ocorrida durante as reuniões de oração. Em nossas observações, foi perceptível que a temática principal das orações é a preocupação com familiares<sup>8</sup> que “não estão nos caminhos do Senhor”, daí o fervor das orações por filhos e cônjuges partindo dessas mulheres.

## 1.2 INSERÇÃO NA COMUNIDADE

Esses Ministérios Menores se comunicam de forma mais contextualizada. Não existe uma postura de enfrentamento por parte dos pastores, membros e instituição em relação às temas como gênero, família, política e direitos reprodutivos. Em uma contraposição a pastores de grandes igrejas neopentecostais, os pastores de Ministérios Menores buscam tons conciliatórios, evitando confronto em redes sociais e nos cultos.

Algumas dessas igrejas se constituem como centros comunitários de ajuda. No caso da igreja de Teotônio Vilela, a distribuição de alimentos é a atividade central de integração dessa igreja com a comunidade. Na Igreja do Cabucu em Guarulhos, os irmãos se reúnem semanalmente para ajudar na construção do centro comunitário, que terá a função de abrigo para idosos, escola de formação ambiental. A relação entre esses ministérios e a comunidade é construída por meio de necessidade recíprocas e interação, uma vez que a membresia e a liderança dessas igrejas estão inseridas de forma orgânica<sup>9</sup> nas comunidades.

## 1.3 OPÇÃO TEOLÓGICA

Em sua maioria, essas igrejas são dissidentes de instituições pentecostais. Esse fato gera uma certa dúvida no momento de classificá-los, uma vez que quando perguntados sobre sua linha teológica, a resposta quase que automática é “somos pentecostais”, por vezes são

---

<sup>8</sup> A categoria família se constitui aqui como um valor, onde “um elemento afetivo e social importante, diretamente ligado à responsabilidade dos vínculos que recaem sobre as mulheres, além de uma categoria central para compreensão da religiosidade evangélica” (TEIXEIRA, REIS, p. 25, 2022).

<sup>9</sup> Aqui a utilização da palavra orgânica está relacionada à concepção de que igreja e comunidade são inerentes, viscerais ou seja, tem a formação peculiar e única. Tal concepção se dá pois, os Ministérios Menores, surgem em como comunidades de residentes do bairro e não resultantes de uma implantação de igrejas ou projeto de expansão.

confundidos como neopentecostais<sup>10</sup>. Mas em nossas observações e conversas, existem contradições consistentes em relação a linha teológica, bem como a própria liturgia e organização da comunidade.

Os Ministérios Menores se diferenciam teologicamente, tendo em vista que não existe um rigor teológico, e em muitas igrejas a formação teológica nem sequer é exigida. Entre as sete igrejas participantes, apenas duas o pastor tinha formação teológica reconhecida<sup>11</sup>. Outro aspecto em relação a isso, é que em todas as igrejas participantes os pastores eram oriundos de denominações pentecostais, esse fato explica o distanciamento da identificação com os neopentecostais, que são vistos por entrevistados como irmãos sem maturidade, ou que “distorcem o evangelho”. Contraditoriamente, apesar de não se identificarem com a terminologia, mantêm práticas e consomem (pregações, louvores e frases), produzidas no meio neopentecostal. Apesar de reconhecerem a necessidade de formação e da definição teológica, muitos apontavam para uma ação pastoral mais prática, utilizando a justificativa que a “letra mata”. A referência teológica pentecostal aparece em todas as falas dos pastores entrevistados, entretanto, no caso dos membros, não foi unanimidade, ao menos de forma explícita. Por vezes a conversa era interrompida com argumentos do tipo “leio a bíblia”.

A definição teológica não faz parte da organização e formação dessas igrejas. Se entre as igrejas pentecostais existe uma linha teológica verticalizada e simplificada para que possa ter maior entendimento pelos fiéis, a ênfase dos Neopentecostais parece estar mais ligada a prática da vida comum, que por sua vez se preocupa com as questões deste mundo. Ao que parece, os Ministérios Menores, estão mais preocupados com uma vida em comunidade onde o sentir da experiência tem maior importância do que a possibilidade de definição, sistematização e estudo do conhecimento teológico.

## CONCLUSÃO

O presente texto buscou demonstrar por meio de aspectos de gênero, inserção na comunidade e opção teológica, a categorização dos Ministérios Menores, como uma das múltiplas formas de protestantismos no Brasil. Tal concepção se justifica tanto por estudos quantitativos, como por análises qualitativas. Esperamos por tanto oferecer uma contribuição para o entendimento do fenômeno religioso dos evangélicos no Brasil.

---

10 É necessário ressaltar que tanto membros como pastores desses Ministérios Menores apresentam uma aversão ao movimento neopentecostal. A mínima comparação gera indignação e reprovação.

11 A formação teológica no Brasil teve início com o reconhecimento do Ministério da Educação a partir de 1999. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/escola-de-gestores-da-educacao-basica/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/12877-cursos-de-teologia> acesso em: 17/06/2023.



## REFERÊNCIAS

ARAUJO, Victor, **SURGIMENTO, TRAJETÓRIA E EXPANSÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NO TERRITÓRIO BRASILEIRO AO LONGO DO ÚLTIMO SÉCULO (1920-2019)**, 2023.

BLEDSOE, David Allen, **MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL BRASILEIRO, UM ESTUDO DE CASO**, Editora Hagnos, 2012.

FRESTON, Paul, **PROTESTANTES E POLÍTICA NO BRASIL: DA CONSTITUINTE AO IMPEACHMENT**. Tese de doutorado em sociologia, IFCH-UNICAMP, Campinas, 1993.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, Censo Demográfico, **Censo 2010**, disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/apps/mapa/>> acesso em: 09/02/2022, Brasil, 2010.

MARIANO, Ricardo “**NEOPENTECOSTAIS, SOCIOLOGIA DO NOVO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO**”, Editora Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo. **EXPANSÃO E ATIVISMO POLÍTICO DE GRUPOS EVANGÉLICOS CONSERVADORES SECULARIZAÇÃO E PLURALISMO EM DEBATE**. Civitas: Revista de Ciências Sociais, vol. 16, 2016.

SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes, **QUEM TEM MEDO DOS EVANGÉLICOS? RELIGIÃO E DEMOCRACIA NO BRASIL DE HOJE**, Editora Mundo Cristão, 2022.

SPYER, Juliano, **POVO DE DEUS - QUEM SÃO OS EVANGÉLICOS E POR QUE ELES IMPORTAM**, Editora Geração, 2020.

WEBER, Max, **A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO**, Editora Martin Claret, 2007.

# GT 15

**Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter Religioso.**





**Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – CAPES**  
**Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP**  
**Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas**  
**Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, UFJF**

Ementa:

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O GT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

# A RELAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA COM OUTRAS RELIGIÕES N’O LAMPADÁRIO (1926-1928)

Rosiléa Archanjo de Almeida e Lima<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo observa a relação da Igreja Católica com as outras comunidades cristãs e religiões na cidade de Juiz de Fora (MG), a partir de análise de artigos do jornal *O Lampadário*, órgão oficial da Igreja. Nos baseamos em fontes bibliográficas e da internet, examinando as cem primeiras edições do jornal, dentro do recorte temporal de 1926 a 1928. Nosso objetivo é apresentar como era o convívio católico com as demais denominações cristãs e religiões no episcopado do primeiro bispo, Dom Justino José de Sant’Ana (1962-1965). Questionamos como era a relação católica com outras denominações a partir dos artigos no jornal *O Lampadário*. O cenário da cidade mineira no início do século XX é perpassado por características do advento da modernidade, entre elas a pluralidade religiosa, com a presença de outros credos que representam concorrência à hegemonia católica. A arquidiocese de Juiz de Fora pode ser considerada um protótipo de outras do interior do Brasil e por isso representa um panorama semelhante no período analisado. Tomamos como fonte primária de estudos, a análise documental dos artigos do jornal *O Lampadário*.

**PALAVRAS-CHAVE:** O Lampadário; Justino; Diálogos; Modernidade; Juiz de Fora.

## INTRODUÇÃO

Por longos anos a Igreja Católica atuou de forma hegemônica em Juiz de Fora. Entretanto, com a ascensão industrial e cultural, reflexo da modernidade, ocorrida na cidade no final do século XIX e no início do século XX, juntamente com as imigrações, chegaram no município outros credos religiosos, tornando-os ameaça ao catolicismo.

Inicialmente vieram os alemães, para a construção da Estrada União & Indústria que ligaria Juiz de Fora à Corte do Rio de Janeiro; esses eram em grande parte luteranos. Vieram também os italianos, agricultores, construtores; os americanos, metodistas, empenhados no ramo educacional; os portugueses que reforçaram o comércio. Mais tardiamente, os sírios e libaneses, alguns de religião muçumana, outros cristãos melquitas.

Desde sua primeira publicação, de 26 de março de 1926 até o final do ano de 1928, notamos nos artigos publicados no jornal *O Lampadário*, o posicionamento da Igreja Católica

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF.), CAPES, E-mail: rosileaarchanjo@yahoo.com.br.

contrário às demais denominações cristãs e demais religiões no território juiz-forano. Dom Justino, bispo inicial de Juiz de Fora, era considerado reformador e carregava consigo os ideais da Romanização Católica Ultramontana. Sendo assim, tais comunidades representavam para o Bispo e para a Igreja uma ameaça à hegemonia católica.

## 1 BREVE HISTÓRICO E LINHA EDITORIAL D'O LAMPADÁRIO

Assim como os demais jornais pertencentes à *Boa Imprensa*<sup>2</sup>, *O Lampadário*, publicava artigos que se referiam à obrigação dos católicos de sustentar tais órgãos que defendia a causa da Igreja, combatia o protestantismo, as outras modalidades de crença como veremos mais a frente, neste artigo.

A linha editorial deste impresso, idealizado por Dom Justino, tinha como finalidade levar aos católicos um jornal “simples, modesto, leve, embora doutrinário, e também noticioso, à altura de todos os seus diocesanos” (OLIVEIRA, 1957, p.1).

O jornal começou a circular em 1º de março de 1926 sendo publicado até 05 de janeiro de 1969. Foi transformado em suplemento do boletim católico semanal *O Lar Católico* até 1973. O impresso incentivava seus leitores a apoiarem os periódicos voltados à divulgação dos ideais católicos.

O subtítulo *Pro Deo et Patria*, traduzido para o português: Por Deus e pela Pátria, reforçava uma conotação apologética do jornal, “[...] em defesa da doutrina e da organização católica, em fase de afirmação no país” (AZZI, 2000, p. 283). A ideologia do jornal, pode ser considerada falha para alguns autores, como para Orlandi (2005). A autora acredita que “a ideologia é um ritual com falhas e, a língua não funciona fechada sobre si mesma, ela abre para o equívoco” (ORLANDI, 2005, p. 103). Assim verificamos que o emblema do impresso, na verdade, juntamente com a opinião do seu primeiro redator chefe, Glicério Lino de Sant’Ana, resumia o que era publicado n’*O Lampadário*, que nos anos iniciais recebia pouca colaboração das lideranças católicas da cidade.

Embora recebesse notícias vindas das paróquias e de seus sacerdotes, assim como de outros periódicos religiosos da época, *O Lampadário* se pautava pela opinião do editor, definida como o julgamento que se fazia “sobre determinado problema ou questão o grupo de elite” (BELTRÃO, 1980, p. 19) que mantinha o veículo, neste caso, a Igreja Católica.

*O Lampadário* era publicado semanalmente, variando entre quinta-feira, sábado e domingo, em quatro páginas de formato pequeno, contudo, a partir de 28 de agosto de 1927,

---

2 Desde a Carta Pastoral Coletiva de 1890, a imprensa foi um dos organismos importantes para a Igreja Católica, evidenciando a urgência de criação e difusão de órgãos confessionais, que recebeu a denominação de *Boa Imprensa*. Azzi (1994, p. 27) nos aponta que a Igreja se preocupava com a informação e formação dos fiéis católicos no sentido de melhor esclarecer os mesmos sobre as crenças e as religiões.

passou a ser impresso em tamanho tabloide (AZZI, 2000, p. 284).

Podemos observar que o público d'*O Lampadário* era formado, em grande parte por clérigos, religiosos, seminaristas, e membros de associações religiosas, ainda que no seu primeiro editorial, se admitia uma amplitude além da eclesiástica em relação à abrangência de leitores: “[...] proporcionar ao povo em geral, mais um meio ao conhecimento do que for necessário para o progresso da sua vida espiritual e também material [...]” (O LAMPADÁRIO, 1926, p. 1). Compunham o jornal artigos: não assinados, sob a responsabilidade do corpo editorial, assinados e alguns pagos.

A partir de janeiro de 1927 que o jornal passa a publicar publicidades e colunas de temas que mais interessavam à Igreja, em relação a sua orientação e regulação social.

Logo após a morte de Dom Justino, o segundo bispo de Juiz de Fora, Dom Geraldo Maria de Moraes Penido cogitou a possibilidade de troca do nome do impresso, embora não se tenha sido concretizada.

O argumento era que o nome em vigor era dotado de pouca expressividade e não possuía grande aceitação, então, apesar dos leitores reconhecerem o valor do jornal e de seu fundador, consideravam que a mudança de nome conduziria o jornal a uma nova fase, mais madura, de modo a mostrar maior adaptação aos tempos (SAMPAIO, 2007, p. 41).

Ao longo dos anos do jornal, são observadas mudanças em relação ao seu formato, incluindo ou retirando algumas seções. Assim que Dom Geraldo assumiu a Diocese, foi retirado o lema *Pro Deo et Patria* do cabeçalho, sendo substituído pela frase “Órgão Oficial da Diocese de Juiz de Fora”, isso se deve à exatidão do discurso nacionalista da igreja, durante o período do Estado Novo<sup>3</sup>. Já em 1963 a mudança foi no conteúdo, que pode ser conferida ao Concílio Vaticano II.

## 2 AS PESQUISAS NO JORNAL

Este artigo é um resumo da proposta de tese da autora. O manejo das fontes desde a coleta, passando pela estruturação, sistematização e seleção daquelas que vão compor o trabalho final foram visitadas em três arquivos: Arquivo da Arquidiocese de Juiz de Fora, situado na Cúria Metropolitana<sup>4</sup>, Biblioteca Redentorista e Instituto Antrophos.

Quantificamos em uma tabela as matérias relacionadas por modalidade religiosa, a saber: protestantismo, espiritismo, maçonaria e religiões de matriz africana, para que se chegasse a um resultado comparativo. Nesta tabela observamos a manchete, o assunto e à qual

<sup>3</sup> O regime do Estado Novo intentava criar as condições tidas como necessárias para a modernização da nação, que significava naquele momento um Estado forte, centralizador e interventor (SAMPAIO, 2007, p. 21).

<sup>4</sup> Avenida Barão do Rio Branco, 4516, bairro Alto dos Passos.

denominação cristã ou religião estava relacionada.

Do total de cem primeiras edições analisadas, verificamos um grande número de artigos sobre os temas categorizados e dessa forma, optamos em reunir nesta pesquisa os que eram recorrentes e os que gravavam mais apelo direto à sociedade da época.

Observamos que a maioria das publicações de cunho crítico não possuíam autoria, ou quando possuía, eram nomeadas com pseudônimos. É de se observar também que nos primeiros anos de publicação, os artigos eram de cunho mais apelativo, com o passar dos anos se tornam mais pastorais e perdem sua rigidez quanto à crítica às outras denominações.

O pré-julgamento às religiões dessemelhantes da católica, era uma das defensivas mais demonstradas nos artigos *d'O Lampadário*, sempre alertando seus fiéis para não frequentarem outros espaços religiosos que não fossem os templos católicos. Observamos a presença desse tipo de artigo em 42,22% do período pesquisado, ou seja, em dezenove edições. No ano de 1926, por exemplo, notamos a crítica às outras religiões, em duas edições seguidas entre 29/08 e 05/09, e entre 19/09 e 26/09. Ou seja, apenas em uma edição, nesse período de um mês, não se apresentou o tema.

No ano seguinte, a veiculação de artigos contra outros credos se intensificou, principalmente, nos meses de janeiro e fevereiro. Oito textos faziam algum tipo de menção ao protestantismo. Seis esboçavam descontentamento da Igreja Católica com o espiritismo, e dois com a Maçonaria. O ateísmo e a superstição também ocuparam três artigos, no impresso.

A presença das religiões afro-brasileiras na cidade, embora tenham tido suas primeiras demonstrações no início da década de 1920, eram menos publicadas em relação às demais denominações e, por isso, sendo alvo de críticas camufladas por parte da Igreja Católica. Dessa forma, não encontramos nas cem primeiras edições do jornal, referências diretas à Umbanda. Já o Candomblé teve seus primeiros registros na cidade apenas na década de 1980.

### **3 AS DENOMINAÇÕES RELIGIOSAS N'O LAMPADÁRIO (1926-1928)**

Desde a chegada dos imigrantes a Juiz de Fora, com suas crenças católica e protestante, a Igreja Católica local se propôs a reafirmar por meio de artigos *n'O Lampadário*, todas as convicções acerca da sua doutrina. Era de interesse reforçar sua hegemonia no território frente as demais religiões que acabaram de chegar à cidade. A exemplo disso, vemos a veemência nas críticas ao protestantismo, em especial, encabeçado pelos luteranos e metodistas.

Iniciamos a apresentação de alguns artigos críticos expondo como a Igreja se dirigia aos protestantes, nos artigos *d'O Lampadário*. A edição do jornal, de 05 de setembro de 1926, com o título *Últimos momentos da mãe de um ministro protestante*, sob autoria de J.P.L., vem nos apresentar o caso ocorrido supostamente, com Melancton, citado no texto como o “primeiro



discípulo” de Lutero.

A pobre mulher restava em fim de vida junto do leito estava enxugando-lhe o suor com o coração partido pela angústia.

Mas as suas palavras argumentavam mais os tormentos da mãe, e qual fazendo um rigoroso esforço, assim lhe diz: [...] Dize-me em qual religião devo morrer, qual é a verdadeira a católica ou a protestante? [...].

Ah, minha mãe querida, respondeu Melancton, quer que lhe fale a verdade? A doutrina da reforma é mais cômoda para se viver, mas a religião católica é único caminho traçado por Jesus Cristo, para alcançar a vida eterna (J. P. L., 1926, p. 2).

Já em 1º de janeiro de 1927, teve início no jornal a coluna *Notícias e notas*, e logo na primeira publicação, a sessão atacava os metodistas, acusando um bispo metodista do México de importunação sexual a uma freira.

No momento que as religiosas iam retirar-se de sua casa, o bispo protestante não se envergonhou de tirar o véu duma religiosa para beijar. A religiosa, sumamente indignada, descarrega uma dura bofetada na cara do miserável bispo protestante, que ainda teve coragem de reagir batendo na religiosa! (INFÂMIA, 1927, p. 3).

Mas o ataque não era apenas aos protestantes, a Igreja também se manifestava abertamente contra os kardecistas. O espiritismo era considerado uma seita e suas práticas eram tomadas como muito próximas tanto das religiões afro-brasileiras quanto do “catolicismo popular”, ocorriam também várias interpretações da doutrina. Alguns dos artigos publicados sobre o espiritismo em oposição ao catolicismo, eram caracterizados, na maioria das vezes, por linguagem depreciativa, como vemos logo no primeiro sobre o kardecismo, publicado no impresso em 11 de abril de 1926.

Que é o espiritismo?

É a seita ou filosofia do **grande** Allan Kardec, que admite as manifestações das almas dos mortos, e que, de algum modo, quer sujeitar a vontade do Eterno Criador à vontade humana.

Não pretendemos neste nosso modesto artigo fazer-lhe guerra crua e encarniçada; queremos apenas declarar que inúmeros resultados maus e fatais se têm observado desta crença, que tem avassalado todas as massas sociais da terra (O ESPIRITISMO, 1926, p. 1, grifo nosso).

O tema espiritismo se transformou em colunas no jornal, como a intitulada *Conversas sobre Espiritismo*, evidenciando a preocupação de se combater o Kardecismo.

A marginalização das religiões afros presente no Brasil desde o tempo da escravidão tinham reflexos preconceituosos de forma explícita n’*O Lapidário*. Fazendo referência aos artigos sobre as religiões de matriz africana, o jornal se referia nos textos à: “*macumbas, candomblés, feitiçaria, baixa feitiçaria*” etc.

[...] Quando o autor era ainda vigário na Matriz da Glória, em 1943, recebeu a notícia de que estava trabalhando na “capela de Gramma um macumbeiro”. “Era um homem alto, mulato, sem preparo intelectual”. Diziam que o homem fazia “curas milagrosas” e por isso, diariamente muitas pessoas “de automóvel” chegavam “em Gramma”. Segundo o padre, a polícia invadiu o local, o “centro da baixa macumba”. No dia seguinte, os jornais da cidade informavam que a “casa de macumba” havia sido fechada e o médium fora acusado de “prática de medicina ilegal”. Havia ainda uma lista com nomes de diversas pessoas que freqüentavam o local, que seria publicada nos jornais, todavia, a lista nunca apareceu “pois havia nela muitos nomes de famílias importantes da cidade” (SAMPAIO, 2007, p. 123-124).

A descrição “baixo espiritismo” citado no artigo *Também o espiritismo de Umbanda é anti-cristão*, de autoria de Frei Boaventura compara a Umbanda ao Kardecismo, sendo igualmente considerada uma religião anti-Cristo: “Atenção Católicos! Também o espiritismo de Umbanda é anti-cristão e pagão como o Espiritismo de Allan Kardek. E rejeitamos um e outro, como uma das formas em que se apresenta entre nós a doutrina reencarnacionista” (BOAVENTURA, 1953, p. 2)

No artigo *Feitiçaria, Macumba e astrologia*, de 20 de setembro de 1947, monsenhor Ascânio Brandão adverte os leitores do jornal sobre o perigo de se acreditar em curandeiros e na astrologia:

O curandeiro supersticioso tem matado muito mais do que as epidemias entre nós. É mister fugir dos curandeiros, e dos macumbeiros; eles envenenam o corpo e alma fazem absurdos. [...] Não acreditem em coisa feita, em adivinhações do futuro, em arranjos de vida, por macumbas, isto só serve para desgraça da alma, a ruína da saúde [...] Outra calamidade é a astrologia. A astrologia sempre foi coisa muito tola e instrumento de exploração (BRANDÃO, 1947, p. 3).

Sabemos também, que as chamadas práticas de superstição eram fortemente combatidas pela Igreja e *O Lampadário* refletia em suas páginas o descontentamento com as pessoas consideradas supersticiosas.

## CONCLUSÃO

Notamos na Igreja de Juiz de Fora no início do século XX, uma oposição ao sincretismo religioso, onde a instituição, com seus discursos de hegemonia no território, sai em defesa da sua crença em meio aos sincretismos presentes no país “que, durante séculos, moldaram o processo civilizatório nacional” (GIUMBELLI, 2008, p. 93). Nesse sentido, Teixeira (2005) vem nos alertar que “o catolicismo no Brasil revela uma grande complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil” (TEIXEIRA, 2005, p. 16).

A partir desta transformação na forma de se dialogar com as demais religiões, o cato-

licismo sugeriu uma convivência mais amistosa. Assim, nosso trabalho aponta para se buscar n' *O Lampadário* possíveis indícios de uma mudança no trato do catolicismo com outras religiões e denominações cristãs, tendo a Igreja de Juiz de Fora como exemplo brasileiro.

## REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. **Sob o báculo episcopal**: A Igreja católica em Juiz de Fora (1850-1950). Juiz de Fora, Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

BELTRÃO, Luiz. **Jornalismo opinativo**. Porto Alegre: Sulina, 1980.

INFÂMIA protestante. **O Lampadário**, Juiz de Fora. 01 jan. 1927. p. 3.

J.P.L. *Últimos momentos da mãe de um ministro protestante*. **O Lampadário**, Juiz de Fora. 05 set. 1926. p. 2.

O ESPIRITISMO. **O Lampadário**, Juiz de Fora. 11 abr. 1926. p. 1.

**O Lampadário**, Ano I, 01 de março de 1926.

OLIVEIRA, Sylvestre Soares de. 31º Aniversário d' *O Lampadário*. **O Lampadário**, 28 de fevereiro de 1957, p.1.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, SP: 3ª edição – Pontes Editores, 2012.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **De fora do terreiro**: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação de mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora (MG), 2007, 225 p.

# ELEMENTOS PARA CONSTRUÇÃO DE UMA 'FILOSOFIA ESPIRITUAL COMO MODO DE VIDA' NA CONTEMPORANEIDADE

Sérgio Gonçalves de Amorim<sup>1</sup>

**RESUMO:** Inspirado em uma interpretação da filosofia da religião de Vattimo para se entender determinados aspectos de um cristianismo não-religioso – ao menos não no sentido restrito dado por uma organização institucional a qual se denomine igreja – busca-se compreender em que medida os textos bíblicos podem servir de fonte para várias práticas de exercícios espirituais, tal como propostos por Hadot, em sua história da filosofia, alimentando novas hermenêuticas do cuidado de si, como tratado por Foucault, ou para uma prática e reflexão somaestética, como proposto por Shusterman... e aqui muitos outros pensadores entrariam nesta lista, a exemplo de Nietzsche, e o tornar-se quem se é; Jung, e a individuação, e por aí se segue uma lista de personalidades que inspiraram estes citados, todos quase que reunidos à luz da Filosofia Perene pensada por Aldous Huxley. Estes pensadores, reunidos nesta linha interpretativa proposta, dão um suporte à reflexão e às práticas de vida afetas aos Novos Movimentos Religiosos, e trazendo para um nível prático, um encontro entre os atuais movimentos de meditação cristã, ioga e *mindfulness* parece constituir um campo fértil para construção de modelos de vida e de sabedoria para novos modos de existência consigo mesmo, com o outro, e com o cosmo. Em si, uma proposta de práticas corporais com base em exercícios espirituais se encontra presente nas diversas tradições espirituais e religiosas, de modo que a 'apreciação de seus efeitos sobre o corpo em sua totalidade' (somaestética) permite a construção de pontes e diálogos entre trajetórias e tradições distintas, mas que visam, cada qual a sua forma, à paz em sua totalidade, pessoal, interpessoal e com todos os seres.

**PALAVRAS-CHAVE:** meditação cristã; ioga; *mindfulness*; exercícios espirituais; paz.

## INTRODUÇÃO

*Somaestética* é um conceito-experiência proposto por Richard Shusterman (2012), que traz o corpo em sua totalidade como elemento central para o conhecimento filosófico, e neste sentido, é o que há de perene, permanente nas diversas tradições culturais, sendo sempre o mesmo ser humano em seu *soma*, a manifestar-se em sua diversidade de formas.

---

1 Doutor em Ciências da Religião (PUC-SP). Esta pesquisa é parte de meus exercícios espirituais, realizados em tempo livre, como atividade do Instituto Delfos de Ciências da Religião – IDCR, espaço virtual para trocas de experiências e ideias acerca das tradições religiosas e não-religiosas e suas práticas, com ênfase na compreensão dos exercícios espirituais propostos em cada uma delas – [institutodelfos.cr@gmail.com](mailto:institutodelfos.cr@gmail.com).

a somaestética se volta para o estudo crítico e para o cultivo melhorativo de como experimentamos e usamos o corpo vivo (ou soma) como lugar de apreciação sensorial (estesia) e de auto estilização criativa. O termo “soma” indica um corpo vivo, senciente e sensível, e não um mero corpo físico que poderia estar desprovido de vida e de sensação, e o “estética” em “somaestética” tem o papel duplo de enfatizar o papel perceptivo do soma (cuja intencionalidade corporificada contradiz a dicotomia corpo / mente) e seus usos estéticos tanto na autoestilização como na apreciação das qualidades estéticas de outras pessoas e coisas (ibidem, p. 26).

Certa ocasião, talvez por volta de 2012, me permiti um passeio pelo centro da cidade de São Paulo, sem um roteiro pré-definido, em um momento de descanso (e ócio criativo), apenas seguindo o que a paisagem despertava de interesse a meus sentidos, entre o olhar e a disposição para caminhar, guiado pela *ad-miração*, subindo e descendo os contornos do relevo do sítio geográfico de parte do centro histórico, realimentando o todo do meu corpo (*soma*) com sensações corporais, emocionais e mentais, com a respiração necessária ao exercício físico e espiritual vivido, produzindo mais que uma experiência estética, proporcionando-me uma vivência somaestética (simultaneamente físico-espiritual, incluindo o corpo todo, corpo-mente-emoção).

Eu caminhava dentro do Mercado Municipal de São Paulo, e quando saí, decidi caminhar nas margens urbanizadas do rio Tamanduateí em direção ao Parque Dom Pedro II, e depois atravessar um viaduto do qual avistei mais partes da baixada do rio, e do relevo contíguo, decidindo ir até a próxima parte alta. Lá chegando, me deparei com os fundos da Catedral da Sé, e por sua lateral fui caminhando em direção à Praça da Sé. Foi quando por uma das portas abertas da Catedral ouvi o som de um hino sacro, com canto coral e órgão de tubos, lindo e surpreendente, na paisagem urbana e barulhenta do centro da cidade. Adentrei o recinto por esta porta lateral, e vi que era o momento da eucaristia. Fui tomado de uma energia radiante em participar, ao meu modo, daquele evento sacro. Permaneci em meu êxtase ali parado observando / participando daquela comunhão até seu fim, o que me pareceu eterno e apenas um instante. Saí pela mesma lateral e caminhei até a Praça, quando percebi que a maioria das portas do templo estavam abertas, e sua riqueza material e espiritual apareceu-me em contraste com a miséria física e de significados do entorno à Catedral, mas intuitivamente entendi que tudo era parte de uma só paisagem. Que a missa, a Catedral, a Praça, todo centro e a cidade, eram parte de uma expressão material e espiritual de um cristianismo que se secularizara, mas que mesmo secularizado, era cristianismo, em sua forma contemporânea. O mendigo e o comerciante da Praça eram tão sacros quanto secularizados eram alguns dos fiéis que, talvez mecanicamente, realizavam aquele ato da eucaristia. Tudo isso era parte de um todo.

## 1. CRISTIANISMO COMO SECULARIZAÇÃO E SEUS PARADOXOS

O caminhar compõe um método de busca de si mesmo (APOLLONIO, 2023), como vivência somaestética e exercício espiritual, de modo que a vivência recordada (re-vivência) relaciona-se à reflexão, e das memórias de um fato de uma década passada, re-vivida como fato presente na escrita desta comunicação, se faz nova vivência somaestética, físico-espiritual, desde que contribuiu a uma compreensão hermenêutica de minha recente leitura de “Depois

da Cristandade – por um cristianismo não-religioso”, de Gianni Vattimo (2004). Cabe aqui a metáfora iorubá – “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje” –tornada ainda mais popular, em seu recente uso pelo rapper Emicida, no documentário Amar/Elo.

Há um renascimento do interesse social pela religião, a despeito do anúncio de Nietzsche, acerca da morte de Deus, que na interpretação de Vattimo (idem) trata-se da morte de Deus como um sistema todo coerente, coeso e impositivo, correspondente ao fim da metafísica anunciado por Heidegger: um paradoxo interessante apontado por Vattimo, desde “que foi a própria morte deste Deus que abriu caminho para uma vitalidade renovada da religião” (ibidem, p.24).

A morte deste “Deus moral” permitiu um interesse renovado pela religião desde a dissolução da metafísica, “isto é, do descrédito em qualquer doutrina que pretenda valer absoluta e definitivamente como descrição verdadeira das estruturas do ser” (ibidem, p. 28). Para Vattimo é esta libertação que torna possível aos filósofos falar novamente de Deus e do mundo espiritual com uma legitimidade renovada, sem a busca de uma verdade última da realidade.

Há, outro paradoxo apontado por Vattimo, o de que a morte do “Deus moral-metafísico” e o interesse renovado pela religião, também tenha dado ensejo à emergência de fundamentalismos de toda sorte, inclusive em sua versão “democrática” de um “comunitarismo”, que formam novas metafísicas e religiões autoritárias em substituição ao Deus morto.

Estes paradoxos compõem um quadro que Vattimo, retomando Heidegger, denomina de “a passagem de uma concepção do ser como estrutura para uma concepção do ser como evento, caracterizada por uma tendência ao enfraquecimento” do ser (ibidem, p. 33), e que esse movimento é o que se entende por secularização, “no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno” (ibidem, p. 35), sendo esta, uma vocação do cristianismo – do Deus que se faz carne e adentra a história, secularizando-se e sacralizando-a.

Esta forma de se interpretar o cristianismo leva em consideração a interpretação bíblica para “além de Jesus (...) estamos na idade do Espírito, na qual a Bíblia não deve mais ser interpretada em termos literais” (grifo no original) (ibidem, p. 42), que segundo Vattimo, se inauguraria com o monaquismo beneditino – porém, o filósofo desabafa: “uma nova Igreja visível que supere as fronteiras (...) ainda é, em larga medida, também o nosso sonho (...) não apenas a Bíblia não deve ser interpretada ao pé da letra, como também cada espírito religioso deveria ter condições de escrever, por assim dizer, a sua própria” (ibidem, p. 48-49).

É assim que pude compreender, que minha caminhada pela cidade de São Paulo me conduziu a uma *cena da metrópole*, a *eucaristia na Catedral*, e que compunha uma realidade da cidade, *junto* com todo o entorno que *coexistia ao evento*. O Deus que se materializava no pão e no vinho, o fazia em torno a toda a dinâmica da cidade – *tudo era uma só coisa*, como

um *evento único em processo*, em que o abrigo físico-espiritual da Catedral apenas salientou que ela é também parte da cidade, que o Deus se secularizou, mas também sacralizou a vida cotidiana.

## 2. NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS ECUMÊNICOS

O renascimento do interesse pela religião por esta não se fazer verdade absoluta, com o fim da metafísica como sistema total impositivo, se dá com a concomitante emergência de fundamentalismos de toda espécie, impondo metafísicas autoritárias – neste cenário, a questão do ecumenismo se torna mais urgente, para promover um diálogo entre o “Ocidente cristão com as outras religiões e com as sociedades que nelas se reconhecem. É o pluralismo, não apenas religioso, mas igualmente cultural” (ibidem, p. 50) que pode construir caminhos libertários.

Este renascimento da religião e seus paradoxos caracteriza em parte o conceito firmado por cientistas da religião, de Novos Movimentos Religiosos (NMR), que podem se inserir no diálogo ecumênico, ou cambiar aos vieses fundamentalistas – os tipos básicos de vivências religiosas que se desdobram na realidade social contemporânea.

Por isso, é possível ver no espectro dos NMR desde propostas de fato libertárias (minoritárias), e outras tantas expressões de políticas autoritárias no campo da fé, estas referendo também ao poder político autoritário (cf. Weber), como num exemplo bem atual, os diversos neopentecostalismos e seus flertes com a direita autoritária no Brasil e no mundo.

Os diversos sistemas culturais (...) que preconizam uma vida vivida no momento presente (...) deveriam proporcionar maior liberdade pessoal e coletiva, além de bem-estar em geral. Há que ser crítico, no entanto, (...) poucas são as pessoas e grupos a compreender sua riqueza como ação libertária, a ser alcançada de modo coletivo e em relação ao território ocupado (AMORIM, 2022-a).

E, particularmente, quanto aos riscos de alienação e adoecimento diante dos assédios digitais que buscam capturar o *soma* para a mais-valia do capital (neoliberal), e para infocracia estatal autoritária (HAN, 2017), a crítica se faz mais que necessária, pois:

Ainda que as técnicas de meditação *mindfulness* tragam algum alívio aos sintomas dos transtornos de saúde mental (...) estas práticas em si mesmas seriam paliativas e adaptativas às novas sociabilidades mórbidas advindas do “mundo digital” (...) vivemos em cidades fragmentadas e excludentes (...) o “mundo digital”, em si, com suas redes sociais, não transformam esta realidade, ao contrário, se alimentam dela, dando a impressão de que o isolamento das pessoas e o vazio das relações sociais seriam preenchidos por um “universo digital” em expansão (AMORIM, 2022-b).

Portanto, ser parte dos NMR não é garantia a uma postura ecumênica, e nem do respeito à diversidade religiosa e cultural – há que se seguir atento, se se desejar uma prática



espiritual crítica e libertária, tendo o *soma* como um território para uma Filosofia Perene na contemporaneidade, e ainda, considerando-se o ser como evento, e não uma verdade absoluta e final – habilitando assim, o diálogo entre tradições diversas para *re-velar* ‘a natureza humana’ em suas ‘diversidades espirituais’, no limite mesmo de cada pessoa em sua dignidade plena.

### 1.1. **SOMA – O PERENE NAS PRÁTICAS DE MINDFULNESS, MEDITAÇÃO CRISTÃ E HATHA IOGA**

Dentre as diversas expressões dos NMR, em minha trajetória de vivências, destaco a meditação cristã (MERTON, 2018), as práticas *mindfulness* (KABAT-ZINN, 2019) e as diversas correntes de *hatha* ioga (IYENGAR, 2016), que podem compor uma Filosofia Perene a partir do *soma*.

Entre novembro de 2019 e março de 2020, frequentei um estúdio *hatha* ioga, em que o instrutor propunha práticas de meditação cristã, e fazia associações com *mindfulness*, para explicar, sobretudo, algumas posturas de *hatha* ioga. Estas práticas foram interrompidas com a pandemia de Covid-19, mas por ser praticante de *mindfulness* desde novembro de 2017, continuei as atividades trazendo-as a um diálogo com a meditação cristã e ioga, como aprendi nas vivências no estúdio, o que tenho realizado até o presente, sempre de modo crítico e aberto a novas contribuições advindas desde as ciências, a filosofia, as artes e, das religiões e outras tradições espirituais.

Tomando-se as práticas *mindfulness* como uma forma de meditação sem vinculação metafísica, abre-se uma porta para um tal ecumenismo, quando se entende que esta prática permeia diversas outras vivências religiosas, entre estas as de meditação cristã, e que nestas, a liberdade em se interpretar os resultados da prática meditativa conforme os preceitos bíblicos, exigem do praticante uma nova hermenêutica, já presente no atual movimento de meditação cristã que se dá no seio da Igreja Católica, com uma releitura desde os padres e madres do deserto, que fundaram o monaquismo cristão na Antiguidade, seguindo para o mundo medieval cristão ocidental do século XIV-XVI como proposto na “Nuvem do Não-Saber” (ANÔNIMO, 2018), e também dialogando com parte do cristianismo ortodoxo presente no “Relatos de um peregrino russo” (ANÔNIMO, 2013), obra do século XIX.

A prática *mindfulness* é uma forma de oração laica, similar à oração silenciosa e constante, resgatada pelo movimento católico contemplativo de meditação cristã. Quando se entende desta forma, as possibilidades de comunicação entre a experiência cristã de meditação e suas similaridades com a proposta laica de *mindfulness*, e admitindo-se que esta, embora seja uma proposta oriunda de profissionais da saúde no Ocidente, tem sua origem no budismo e hinduísmo, particularmente em suas práticas meditativas e de ioga – então, se têm construído pontes para um diálogo ecumênico entre as tradições cristãs do Ocidente e do Oriente, e uma forma de ‘filosofia espiritual como modo vida’, uma forma de Filosofia Perene a partir do *soma*.

Percebi que o Elo para se Amar (Amar/Elo) é a realidade do *soma*, que é muito similar nos resultados da meditação cristã, nas práticas *mindfulness* e de ioga, os quais possuem exercícios espirituais semelhantes, com resultados similares, sobretudo em termos de saúde e paz, a despeito das formas diversas de interpretação desses resultados, ou seja, pouco importando para o diálogo entre estas tradições, se trata-se de uma manifestação do Espírito de Deus (meditação cristã), de exercícios respiratórios e da compaixão (*mindfulness*) ou ainda do nirvana ou iluminação (budismo, hinduísmo) – o bem-estar do *soma*, aliado à paz que passa a circundá-lo, pode ser a base para uma nova espiritualidade e de uma ‘filosofia espiritual como modo de vida’, inclusiva por seus resultados práticos ao *corpo vivo* e aos relacionamentos.

### 3. FILOSOFIA ESPIRITUAL COMO MODO DE VIDA

O conceito de filosofia como modo de vida é criado (resgatado) na contemporaneidade por Pierre Hadot (2014), conjuntamente ao de exercícios espirituais, àquilo que se chama de “orientação para o interior (*Innenwendung*) que se produziu no século III a. C. na mentalidade grega”, se manifestando até o fim da Antiguidade, e “ligado à própria essência da filosofia antiga. É a própria filosofia que os antigos representam para si mesmos como um exercício espiritual”. Filo de Alexandria enumera em duas listas,

a pesquisa (*zetesis*), o exame aprofundado (*skepsis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosochê*), o domínio de si (*enkrateia*), a indiferença às coisas indiferentes. A outra nomeia sucessivamente: as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, as lembranças do que é bom, o domínio de si (*enkrateia*), a realização dos deveres (ibidem, p. 25).

Estes exercícios espirituais se agrupam em três categorias, a saber, a primeira, a atenção, as meditações e as “lembranças do que é bom”; depois, os exercícios intelectuais; e por fim, os exercícios ativos que lidam com a vontade (ibidem, p. 25-26). O exercício de meditação, uma das formas de atenção, visa ao domínio do “discurso interior, para torná-lo coerente, para ordená-lo a partir do princípio simples e universal que é a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, entre liberdade e natureza” (ibidem, p. 29). O que pode se dar através da escrita, do diálogo consigo ou outrem, transformando nossa representação de si e do mundo, do nosso “clima interior” e “comportamento exterior”.

O que promovem as práticas de meditação cristã, *mindfulness* e *hatha* ioga, senão estes resultados? Então, estas podem compor parte daquilo que Hadot está a denominar de exercícios espirituais, e por conseguinte, favorecem à construção de diversas ‘filosofias como modo de vida’, tanto quanto individualidades diversas se propuserem a estas práticas do cultivo de si.

Esta diversidade resgata a leitura de Vattimo, de que “não apenas a Bíblia não deve

ser interpretada ao pé da letra, como também cada espírito religioso deveria ter condições de escrever, por assim dizer, a sua própria” (ibidem, p. 49). Para construção de uma ‘filosofia espiritual como modo de vida’ na contemporaneidade há que ser crítico, desde que toda filosofia, como amor à sabedoria, demanda *perene* liberdade, como princípio, meio e fim.

## CONCLUSÃO

O corpo em sua totalidade – *soma* – e as vivências associadas a ele – *somaestética* – são o fio condutor desta reflexão, como método e epistemologia, desde o *caminhar* pelo território central da capital paulista – do mercado central, às margens do rio, até seu marco zero, a Catedral – evento que contribuiu a um posterior entendimento do caráter secular do cristianismo e seus paradoxos, a partir de Vattimo: a morte de Deus e o fim da metafísica abriram um caminho a um renovado interesse pela religião, marcado por ideais que vão desde o caráter libertário a novos fundamentalismos. Desde o polo libertário, há nos exercícios espirituais realizados por meio de meditação cristã, *mindfulness* e *hatha* ioga, uma senda para um diálogo entre tradições diversas do Oriente e Ocidente, cuja síntese se dá a partir do *soma*, em vivências *somaestéticas* únicas, compondo uma Filosofia Perene na contemporaneidade, adaptada a cada ser humano na medida da promoção de sua paz e saúde pessoal, interpessoal e transpessoal.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, Sérgio Gonçalves de. Liberdade e alienação nas práticas *mindfulness*: notas de um itinerário antropológico por entre exercícios espirituais na urbe contemporânea. **Anais da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Curitiba, 28 de agosto a 03 de setembro de 2022-a.

\_\_\_\_\_. Limites e possibilidades da terapêutica *mindfulness* aos transtornos de saúde mental derivados dos usos de novas tecnologias da informação e comunicação (NTIC). **Anais do 18º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia**. São Paulo, 05 a 09 de setembro de 2022-b.

ANÔNIMO. **A nuvem do não-saber**. São Paulo: Paulus, 2018.

ANÔNIMO. **Relato de um peregrino russo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

APOLLONIO, Laura. **El potencial creativo de caminar: una investigación teórica y artística para la revalorización del caminar**. Granada: Universidad de Granada, 2023. [<https://hdl.handle.net/10481/80565>]

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

IYENGAR, Bellur Krishnamachar Sundararaja. **Luz sobre o Yoga**. São Paulo: Pensamento, 2016.

KABAT-ZINN, Jon. **Meditação é mais do que você pensa**. São Paulo: Planeta, 2019.

MERTON, Thomas. **A oração contemplativa**. Campinas: Ecclesiae, 2018.

SHUSTERMAN, Richard. **Consciência corporal**. São Paulo: É Realizações, 2012.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade – por um cristianismo não-religioso**. São Paulo: Record, 2012.

# ESCOLA NÃO É ESPAÇO PARA O RACISMO RELIGIOSO

*Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Valdenice José Raimundo<sup>1</sup>  
Cyntia Virginia Farias D'Amorim<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O que é intolerância religiosa? O que é racismo? O que é racismo estrutural? O que é racismo religioso? Muito são os posicionamentos teóricos e políticos a respeito desses termos que graças a luta do movimento negro, dos coletivos e de produções comprometidas com a superação das opressões que têm como base tais questões, elas vêm sendo combatidas e enfrentadas. Até pouco tempo não se havia tanta visibilidade como atualmente. Estamos saindo de períodos sombrios, de apagamento de identidade para um século com vários conceitos de violências contra negros, pobres, homossexuais, mulheres que batem a nossa porta, ou porque não dizer, na nossa vida cotidiana e se faz necessário desencadear e fortalecer processos que contribuam com a superação dessa realidade. A presente comunicação tem o objetivo de aprofundar os estudos sobre o racismo, e dentro desse contexto, manter um olhar atento ao racismo religioso, sua construção, suas práticas em ambiente escolar. A escola é lugar de diálogo, de construção de identidades e descobertas da riqueza cultural, social e religiosa. Lugar de uma educação libertadora, que permite ao sujeito ser dono da sua própria história. Esse trabalho, parte de uma pesquisa de mestrado, não tem a intensão de oferecer fórmulas prontas de combate ao racismo religioso, mas investigar a recepção ou rejeição das religiões de matriz africana na escola e apresentar uma abordagem de ensino que contribua para um olhar transdisciplinar das religiões.

**PALAVRAS CHAVES:** Racismo religioso; Educação libertadora; Ensino religioso

## INTRODUÇÃO

O Brasil com sua grande extensão territorial abriga uma diversidade de povos que aqui contribuíram com suas práticas, hábitos, maneiras de viver e se relacionar com o sagrado. Essa diversidade cultural e religiosa tão ampla, teve e ainda hoje tem seus momentos de tensão, desrespeitos e violência. Majoritariamente cristão, o país registra a presença de pequenos grupos religiosos ou sem religião. Divisão de classes, hierarquização de crenças, demonização de cultos, perseguição e violência contra adeptos de religiões de matriz africana vem crescendo assustadoramente nos últimos anos.

Leis vem sendo construídas, normativas implementadas, ações e programas de capaci-

<sup>1</sup> Dra. em Serviço Social. Professora da Graduação e da Pós-graduação da Universidade Católica de Pernambuco. valdenice.raimundo@nicap.br

<sup>2</sup> Mestranda em Ciências da Religião UNICAP. cyntia.00000847736@unicap.br

tação para professores oferecidos. Mas todo esse investimento e preocupação ainda é ineficaz quando se trata de ensino voltado para a diversidade. Houve uma construção histórica de civilização, ou seja, tudo que não obedece aos parâmetros comportamentais trazidos pelos europeus no período da colonização não é cultura, portanto, não é certo, não é bom. O conceito de país laico e democrático esconde atrás de si desrespeito, intolerância e racismo pelas classes minoritárias.

É sobre essa construção que abordaremos nessa comunicação em quatro momentos: no primeiro momento uma visão histórica conceitual sobre o racismo religioso. Uma viagem sobre a construção e origem do termo. No segundo momento, traremos o racismo de fato, em ambiente escolar e sua justificativa. No terceiro, a contribuição de Petronilha Beatriz, que foi de grande importância para interpretação da Lei 10.639/03 e redatora na CNE/CP de nº 03/2004, e Paulo Freire com sua contribuição para uma pedagogia libertadora. Ambos, defensores de uma educação efetiva e dialógica com as diversas realidades sociais. No quarto e último momento, traremos a contribuição de um ensino religioso não confessional, transdisciplinar, transcultural e transreligioso, que permita um novo olhar epistemológico sobre as religiões contribuindo com uma nova forma de sagrado para entre e além religiões.

## **1. DO TEXTO AO CONTEXTO: UMA VISÃO HISTÓRICA SOBRE RACISMO RELIGIOSO.**

No primeiro semestre de 2022 foram realizadas 383 denúncias de intolerância religiosa no Brasil, segundo pesquisa realizada pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde e o Ilê Omolu Oxum. Na internet esses números de ataques virtuais cresceram 254,1%. Na sua maioria são ataques às religiões de matriz africana, onde se tornou frequente a impossibilidade de denúncias seja pela leniência, seja pelas burocracias dos órgãos responsáveis. Mas, qual a origem dessas atitudes? Porque não conseguimos dialogar com o diferente? O que falta para que possamos ver o outro como igual?

Quando os europeus aqui chegaram trouxeram consigo sua cultura, seu modo de viver e sua religiosidade. Religião e poder se fundiam e a catequização dos gentios era uma imposição, era expressamente proibido professar outra religião senão a Católica. No período imperial temos a separação religião e poder com a Constituição da República no ano de 1891, daí em diante o Brasil se torna um país laico, mas ainda com religiões de matriz africana com seus ritos e símbolos estigmatizados e demonizados. Demonização que ganhou força com as igrejas neopentecostais que usaram de fundamentalismo, acusações e violências contra essa matriz religiosa.

Nesse percurso histórico o conceito de humanidade foi posto em xeque, fortalecido com o conceito de raças, que se definia pela hierarquização da cor da pele, traços físicos do nariz, cabelo etc. Teoria que caiu por terra com o avanço da ciência e genética que provou que

não há nada diferente “entre raças” que se prove num simples exame de sangue ou elaborada pesquisa dos genes humano. O que seria uma verdade teológica (mito de Cam, Gn. 9) se tornou uma verdade social fundamentada na falsa democracia racial. A caça às bruxas, ou aos responsáveis por espaços sagrados, ainda existe de forma sutil ou violenta. Falta o reconhecimento dessas religiões, através de debates sólidos, políticas afirmativas. A negação do outro é afirmação de si, e nesse contexto, temos visto a negação do povo de terreiro.

Só em 1988 a Constituição Cidadã reconhecia as religiões de matriz africana como religião. Até então, as práticas dessas religiões eram limitadas ao local de culto de âmbito privado. Termos, textos, conceitos têm chegado até nossos dias e muito se fala de intolerância religiosa, racismo, racismo estrutural, racismo religioso, mas o que é isso? Como diferenciar nesse jogo de palavras e ações violentas o que é intolerância e o que é racismo?

O racismo é uma forma de se perpetuar um conceito de hierarquia. Nesse contexto, existe uma classe dominante e uma dominada, minoritária, perseguida e violentada. Conceito de cor (preto/branco/amarelo), gêneros, (heterossexuais/homossexuais/transexuais), raças (indígenas/afro descendentes/ europeus), religião (cristã/muçulmanas/ matriz africana) são condições primordiais para que aconteçam negação, aniquilação de um e afirmação do outro. De acordo com Almeida (2019), o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, se manifesta por meio de práticas consciente ou inconsciente que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender do grupo racial ao qual pertençam.

Há estudos que não usam a concepção de intolerância religiosa para compreensão das discriminações perpetradas com as religiões de matriz africanas, mas há estudos como os de Flor Nascimento (2017) que entendem que o uso da intolerância religiosa não expressa o racismo que incide sobre essas religiões, adotando assim a concepção de racismo religioso. Segundo Lima (2012) racismo religioso ocorre quando argumentos racistas são direcionados para as religiões de matriz africana. Entendemos que as religiões não precisam ser toleradas, mas respeitadas nas suas particularidades.

Racismo religioso é um termo ainda em construção, mas que não se detém apenas ao caráter religioso, nem a atos de agressão racial. É o conjunto de discriminação, violência e intolerância contra as religiões que guardam a herança religiosa dos africanos que para o Brasil foram trazidos. Com a adoção do termo racismo religioso, abriu-se brechas no campo jurídico e social para adoção de políticas públicas de combate ao racismo nas suas diversas esferas.

Nessa realidade de racismos e intolerâncias na sociedade brasileira, é importante destacar que existem canais de denúncias, no entanto, ainda são poucas as punições para os criminosos, bem como, ações educativas adequadas. Podemos constatar que nesse contexto, a intolerância religiosa se inter-relaciona com o racismo religioso fortificado pelo racismo estrutural.



## 2. O QUE JUSTIFICA O FATO?

Não há educação fora da sociedade humana e não há homem no vazio. (Freire, 2022, pag. 51). Mas quando a sociedade humana traz para o ambiente escolar o vazio de um conceito pré conceituado com referências do senso comum, negação de identidades e não aceitação do diferente? São fatos injustificáveis de racismo religioso em ambientes onde deveria se trabalhar a diversidade, mas ao contrário do que se propõem se perpetua a discriminação e violência. Traremos a seguir três exemplos de racismo religioso em ambiente escolar:

1º - Uma aluna foi impedida de entrar em uma escola cívico militar na cidade de Sobradinho – DF. Esse episódio gerou um segundo caso de racismo quando o Pai de Santo Leandro Mota tentava resolver a situação e foi xingado pela direção da escola. Um boletim de ocorrência foi registrado, sugerido uma atividade extracurricular, mas o corpo docente alegou perda de tempo.

2º - O livro paradidático *Amoras*, escrito por Emicida foi vandalizado por uma mãe de aluno com Salmos, citações bíblicas, críticas as religiões de matriz africana e ao autor da obra. A obra indicada para crianças de 5 anos conta a história de uma menina negra que estava aprendendo a reconhecer o mundo e ter acesso a várias culturas e religiões em conversas com seu pai. Procurada por uma equipe de reportagem a mãe da aluna alegou que não considera um ato de racismo já que o livro lhe pertencia. O fato ocorreu em Salvador – BA

3º - Um estudante negro foi espancado na saída da escola por ter o nome da sua mãe citado por uma professora como referência na defesa dos direitos humanos e das religiões de matriz africana. As provocações contra o aluno duraram dias antes da violência física ser efetuada com socos e xingamentos racistas e homofóbicos. Adriana de Nanã, mãe do aluno é coordenadora de instituto de pesquisa ligado as religiões as religiões de matriz africana. Adriana e a sua entidade foram vítimas de apologia ao estupro. A Secretaria de Educação de São Paulo declarou que o fato aconteceu fora da escola, mas convocou responsáveis envolvidos para definição de medidas restaurativas.

Como justificar fatos como esses? Na escola, como são recepcionados alunos e professores de matrizes africana? A sociedade e a escola estão preparadas para um diálogo inclusivo? Por muito tempo se justificou a escravidão com uma falsa interpretação do versículo bíblico do livro do Genesis, cap. 9. 25 E disse: Maldito seja Canaã; servo dos servos seja aos seus irmãos. 26. E disse: Bendito seja o Senhor Deus de Sem; e seja-lhe Canaã por servo. 27. Alargue Deus a Jafé, e habite nas tendas de Sem; e seja-lhe Canaã por servo. “Bíblia Ave Maria, 2000, pag. 56.”

Esta citação serviu por muito tempo de base teológica que fortaleceu a hierarquização de crenças, fortalecendo as desigualdades sociais e eugenia da fé.

Temos uma religião socialmente aceita, a cristã, que historicamente tem contribuído

com o silenciamento das questões raciais, que se expressam através de linguagens de cunho racista. É preciso fortalecer as práticas e os rituais dos grupos discriminados e valorizar seu modo de viver a cultura e a religião já tão estigmatizados. Na escola a realidade não é diferente, a religião cristã é a predominante e, muitas vezes, as práticas pedagógicas contribuem para a perpetuação do racismo. Dificilmente vamos escutar no noticiário que um aluno foi impedido de entrar na escola por usar um crucifixo ou um terço. Os alunos trazem para escola influências e mediações feitas pelos pais e religioso, muitas vezes disseminando rótulos e preconceitos.

Em sala de aula ainda há invisibilidade de alunos e professores adeptos de religiões de matriz africana, o silenciamento de vozes dissonantes e a resistência da temática e livros paradidáticos. Os alunos são discriminados e envergonhados por declarar sua crença. Os professores evitam o conflito por falta de conhecimento e capacitação. Há descaso com a aplicação Lei 10.639/03 e 11. 645/08 que trata do ensino de história, cultura afro-brasileira e indígena dentro do currículo escolar do ensino fundamental e médio, e as discussões étnico-raciais se tornam folclorizadas e estereotipadas. Todas essas realidades são escondidas na argumentação de escola laica, quando na verdade, as práticas são hegemônicas beneficiando as religiões cristãs.

### **3. DIALOGANDO COM PETRONILHA BEATRIZ E PAULO FREIRE**

Apesar de todas as dificuldades no âmbito social e educacional há avanços consideráveis quando falamos de legislações e ações voltadas para o combate do racismo religioso. Em janeiro de 2003, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei de nº 10.639 que trazia alterações na Lei nº 9.395/96. Essa lei estabelecia as diretrizes e bases da educação nacional para incluir na rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira, nos ensinos fundamental e médio de escolas públicas e particulares. A história da África e dos africanos, suas lutas, culturas e a contribuição social devem ser ministradas no âmbito de todo currículo escolar em especial nas áreas de educação artística, literatura e história brasileira. Em março de 2008, o mesmo presidente, estabeleceu por meio da Lei nº 11.645 a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira, mas também a indígena.

A BNCC traz adoção do caráter não confessional do Ensino Religioso, fortalecendo assim o diálogo com as múltiplas formas de ser, crer, viver e pensar do ser humano. Com base numa sociedade plural a BNCC legitimada pelas Ciências da Religião, estudará o fenômeno religioso a partir de pressupostos éticos e científicos. No âmbito social temos a criação do Ministério da Igualdade Racial, e a Lei nº 14.532/23 que equipara o crime de racismo ao de injúria racial com pena de 2 a 5 anos de prisão e multa por ofensa a dignidade ou o decoro, em razão de raça, cor, etnia ou procedência nacional.

Para a nossa comunicação traremos cenário a contribuição de duas personalidades im-

portantes na construção políticas públicas e educacionais de combate à desigualdade racial e social. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, professora e relatora do parecer CNE/CP 3/2004 e Paulo Freire, educador, filósofo e patrono da educação brasileira, ambos trazem para nossa discussão a construção crítica, libertadora e pautada no diálogo de classes.

Esses estudiosos nos falam de uma sociedade multicultural e contraditória, comandada por uma elite alienada, que distorce as realidades para manter homens simples, sem consciência e oprimidos com a ideologia da assimilação. Uma sociedade que se projetou branca, consequência do domínio das civilizações não europeias que implantou a ideia de superioridade e tem contribuído para o apagamento de outras culturas.

Tanto para Petronilha, como para Paulo Freire, a sociedade será parcialmente independente, quando a educação desvestir a roupagem alienada e alienante e o homem tomar consciência da sua inserção na história, com uma participação crítica e capaz de decidir nos processos democráticos. Uma educação capaz de colaborar com a organização reflexiva dos pensamentos e ultrapassem estereótipos com o acesso ao conhecimento de diferentes origens étnico-raciais.

Mas como se realizar essa educação? Paulo Freire, diz que só é possível somente com um método ativo, dialogal e participante. Sobre influência de Karl Jaspers, ele relata no seu livro Educação como prática da liberdade, que o diálogo é uma relação horizontal de A com B, e dessa relação nasce uma matriz que gera criticidade. (Freire, 2022 pag. 141). Portanto, para ambos pensadores, o diálogo é indispensável para o caminho que a sociedade brasileira precisa percorrer para superação de práticas que limitem a humanidade a sua totalidade.

## **CONCLUSÃO**

Como trata de uma prática educativa libertadora quando se fala em ensino religioso, com todos os desafios de uma sociedade desigual e contraditória? Como se daria uma prática pedagógica humanista que se fale sobre as religiões e não de uma religião específica?

Podemos aqui falar de um debate acerca de várias de culturas e religiões, uma nova visão epistemológica que permita uma nova concepção de sagrado e que colabore com a escola, enquanto lugar de transformação e lugar do saber. O encontro entre ciência e religião, que não tenha a ver com ensino catequético proselitista, mas contribua com uma educação de formação cidadã.

Dentro dessa proposta podemos falar de uma postura transdisciplinar, transcultural, trans religiosa que não se detenha dentro dos muros religiosos, mas transite entre e além religiões. Nessa perspectiva é possível cruzar realidades que aparentemente convergiam entre si, e situar uma nova realidade, uma nova lógica do terceiro incluído.

A metodologia transdisciplinar considera a realidade, bem como os sujeitos do seu conhecimento, como uma teia intrincada e composta por níveis, interligados por um Terceiro que se deve incluir: os termos da lógica formal – A, não-A e T – e seus dinamismos são, portanto, associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se em um nível de realidade e os dois outros em outro nível de realidade (ARAGÃO e SOUZA, 2018, p. 44-45).

O que parecia desunido, com a lógica do terceiro incluído está de fato unido. O que parecia convergência é interação, consciência de duas realidades que se complementam, mas não perdem sua individualidade. A lógica do terceiro incluído contribui para a ações educativas que ampliam debate sobre as religiões, desenvolvendo uma atitude desconstrutiva e informativa, resgatando os valores humanos e desenvolvendo nos estudantes uma abertura para o novo conceito de sagrado aberto a novas espiritualidades religiosas ou não religiosas.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo, Coleção Feminismos Plurais, Pólen, 2019.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática para a liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022

ARAGÃO, Gilbraz, SOUZA, Mailson. **Transdisciplinaridade, o campo das ciências da religião e sua aplicação ao ensino religioso**. Estudos Teológicos. São Leopoldo. v.58, n.1, p. 42-56, jan./jun. 2018.

BEATRIZ, Petronilha. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil étnico-raciais no Brasil**. Revista Educação. Porto Alegre, ano XXX, n. 3, p. 489-506, set./dez. 2007

FLOR NASCIMENTO, Wanderson. **O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas**. Revista Rico. Brasília, v. 6, n. 2, nov, 2017.

LIMA, Claudiene. **O racismo religioso na Paraíba**. Trabalho de Conclusão de Curso. Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba. 2012.

**Estudante negro é espancado por colegas de escola em São Paulo**. Carta Capital. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/educacao/estudante-negro-e-espancado-por-colegas-de-escola-em-sao-paulo>>. Acesso em 17, jun,2023.

MELO, Monica **Livro infantil do rapper Emicida é vandalizado por mãe de aluno com críticas às religiões de matriz africana**. G1 Bahia. Disponível em <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/03/07/livro-infantil-de-emicida-e-alvo-de-intolerancia-religiosa-praticada-por-mae-de-aluno-em-escola-de-salvador.ghtml>> Acesso em 17,jun,2023.

RIOS, Alan, DUTRA, Francisco; **Mãe de vítima de racismo religioso desabafa: “Impedida de estudar”**. Metrópoles; Disponível em <<https://www.metropoles.com/distrito-federal/mae-de-vitima-de-racismo-religioso-desabafa-impedida-de-estudar>>. Acesso em 17, jun,2023.

# FRANCISCO E AS CONTROVÉRSIAS DO DIÁLOGO

*Gilbraz de Souza Aragão<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Francisco se comprometeu de forma consistente a promover encontros entre as religiões, mas herdou um legado contencioso sobre o diálogo: a *Dominus Iesus* do cardeal Ratzinger lembra que há salvação fora da Igreja, mas não resolve se ela acontece por causa ou apesar das outras tradições religiosas; reafirma que a plenitude eclesial subsiste [também ou apenas] na igreja católica. O Papa reiterou, então os ensinamentos do Vaticano II mas não fez uma encíclica: enfatizou aspectos culturais do diálogo e evitou questões doutrinárias. Porém, sua amizade com líderes não-cristãos e seus comentários ampliaram as possibilidades para o “encontro” inter-religioso. Seu reconhecimento explícito das religiões não-cristãs como “canais” do Espírito Santo sugere um papel como meios de salvação não apenas para seus adeptos, a partir de onde se pode retomar o debate sobre as questões abertas na teologia cristã sobre o diálogo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia; Diálogo; Vaticano II; Papa; Encontro.

## INTRODUÇÃO

A missão maior dos humanos é cuidar uns dos outros e do seu ambiente cósmico, como presente da vida ou como dom do mistério da Criação. As missões religiosas deveriam sentir-se chamadas a potencializar essa missão humana comum. O *homo sapiens/demens*, do qual somos herdeiros, emergiu trazendo no tecido do seu corpo e dentro da sua psique a história de todo o universo. Na grande dança do mundo, somos todos pares de todos: os quarks, as estrelas, os humanos e as florezinhas. Para além das fronteiras culturais e religiosas, cresce a consciência de que deveríamos nos reconhecer como comunidade humana, geneticamente ligada com todos os seres vivos, evoluindo junto com a totalidade do cosmos. Nossa existência é relação: todos os povos e a terra inteira estamos ligados, de sorte que juntos somos interpelados a encarar nossa comum missão de salvar os processos da vida. O ser humano é chamado a cuidar da sustentabilidade, em vista da vida para todos.

Todavia, as grandes religiões mais recentes, como o cristianismo e o islamismo, que fazem variações em torno das transformações culturais provocadas pela Era Axial (Cf. ARMS-

---

<sup>1</sup>Professor e Pesquisador na UNICAP, onde coordena o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife: <https://www1.unicap.br/observatorio2>

TRONG, 2008), enfatizando desdobramentos éticos e políticos de uma espiritualidade profética, realçaram pretensões históricas universalistas e movimentos missionários. Com efeito, ainda hoje, há cristãos que confundem missão com proselitismo e entendem de forma fundamentalista o mandato de Jesus: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a todas as nações” (Mt 28, 19). Os apóstolos não compreenderam estas palavras literalmente. Paulo viajou pelo Império Romano pregando o “Reinado Divino” para todos, mas fortalecendo grupos de discípulos dentro do judaísmo (Cf. COMBLIN, 1980). Apenas mais tarde, quando as sinagogas expulsaram os seguidores de Jesus como seita exótica, o cristianismo se tornou religião autônoma. Mas há quem pense ainda na missão como queimada das outras religiões, para semeadura da nossa, que é a verdadeira. É possível pensar diferente?

Esta comunicação reflete sobre a transição entre uma atitude identitária e outra dialógica da Igreja católica no que diz respeito às relações com as outras religiões. O Papa Francisco se comprometeu de forma consistente a promover encontros entre as religiões, mas herdou um legado contencioso sobre o diálogo: a *Dominus Iesus* do cardeal Ratzinger lembra que há salvação fora da Igreja, mas não resolve se ela acontece por causa ou apesar das outras tradições religiosas. Francisco vai promover o reconhecimento explícito das religiões não-cristãs como “canais” do Espírito Santo, sugerindo um papel como meios de salvação não apenas para seus adeptos, a partir de onde se pode retomar o debate sobre as questões abertas na teologia cristã sobre as religiões e o diálogo.

## **1 ENTULHO TEOLÓGICO ECLESIOCÊNTRICO**

O problema é que nosso imaginário é muito da cristandade e associa a diversidade espiritual da humanidade com o pecado original, a Torre de Babel que decorre da arrogância humana. Mas uma teologia bem-informada pelos estudos antropológicos e históricos promove é uma espiritualidade da bênção original: somos poeira de estrelas e irmãos dos outros bichos, evoluímos de diferentes maneiras desde o princípio e o mistério da Criação quer nos revelar algo com a pluralidade cultural e religiosa, de modo que toda religião é verdadeira em seu contexto e há mais verdade quando as tradições estão juntas e reconhecem um sonho humano e divino comum em meio aos seus diferentes sons.

Um exemplo da dificuldade para assimilação dessa outra lógica possível sobre a alteridade religiosa é a Declaração “*Dominus Iesus*” (ou “*Senhor Jesus*”), um documento sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e a doutrina da Igreja. Foi emitido pela Congregação para a Doutrina da Fé, no ano 2000, assinado pelo então prefeito da Congregação, o Cardeal Joseph Ratzinger. Ele constata a mundialização de uma cultura em transformação rápida, como em nova Era Axial, centrada no cosmos e despertando pluralismo, ceticismo filosófico e relativismo religioso. Retoma, então, a verdade teológica tradicional para guiar os católicos.



O futuro Papa afirmou que “O maior desafio do cristianismo hoje são as outras religiões”, que vão obrigar o cristianismo a se repensar – até porque faz parte da sua fé que há salvação fora da religião cristã, muito embora não esteja claro (no Vaticano II) qual é o valor salvífico das outras religiões. A questão que surge, então, é (já segundo Pannenberg): por que existem outras religiões? Qual a sua finalidade? Por que Deus permite que existam e o que querem dizer ao cristianismo? Por 400 anos, de Trento/Reforma ao Vaticano II, o catolicismo foi de defesa e a partir daí de abertura ecumênica e macro ecumênica.

O impasse agora é que os conceitos da teologia cristã (e a teologia como um todo) são próprios do cristianismo e não podem ser aplicados sem mais – e nem cabem – nas outras tradições religiosas. Fé, revelação, sacramentos, são compreensões da tradição judaico-cristã (ver documentos. O cristianismo e as religiões, Diálogo e anúncio). Enquanto não surge uma teologia fundamental das religiões do mundo (como propôs Wilfred Smith), a Declaração, pois, permanece insistindo em posições tradicionais e travando o desenvolvimento teológico sobre o diálogo intra e inter-religioso, nos seguintes termos: 1º Cap. Jesus Cristo, revelação plena e definitiva de Deus: contra J. Hick, para quem as religiões não atingem a verdade de Deus e todas podem ser caminhos para ela. O documento lembra que toda a plenitude de Deus está em Jesus Cristo, corporalmente. Portanto, o que há de bem e verdade nos outros povos e religiões, é da parte do Espírito do Senhor. A questão que fica é: se isto faz parte da revelação do Deus verdadeiro, como combiná-lo com a revelação tradicional da Igreja?

O 2º Cap. O Logos encarnado e o ES na salvação da humanidade: contra os teólogos asiáticos que afirmam que há um Logos de Deus ou um ES, que não se reduz a Jesus de Nazaré, agindo nas outras religiões e salvando nelas. O doc. afirma que JC é o último na revelação, além dele somente o Pai a quem ele remete. O Logos/Verbo de Deus, e o seu Espírito, estavam em plenitude na pessoa de Jesus (os líderes religiosos, portanto, não podem ser colocados no mesmo pé, nem as suas religiões). Se não, o nosso conhecimento de Deus, como P.F.E.S., fica complicado. Mas resta saber então como é que as pessoas das outras religiões se salvam – o que também faz parte da fé católica.

O 3º Cap. JC salvador da humanidade, único e universal: o relativismo católico reconhece que os fundadores de religiões e os seus caminhos espirituais podem exercer a mesma mediação salvífica de Jesus Cristo. O doc. lembra que somente JC é Senhor e salvador universal. Fica em aberto qual o estatuto de “mediação participada” que os guias religiosos podem gozar. O 4º Cap. Igreja de Cristo, única e uma: várias eclesiologias defendem que a Igreja de Cristo é composta de muitas instituições eclesiais. O doc. lembra que o “Corpo Místico de Cristo” subsiste na Igreja católica (LG 8) e, portanto, existem elementos evangélicos nas outras Igrejas (UR), mas eles estão em completude na Igreja católica. Fica em aberto: como assimilar na catolicidade a verdade de Cristo que os protestantes desenvolveram, ou seja, dizer simplesmente que não são a Igreja é muito pobre.

O 5º Cap. Igreja e Reino de Deus: teólogo americano P. Knitter diz que uma religião é tanto mais verdadeira quanto mais colabora para a construção do Reino – e não pela preservação de mitos e ritos. O doc. lembra que o Reino de Deus é um projeto e dádiva vinculados a JC e a sua Igreja. Fica a tarefa de considerar melhor teologicamente aquilo que é fé católica: o Reino está acontecendo em “concretizações crísticas” também fora da Igreja. O 6º Cap. Igreja e religiões não cristãs: vários teólogos defendem caminhos salvíficos independentes. O doc. lembra que, para os cristãos, somente Jesus Cristo ressuscitou e inaugurou assim o Reino, deixando seu sacramento de salvação na Igreja. A salvação e o Reino na Igreja ganham consciência – e mais consequência. Toda salvação, pois, tem relação com JC e sua Igreja. Fica a questão de saber como é que todos, também os não cristãos, participam do mistério pascal (AG 7, GS 22), “por caminhos somente conhecidos por Deus”..

## **2 TERAPEUTIZAÇÃO ESPIRITUAL COSMOTÊANDRICA**

Sobre o diálogo inter-religioso, o Papa Francisco reiterou amplamente os ensinamentos do Vaticano II mas não emitiu uma exortação ou encíclica sobre o assunto. Consistente com sua perspectiva pastoral, enfatizou os aspectos culturais do diálogo e evitou questões doutrinárias controversas. Por outro lado, sua amizade com muitos líderes não-cristãos e seus vários comentários ampliaram o horizonte inter-religioso e abriram a porta para novas explorações na teologia das religiões e o “encontro” inter-religioso. Seu reconhecimento explícito das religiões não-cristãs como “canais” do Espírito Santo sugere um papel como meios de salvação não apenas para seus adeptos, mas também para os cristãos.

Francisco se comprometeu de forma consistente a promover encontros, mas herdou um legado contencioso sobre o diálogo com outras religiões. Em seu primeiro escrito como Papa, *Evangelii Gaudium*, fala do ecumenismo e do diálogo e trata de suas condições, como “uma atitude de abertura na verdade e no amor”: desta forma os parceiros de diálogo podem “aprender a aceitar os outros e seus diferentes modos de viver, pensar e falar” (EG,250). Ele, então, lembra que as religiões funcionam como “caminhos e meios” pelos quais a graça salvadora de Deus opera na história. O Papa Francisco reconhece explicitamente que a obra de Deus nos não cristãos “tende a produzir sinais e ritos, expressões sagradas que, por sua vez, conduzem os outros a uma experiência comunitária de caminhar para Deus” (EG, 254). Em outras palavras, é Deus que estabelece o que chamamos de “religiões” não-cristãs, é claro que por meio de fundadores humanos.

Portanto, as religiões não-cristãs, apesar de suas deficiências doutrinárias e morais, assim como o cristianismo, com suas próprias deficiências doutrinárias e morais, têm suas origens e estão na economia divina da salvação. Francisco chega a chamar as religiões não cristãs de “canais que o Espírito Santo suscita para libertar os não cristãos do imanentismo ateuista ou das experiências religiosas puramente individuais” (EG, 254) e observa que os cristãos podem

se beneficiar dos ensinamentos e práticas de outras religiões para serem melhores cristãos (EG, 254).

Então, o uso continuado da linguagem de “proclamação”, embora tradicional para se referir à missão cristã, é um tanto infeliz, pois conota uma declaração autoritária. Os ensinamentos tradicionais sobre a superioridade do cristianismo, a conversão como meta da missão cristã e o papel do “anúncio” na evangelização exigem uma nova formulação que leve em conta os fatos produzidos pelo encontro inter-religioso, que tem por base a “amizade social” (o próprio Francisco foi questionado pelo rabinato de Israel pela sua catequese sobre Paulo aos Gálatas, acerca da Lei).

Francisco também lançou encíclica onde critica o populismo político, defende a fraternidade contra as injustiças do neoliberalismo e a favor da promoção de justiça socioambiental, prega convivência entre culturas e religiões: somos “Todos irmãos” é o título da carta papal. O capítulo VIII dessa encíclica é sobre diálogo inter-religioso e aprofunda o acordo com o grande Imã muçulmano Ahmad Al-Tayyeb, do Egito: o Papa e o Imã assinaram em 2019 uma declaração conjunta que marca a história das relações entre o cristianismo e o islamismo, convidando os fiéis das maiores religiões do mundo pra um caminho compartilhado de combate à miséria, à exploração e à degradação. Líderes religiosos, acadêmicos e culturais buscam implementar os propósitos desse acordo através do Alto Comitê da Fraternidade Humana.

Mas nem todo mundo é favorável a esse ecumenismo planetário: já no começo de 2020 ocorreu a conferência “Deus, honra, nação: o Presidente Ronald Reagan, o Papa João Paulo II e a liberdade das nações”. Católicos integralistas e evangélicos fundamentalistas reuniram-se em Roma, na porta do Papa Francisco e levantando a bandeira mal costurada de Papa anterior, para celebrar exatamente o contrário e contrapor à fraternidade humana a honra nacionalista, populista e neoconservadora, pretensamente abençoada pelo “Deus cristão”: uma nova Santa Aliança contra o islã e os muçulmanos, contra as outras culturas e religiões da Terra. Foi uma expressão do fundamentalismo político-religioso, do tradicionalismo que varre o mundo. Porém Francisco, como bom jesuíta, permanece firme, buscando a fraternidade que decorre do reconhecimento comum do mistério da Criação, assim como inspira o santo de quem tomou o seu nome de Papa.

## CONCLUSÃO

Esses ensinamentos do Papa Francisco estão animando franciscanos e jesuítas a apoiarem educadores que vão construir um Eco Parque das Religiões em Olinda - Pernambuco, um jardim para meditação sobre a mística que se desenvolve entre e além das tradições espirituais, para contemplação e envolvimento com a natureza, um espaço educativo que vai mostrar as experiências religiosas em um sítio alegre, acolhedor das pessoas e promotor do diálogo

para a paz com justiça socioambiental.

## REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

COMBLIN, José. *Teologia da missão*. Petrópolis: Vozes, 1980.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus*. Disponível em [HTTP://WWW.VATICAN.VA](http://www.vatican.va).

FRANCISCO, PAPA. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social (FT). Roma: Librería Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO, PAPA. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2013.

GONÇALVES, Alonso. O diálogo é a missão: o desafio missionário diante do pluralismo religioso. *Protestantismo em Revista*, v. 44, n. 01, p. 266, 2018.

PHAN, P. C.; SANTOS NETO, J. M. DOS. O Papa Francisco e o encontro inter-religioso. *Horizonte*, v. 19, n. 59, p. 703, 2021.

# O (NÃO) DIÁLOGO CATÓLICO-PROTESTANTE NO BRASIL DO SÉCULO XIX NAS PÁGINAS DO JORNAL *O APOSTOLO*

*Luís Felipe Lobão de Souza Macário<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A partir de uma leitura crítica de literatura sobre o tema, o artigo pretende discorrer sobre o (não) diálogo entre a Igreja Católica e outras confissões, no Brasil, ao longo do século XIX, período no qual, em terras brasileiras, a ala ultramontana da Igreja Romana realizava uma reforma interna, buscando estabelecer a plena comunhão com Roma, e em que o protestantismo começou a se estabelecer no país. Tomando como fonte o jornal *O Apostolo* – órgão de imprensa publicado na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX –, e utilizando como exemplo a atuação do missionário Dr. Robert Reid Kalley, o trabalho tem por conclusão que a implantação do modelo ultramontano de catolicismo no Brasil – de cujo clero o referido periódico foi fiel porta-voz –, se não tornou completamente impossível, criou grandes obstáculos para a aproximação entre a Igreja Romana, no Brasil, e outras denominações cristãs, adiando em cerca de um século a participação católica no diálogo ecumênico local.

**PALAVRAS-CHAVE:** *O Apostolo*; Catolicismo; Ultramontanismo; Protestantismo; Diálogo.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo foi construído a partir da minha dissertação intitulada “*Os hereges estão chegando*”: o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de *O Apostolo*, orientada pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões e apresentada à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em setembro de 2022, para a obtenção do título de mestre em Ciência da Religião. Utilizei como fonte principal de pesquisa o jornal *O Apostolo*, tomando como exemplo do (não) diálogo entre a Igreja Católica e outras confissões, no Brasil daquele momento, a atuação do missionário protestante Dr. Robert Reid Kalley.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, trato da chegada, ao Brasil, dos primeiros cristãos não católicos e apresento o Dr. Kalley. Na segunda, abordo a reforma interna realizada pela Igreja Católica no Brasil que, buscando estabelecer plena comunhão com Roma, resultou em um fechamento para o diálogo com outras denominações cristãs. Finalmente, na terceira parte, apresento o periódico católico *O Apostolo*, destacando, nele, comentários sobre

<sup>1</sup> Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor de História do CE Elisiário Matta e do CEM Joana Benedicta Rangel, ambos em Maricá/RJ. E-mail: Ifelipemacario@uol.com.br.

a atuação do Dr. Kalley no Brasil, para exemplificar o referido fechamento ao diálogo.

## **1 ROBERT REID KALLEY, MÉDICO E MISSIONÁRIO**

Iniciado o século XIX, a América Latina era um grande bloco de catolicidade, submetido ao padroado ibérico. Emancipados, os novos Estados mantiveram o regalismo, pretendendo controlar a Igreja Católica, estabelecendo a liberdade e igualdade de todas as religiões. Assis-tiu-se, então, à implantação do protestantismo no continente, entre populações católicas, em detrimento da Igreja Romana.

No Brasil, a submissão da religião ao Estado, chamada galicanismo, adquiriu uma configuração denominada regalismo brasileiro, uma intrusão do poder civil nos assuntos da Igreja. Nossa primeira Constituição fez do catolicismo religião oficial, mas determinava que outras religiões seriam permitidas, com culto privado, em casas sem aparência exterior de templo, e acrescentava que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a oficial e não ofendesse a moral pública.

Desde 1810, já havia sido concedida liberdade de culto aos anglicanos, mas apenas aos súditos britânicos, com a condição de não fazerem proselitismo. Mas, ao lado deste protestantismo de imigração, também se desenvolveu o protestantismo de missão, que cresceu rapidamente a partir da década de 1850, com sociedades missionárias de diversas denominações enviando agentes ao Brasil para propagar suas convicções religiosas.

Robert Reid Kalley, médico e missionário, nasceu em 1809, em Glasgow. Agnóstico e ateu, converteu-se ao Evangelho, tendo sido ordenado por uma comissão formada por pastores de várias denominações, não sendo filiado a nenhuma agência missionária ou igreja específica. Chegou ao Brasil com sua segunda esposa, Sarah Poulton, em 1855. Em sua viagem de vinda, travou relações amistosas com políticos e homens das altas camadas sociais do Império, buscando manter um bom trânsito com as autoridades, inclusive tendo-se tornado amigo de D. Pedro II, cuja visita ao missionário demonstrou a legitimidade e credibilidade da presença protestante no Brasil e fez com que Kalley passasse a ser bem-visto por membros da nobreza.

Ainda em 1855, em Petrópolis, fundou a primeira escola dominical permanente no país, onde passou a celebrar a ceia. Em 1858, batizou Pedro Nolasco de Andrade – primeiro brasileiro nato – e fundou a primeira igreja protestante permanente entre os brasileiros, a Igreja Evangélica Fluminense, formando outra comunidade em Niterói. Em 1873, superou o ambiente carioca e seus arredores ao fundar, em Recife, a Igreja Evangélica Pernambucana.

Embora o padre ultramontano Patrício Muniz fosse um bom amigo, tentando convertê-lo ao catolicismo, o missionário fazia um discurso agressivo, incutindo nos seguidores um forte espírito anticatólico, gerando protestos violentos.

## 2 O AVANÇO ULTRAMONTANO NO BRASIL IMPERIAL

Durante o Império, além de uma Igreja com ideário nacionalista, os perigos do galicanismo foram combatidos por bispos reformadores que, na segunda metade do século XIX, iniciaram um movimento de libertação da tutela do regalismo, buscando maior sujeição a Roma e a aplicação dos decretos disciplinares do Concílio de Trento. Tal movimento reformador, identificado como ultramontano – como eram conhecidos os adeptos da romanização –, tornou a Igreja mais intransigente quanto à ortodoxia e mais centralizada, tendo as orientações de Roma como normas seguras. O episcopado brasileiro passou a sustentar que só a verdade católica, e não o erro liberal ou protestante, tem direito de existência e divulgação.

Sendo o catolicismo considerado o principal vínculo de unidade nacional, não poderia haver nada de parecido com o que, futuramente, ficaria conhecido como ecumenismo, nem mesmo tolerância. Faltava ambiente para qualquer diálogo. O protestantismo era considerado uma descrença e os protestantes eram vistos como inimigos implacáveis da Igreja e chamados de hereges, enquanto suas bíblias eram consideradas falsificadas e envenenadas e folhetos plenos de heresias.

A imprensa católica era considerada uma poderosa arma contra o erro e os protestantes, tomando corpo no Brasil na segunda metade do século XIX – à medida em que a Igreja Católica sentiu necessidade de entrar em combate –, para defender a ala ultramontana, buscando construir e fortalecer uma opinião pública que lhe fosse favorável.

O jornal *O Apostolo* foi o principal periódico católico brasileiro do século XIX e o que mais circulou. Foi editado no Rio de Janeiro, entre 1866 e 1901, publicando as posições da Igreja Católica, dos bispos, padres e leigos ultramontanos em defesa da Religião – no caso, o catolicismo. Em sua primeira edição, na sessão “O Apostolo”, uma apresentação coloca seus responsáveis como sacerdotes e o jornal como órgão de imprensa a serviço da diocese do Rio de Janeiro, identificando o protestantismo como um erro fatal em matéria de religião (ano I, n. 1, 7 de janeiro de 1866, p. 1).

## 3 AS REFERÊNCIAS A KALLEY NAS PÁGINAS DE O APOSTOLO

Os protestantes também se fizeram presentes. Ao chegar à capital do Império, Kalley teve a sua presença anunciada pelo *Correio Mercantil*, como sendo um sacerdote protestante inglês prestador de serviços médicos aos pobres. Percebendo, então, a importância da imprensa no sentido de chamar a atenção para a causa da evangelização, ele passou a utilizá-la como ferramenta para evangelizar e fazer propaganda protestante, assim como para responder aos ataques dos conservadores e ultramontanos. Ainda mais importante foi o jornal *Imprensa Evangelica* (1864-1892), primeiro jornal protestante publicado no Brasil, que contava



com a colaboração de Kalley. Logo após o início da publicação deste periódico, foi fundado *O Apostolo*.

Na sessão “O Apostolo” da edição nº 12 de 1869, *O Apostolo* afirma que

de posse da verdade, não devemos reechar o erro, mas nem por isso devemos cruzar os braços e indiferentes deixar o erro alucinar aqui e ali, um incauto, um ignorante. Pelo contrário é obrigação de todos que possuem tão precioso dom do céu, defendê-lo com todas as forças contra os botes de Satanás na pessoa de seus sectários, e emissários (ano IV, n. 12, 21 de março de 1869, p. 89-90).

Importante debate foi travado por cartas divulgadas nos jornais de então. O general José Inácio de Abreu e Lima – o Cristão Velho –, atacou os livros considerados apócrifos da Bíblia católica e defendeu as Escrituras protestantes, argumentando que estas haviam sido impressas em Londres e em Nova York para baratear seus custos. Já o cônego Joaquim Pinto de Campos alegou que as Escrituras eram falsas e que o motivo do seu barateamento era porque estavam incompletas, faltando-lhes o Antigo Testamento. *O Apostolo* reproduziu a obra *Bíblia Falsificadas*, do Cônego, que tinha objetivo de “prevenir os incautos contra o veneno, que a malícia herética tem inoculado nas páginas do mais santo dos Livros” (ano I, n. 28, 15 de julho de 1866, p. 5).

Em meio à publicação da obra do Cônego, *O Apostolo* reproduziu, na sessão homônima, uma carta enviada à sua redação por Kalley, na qual ele afirma:

eu não sou agente do Sociedade Bíblica nem tenho relações com qualquer delas, mas sou amigo da Bíblia tendo-a por o livro de nosso Deus à conta da nossa salvação – quisera merecer-lhe por isso a graça de declarar no seu jornal que as Bíblias falsificadas não são as de Londres.  
Sou constante, e atento leitor do *Apostolo* (ano II, n. 30, 29 de julho de 1866, p. 2).

Na sequência, o periódico responde que

tereis vós muitas razões de conveniência para justificar uma e outra coisa: não discutimos agora estas razões porque para responder à vossa atenciosa carta bastará dizer-vos que somos Católicos Apostólicos Romanos, e por conseguinte só temos por verdadeiras, inteiras, e autênticas aquelas Bíblias, cuja publicação está autorizada pela Igreja Católica Apostólica Romana; e o Concílio de Trento, em cuja infalibilidade cremos, incluindo no Catálogo dos livros canônicos esses, que nas bíblias de Londres se acham suprimidos, fere de anátema a quem os não tiver por sagrados e canônicos, e sob a mesma pena proíbe a impressão dos livros da Escritura sem serem examinados e aprovados pelo ordinário.

(...)

Essa supressão não é uma falsificação que iríamos autorizar com a nossa declaração, cujo testemunho, podendo além disto ser aproveitada para todas as edições, induziria o povo a ofender (por ilusão) a Deus bebendo falsas e traiçoeiras doutrinas e perder assim a sua alma? (ano I, n. 30, 29 de julho de 1866, p. 2).

Em 1864, em Niterói, a vida de Kalley esteve ameaçada por um violento distúrbio anti-protestante promovido por uma multidão, sendo, anos depois, apedrejado em Recife. Sobre a ocorrência de outros tumultos, em edição de 1868, *O Apostolo*, na sessão homônima, em texto intitulado “A Liberdade dos Cultos”, comenta que

ninguém porém conscienciosa e sinceramente será capaz de sustentar, que reunir o povo incauto em uma casa, que tem todas as condições de pública, para pregar doutrinas falsas, ensinar princípios contrários à religião, que aprenderam desde o berço, mentir acenando-lhe vantagens que não podem achar-se nos emaranhados labirintos do protestantismo, ninguém por certo dirá que seja praticar uma cousa garantida pela Constituição.

Entretanto a *Opinião Liberal* o disse em sua folha de 3 do corrente, quando chamou a atenção do Sr. Ministro da Justiça para fatos ocorridos no Engenho Novo contra o Dr. Kelley [Kalley], o mais audaz propagandista, senão o mais prejudicial hóspede que temos tido.

Sua intervenção nessas questões populares, suscitadas por motivo de querer impor sua falsa religião, o apresenta como concitador e perturbador da ordem pública; autor das desordens de Niterói em 1864 e violador das leis do país, que o recebe e o agasalha e que tem direito a exigir dele mais respeito e mais consideração.

Não satisfeito com as ocorrências de Niterói, corrido desta corte, apesar de seus grandes esforços, lá anda pelo Engenho Novo e Inhaúma, perturbando a ordem, sendo causa direta dos distúrbios, que nós ignoramos, é verdade, mas que a *Opinião Liberal* denuncia como certos (ano III, n. 42, 18 de outubro de 1868, p. 330).

Em outra edição do mesmo ano, novamente na sessão “O Apostolo”, o periódico volta ao assunto:

a sanha protestante levantou-se contra nós, porque, dizem, acusamos ao Dr. Kelly [Kalley] de perturbador da ordem pública, autor de desordens, violador das leis do país e o mais prejudicial hóspede que se acha no Império.

(...)

Uma verdadeira desordem com todos os veementes indícios de uma permanente perturbação do sossego público, apareceu na cidade de Niterói, onde o povo reagiu contra os quebradores de imagens e blasfemadores, que incitados pelo propagandista, que ali se achava, excediam-se no caminho dos desacatos.

(...)

Não somos nós ainda quem fala, são os fatos, os próprios atos do Sr. Dr. Kelly [Kalley], em constante oposição à nossa lei fundamental e ao nosso Código.

(...)

Com estes dois artigos, o 5º da Constituição e o 277 do Código, o Sr. Dr. Kelly [Kalley] que papel representa entre nós, pregando o protestantismo, sustentando uma doutrina religiosa, que a lei lhe proíbe pregar; pronunciando discursos que autorizam desacatos contra o culto de nossas imagens, da Virgem Imaculada, lançando asquerosos insultos e ridicularizando nosso culto que é aprovado no Império, e para melhor sustentar sua falsa e perniciosa doutrina?

Nem nos corre obrigação de provar o que acabamos de expor, porque o Sr. Dr. Kelly [Kalley] é o responsável pela doutrina que ensina, e essas imagens quebradas, verdadeiro desacato, verdadeiro crime, são efeitos das doutrinas pregadas contra lei expressa.

Logo, não há calúnia nem hipocrisia da parte daqueles que apontam o Sr. Dr. Kelly [Kalley] como *violador das leis do país*, quando fica provado que transgredia, transgrediu e continuará a transgredir os arts. 5º da Constituição e 277 do Código Criminal, bem assim que seja *o mais prejudicial hóspede de uma nação*, o estrangeiro que, como o

Sr. Dr. Kelly [Kalley], contando com a impunidade, transgride ostensivamente as leis da nação que o agasalha, tenta matar a crença do povo que o acolhe e abraça, sem perguntar-lhe a religião que professa e a nacionalidade que tem (ano III, n. 44, 1º de novembro de 1868, p. 346).

Enfim, *O Apóstolo*, na sessão homônima, novamente em um texto intitulado “Liberdade de cultos”, mais uma vez se queixa de que

bem assim que é uma violação escandalosa da Constituição e do Código, a propaganda que o Sr. Dr. Kelly [Kalley] faz entre as classes pobres, a cujos membros é muito solícito em prestar bons ofícios, para depois ganhar direito de impor-lhes suas perniciosas doutrinas (ano III, n. 45, 8 de novembro de 1868, p. 354).

## CONCLUSÃO

Tomando como exemplo as referências a Kalley extraídas de *O Apóstolo*, podemos concluir que a implantação do modelo ultramontano de catolicismo no Brasil – de cujo clero o periódico católico foi fiel porta-voz –, assim como os agressivos discursos anticatólicos de diversos missionários protestantes, como o do médico escocês, se não tornaram completamente impossível, criaram grandes obstáculos para a aproximação entre a Igreja Romana, no Brasil, e outras denominações cristãs, adiando em cerca de um século a participação católica no diálogo ecumênico local.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

AMAZONAS, Maurício. *Os limites da tolerância e a força do Evangelho: Dr. Kalley e a inserção do protestantismo no Brasil*. Recife: Bagaço, 2018.

CARVALHO, Thaís da Rocha. *Liberdade religiosa no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal ultramontano O Apóstolo (1866-1891)*. 2018. 158 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2018.

COELHO, Tatiana Costa. *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: Os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*. 2016. 286 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

DALMOLIN, Aline Roes. Por uma história da imprensa católica brasileira. In: ENCONTRO DA ALCAR RS – NÚCLEO GAÚCHO DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 4, 2012, Porto Alegre. *Memórias da comunicação*. São Borja: Alcar, 2019. p. 1-15.

DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*. VIII. A Igreja das Revoluções. I. Diante de Novos Destinos. Tradução: Henrique Ruas. São Paulo: Quadrante, 2003.

DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*. IX. A Igreja das Revoluções. II. Um Combate por Deus. Tradução: Henrique Ruas. São Paulo: Quadrante, 2006.

DANIEL-ROPS, Henri. *História da Igreja de Cristo*. X. A Igreja das Revoluções. III. Esses Nossos Irmãos, os Cristãos. Tradução: Henrique Ruas. São Paulo: Quadrante, 2008.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda Época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 141-253.

GIRALDI, Luiz Antonio. *A Bíblia no Brasil Império: como um livro proibido durante o Brasil Colônia tornou-se uma das obras mais lidas nos tempos do Império*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 19, 1997, Belo Horizonte. *História e cidadania: anais [...]*. Belo Horizonte: Humanitas, FFLCH-USP/ANPUH, 1998. v. 2, p. 315-326.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. 2. ed. Tradução: Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, 2011.

HAUCK, João Fagundes. A Igreja na emancipação (1808-1840). In: HAUCK, João Fagundes *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda Época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 07-139.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. *“Os hereges estão chegando: o impacto da chegada do protestantismo ao Brasil nas páginas de O Apóstolo*. 2022. 193 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

MARIN, Jérri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 38, n. 3, p. 197-217, 2018.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Caminhando pela História da Igreja: Uma Orientação para Iniciantes - Volume II*. 3. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1995.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Caminhando pela História da Igreja: Uma Orientação para Iniciantes - Volume III*. Belo Horizonte: O Lutador, 1996.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 Anos de Presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 2: Período Imperial e Transição Republicana. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

NEVES, Flávio Rodrigues. A voz e a pena a serviço da Igreja: a imprensa católica e a ampliação da esfera pública no Rio de Janeiro no final do século XIX. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 9, 2013, Ouro Preto. *Anais [...]*. Porto Alegre: Alcar, 2013. p. 1-13.

*O APOSTOLO*, 1866-1901 (microfilmado e digitalizado). Disponível em: <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/apostolo/343951>. Acesso em: 18 ago. 2023.

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 14, 2009, Rio de Janeiro. *Comunicação, educação e cultura na era digital: anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2009. p. 1-12.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; SOUTO, Josias Freitas. A relação Igreja-imprensa: o nascimento da imprensa católica no Brasil do século XIX. *Diversidade religiosa*, v. 6, n. 1, p. 152-182, 2016.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Ela está no meio de nós: a Santa Sé e sua tentativa de recuperação de autoridade no Brasil Imperial. In: ENCONTRO REGIONAL ANPUH/MG, 18, 2012, Mariana. *Anais [...]*. Ouro Preto: Edufop, 2013. p. 1-10.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. *Reflexão*, v. 42, n. 2, p. 169-181, jul.-dez. 2017.

SILVA, Ana Rosa Clocllet da. Imprensa católica e identidade ultramontana no Brasil do século XIX: uma análise a partir do jornal O Apóstolo. *Horizonte*, v. 18, n. 56, p. 542-569, maio/ago. 2020.

SILVA, Ana Rosa Clolet da; CARVALHO, Thais da Rocha. A cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. *Revista Brasileira de História das Religiões: catolicismos e conservadorismos nos séculos XIX e XX*, v. 12, n. 35, p. 9-42, set-dez. 2019.

SOUZA, Ney de; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2013.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil (A Igreja e a sociedade brasileira)*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil (1500-1889) - Volume 1*. Aparecida: Santuário, 2016.

# O DESAFIO DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO PARA A HUMANIDADE DIANTE DA PLURALIDADE RELIGIOSA ATUAL.

*Neuza Silveira de Souza<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Em tempo de intolerância, polarizações e fanatismos religiosos que cada vez mais aumentam em meio à sociedade, torna-se importante alimentar o diálogo entre as religiões. Nesse contexto, o diálogo inter-religioso, um dos grandes desafios para a humanidade, é a grande novidade. A partir de suas formas dialogais, o diálogo inter-religioso pode contribuir para as várias possibilidades de comunicação possível entre as pessoas, ao utilizar-se de recursos que contribuem para a compreensão das diversas práticas das tradições religiosas e no conhecimento da própria identidade. Nossa pesquisa tem por objetivo investigar a contribuição do diálogo inter-religioso na reestruturação da identidade religiosa cristã, buscando definir, através de pesquisa bibliográfica, as bases desse diálogo que possibilita a abertura para uma boa convivência junto aos seguidores de outras crenças religiosas, bem como a contribuição para a construção da fraternidade e para a defesa da justiça na sociedade. Segundo o Papa Francisco, o diálogo entre as pessoas de diferentes religiões não se faz apenas por diplomacia, amabilidade ou tolerância. Ele tem como objetivo estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais e espirituais em espírito de verdade e amor” (FT, 2020, n. 271). O ser humano que se relaciona uns com os outros, com a natureza, com Deus e com eles dialoga, está no mundo. Um mundo que existe para todos. Não se pode permitir que as diferenças de cor, religião, local de residência e muitas outras situações sirvam para justificar privilégios de alguns em detrimento dos direitos de outros. Todos são chamados para a promoção da justiça e o bem-estar eco-humanos. Existe um direito humano fundamental que não deve ser esquecido no caminho da fraternidade e da paz: é a liberdade religiosa para as pessoas que creem de todas as religiões. Os que creem precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos, pelo bem comum.

**PALAVRAS-CHAVES:** Diálogo inter-religioso; Formas de diálogos; Sociedade; Identidade; Fraternidade

## INTRODUÇÃO

A cultura contemporânea é uma realidade muito complexa. Por causa dos fenômenos da globalização e do uso em massa dos meios de comunicações, aumentaram as conexões e as interdependências entre questões e setores que no passado podiam ser considerados distin-

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Email: Souza.z@terra.com.br



tos, mas hoje exigem uma abordagem integrada.

A primeira coisa que se salta aos nossos olhos é a grande expansão do mundo religioso. Com a abertura e possibilidades de um melhor conhecimento das grandes religiões, cada uma delas nas suas totalidades complexas, suas diferentes formas de experiência religiosa, seus mitos e símbolos, escrituras e tradições, se constituem em diversas respostas humanas, no contexto das diferentes culturas, o que influencia fortemente na vida das pessoas.

Diante dessa realidade complexa, o diálogo inter-religioso seus níveis e formas surgem como propostas para bem viver na diversidade que nasce dos diferentes contextos culturais. Nesse sentido, somos chamados a questionar nossas relações humanas e experiências religiosas, nos diferentes espaços em que ocupamos. Não podemos perder de vista os problemas ambientais que ameaçam a nossa casa comum.

Atentar para a complexa rede de relações sociais, culturais e religiosas e perceber ali diálogos, práticas e interações que se movem constantemente.

## **1. A REALIDADE DO MUNDO QUE NOS RODEIAM**

No mundo atual se fundem os progressos do conhecimento e as tendências culturais, a globalização dos estilos de vida e os condicionantes dos sistemas econômicos-políticos, as pertenças étnicas e religiosas, as antigas e novas questões sociais. Em meio a essa realidade estão as pessoas que se colocam diante da vida e da fé de formas diferentes, gerando um pluralismo cultural e religioso.

Segundo Teixeira (1993, p. 11-12) o advento da cultura moderna, somado à influência de alguns de seus postulados como a igualdade, a democracia, o respeito da diferença e da alteridade, a liberdade de consciência e de expressão, a desvinculação entre Igreja e Estado, religião e sociedade, esferas privada e pública, tudo isso levou gradualmente a situar na perspectiva de um pluralismo moderno, a experiência evidente da pluralidade religiosa. Pelo pluralismo religioso vê-se o valor e o peso das diferenças, o alcance de suas riquezas, sem a ânsia de domina-las, sufocá-las ou destruí-las. O acesso a esse conhecimento das religiões e ao relacionamento entre elas, torna-se bem outro. Considerando as respectivas alteridades na redescoberta das próprias identidades, abre-se o caminho para o diálogo.

Segundo o Papa Francisco, a cultura contemporânea é uma realidade complexa. Os fenômenos da globalização e do uso em massa dos meios de comunicação, aumentaram as conexões e as interdependências entre questões e setores considerados distintos no passado e que hoje exigem uma abordagem integrada. Diz: “é uma realidade tão heterogênea e mutável, tanto do ponto de vista sociocultural quanto do religioso, e exige ser lida de tal maneira que seja possível compreender sua poliedricidade de modo que cada aspecto mantenha sua validade e peculiaridade mesmo na diversificada relação com a totalidade” (DPC 321, 2020). Esse modelo poliedro é utilizado pelo Papa Francisco quando fala do processo de evangelização em

contextos de pluralismo e complexidade.

Na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco faz referência ao modelo como instrumento que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram nesse poliedro o melhor de cada um (EG 236, 2013). Um modelo que, segundo o Papa Francisco, pode iluminar a reflexão sobre o carisma e dons, na unidade eclesial (FRANCISCO, 2015).

Em relação aos problemas ambientais que ameaçam a nossa casa comum, como: o desaparecimento de espécies vegetais, animais, incêndios, enchentes, ondas de calor, desastres ambientais, refugiados, o Papa Francisco, em sua Carta Encíclica *Laudato Si'* lança um apelo à humanidade para uma renovação urgente do diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta, pois o desafio ambiental que vivemos e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós (LS 14, 2015).

Diante de tantos desafios a evangelização necessita formar pessoas e, principalmente nos cristãos, uma identidade clara e segura, serenamente capaz, em diálogo com o mundo.

## **2. O SER HUMANO DIANTE DA PLURALIDADE RELIGIOSA E PRÁTICAS DIFERENCIADAS DE FÉ**

O ser humano, ao se colocar em busca de um sentido maior para sua vida, se perde na pluralidade de ofertas religiosas e práticas diferenciadas da fé, exibindo uma identidade desestruturada e fragmentada. O mergulho na busca da significação dos fenômenos religiosos, e do conhecimento de outras práticas religiosas pode promover um novo modo de expressão e vivência na vida pessoal e comunitária, recolhendo dessa experiência dialogal o sentido religioso para sua vida e, ao mesmo tempo, um aprendizado da diferença encontrada nas outras tradições religiosas.

O Papa Francisco, na sua carta Encíclica *Fratelli Tutti*, diz:

O mundo existe para todos, porque todos nós, seres humanos, nascemos nesta terra com a mesma dignidade. As diferenças de cor, religião, local de nascimento, lugar de residência e muitas outras não podem ser usadas para justificar privilégios de alguns em detrimento dos direitos de todos. Por conseguinte, como comunidade, temos o dever de garantir que cada pessoa viva com dignidade e disponha de adequadas oportunidades para seu desenvolvimento integral (FT 118, 2020).

Diz, ainda:

As várias religiões, ao partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e para a defesa da justiça na sociedade. [...]. O objetivo do diálogo é estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais

e espirituais em espírito de verdade e amor (FT 271, 2020).

Pode-se dizer que o ser humano possui uma estrutura antropológica aberta, capaz de se autodeterminar; capaz de construir culturas; capaz de construir novos caminhos históricos, novas realidades e atuar pelo bem comum. O ser humano é um ser de relação com o mundo. A Bíblia nos ensina que o ser humano é criado por amor, feito à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26), e é capaz de se conhecer, de se dar e de entrar em comunhão com outras pessoas.

### **3. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO – APROXIMAÇÃO CRISTÃ ÀS TRADIÇÕES RELIGIOSAS**

Para nos ajudarmos mutuamente precisamos prover aproximação às diversas tradições e dialogar. O diálogo pode ser compreendido de diversos modos. Segundo o documento do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso (DA, 1996), “o diálogo, quando realizado em nível puramente humano, significa uma comunicação recíproca, para alcançar um fim comum ou, em nível mais profundo, uma comunhão interpessoal. Em atividades de missão evangelizadora, pode ser considerado como uma atitude de respeito e de amizade (cf. DA 9). Nessa realidade, evangelização é um desafio.

Em um verdadeiro espírito de diálogo, sincero e aberto aos membros das outras tradições religiosas, torna-se possível entender o sentido daquilo que o outro diz e faz, embora não vá assumi-lo como uma convicção própria. O diálogo supõe, por um lado aceitar reciprocamente a existência das diferenças, ou também das contradições, e, por outro lado, respeitar a livre decisão que as pessoas tomam em conformidade com a própria consciência (DA 41).

No universo católico, pelo caminhar da Igreja e seus documentos propostos, há a disposição para o diálogo, a partir da revolução do Concílio Vaticano II. Ele reconheceu o pluralismo religioso existente e o seu lugar na missão evangelizadora da Igreja (DA 33-41); declarou o caráter verdadeiro e santo das outras religiões (NA 2).

#### **3.1. A IMPORTÂNCIA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Além de ser considerado um dos grandes desafios para a humanidade no contexto marcado pelo pluralismo que interfere no comportamento religioso da sociedade, é também uma grande novidade para o nosso tempo.

GEFFRÉ, em sua obra “de Babel a Pentecostes” (GEFFRÉ Claude, 2013), nos fala dessa novidade, percebendo o encontro das religiões como sinais dos tempos. Diz ser impossível avaliar a situação de diálogo entre as religiões sem lembrar a mudança revolucionária pela qual a Igreja católica passou, por ocasião do Segundo Concílio do Vaticano II. Cita a Declaração *Nostra Aetate* sobre “as relações da Igreja com as religiões não cristãs (1966), dá testemu-

nho, pela primeira vez na história do magistério romano, de um julgamento positivo sobre as religiões do mundo: “A Igreja nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nessas religiões. Olha com sincero respeito aos sistemas de conduta e de vida, esses preceitos e doutrinas que, embora diferentes de muitos aspetos do que ele pensa e propõe, no entanto, muitas vezes refletem um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2). E ela se concretizou nas várias visitas do Santo Papa João Paulo II. Também, nos últimos decênios há uma evolução semelhante da parte das Igrejas ligadas ao Conselho Ecumênico das Igrejas.

Após lembrar essa mudança revolucionária da Igreja, GEFFRÉ nos expõe as condições de um verdadeiro diálogo. Coloca como primeira condição para que o diálogo aconteça, respeitar o outro na sua diferença. Cada religião é uma totalidade que carrega consigo toda a sua história e cada elemento dela só pode ser entendido considerando sua totalidade.

Como segunda condição ele coloca a fidelidade: permanecer fiel a si mesmo. A religião faz parte da nossa vida, da nossa cultura, e para que haja diálogo é necessário que as pessoas que irão dialogar tenham identidade definida. Se eles não se definem por uma certa identidade religiosa e cultural, não haverá diálogo. Sem identidade de fé, não tem diálogo.

Uma terceira condição é preciso encontrar, em qualquer diálogo uma base comum, um critério comum sobre o qual os interlocutores possam se pôr de acordo.

Quando o diálogo acontece entre as três religiões monoteístas, (Judaísmo, Cristianismo Islamismo), pode ser mais fácil colocar-se de acordo sobre um ponto comum, a saber, o reconhecimento de um mesmo Deus único, mas no diálogo sobre as religiões do Oriente torna-se mais difícil por se tratar de religiões de imanência e não de transcendência. Nestas religiões, para que o diálogo aconteça pode-se apelar por um critério que dependa da Antropologia religiosa e da história das religiões. Para além de sua diversidade pode-se dizer que toda religião autêntica é caracterizada por uma certa descentralização de si em benefício de uma realidade última, seja esta apreendida, ou não, através das representações de um Deus pessoal (GEFFRÉ, 2013).

Tendo em vista esse pensamento de GEFFRÉ, podemos considerar a fala do Papa Francisco, quando ele diz no capítulo oitavo da Fratelli Tutti: As várias religiões, a partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e para a defesa da justiça na sociedade (FT 271).

É a partir de nossa experiência de fé, da sabedoria de longos anos e aprendendo também com nossas inúmeras fraquezas, como pessoas que creem pertencentes à diversas religiões, que vamos saber que tornar Deus presente é um bem para nossas sociedades, e quando o excluímos das nossas sociedades, acabamos adorando ídolos, e bem depressa o próprio homem se sente perdido, a sua dignidade é pisoteada e os seus direitos violados (FT

274). Para ele, os verbos aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contatos, tudo isso se resume no verbo “dialogar”.

Nesse sentido, “os que creem precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos para o bem comum e pela promoção dos mais pobres. Não se trata de esconder nossas convicções próprias para nos encontrarmos com outros que pensam diferentes” (FT 282).

#### **4. DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: NÍVEIS E FORMAS DIALOGAIS**

Mostrada as condições possíveis para que o diálogo aconteça, segundo (GEFFRÉ, 2013), podemos compreender o diálogo inter-religioso que, a partir de suas formas dialogais, vem contribuir para as várias possibilidades de comunicação possível entre as pessoas, enriquecer as experiências de compartilhamento espiritual, servindo-se de recursos para compreender as diversas práticas das tradições religiosas, propiciar as reflexões de suas verdades estabelecidas e adentrar-se ao conhecimento da própria identidade.

##### **4.1. NÍVEIS E FORMAS DE DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO**

Partindo do horizonte da Teologia cristã, tem-se as maneiras pelas quais se pode efetivar o diálogo inter-religioso e as formas de diálogo que o cristianismo tem tentado concretizar (Cf. PANASIEWICZ, 2003, pp 39-55)

###### **4.1.1. NÍVEL EXISTENCIAL – PRESENÇA E TESTEMUNHO**

Nível da vida cotidiana – reconhece espaço para a identidade pessoal. O bem-estar, vivenciado por uma pessoa de determinada religião, pode despertar o interesse de outras pessoas de tradições diferentes. Desejam buscar que experiência de Deus é essa que possibilita tamanha felicidade.

###### **4.1.2. NÍVEL MÍSTICO – ORAÇÃO E CONTEMPLAÇÃO**

Chamados a compartilhar as experiências de oração e contemplação, de fé e de compromisso e caminhos de busca do Absoluto. O místico é aquele que fez uma peregrinação ao seu interior

Contempla o universo pela via do amor e da verdade. Compartilha para o enriquecimento espiritual. A consciência humana possui duas dimensões. Uma aponta para as relações horizontais, e a outra direciona para o Absoluto. Todos possuem uma natureza espiritual e ou-

tra física. O místico faz sua experiência e depois volta para a humanidade e auxilia os que estão em busca de tantos caminhos.

#### **4.1.3. NÍVEL ÉTICO – LIBERTAÇÃO E PROMOÇÃO DO SER HUMANO**

É o diálogo da abertura da solidariedade, da partilha e da cooperação “em favor da paz” (ES -Ecclesia Suan 110). As tradições religiosas unem-se visando a construção de um mundo mais fraterno e mais justo. A paz entre as religiões é essencial para a paz entre as nações.

#### **4.1.4. NÍVEL TEOLÓGICO – ENRIQUECIMENTO E APLICAÇÃO DOS PATRIMÔNIOS RELIGIOSOS**

É o diálogo dos especialistas. Fala da Promoção do encontro das várias tradições religiosas, para que no intercambio teológico expressem o eco dos milênios à procura de Deus. Esse diálogo, colocado ao serviço da humanidade, visa o bem comum e pode ajudar à humanidade a superar a longa história etnocêntrica de preconceitos, ignorância e intolerância em face de outras religiões.

O diálogo inter-religioso, em qualquer instância em que se propõe a ocorrer, seja no nível existencial, místico, ético ou no teológico, carrega consigo **dois efeitos**. Um voltado para as tradições religiosas, outro para a humanidade. O primeiro aponta para a evolução das religiões O segundo é a dimensão humanitária que toda e qualquer contemplação e comunicação do transcendente opera nas culturas em diálogo. É uma experiência que suscita vida e em caráter planetário.

### **CONCLUSÃO**

Falar sobre o diálogo entre as pessoas de diferentes crenças religiosas, o diálogo inter-religioso nas diferentes religiões, nesse tempo de grandes mudanças de épocas é falar da busca e incertezas de cada ser humano, homens e mulheres que se colocam na busca de ações culturais libertadoras capazes de ajudar a sair de situações desumanizantes para uma condição de humanização. Em um mundo plural, secularizado, de muitas crenças e diversas religiões que se afloram em nosso meio, precisa-se de discernimento, conhecimento de sua própria identidade de fé, abertura ao diálogo, harmonia e luz brilhante da razão. Necessário se faz descobrir, nos diversos níveis e formas dialogais, a melhor maneira para discutir e expor suas experiências religiosas sem gerar conflitos pessoais e ou comunitários.

## REFERÊNCIAS

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração Nostra Aetate sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs. São Paulo: Paulinas, Ed. 2ª, 2004.

GEFFRÉ, Claude. De Babel a Pentecostes. Ensaio de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulus, 2013.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. Horizontes, Belo Horizonte, v. 2, n.3 2003, pp 39-55.

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Amoris Laetitia sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas, 2016.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica Fratelli Tutti Sobre a fraternidade e a Amizade Social. São Paulo: Paulinas, 2020.

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

\_\_\_\_\_. Exortação Apostólica. Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho. Do Papa Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo Paulinas, 2013.

\_\_\_\_\_. Discurso aos membros da Renovação no Espírito Santo. Praça São Pedro, 03/07/2015.

PAPA JOÃO PAULO VI. Encíclica Ecclesiam Suam sobre a Igreja Católica. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ecclesiam\\_suam](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ecclesiam_suam), 1964

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. Diálogo e Anúncio. São Paulo: Paulinas, 1996.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FORMAÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. Diretório para catequese. Documento da Igreja n. 61. Brasília: Ed. CNBB, 2020.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (org). Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.



# O ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA COMO PRÁTICA EDUCATIVA PLURALISTA: UMA EXPERIÊNCIA NA BAIXADA FLUMINENSE

*Gerson Lourenço Pereira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A intolerância religiosa e as discriminações de etnia, classe e gênero se apresentam como grande desafio para diferentes setores da sociedade brasileira atual. Dentre tais setores a Educação Básica (oferecida pelas escolas públicas municipais e estaduais em quase todas as 26 Unidades Federativas), pode ser instada a desempenhar um papel primordial no combate a toda forma de discriminação e intolerância, contribuindo de maneira fundamental para a construção de uma cultura de paz por meio de uma prática educativa pluralista. Haveria uma área de conhecimento e/ou componente curricular que viabilizasse essa construção? O entendimento do presente artigo é que a educação praticada em perspectiva intercultural, a partir do pensar plural, conforme a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) preconiza em relação a Área de Conhecimento e Componente Curricular do Ensino Religioso, atende esse propósito junto às redes públicas de educação da Baixada Fluminense, no Estado do Rio de Janeiro, considerando uma experiência local, na Rede de Ensino de São João de Meriti. Um ensino calcado no princípio democrático, na tolerância e consciência cidadã que permite a concretização do princípio pluralista em um espaço público, para além das concepções confessionais limitadoras da ministração deste componente curricular.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ensino Religioso; BNCC; Interculturalidade; Princípio Pluralista.

## INTRODUÇÃO

Importa observar que a diversidade é um traço marcante da humanidade. Somos diversos em muitos aspectos nos quais apresentamos nossas peculiaridades provenientes das construções culturais, sociais e históricas, assim como as escolhas e orientações pessoais que constituirão as diferentes identidades (HALL, 1999). Tais identidades, sendo múltiplas, podem ser de gênero, raça, classe, religião entre outras. Particularmente, a sociedade brasileira é plural e, nesse contexto, a escola figura como reflexo das relações existentes entre diferentes grupos. O problema reside quando as características individuais são tipificadas como fatores de discriminação.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela PUC-Rio, mesntrando em Edducação, Comunicação e Periferias (FEBEF/UERJ), Professor da Rede de Educação de São João de Meriti e Coordenador do departamento Meriti Educando para Igualdade Racial e Diversidade (MEPIRD) da Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Turismo (SEMECULT).

Seguindo a esteira desse argumento há uma base legal que sustenta a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Ela principia pelo texto constitucional ao assegurar no 5º artigo da Constituição da República Federativa do Brasil (CF) que “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 1988).

A CF ainda especifica como um dos objetivos fundamentais a promoção do “bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, Art. 3º, IV, 1988). Corroborando assim com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) que em termos gerais afirma no 2º artigo:

Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania. (ONU, 1948)

Essas premissas são a motivação para luta e resistência em contextos periféricos como o da Baixada Fluminense, região que compreende treze municípios e abriga praticamente 20% da população de todo o estado do Rio de Janeiro, marcado pelas desigualdades, necessidades, com índices de desenvolvimento humano baixos e luta pela dignidade onde o pluralismo e a diversidade muitas vezes não são compreendidos como riquezas antropológicas (SOUZA; SOUZA, 2018, p. 180). É nesse contexto no qual são identificadas relações conflituosas no campo religioso onde, não raro, figuram situações de intolerância e racismo que se impõem como desafios ao poder público e à sociedade civil.

Dentre variados setores desafiados, a Educação Básica, oferecida pelas escolas públicas municipais e estaduais, pode ser instada a desempenhar um papel primordial no combate a toda forma de discriminação e intolerância, contribuindo de maneira fundamental para a construção de uma cultura de paz nessa região. Mas, de que tipo de educação e prática educativa ter-se-ia em vista para esse fim? Haveria uma área de conhecimento e/ou componente curricular que viabilizasse essa construção?

O entendimento do presente artigo é que a educação praticada em perspectiva intercultural, conforme a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) preconiza em relação a Área de Conhecimento e Componente Curricular do Ensino Religioso, atenderia esse propósito junto às redes públicas de educação da região da Baixada Fluminense no estado do Rio de Janeiro. Um ensino calcado no princípio democrático, na tolerância e consciência cidadã que permite a

concretização do princípio pluralista em um espaço público, para além das concepções confessionais. Trata-se de um tema caro ao autor, docente da referida disciplina há doze anos na Rede de Educação do Município de São João de Meriti, localizado na referida região e sendo lugar de inúmeros desafios no campo educacional, que atualmente desenvolve o seu labor pedagógico na Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Turismo (SEMECULT) coordenando o setor Meriti Educando para Igualdade Racial e Diversidade (MEPIRD).

Assim, de maneira sucinta, buscando a confirmação da hipótese assinalada, em um primeiro momento nesta reflexão serão apresentados os fundamentos para a prática educativa intercultural e plural e sua aplicabilidade nos espaços escolares; em seguida será analisada e problematizada a relação entre as religiões e o lugar que o Ensino Religioso ocupa (em termos gerais, no País; e em particular, na região da Baixada); e, finalmente, será refletida a aplicabilidade prática do Componente Curricular do Ensino Religioso, em perspectiva intercultural e pluralista, em algumas ações na Rede de Educação Municipal de São João de Meriti.

## 1. FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E PRINCÍPIO PLURALISTA

O tema da interculturalidade nasce como reação dentro do contexto mundial de globalização e consolidação do neoliberalismo, marcadamente na virada do século XX, entre os anos finais de 1990 e início de 2000, quando acadêmicos dos campos das ciências sociais e humanas na América Latina, constituintes do **Grupo Modernidade/Colonialidade**, desenvolvem o conceito de **giro decolonial**, propondo uma revisão e crítica dos saberes eurocêntricos a partir do resgate das formas de conhecimento marginalizadas e subalternizadas no Continente. (BALLESTRIN, 2013)

Dentro dessa conjuntura, começaram a ser propostas a construção de novas bases para se pensar a economia, as questões político-sociais, a filosofia, a antropologia, os aspectos da subjetividade humana e também a educação. Nesse sentido não caberia mais uma ideia “monocultural” ou hegemônica para essa construção, mas sim a inter-relação e interação da diversidade cultural muitas vezes negada e silenciada dos povos submetidos ao jugo da mentalidade colonial.

Segundo Catherine Walsh (2007), uma das intelectuais do referido grupo, dedicada aos estudos no campo da educação, as ideias e práticas interculturais “buscam alternativas à globalização neoliberal e à racionalidade ocidental... É um projeto de existência, de vida” (p. 7-8). Ela distingue duas formas nas quais se processam. Uma seria a não crítica, tratando-se “de uma posição que enfatiza uma visão hierárquica que reafirma a superioridade da cultura ocidental”; e a crítica, consistindo em “um projeto de pensar e agir que se constrói de baixo para cima, que exige articulação em suas propostas dos direitos de igualdade com os direitos da diferença. (p.37)

Em resumo, segundo Sacavino (2020), a interculturalidade é “um projeto de pensar e agir que se constrói de baixo para cima, que exige articulação em suas propostas dos direitos de igualdade com os direitos da diferença (p.37). Nesse sentido, se torna oportuno pensar as práticas educativas, nos espaços formais de ensino, sustentadas nesse alicerce conceitual que jamais prescindia do respeito à diversidade e pluralidade.

A valorização da diversidade segue a direção do conceito de “entre-lugar”, indicado por Homi Bhabha (1998), que consiste no encontro com os novos referenciais culturais pela possibilidade de negociação cultural, ao invés da negação, promovendo a articulação de elementos distintos que promovem a construção de novas realidades. É nesse aspecto que a educação intercultural se atrela ao princípio pluralista, que segundo Cláudio Ribeiro (2017):

É um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos entre-lugares, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. (p.13)

Mas de que forma tal princípio, no contexto laico, pode ser levado em consideração sem que desse margem a contradições, uma vez que se impõe como uma mediação teológica? Como não incorrer, na prática educativa, no risco de uma catequese disfarçada? De que forma o contexto da Baixada Fluminense figuraria como um cenário para uma educação intercultural e pluralista?

## **2. RELIGIÃO E ENSINO RELIGIOSO NA BAIXADA**

Infelizmente, no processo de formação do *ethos* brasileiro que possibilitou a composição de uma matriz religiosa (BITTENCOUT FILHO, 2003), construíram-se relações fortemente conflituosas entre determinadas tradições. Como amostra que reflete a intolerância religiosa no País, segundo a ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, entre os anos de 2011 e 2014, foram encaminhadas denúncias de intolerância religiosa. A maior parte das vítimas eram fiéis das religiões de matriz africana, sendo que 20% dos casos relatados envolveram violência física. (RELATÓRIO SOBRE INTOLERÂNCIA E VIOLÊNCIA RELIGIOSA NO BRASIL, 2016)

Sistematicamente são os grupos religiosos afro-brasileiros, de predominância étnico-racial negra, que sofrem em grande medida os ataques e vilipêndios. Fato que se intensifica ano a ano. Em 2017, a Ouvidoria do Ministério dos Direitos Humanos registrou uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas, sendo 39% do registro de denúncias feitas sobre ataques contra grupos da mesma matriz religiosa (MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA, 2017). Localmente, sendo mais precisa a situação geográfica da Baixada Fluminense, no estado

do Rio de Janeiro, desde o mesmo ano, tais ataques sistemáticos contra terreiros de Candomblé e centros de Umbanda, (orquestrados por narcotraficantes de orientação evangélica!) são investigados pelas autoridades nas cidades de Duque de Caxias e Nova Iguaçu (ESTADO DE MINAS, 2019). Algo que levanta a inquietante questão a respeito das relações inter-religiosas, historicamente conflitantes, do cristianismo católico e evangélico dentre seus diversos grupos denominacionais (históricos, pentecostais, neopentecostais).

Existe indubitavelmente um patrimônio cultural afro-brasileiro na Baixada, contando com considerável produção historiográfica de significativa contribuição para o desenvolvimento de pesquisa e ensino nas escolas da rede pública locais e de outras regiões (LAURENTINO, 2014). Entretanto, esse mesmo legado embora explorado, também prossegue sofrendo tentativas de apagamento, a começar pelo campo religioso e a implantação do modelo confessional de Ensino Religioso na rede pública.

Segundo Leandro e Sanfilippo (2018), há um racismo religioso vigente em toda da Baixada Fluminense, cujas raízes remontam ao período colonial, acentuado nos tempos atuais nos conflitos e hostilizações de denominações neopentecostais com as tradições de matriz africana movida pela disputa por território e mercado. Seria precisamente nesse ponto que o espaço escolar deveria figurar como um lugar de exercício e desenvolvimento da tolerância e do respeito à alteridade. Todavia, por conta a influência sobre as instâncias governamentais, a mentalidade colonial discriminadora que defende o ensino religioso confessional se fez prevalecer na decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), em 2017, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439, sobre o modelo a ser adotado nas escolas públicas (p. 94).

Mesmo tendo sido uma votação apertada (6 votos a 5), os/as ministros/as da Suprema Corte corroboram com a adoção feita dezessete anos antes pelo Estado do Rio de Janeiro, em 2000, pelo disposto na Lei 3.459, no artigo 1º:

O ER, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários das escolas públicas, na educação básica, sendo disponível na forma confessional, de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 (dezesesseis) anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (RIO DE JANEIRO, 2000)

Russo e Almeida (2015), analisando a contribuição de algumas Yalorixás para a prática educativa através do Ensino Religioso na rede pública de ensino, resultado de pesquisa de campo realizada com lideranças religiosas femininas de quatro terreiros de Candomblé na Baixada, concluíram que

o ensino religioso nas escolas, sobretudo um ensino religioso confessional baseado em um pensamento excludente, racista e cristão, jamais poderá dar

conta da complexidade de culturas e histórias ancestrais que conformam o pensamento presente nas religiões de matriz africana (p. 481).

Por outro lado, o que as instâncias de governo federal e estadual geraram no contexto escolar da região da Baixada, ao chegarem a um termo sobre a possibilidade e caráter confessional conferido ao componente curricular, é uma distorção do seu propósito educativo para vida, autonomia e cidadania a partir da Educação Básica, conforme salientam Leandro e Sanfilippo (2018):

A escola, que deveria funcionar como um território de combate à ignorância e toda forma de opressão, terá permissão oficial para reforçar a discriminação entres as crianças e jovens que não professem a fé cristã. O espaço/tempo para desenvolvimento dos seres e suas potencialidades, para a convivência da diversidade, acabará servindo – como já vem ocorrendo – para que se acentuem ainda mais as marcas do racismo religioso e da discriminação. (p. 97)

Portanto, pensar em uma prática educativa intercultural e Pluralista pelo Ensino Religioso pode se tornar um aspecto essencial para fortalecimento de uma proposta de resistência ao racismo estruturado, não poucas vezes, institucionalizado que se concretiza no campo religioso da Baixada Fluminense.

### **3. O ENSINO RELIGIOSO NO CONTEXTO DA REDE DE EDUCAÇÃO DE SÃO JOÃO DE MERITI**

Segundo dados do Censo de 2010, em um universo demográfico de 598.456 habitantes no município, 167.809 se declaram católicos romanos (36. 59% da população), 11.940 espíritas (11% da população) e 163.005 evangélicos (35% da população). Portanto, pouco menos de 90% da população está distribuída entre as duas vertentes cristãs, católica e evangélica (IBGE, 2010), Não sendo raras as incidências de situações de intolerância e racismo religiosos.

Todavia, como se insere o Ensino Religioso segundo as diretrizes para educação do Município? Nelas haveria elementos que possibilitariam a implementação de ações com vistas à resistência ao predomínio de concepção religiosa unilateral ou com pretensões hegemônicas? Quais ações refletiriam a prática educativa intercultural e pluralista?

A implementação do ensino religioso nas escolas da Rede de Educação de São João de Meriti obedece a legislação em vigor (CF art. 210; LDB/1996 art. 33, alterado pela Lei no 9.475/1997), alinhando seu currículo à Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2018), que preconiza o seguinte:

No Ensino Fundamental, o Ensino Religioso adota a pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação,

identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes, visando o desenvolvimento de competências específicas [...] Por isso, a interculturalidade e a ética da alteridade constituem fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso, porque favorecem o reconhecimento e respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. (p. 434-435).

Assim, em perspectiva intercultural, o Ensino Religioso no respeito à alteridade e no diálogo como mediações para a construção de saberes a partir do intercâmbio epistemológico na prática educativa (SEMECULT, 2018). Dessa forma, duas iniciativas foram recentemente observadas na direção da promoção de uma educação democrática, promotora da tolerância e fomentadora da consciência cidadã nos anos de 2022 e 2023: a primeira, formação continuada sobre interculturalidade; a segunda, encontros de formação docente sobre o Ensino Religioso e caráter intercultural e plural consagrado pela BNCC.

## CONCLUSÃO

Nessas breves palavras foram aqui partilhadas algumas experiências e expectativas de construção de uma cultura de Paz na Baixada, partindo da prática educativa em São João de Meriti que respeite e dialogue frente às identidades culturais postas no contexto escolar, lembrando as palavras de Paulo Freire (1989): “Ninguém ignora tudo. Ninguém sabe tudo. Todos nós sabemos alguma coisa. Todos nós ignoramos alguma coisa. Por isso aprendemos sempre” (p. 31).

## REFERÊNCIAS

ÂNGELO, F.N.P. Os dez anos da lei nº 11.645/2008: avanços e desafios. In: **Cadernos Cedex**, Campinas, v. 39 n. 109, p. 357-378, set.-dez., 2019.

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, 1948.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.



BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/KOINONIA, 2003.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

\_\_\_\_\_. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (LDB)**. Senado Federal: Brasília, DF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC)**. Brasília: MEC, 2018.

ESTADO DE MINAS. Polícia prende 'Bonde de Jesus' que atacava terreiros de umbanda e candomblé: a nova face da intolerância religiosa é traficante e evangélica. In: [https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna\\_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml) (Acesso em: 16/03/2023).

FREIRE, Paulo. A importância do ato de ler: em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados/ Cortez, 1989. (Coleção polêmicas do nosso tempo, vol. 4)

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. RJ: DP&A, 1999.

LAURENTINO, Eliana. Cultura afro-brasileira na Baixada Fluminense: pesquisa e ensino. In: Revista Periferia: v.6 n.1, p. 62-74, Jan./Jun. 2014.

LEANDRO, Marcos Eduardo; SANFILIPPO, Lúcio Bernard. Deus e o diabo na prateleira do mercado: reflexões e narrativas de um racismo religioso vigente. In: Revista Periferia, v.10, n.1, p. 89 - 99, Jan./Jun. 2018.

MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA. Combate à intolerância e ao racismo religioso são pautas prioritárias do MDH. In: [https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias\\_sep/pt-br/noticias/2017/10-outubro/combate-a-intolerancia-e-ao-racismo-religioso-sao-pautas-prioritarias-do-mdh-3](https://www.gov.br/mdh/pt-br/noticias_sep/pt-br/noticias/2017/10-outubro/combate-a-intolerancia-e-ao-racismo-religioso-sao-pautas-prioritarias-do-mdh-3) (Acesso em: 16/03/2023).

RELATÓRIO SOBRE INTOLERÂNCIA E VIOLÊNCIA RELIGIOSA NO BRASIL (2011- 2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

RIBEIRO, C. O. Pluralismo e libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.

RIO DE JANEIRO. Lei 3.459, de 14 de setembro de 2000. Assembleia Legislativa Estadual.

RUSSO, Kelly; ALMEIDA, Alessandra. Yalorixás e educação: discutindo o Ensino Religioso nas escolas. In: Cadernos de Pesquisa v.46 n.160 p.466-483 abr./jun. 2016.

SACAVINO, Susana. Interculturalidade e práticas pedagógicas: construindo caminhos. In: CANDAU, Vera Maria. Pedagogias Decoloniais e Interculturalidade: insurgências. Ed. Novaamerica e Apoená, 2020. p. 35-48.

SILVA, A. A.; DINIZ, M. D. C. ; SILVA JUNIOR, J. W. A importância de educar na pluralidade cultural: desconstruindo preconceitos. In: Anais VI CONEDU, 2019.

SILVA, Rita de Cássia de Oliveira. Por uma didática intercultural: trabalhando com brechas decoloniais. In: CANDAU, Vera Maria. Pedagogias Decoloniais e Interculturalidade: insurgências. Ed. Novaamerica e Apoená, 2020. p. 204-214.

SOUZA, Renal Arjona de; SOUZA, Nádia Maria Pereira de. A luta pela educação na Baixada Fluminense-RJ: o contexto de expansão do Ensino Superior. In: COLÓQUIO – Revista do Desenvolvimento Regional - Faccat - Taquara/RS - v. 15, n. 1, p. 175-193, jan./jun. 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica/pedagogia de-colonial. In: Memorias del Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

# O FIBIOGITAL: A OBRA PRIMA DA RELIGIÃO DAS SOLUÇÕES

*José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral<sup>1</sup>*

**RESUMO:** No projeto do movimento transhumanista existe algo de transgressor, a “transcendência tecnocientífica da condição humana”. Ela é o que o transhumanismo objetiva realizar como resposta à *insatisfação congênita* porque peculiar à espécie *sapiens*, a “protestação”. O citado movimento soergue no mastro mais alto a bandeira do descontentamento com os problemas de uma natureza humana que se faz interdito e empecilho à longevidade das mulheres e dos homens porque predeterminada com características que manifestam a sua frágil e efêmera condição: doença, envelhecimento e morte. Esta comunicação tem dois objetivos: 1) socializar as pretensões e alcances do movimento transhumanista no âmbito das discussões da Área 44 da CAPES; 2) Descrever de forma concisa o “fibiogital” como uma realização da promessa do reino dos multiambientes, em oposição ao escatológico “reino dos céus”. Sobre os resultados encontrados, apenas um ser-nos-á objeto porque foco de conversação: o ansiado fibiogital, um ser oriundo da simbiose entre físico, biológico e digital e que prenuncia não o enfraquecimento do religioso, mas a inauguração de uma forma de crença, talvez, mais conforme à aspiração do ser humano do futuro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transhumanismo; Cognitivismo; Transcendência; Neo-humano.

## INTRODUÇÃO

As crenças que se aventuram a desbravar o mundo do *transordinário* são humanamente fascinantes, religiosamente heréticas e estrategicamente eficazes, porque são facilmente recordadas, institucionalmente rechaçadas e subjetivamente ancoradas em um misto de amor e ódio. As crenças enquanto o que ativam a imaginação são um poder eficiente, dado que uma crença é um impulso mental, e todo impulso mental tem a tendência de assumir a forma de seu equivalente mundano que se expressa por mitos, ritos ou interditos, mas em primeiro lugar pelos sinais e signos que veiculam a linguagem de um determinado agrupamento de convicta profissão de fé.

O transhumanismo – o movimento filosófico que trata, em suma, da “evolução da humanidade” (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 7) – funciona ao modo de uma convicta profissão de fé professada pelos sequazes da religião das soluções<sup>2</sup>. Com o presente escrito, objetiva-se apre-

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP (2020-); Professor Assistente da UNICAP; E-mail: [professorfabriociocabral@gmail.com](mailto:professorfabriociocabral@gmail.com).

2 Religião das soluções, o que é? Ela é uma expressão sinônima do termo transhumanismo, cunhada pelo autor deste texto, para designar o espaço de culto da fé tecnófila: a que oportuniza aos seguidores do transhumanismo acreditar técnica e cien-

sentar uma reflexão articulada em dois tópicos. No primeiro tópico, denominado *As três razões*, provocar-se-á a Área 44 da CAPES, despertando-a para a discussão sobre a “evolução da humanidade”, que não é uma temática ficcionista, fruto do imaginário fílmico, mas um assunto de interesse planetário porque tem como ponto central o estatuto ontológico do humano. No último tópico, designado *A gestação do neo-humano*, descrever-se-á aspectos do *fibiogital*<sup>3</sup>, o que é alvo das modificações antropológicas e biológicas operadas no cerne mesmo do que é convencional de humano.

## 1. AS TRÊS RAZÕES

O teólogo Cruz (2021, p. 7) constata que uma “proposta da revista REVER de publicar um número com artigos contemplando a aplicação da ciência da religião ao estudo do trans-humanismo não encontrou muito eco entre os pesquisadores brasileiros”. Entretanto, em virtude das revoluções geradas pelo “tetragrama” da contemporaneidade – a afluência NBIC<sup>4</sup>, a temática transhumanista ganha espaço entre os pensadores e escritores brasileiros no que diz respeito à produção de livros, artigos, dissertações e teses e, concomitantemente, aumenta a sua relevância no que se refere à realização de grupos de pesquisa, seminários e congressos. Apesar da mencionada maximização do interesse dos pesquisadores brasileiros, a comprovação de Cruz (2021) ainda é válida, principalmente no que toca aos conteúdos da Área 44 da CAPES.

O transhumanismo e a Área 44 da CAPES possuem um arcabouço teórico extenso e, ao mesmo tempo, uma mútua “zona de silêncio”. O que se afirma enquanto mútua “zona de silêncio” é uma constatação da ausência de interesses entre as Ciências da Religião/Teologia e o transhumanismo. É necessário que a Área 44 da CAPES, a partir de seus pensadores e escritores, encare a discussão transhumanista, e suas pretensões e desdobramentos, em consequência de três razões, de acordo com os organizadores do livro *Transumanismo: o que é, quem vamos ser*.

### Razão de número 1, fator histórico.

A primeira razão para levarmos o transumanismo a sério diz respeito ao seu lastro histórico e ao crescimento do interesse social em relação às suas promessas. [É oportuno destacar que] o transumanismo reúne teóricos de várias

---

tificamente no melhoramento da condição humana através de modificações que aprimoram o organismo biológico.

3 É o termo que parte da “palavra-valise, ‘figital’, criada por Meira (2021), para ‘fibiogital’. Embora não soe tão harmonicamente quanto deveria, ela é capaz de trazer à baila a convergência do físico, biológico e digital” (SANTAELLA, 2022, p. 333). Esta referenciada convergência é o que pretende inaugurar uma nova especiação.

4 “N de nanotecnologia, B de biotecnologias, particularmente o sequenciamento do genoma humano e a ferramenta de edição do DNA que se chama Crispr-Cas9. Depois o I, de informática, os *big data* e a internet dos objetos. E o C é o cognitivismo, isto é, a inteligência artificial (IA), o coração do coração dessas quatro inovações. É preciso também acrescentar mais quatro: as impressoras 3D, que podem imprimir tecidos biológicos; a robótica [...]. A pesquisa sobre as células totipotentes... que estão progredindo de modo extraordinário. E, enfim, a hibridação entre o homem e a máquina que também está progredindo de modo extraordinário” (FERRY, 2018, p. VIII).

áreas do conhecimento, que poderiam ser considerados *bioliberais*, porque compartilham uma crença comum: a de que a tecnologia deveria ser usada para o pretense *melhoramento* da condição humana (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 9-10).

O “*melhoramento* da condição humana” é um dos alvos da crença tecnófila, a que se inspira porque se baseia na profissão de fé dos adeptos da religião das soluções – a Declaração Transhumanista, que em seu artigo primeiro afirma: “A humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro” (HUMANITY+, 2023, tradução nossa). Para além das fantasias, mitologias, filmes e livros de ficção científica, o otimismo futurista do transhumanismo tornar-se “uma promessa emoldurada em discursos científicos, cujo êxito, em alguns pontos, já pode ser evidenciado, e cujos investimentos financeiros de portentosos montantes fazem acreditar que sua realização pode ser uma possibilidade próxima” (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 11).

Razão de número 2, fator político.

O transumanismo não deve ser tratado como expressão de cabeças apaixonadas por ficção científica. Ao contrário, ele deve ser levado a sério, ou seja, deve ser assunto do pensamento. Os avanços nas diversas áreas da ciência e da tecnologia tornam as intenções do movimento transumanista sempre mais plausíveis (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 15).

Além da corroboração da convergência NBIC, a plausibilidade das intenções transhumanistas apoia-se em duas instâncias, a do domínio financeiro e a da posição estratégica dos sequazes da religião das soluções. Para ilustrar as referidas instâncias, destacar-se-á quatro atores do movimento transhumanista. O primeiro, Nick Bostrom, é polímata, escritor – mundialmente conhecido através do seu livro *Superinteligência* (2018), *best-seller* da *New York Times* –, professor da *University of Oxford* e diretor do *Future of Humanity Institute* (FHI)<sup>5</sup>. O segundo, Raymond Kurzweil, é escritor de livros famosos –dentre eles, o intitulado *A Singularidade está próxima – Quando os humanos transcendem a biologia* (2018) –, inventor futurista – sendo, por exemplo, o primeiro criador da máquina de leitura para cegos –, criador da *Singularity University* (SU) e diretor de engenharia do Google.

O terceiro adepto da religião das soluções, William Sims Bainbridge, é sociólogo, pesquisador na área da sociologia da religião – mas, o que o torna conhecido como pensador é o seu labor reflexivo sobre a sociologia dos videogames – e “codiretor de um dos programas mais ambiciosos da *National Scientific Foundation*, em Washington, que financia importantes projetos em nanotecnologia. [...] Ele é responsável pela administração de um orçamento federal de mais de 1,5 bilhões de dólares” (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 15-16). O quarto comungante

<sup>5</sup> “O Future of Humanity Institute é um centro de pesquisa líder mundial único que trabalha em grandes questões para a civilização humana e explora o que pode ser feito agora para garantir um futuro próspero a longo prazo. Sua equipe de pesquisa multidisciplinar inclui várias das mentes mais brilhantes e famosas do mundo que trabalham nessa área. Seu trabalho abrange as disciplinas de matemática, filosofia, ciência da computação, engenharia, ética, economia e ciência política” (FHI, 2023, tradução nossa).

do transhumanismo, Robin Dale Hansen, é professor associado de economia na *George Mason University*, pesquisador associado do *Future of Humanity Institute* e “uma das figuras destacadas do movimento transumanista, [porque] tem posto no Pentágono, sendo, pois, responsável por decisões militares e estratégicas de grande peso” (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 16).

Razão de número 3, fator filosófico.

Como questão filosófica, o transhumanismo deve ser pensado em relação ao humanismo e, mesmo, ao pós-humanismo – correntes filosóficas responsáveis pelo desenho de vários ambientes culturais nos quais estamos acostumados a viver. Embora alguns de seus teóricos sugerirem que o transumanismo deva ser pensado como uma superação do humanismo, outros chegam a defender que o transumanismo é um humanismo (OLIVEIRA; LOPES, 2020, p. 16-17).

O transhumanismo decorre do humanismo do Iluminismo, contudo, apesar de ter as raízes no humanismo das Luzes, o movimento transhumanista não se identifica com o que é convencionalmente classicamente como humanismo, em virtude da descontinuidade que certifica a diferença no que tange aos processos e objetivos. O ensejo possibilita afirmar que ambos têm fé inabalável no potencial humano, porém, em perspectiva diversa, dado que o transhumanismo defende a mudança que possibilita o melhoramento da condição humana em ordem física e biológica, já o humanismo advoga a mudança que favorece o melhoramento da natureza humana em domínio educacional e cultural.

As três razões acima objetivam sintetizar a relevância do transhumanismo e, concomitantemente, provocar os cientistas da religião e teólogos brasileiros – que integram a Área 44 da CAPES, âmbito de reflexão que tem a interdisciplinaridade como característica constitutiva – a se apropriarem de um debate planetário, a evolução da humanidade. Para tanto, faz-se necessário romper a constatada *zona de silêncio* por meio de estudos, análises e divulgações, uma vez que a religião das soluções oportuniza um campo de estudo – “herético” porque não convencional – às ciências do *fenômeno religioso* no tocante às pesquisas – que são escassas, em língua portuguesa<sup>6</sup> – sobre as *epifanias da crença*.

## 2. A GESTAÇÃO DO NEO-HUMANO

A “heresia” impõe-se e o advento do *biocibernético*<sup>7</sup> engendra uma escatologia heterodoxa, a que enuncia a promessa do *reino dos multiambientes*. A referida promessa é um projeto que exerce esforços intelectuais, técnico-científicos e financeiros em vista da preservação da vida em seus múltiplos ambientes, seja o do ciberespaço, o da Terra ou o do espaço sideral,

<sup>6</sup> Com exceção de Mircea Eliade que publica em francês a obra nomeada *História das crenças e das ideais religiosas*, em três volumes. Entretanto, ele divulga o referido empenho intelectual em perspectiva histórica, sem ênfase na crença a partir dos seus efeitos – que são em alta amplitude – na vida humana.

<sup>7</sup> O termo que “expõe a hibridação do biológico e do cibernético de maneira mais explícita [em comparação ao vocábulo ‘ciborgue’ – *cyb(ernetica) + org(anism)*]” (SANTAELLA, 2022, p. 306).

## já que para a religião das soluções

a vida humana não está restrita a nenhuma forma ou ambiente. Os ambientes são o único fator para a existência da vida, seja a biosfera na Terra, a digitalidade do ciberespaço, as simulações artificiais da realidade virtual ou os sistemas de suporte à vida no espaço sideral. Para manter a existência, todos os ambientes requerem infraestruturas seguras e saudáveis que protejam a vida e eliminem as ameaças [possíveis] à vida (VITA-MORE, 2020, tradução nossa).

A Inteligência Artificial (IA) – a que é capaz de imitar a inteligência humana – é a aposta transhumanista no que se refere à probabilidade do *fibioigital*, o que é fruto da hibridação entre físico, biológico e digital, possibilitado pela convergência que origina o “tetragrama” da contemporaneidade, o afluxo NBIC<sup>8</sup>; que tem a IA, de acordo com Ferry (2018, p. VIII), como “o coração do coração”, isto é, a instância que atua e promove as “revoluções técnico-científicas e [as] mutações sociopsíquicas que vêm provocando até o ponto da grande virada das interferências na própria biologia do Sapiens” (SANTAELLA, 2022, p. 305).

A IA é o que se faz condição de possibilidade para a continuidade da evolução do *sapiens*, “pois é justo a IA e seus efeitos humanos que dão legitimidade à nomenclatura de neo-humano aqui adotada” (SANTAELLA, 2022, p. 42). Inteligência artificial, o que é? Ela é

uma combinação de software e hardware capaz de executar tarefas que normalmente exigiriam a inteligência humana. A IA é o esclarecimento do processo de aprendizado humano, a quantificação do processo de pensamento humano, a explicação do comportamento humano e a compreensão do que torna a inteligência possível. É o passo final da humanidade na jornada para entendermos a nós mesmos (LEE; QIUFAN, 2022, p. 9).

A IA – e suas ramificações, unida aos demais artefatos tecnológicos – é o indício tangível de o humano e todos os seres sencientes continuarem evoluindo a patamares e condições que têm uma só finalidade: cultuar condições que protejam a vida e *salvem* o seres sencientes das intempéries psicossomáticas ou da falência funcional, fisiológica e orgânica ou ainda das catástrofes naturais. O potencial humano amplificado pelo alcance dos benefícios da IA objetiva a *vitalidade indeterminada* como alvo, posto que a IA é anunciada como mediação do que promete ocasionar o “passo final da humanidade” não apenas no tocante à sua ampla e profunda autocompreensão, mas, principalmente, no que diz respeito ao “estatuto ontológico do humano” (SANTAELLA, 2022, p. 304).

A inteligência artificial enquanto o que nutre a fé tecnófila é o que desencadeia a esperança do projeto transhumanista, já que ele é “um projeto que se apoia na engenharia genética, cujo desenvolvimento, particularmente no sequenciamento do genoma, deve-se à IA e ao famoso Crispr-Cas9, a ferramenta de edição do DNA” (FERRY, 2018, p. IX). Segundo a investiga-

---

<sup>8</sup> Caso o legente deseje recordar o que significa, averiguar a nota de rodapé de número 2.



ção do filósofo francês referenciado, o projeto transhumanista

é alimentado também pela hibridação homem-máquina, pela pesquisa sobre células-tronco totipotentes, que permitirá a medicina reparadora. Também pela pesquisa sobre células senescentes que é no mínimo tão importante quanto a pesquisa sobre células pluripotentes. Graças a essas novas tecnologias, a ideia é fazer o que se fez para os organismos geneticamente modificados (OGM), para os grãos de milho. Em outras palavras, o transumanismo é deixar a humanidade melhor. É melhorá-la. [...] E o verdadeiro projeto por trás de tudo isso é aumentar não só a inteligência, a beleza, a força, mas a longevidade humana. A ideia é fabricar uma humanidade que seria jovem e velha ao mesmo tempo (FERRY, 2018, p. IX).

A ideia de engenhar um “pós-humano” tem como meta alcançar o nomeado *fibiogital*. Em linguagem religiosa, ele é o paraíso do neo-humano; em perspectiva transhumanista, ele é a efetivação da *transcendência tecnocientífica*, a que é concebida em contexto soteriológico, já que tem como finalidade, segundo os adeptos da religião das soluções, *salvar* o ser humano dos prejuízos da limitada, frágil e caótica condição humana. O *fibiogital* é o paraíso do neo-humano, posto que a crença transhumanista acredita na *vitalidade indefinida* enquanto possibilidade de se viver *indeterminadamente* no mundo do aquém, e não enquanto probabilidade de perpetuar a vida no mundo do além. Para a religião das soluções, o neo-humano – a simbiose entre físico, biológico e digital – é, sem excluir as controvérsias, a chance de efetivar a remissão dos dualismos entre natureza e artifício, humanidade e tecnologia.

## CONCLUSÃO

A obra prima da religião das soluções, o *fibiogital*, é o objetivo dos cientistas da ficção, a saber: inaugurar o paraíso terrestre, o da imortalidade, em contraposição ao paraíso celeste, o da eternidade. Com o exposto, inaugura-se uma reflexão escatológica que difere das ideias de morte convencionalizadas, a saber: a de *libertação* – do *dualismo espiritualista*; a de *passagem* – do *monismo*; a de separação da alma – da *unidualidade*. Com as promessas transhumanistas, estreia-se um novo pensar sobre a morte em virtude do surgimento de uma especiação – o neo-humano – que extrapola concomitantemente as fronteiras antropocêntricas do *sapiens* e as compreensões escatológicas da matriz religiosa judaico-cristã, já que para a religião das soluções a *singularidade tecnológica*<sup>9</sup> é a “terra prometida” para a qual peregrinam os adeptos do transhumanismo.

---

9 O progressivo e acelerado crescimento tecnológico possibilita a seguinte crença: quando a inteligência artificial chegar ao nível da inteligência humana, ela passa a ser um agente autônomo, isto é, um ser capaz de atualizar o aperfeiçoamento de si mesmo. Ao chegar no nível de superinteligência, a IA transcende, muda as regras que regem os assuntos humanos e inaugura uma fase enigmática.

## REFERÊNCIAS

- Livro:

FERRY, Luc. **A revolução transhumanista**. Barueri: Manole, 2018.

KAI-FU, Lee; QUIFAN, Chen. **2041**: como a inteligência artificial vai mudar sua vida nas próximas décadas. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022.

KNEALE, Matthew. **Crença**: nossa invenção mais extraordinária. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.

OLIVEIRA, Jelson; LOPES, Wendell E. S. **Transumanismo**: o que é, quem vamos ser. Caxias do Sul: Educs, 2020.

SANTAELLA, Lucia. **Neo-humano**: a sétima revolução cognitiva do sapiens. São Paulo: Paulus, 2022.

- Artigo:

CRUZ, Eduardo. **Como tornar o trans-humanismo um objeto para a ciência da religião?** 2021. Disponível em:<<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/54402/35432>>. Acesso em: 06 jun 2023.

- Documento eletrônico:

ABOUT FHI. **FHI – Future of Humanity Institute**, 2023. Disponível em:<<https://www.fhi.ox.ac.uk/about-fhi/>>. Acesso em: 08 jun 2023.

SÍLVIO, Meira. **Fundações para os futuros digitais**, 2021. Disponível em:<<https://silvio.meira.com/fundacoes-para-os-futuros-digitais-0/>>. Acesso em: 14 jun. 2023.

THE TRANSHUMANIST Declaration. **HUMANITY+**, 2023. Disponível em:<<https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>>. Acesso em: 08 jun 2023.

TRANSHUMANIST FAQ. **HUMANITY+**, 2023. Disponível em:<<https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq>>. Acesso em: 08 jun 2023.

VITA-MORE, Natasha. **Transhumanism Manifesto**. 2020. Disponível:<<https://natashavita-more.com/transhumanist-manifesto/>>. Acesso em: 13 jun 2023.

# O LUGAR DA INTERCULTURALIDADE NA TEOLOGIA E NA CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

*Rita Macedo Grassi<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O tema da diversidade religiosa e do diálogo inter-religioso toca diretamente na formação da nossa identidade. Como indivíduos, somos permeados pelo diálogo, pelas interações e pelos conflitos dessa pluralidade cultural e religiosa. Por isso, nossa perspectiva é ampliar a pesquisa para outras formas de diálogo, que também possam ser inclusivas para os não religiosos, ateus, humanistas e para diversas vozes fora do campo religioso institucional que estão considerando novos movimentos e filosofias religiosas ou espirituais, bem como múltiplos pertencimentos. Os termos “religião” e “inter-religioso” incomodam, pois são restritivos e não inclusivos, estreitos para o que buscamos realizar: a criação de uma metodologia de diálogo que possa ser aplicada em ambientes plurais e a construção de pontes entre a academia e a sociedade para contribuir para um mundo mais pacífico e acolhedor. Esta comunicação tem como objetivos: refletir sobre as diferenças entre Ciências da Religião e Teologia, que são de fundamental importância para a genealogia do termo “religião” e para as teorias e teologias da religião que foram construídas a partir disso, especialmente as chamadas Teologia das Religiões ou da Diversidade Religiosa (TRD) e a Teologia Comparada; analisar a genealogia do termo “religião” como uma forma de explorar sua transformação em um termo mais amplo que também pudesse ser inclusivo; e explorar o termo “Interculturalidade” e sua possível contribuição para os estudos das religiões, que pretendem romper as paredes institucionais, através do que o teólogo catalão Raimon Panikkar nomeia de “método intercultural”. Para tal, será utilizado o método de pesquisa bibliográfica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Interculturalidade; Teologia; Ciências da Religião; Religião

## INTRODUÇÃO

O tema da diversidade religiosa e do diálogo inter-religioso no Brasil toca diretamente na formação da nossa identidade como nação. Desde os nativos brasileiros e suas cosmologias, passando pelo cristianismo dos invasores europeus, os rituais dos negros escravizados vindos de África e muitas outras tradições trazidas pelos diversos fluxos migratórios que vivemos ao longo da história. Como indivíduos, somos permeados pelo diálogo, pelas interações e pelos conflitos dessa pluralidade cultural e religiosa.

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas. ritagrassi2010@gmail.com

Por isso, minha perspectiva é ampliar a pesquisa para outras formas de diálogo, que também possam ser inclusivas para os não religiosos, ateus, humanistas e para diversas vozes fora do campo religioso institucional, que contemplem novos movimentos e filosofias religiosas ou espirituais, bem como múltiplos pertencimentos.

Os termos “religião” e “inter-religioso” incomodam, pois são restritivos e não inclusivos, estreitos para o que pretendo realizar com minha pesquisa, que envolve a criação de uma metodologia de diálogo que possa ser aplicada em ambientes plurais e a construção de pontes entre a academia e a sociedade que contribuam para um mundo mais pacífico e acolhedor.

No entanto, percebi que era preciso entender melhor as genealogias do termo “religião” como uma forma de explorar a possibilidade de sua transformação em um termo mais amplo. Seguindo esse caminho, passei a pensar no meu papel de teóloga e, ao mesmo tempo, Cientista da Religião. O termo “religião” é necessário em meu trabalho ou posso descartá-lo? Neste caso, pelo quê devo substituí-lo?

Através da pesquisa bibliográfica, nesta comunicação, refletirei sobre as diferenças entre Ciências da Religião e Teologia, no que tange a genealogia do termo “religião” e as teorias e teologias da religião que foram construídas a partir disso, especialmente a chamada Teologia da Diversidade Religiosa (TDR). Em seguida, exploraremos os três níveis do Diálogo Inter-religioso e sua relação com a cultura à luz do pensamento do teólogo e filósofo catalão, Raimon Panikkar (1918-2010), e investigar o Método Intercultural criado por ele.

## 1. A GENEALOGIA DO TERMO “RELIGIÃO” NA CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E NA TEOLOGIA

Há uma questão no meio acadêmico sobre o estatuto epistemológico da Teologia e da Ciências da Religião e sobre a interface das duas disciplinas. Destaca-se a necessidade de diferenciar epistemologicamente Teologia e Ciências da Religião, mantendo o caráter complementar e colaborativo das duas disciplinas. Sendo a pesquisa realizada pela Teologia baseada em uma condição *de dentro para fora* e a da Ciências da Religião *de fora para dentro*, com o apoio de outras subdisciplinas, mantendo o caráter interdisciplinar da área e da disciplina em questão.

Há duas tendências que marcam a Ciências da Religião no campo institucional e programático: aumentar o conhecimento sobre outras tradições religiosas e culturais; e a predominância do método científico em detrimento das perspectivas confessionais e doutrinárias da Teologia.

Já vemos traços do conhecimento de outras culturas desde o Primeiro Testamento, passando pela Grécia no período helenístico, Índia (antes mesmo da Era Cristã) e culminando na Europa, no século XII, através da filologia. Mas, a disciplina Ciências da Religião se consoli-

dou entre os séculos XIX e XX, tendo como principal impulso a distinção do termo “religião” de uma determinada tradição (geralmente, o cristianismo). “À medida que a religião deixou de ser tratada como uma ‘naturalidade cultural’, a compreensão histórica *dos fenômenos associados* ganhou plausibilidade.” (USARSKI In: PASSOS; USARSKI, 2013, p.54).

Em meados do século XIX, “os sinais de uma consciência disciplinar cada vez mais consolidada” tornaram-se mais claros, e o termo ‘Ciência da Religião’ começou a ser usado, a partir de 1867, quando Oxford Friedrich Max Müller afirmou que deveria “ser reservado para designar uma disciplina autônoma”. (USARSKI In: PASSOS; USARSKI, 2013, p.56). Esse período foi também a consolidação dos caminhos a serem seguidos pela disciplina e seus estudiosos, sendo eles: a “postura neutra” a ser adotada; a organização interna da disciplina como “um ramo sistemático interessado em explicar as condições sob as quais as religiões se manifestam”; que a pesquisa deve ser “um estudo não preconceituoso de dogmas, textos, ritos e crenças”; e que não se deve confundir “a comparação de religiões” com um “empreendimento apologético”. (USARSKI In: PASSOS; USARSKI, 2013, p. 59).

O fato é que a genealogia do termo “religião” está inevitavelmente relacionada ao cristianismo e à história ocidental e, segundo Richard King (1966-), “foi forjada na encruzilhada entre o conflito e a interação inter-religiosos”, o que “implica, portanto, um contexto pluralista”. (KING, 1999, p.40). O problema é que o cristianismo e a cultura ocidental tornaram-se, de certa forma, o modelo ao qual as chamadas “outras religiões” devem ser comparadas. Portanto, “uma das tarefas centrais para a pesquisa das religiões não cristãs é justamente trabalhar para desembaraçar alguns dos pressupostos cristãos que têm enquadrado a discussão até agora” e reconhecer que, “em um contexto transcultural, [...] a própria categoria é privilegiada”. (KING, 1999, p.40). Não reconhecer isso seria uma postura perigosamente ingênua a ser tomada”, porque “a natureza aparentemente secular dos estudos religiosos” não é “uma ‘posição do nada’”. (KING, 1999, p. 42).

Thatamanil afirma que a confusão em torno dos termos “religião e ‘as religiões’” e suas definições é, geralmente, “quando as teologias da diversidade religiosa falham”. (THATAMANIL, 2020, p.108). Coincidentemente ou não, essas teologias, incluindo a Teologia Comparada, aparecem ao mesmo tempo que as discussões sobre a genealogia do termo. Assim, elas ainda eram impactadas e influenciadas pela generalização problemática dela.

Como meus principais objetos de pesquisa são o Diálogo Inter-religioso e Intercultural, eu deveria ser uma teóloga das religiões ou uma teóloga pluralista. Mas o que isso significa exatamente e como posso ser, também, uma cientista da religião nesse contexto?

## 2. TEOLOGIA DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

A disciplina Teologia das Religiões surgiu na Europa, na década de 1960, como um meio de compreender o cristianismo inserido em um mundo plural e não mais capaz de manter a concepção de religião hegemônica e detentora única da verdade salvífica. Na década de 1980, seria chamada de Teologia do Pluralismo Religioso. Há três paradigmas que emergem dessa reflexão, como forma de entender a pluralidade religiosa da reflexão teológica cristã, são eles: exclusivismo ou eclesiocentrismo, inclusivismo ou cristocentrismo, pluralismo ou teocentrismo. O parâmetro de demarcação de cada um deles é essencialmente a compreensão do papel salvífico de Jesus Cristo, isto é, o entendimento crístico.

O paradigma pluralista começou na década de 1980, com o que ficou conhecida como a “revolução copernicana na teologia”, trazida pelo teólogo inglês John Hick (1922-2012). Tal revolução seria a descentralização de Jesus Cristo como referência para paradigmas, dando esse lugar de centralidade a Deus. Foi, então, aberto um espaço para discutir a presença salvífica de Jesus no cristianismo e em outras religiões, deslocando “o centro das teologias” de Jesus para Deus. Alguns representantes desse paradigma são o teólogo suíço Hans Küng (1928-2021); os norte-americanos Paul Knitter (1939-) e Roger Haight (1936-); e o próprio Raimon Panikkar. Neste paradigma, a “autonomia salvífica” de cada religião é reconhecida e a missão é o testemunho de que Jesus Cristo é o único salvador para os cristãos, mas não necessariamente para outras religiões. O pluralismo afirma, então, que há outras formas de expressar a verdade salvífica, o que Panikkar chamou de “pluralismo da verdade”.

Mas qual seria o melhor método para investigar essa diversidade religiosa?

Panikkar entende que os métodos utilizados, tanto pela Filosofia e pela Teologia, quanto pela Sociologia e pela Ciências da Religião, constituem métodos “que não devem ser descartados”, mas que são limitados para “a compreensão da religiosidade humana”. (PANIKKAR, 1967). A Sociologia da Religião, método mais utilizado - segundo ele - nos Estados Unidos, por exemplo, seria capaz de “discernir a dinâmica dos movimentos religiosos”, mas não explicar “[...] nem o custo, nem a urgência, nem mesmo a liberdade desse movimento, dessa dinâmica da evolução religiosa da humanidade”. (PANIKKAR, 1967). A Ciências da Religião, ao tratar a religião como “um objeto científico”, não se torna um método totalmente satisfatório para lidar com essa questão, porque, para Panikkar, a religião está em um “reino no qual a ciência ainda não entrou” e “talvez, a última coisa que possa ser reduzida a um estudo científico seja, precisamente, [...] a religião”. (PANIKKAR, 1967).

Sobre a Teologia, ele diz que também é um método insuficiente para entender a religiosidade humana, uma vez que trata sobre uma religião específica. Em sua opinião,

[...] a teologia de uma determinada religião, não é válida a priori para outra religião,



podemos ter uma teologia rígida e aberta do cristianismo, mas essa teologia do cristianismo não pode ser aplicada sem maiores qualificações a um objeto que não seja precisamente o cristianismo, e identificar o cristianismo com a religião é um pressuposto que deve ser provado; e o mesmo poderia ser dito do Islã, do Budismo, ou de qualquer outra tradição religiosa. Por outro lado, não podemos ter uma teologia das religiões válida para todas as religiões, a menos que conheçamos essas religiões. E não podemos conhecer essas religiões, a menos que nos convertamos a essas formas de religiosidade humana e vejamos essa religiosidade por dentro. (PANIKKAR, 1967, tradução nossa).

Ao fazer essa crítica à “teologia das religiões”, entendemos que Panikkar começa a entrar na esfera do que, mais tarde, nomeou de “método intercultural”. Essa mesma abordagem foi utilizada pelo autor para desenvolver sua teoria do diálogo intra-religioso, onde encontra-se uma base comum para que a comunicação e a comunhão aconteçam e expande-se as fronteiras e os limites da consciência egóica para que, nessa compreensão de si mesmo, seja possível, também, incluir, abraçar e compreender o outro.

Nesta concepção, a experiência religiosa não pode ser monopolizada por uma única religião, nem uma religião pode reter o poder único da verdade. Outro aspecto crítico é também a experiência da “exclusividade e/ou superioridade”, que não deve ser um parâmetro para concluir que todas as outras religiões devam ser condenadas. “Precisamos considerar as religiões em toda a sua complexidade existencial.” (PANIKKAR, 2015, p. 186-187). Estes preceitos devem ser, portanto, repensados diante da realidade atual. O “princípio da continuidade” não deve sobrepor-se ao “princípio da renovação e do crescimento”. É importante incluir e “assimilar novos elementos”, rejeitando os antigos e encontrando novas respostas. (PANIKKAR, 2015, p. 186-187). Uma destas respostas encontra-se na interculturalidade.

### 3. DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO À INTERCULTURALIDADE

Panikkar distingue os “três níveis em que o diálogo pode se dar” e que “podem ser encontrados em praticamente todas as tradições religiosas”: o nível do mistério, dos sacramentos e da religião. (PANIKKAR, 2015, p. 206). No primeiro nível, encontramos o equivalente a Deus nas maiores religiões do mundo, tais como: Shiva no hinduísmo, Alah no Islã etc. Mas, Panikkar também incluía nesta lista “os deuses do marxismo, do humanismo e da filosofia”. Embora essa abordagem seja polêmica e muito criticada, ela demonstrou na época sua abertura para integrar outras convicções ao diálogo. O segundo nível corresponde à “comunidade ‘misteriosa’”, que é o intermediário entre a figura do primeiro nível e os membros da mesma comunidade. Neste sentido, não é um lugar, mas “uma estrutura sacramental da realidade, um terreno histórico comum a todos os seres humanos e uma profunda dimensão humana que é o núcleo mais verdadeiro de toda existência autêntica”. (PANIKKAR, 2015, p. 209). Essa dimensão é muito importante, segundo Panikkar, para as relações entre o cristianismo e as religiões do mundo, pois na antiga afirmação “fora da igreja, não há salvação”, a Igreja física não é “o lugar *da* sal-

vação”, mas “onde quer que a salvação aconteça, há a igreja”. E pode acontecer em diferentes “caminhos” escolhidos pela humanidade, [...] “porque há graça fora da Igreja, e a graça – pela sua própria definição cristã – é o instrumento da salvação”. (PANIKKAR, 2015, p. 209-210).

Por fim, o terceiro nível é “[...] o nível da religião como elemento cultural, como fator modelador da vida cultural com suas leis [...], seus ritos e suas abordagens de diferentes eventos da vida, etc.” (PANIKKAR, 2015, p. 211). Para o autor, religião e cultura estão em profunda relação, e uma não pode existir sem a outra. Ele diz que:

[...] A religião não se refere, necessariamente, apenas a um conjunto de crenças e práticas de um tipo quase artificial, mas pode significar um modo de vida que permeia toda a gama da experiência humana – desde princípios intelectuais universais até manifestações sociais concretas. [...] Qualquer que seja a origem que uma religião possa ter tido, e qualquer transcendência que ela possa alegar possuir, é também uma configuração cultural e sociológica com regras, regulamentos culturais, demandas sociais e afins. (PANIKKAR, 2015, p. 211, tradução nossa).

Essa visão ilustra fortemente o que pode ser considerado uma relação quase simbiótica entre os dois domínios da vida humana e que está muito presente nos dias de hoje. As leis morais, os símbolos, a liturgia e os elementos que a compõem “são expressões e manifestações de uma certa visão religiosa do mundo, mas não constituem o coração da mensagem religiosa, porque estão tingidos com os pressupostos cosmológicos, antropológicos ou simplesmente sociais de um determinado grupo humano”. (PANIKKAR, 2015, p. 212). Deve-se saber a diferença entre o primeiro e o segundo, mas separá-los é um erro em sua concepção.

Ao invés disso, o que Panikkar (1979) propõe é uma metodologia que possa ser utilizada em contextos plurais, sem que essa separação entre religião e cultura precise estar presente. Trata-se de um Método Intercultural, que parte do princípio de que:

- os Estudos Religiosos repousam no seu método muito mais do que no seu objeto de estudos [...].
- [...] isso implica um conhecimento factual de outras culturas e religiões – e elas precisam ser conhecidas, e, portanto, ensinadas.
- Intercultural não significa transcultural, i.e., supra-cultural, como se devêssemos permanecer fora e acima de qualquer cultura [...]. Significa cruzar os limites de uma cultura e abrir caminho para um fluxo de ideias de duas-vias – e, eventualmente, para um multi-fluxo.
- Significa pluri-religioso [...].
- Procura encontrar uma nova linguagem, a qual integra a experiência humana polissêmica e pluralista – sem alcançar o nível de abstração das ciências formais.
- [...] Se conhecemos apenas uma religião, cultura ou linguagem, não conhecemos cultura, religião ou linguagem. (PANIKKAR, 1979, tradução nossa)

Portanto, as diferenças religiosas não devem ser abstraídas, mas abraçadas, compreendidas em sua profundidade, ou seja, dentro do próprio contexto cultural que as fez emergir.

O contexto cultural é o berço das tradições religiosas. Assim, para Panikkar, “o encontro entre culturas implica sempre o encontro entre religiões correspondentes a essas culturas” e adverte que “um encontro religioso estará condenado ao fracasso se não for, ao mesmo tempo, um encontro cultural, porque a religião depende da cultura e sem ela não poderia comunicar”. (PANIKKAR, 2016b, E-book).

## CONCLUSÃO

E agora? Como podemos funcionar como teólogos e cientistas da religião diante desse imenso desafio de não tomar como certa uma categoria problemática que é o cerne de nossa pesquisa?

Considero importante trabalhar com o termo interculturalidade tanto na Teologia quanto na Ciências da Religião, em especial no que diz respeito ao diálogo. Dessa forma, os Diálogos Inter-Religiosos podem, também ser considerados Diálogos Interculturais, no entanto, o inverso nem sempre será verdadeiro, pois pode compreender outros aspectos da cultura.

Apesar de sentir-me tentada a substituir o termo “religião” por “cultura”, sei que não é possível e que não resolveria totalmente o problema. A solução reside mais em melhorar a definição de religião do que em substituí-la. Como afirma Geertz:

[...] Embora seja notório que as definições não estabelecem nada, em si mesmas, elas o fazem, se forem cuidadosamente construídas, fornecem uma orientação útil, ou reorientação, do pensamento, de modo que um desempacotamento prolongado delas pode ser uma maneira eficaz de desenvolver e controlar uma nova linha de investigação. (GEERTZ, 1973, p. 90, tradução nossa).

Se uma parte importante da solução é chegar a definições diferentes e novas que possam ser mais inclusivas e adaptadas a um contexto contemporâneo, decolonial, antirracista e de igualdade de gênero, talvez o método intercultural de Panikkar aponte possíveis caminhos.

## REFERÊNCIAS

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.

KING, Richard, **Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East.”** Abingdon: Routledge, 1999.

NONGBRI, Brent. **Before Religion: A History of a Modern Concept.** New Haven: Yale University Press, 2013.

PANIKKAR, Raimon. **Arquivos pessoais**, 1967.

PANIKKAR, Raimon. **Arquivos pessoais**, 1979.

PANIKKAR, Raimon. **I. Mística y espiritualidad: 1. Mística, plenitud de vida.** Barcelona: Herder, 2015. [Obras completas].

PANIKKAR, Raimon. **II. Religión y religiones.** Barcelona: Herder, 2016b. [Obras completas]. [E-book].

THATAMANIL, John J. **Circling the Elephant: A Comparative Theology of Religious Diversity.** New York: Fordham University Press, 2020.

USARSKI, Frank, História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião.** São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 37-73.

# O RESSURGIMENTO DA DEUSA TRÍPLICE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

*Luis Carlos de Lima Pacheco<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente comunicação tem por objetivo problematizar a questão do ressurgimento da Deusa em sua forma arquetípica tríplice na contemporaneidade. Como arquétipo eterno da psique humana a Deusa se revela desde os primórdios da humanidade na sua forma tríplice nas grandes mitologias, arte, expressões culturais e religiosas. Nos últimos 2.500 anos o seu lugar na alma humana foi usurpado pela ascensão das poderosas divindades masculinas patriarcais. No entanto, hoje vemos o ressurgimento da Deusa na substância mais profunda da nossa alma interior que se revela escondida nas expressões culturais e artísticas contemporâneas, curiosamente na sua expressão como Deusa Tríplice. Esse fenômeno aponta para sua importância como parte essencial da humanidade com a qual o ser humano deve se relacionar interiormente para uma espiritualidade sadia, integral e aberta para a pluralidade. Nesta comunicação procuro analisar o ressurgimento da Deusa em obras cinematográficas e séries televisivas de difusão mundial na cultura pop contemporânea e indicar como a Deusa Tríplice se revela em um estudo de caso da franquia Avatar, de James Cameron, que em 2022 lançou o segundo filme intitulado Avatar: O Caminho da Água, que na ocasião alcançou a maior bilheteria de 2022, terceira maior de todos os tempos. Esta análise é realizada através de uma abordagem formal dos operadores de linguagem arquetípicos da Deusa na sua forma tríplice no filme. Com o referencial epistemológico complexo-transdisciplinar de Edgar Morin e Barsarab Nicolescu, esse trabalho não tem a pretensão de alcançar respostas definitivas, mas de apresentar uma abordagem para o estudo deste fenômeno contemporâneo da ascensão da Deusa Tríplice que aponta para a eminência de uma cultura “trialógica” que ultrapasse o dualismo patriarcal vigente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Complexidade; Transdisciplinaridade; triálogo; pluralismo; Deusa-mãe; cultura pop

## INTRODUÇÃO

Na pesquisa para a minha tese sobre o sagrado nos jogos digitais defendida no ano de 2021 me deparei com o fenômeno do reaparecimento da antiga Deusa que antecede a ascensão das mitologias de orientação masculina do deus-rei (PACHECO, 2021). Para além da pesquisa da tese percebi que é latente o ressurgimento da Deusa na cultura pop contemporânea não

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, lucapacheco@gmail.com

só nos videogames, como também nas obras cinematográficas e séries televisivas largamente difundidas nas salas de cinema e no *streaming*, curiosamente na sua forma tríplice.

Nesta comunicação procuro analisar o ressurgimento da Deusa na cultura pop contemporânea através do estudo de caso da franquia Avatar, de James Cameron, que estreou seu primeiro filme em 2009 e em 2022 lançou o segundo filme intitulado Avatar: O Caminho da Água, a maior bilheteria do ano de seu lançamento e terceira maior de todos os tempos. Na primeira parte realizo uma sucinta abordagem da Deusa Tríplice na mitologia e religião. Na segunda parte apresento brevemente o referencial epistemológico complexo-transdisciplinar que subsidiará a análise da obra cinematográfica de James Cameron na terceira parte do trabalho, e nas considerações finais procuro apresentar como o estudo deste fenômeno contemporâneo da ascensão da Deusa Tríplice aponta para a eminência de uma cultura “trialógica” como paradigma para o diálogo inter-religioso e intercultural.

## 1 A DEUSA TRÍPLICE

A antiga Deusa se manifestou nas mais remotas mitologias da humanidade como soberana dos ritmos cíclicos da natureza, controladora da terra, da vida vegetal e animal, das forças opostas da fertilidade e da decadência, da nutrição e da destruição. Para os principais mitólogos e pensadores junguianos, há uma idade das Deusas que antecede a ascensão das mitologias de orientação masculina de deus-rei, com sua ênfase na hierarquia e no poder (CAMPBELL, 2018; NEWMAN, 1963; PADEN, 2001). Assim como os ritmos cíclicos da terra na natureza, o arquétipo da Grande-Mãe é o símbolo do próprio inconsciente em seu estado natural, antes da ascensão do desenvolvimento do ego. As mitologias masculinas surgiram com o advento de reinos políticos poderosos que trouxeram consigo uma psicologia do poder que se sobrepujou a psicologia da natureza da Grande-Mãe que recorria a imagens agrícolas (CAMPBELL, 2018, p. 29). Tal paradigma de orientação masculina se solidificou mais tarde com a ascensão das religiões de libertação e renúncia ao mundo, como o budismo e o cristianismo, onde a psique postula um nível mais elevado de identidade própria expressa no Nirvana, no Reino dos Céus e no arquétipo do self, e introduziu uma cosmovisão dualista da realidade através das oposições bem/mal, céu/inferno, espírito/matéria, corpo/alma.

Já desde o princípio a Grande-Mãe se manifestou na sua forma tríplice, em três níveis que revelam três domínios do mundo e da humanidade. As três facetas da Deusa costumam ser vistas como correspondentes às três dimensões do microcosmo humano, a saber: corpo, alma e espírito. No macrocosmo a Deusa é céu (reino uraniano), superfície da Terra (e mar) e as profundezas da Terra (mundo inferior ctônico). No reino do tempo ela é Passado, Presente e Futuro (McLEAN, 2020, p. 20-21). A manifestação mais comum da Deusa nas mitologias e religiões consiste no aspecto tríplice como virgem-donzela, mãe e anciã, ou jovem, mãe e

velha, que corresponde às fases da vida da mulher e remete ao ciclo das fases lunares e ao ciclo menstrual, ovulação e gravidez. A Deusa pode ser a virgem sem vínculo com o masculino, como Atena, ou na relação com o masculino a esposa madura e fiel, Hera, ou a Afrodite, capaz de escolher seus múltiplos amantes. Também pode se relacionar com o masculino como filha ou irmã, esposa e viúva. Em todas essas manifestações a Grande-Mãe sempre se apresenta na sua forma tríplice. Apesar das tentativas de reformulação das mitologias no período patriarcal para dar a divindades masculinas, como o Zeus grego, o Eloim/Javé hebreu e o Deus Pai, Filho e Espírito Santo cristão, participação formadora, a importância primal do arquétipo tríplice da Deusa se manteve forte na alma humana, como revela os antigos mitos da criação gregos, celtas germânicos, britânicos e irlandeses, indus, sumérios incorporados no judaísmo e cristianismo, e nas tradições africanas e indígenas. A freqüente recorrência de Deusas tríplices nas diversas culturas e religiões demonstra por si só a importância da Grande-Mãe em sua manifestação tríplice na alma humana e a importância de abordar o fenômeno do ressurgimento da Deusa Tríplice na cultura contemporânea com um instrumental teórico adequado à sua complexidade.

## **2 OPERADORES AUDIOVISUAIS COMPLEXO TRANSDICCIPLINARES**

A metodologia adotada nesse trabalho consiste em uma imersão na obra cinematográfica para identificar os tipos primários da Deusa Tríplice nos operadores audiovisuais relevantes para a pesquisa. Operadores audiovisuais são elementos de análise que fazem parte da performance das imagens, efeitos visuais, fotografia e edição, bem como dos sons, trilha sonora, músicas, sons diretos, incidentais, efeitos sonoros e falas. O pesquisador realiza uma abordagem formal qualitativa da obra cinética identificando nos operadores audiovisuais os elementos simbólicos, tipos primários ou arquétipos da Deusa. Os arquétipos são energias primais que emergem do inconsciente do público que vive a experiência provocada pela obra cinematográfica. Na maioria das vezes o público experimenta essas energias arquetípicas de forma involuntária sem tematizá-las. Isso acontece porque as energias arquetípicas são invocadas do inconsciente pelos sentidos e aparecem na consciência apenas como sentimento. Porém, essas energias desencadeiam movimentos na alma que repercutem na vida de maneira concreta.

A ciência clássica é insuficiente para aprofundar um fenômeno como esse porque ela absolutiza a objetividade e a verdade empírica, e descarta todos os demais níveis de realidade, como o nível do imaginário, taxado como fantasia subjetiva. A teoria complexa transdisciplinar é um instrumental teórico adequado para a análise dos elementos simbólicos arquetípicos identificados na obra cinematográfica por se tratar de um fenômeno complexo que é concebido em diversos níveis de realidade que devem ser incluídos na análise, tais como os níveis sensitivos e fictícios. Ela alicerça suas bases metodológicas nos pilares da complexidade (MORIN,



2005), da concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002, p. 45) e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (LUPASCO, 1994) na passagem de uma visão identitarista do religioso para uma visão relacional do transreligioso (GILBRAZ, 2023).

### **3 A DEUSA TRÍPLICE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA**

A antiga Deusa esteve por cerca de 2.500 anos escondida no mais profundo e oculto recanto da alma humana, suplantada pelas divindades de orientação masculina. No entanto ela esteve sempre presente, desde os primórdios de nossa civilização, nos desenhos rupestres, esculturas primitivas e grandes mitologias, disfarçada nas religiões e manifestações culturais dos mais diversos povos (CAMPBELL, 2018, p. 30). A Grande-Mãe que outrora se manifestou como um poder além e acima de nós para nos desafiar e ao mesmo tempo nos alimentar, proteger e preservar, agora se manifesta de maneira potente através das mudanças climáticas, clamando pela preservação da vida no planeta.

Ela ressurgue na sua forma tríplice para denunciar os danos causados por milênios de patriarcalismo, dentre eles o dualismo. E é justamente na cultura pop, tão marcada pelo dualismo centrado na luta do bem contra o mal em que predomina a jornada do herói solar de orientação patriarcal, onde a Deusa ressurgue em sua forma tríplice com alcance global. Nós a vemos nos filmes e séries de grande difusão mundial através de tríades femininas como na Família Adam's: Vandinha, Mortícia e Vovó; em Sandman e nas Nornas da Marvel; disfarçada como pai, filho e filha em Star Wars; e em grandes franquias como Avatar. Em Avatar o ressurgimento da Deusa em Avatar se destaca por sua beleza poética e capacidade de sensibilizar para questões imprescindíveis para o nosso tempo, tais como o cuidado com a vida e a coexistência num mundo plural.

No primeiro filme, intitulado Avatar, a Deusa se manifesta como a Grande-Mãe pan-teísta, Eywa, protetora da vida na exuberante lua Pandora em Alpha Centauri. Já no segundo filme a Deusa aparece na sua forma tríplice nas figuras de Eywa, da Dra. Grace Augustine e da personagem Kiri. É justamente Kiri, uma adolescente híbrida, ao mesmo tempo humana e nativa Na'Vi, que revela paulatinamente ao público a sua natureza divina como manifestação da Deusa Tríplice. Os operadores audiovisuais que despertam essa pertença consistem nas lindas cenas em que a personagem estabelece uma íntima ligação com a natureza. A primeira delas é a cena em que Kiri adormece na relva e sua respiração entra em sintonia com o balançar da vegetação (Figura 1). Essa relação vai se aprofundando nas cenas em que a personagem estabelece uma comunicação única com as plantas e os animais.

FIGURA 1 – Kiri deitada na relva



Fonte: DISNEY PLUS. Avatar: O Caminho da Água. Print da tela do filme.

Mas o ponto de interseção que entrega ao público a manifestação plena da Deusa Tríplice está no nascimento sobrenatural de Kiri. No filme 1 a Dra. Grace é fatalmente ferida e seu espírito é transferido definitivamente para o seu avatar Na'Vi pela interseção de Eywa, a Deusa-Mãe, representada pela árvore da vida com suas raízes brilhantes (Figura 2). No filme 2 o avatar da Dra. Grace permanece num estado inanimado, mas ela gera uma criança, Kiri, e ninguém sabe quem é o pai. O nascimento sobrenatural é um elemento presente na mitologia e nas religiões, como conhecemos bem na concepção de Maria no cristianismo. Está ligado ao arquétipo da Criança Divina. A Criança Divina, o *Puer Aeternus*, é uma figura arquetípica que aponta para as esperanças futuras, de brotamento, da potencialidade da vida, da própria novidade. Representa algumas formas de precursor do herói, a pequena criança que é muitas vezes sobre-humana, geralmente associada na mitologia aos feitos juvenis de Hércules, ao Menino Jesus, ao Pã grego ou Eros, filho de Afrodite, e mais recentemente ao Peter Pan e as crianças protagonistas heróis dos animes e mangas. (JUNG, 2002a, p. 161). O nascimento de Kiri, portanto, aponta para a sua participação na tríade divina e, ao mesmo tempo, à esperança de reconciliação do ser humano consigo mesmo, com a natureza e com o transcendente.

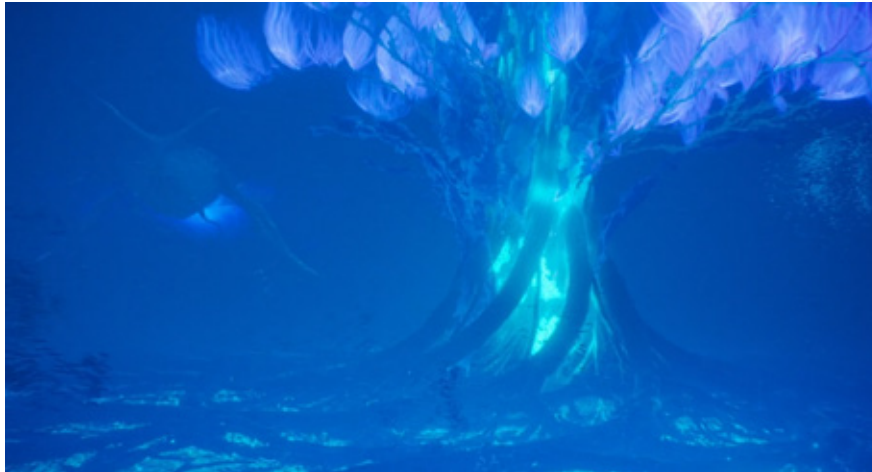
FIGURA 2 – Espírito da Dra. Grace sendo transferido para o seu avatar



Fonte: DISNEY PLUS. Avatar. Print da tela do filme.

A personagem Kiri se encontra na fase adolescente da vida e vivencia conflitos de identidade para encontrar o seu lugar no mundo. Ela se encontra na fronteira existencial entre humana e Na'vi, não sabe de sua paternidade, vive numa família que a adotou, se percebe intimamente ligada à tudo o que a rodeia, sente em tudo a presença de Eywa e sofre *bullying* devido seu comportamento incomum. E é nesse caldo existencial que se revela uma das faces da Deusa Tríplice como a terceira que estabelece o equilíbrio entre os opostos.

FIGURA 3 – Representação de Eywa em Avatar: O Caminho da Água



Fonte: DISNEY PLUS. Avatar: O Caminho da Água. Print da tela do filme.

A Deusa Tríplice revela suas facetas de filha, mãe e anciã, bem como de geradora, cuidadora e protetora. Ela é representada nos dois filmes pela gigante árvore do mundo ou árvore da vida, arquétipo frequente nas mitologias e religiões (Figura 3). É um símbolo universal da criação que tem raízes nas águas do submundo, tronco no mundo terreno e galhos nos céus (O'CONNELL, 2016, p. 170; RUSSO, 2021, p. 17). Portanto, é o eixo do universo, o *axis mundi* (ELIADE, 2001, p. 24) e veículo para acessar outros níveis de realidade, como vemos nas cenas em que os Na'vi se conectam com suas raízes para estabelecer uma ligação com Eywa, se integrando à grande teia sagrada e complexa de relações.

E como todo arquétipo tem também uma face sombria, no afã de salvar a vida da ameaça iminente dos humanos, Eywa se revela na fúria das cenas em que a natureza reage às ameaças dos colonizadores com a força destrutiva das águas, plantas e animais. Essa ambiguidade da Deusa é um traço fundamental do arquétipo primordial (JUNG, 2002, p. 92; NEWMANN, 1999, p.25).

Dra. Grace é a cientista que se percebe parte de algo que transcende o seu conhecimento e na união com a divindade concebe uma nova vida. Kiri é a terceira incluída, ao mesmo tempo humana e Na'vi, o que aponta também para o diálogo inter-espécies, que procura lidar com essas diversas forças latentes na alma em busca do equilíbrio na sua jornada de amadurecimento. Essa tríade aponta para a superação do dualismo na direção de um triálogo, que

consiste no cuidado com a vida em uma harmonia com a natureza na sua complexidade, indica que a vida é plural e consiste na coexistência pacífica entre povos, culturas, cosmovisões e espécies.

## CONCLUSÃO

Os mitólogos e cientistas da religião já perceberam que o arquétipo da Grande-Mãe insiste em retornar a muito tempo na história das religiões, apesar do brutal processo de assimilação dos últimos 2.500 anos. A Deusa ressurgiu gradualmente num processo sincrético que se estende até os dias atuais. Analisando o ressurgimento da Deusa na cultura pop contemporânea descobrimos que ela se apresenta na sua forma tríplice. Neste trabalho me debrucei sobre a Deusa Tríplice na franquia Avatar, que se apresenta nas figuras de Eiwa, Dra. Grace Agostine e Kiri, e desperta no público energias associadas ao arquétipo primordial da Deusa como filha-mãe-anciã, como donzela-esposa-viúva, e como geradora-cuidadora-protetora.

A metodologia complexa-transdisciplinar ofereceu um instrumental teórico que possibilitou analisar os operadores audiovisuais da franquia Avatar em sua complexidade, incluindo os níveis de realidade da obra como dados relevantes para a construção do conhecimento que se dá no encontro dos níveis de realidade fictícios da franquia com os níveis de percepção sensíveis do público, que se integram na lógica do terceiro incluído. O fenômeno contemporâneo do ressurgimento da Deusa Tríplice aponta para a eminência de uma cultura “trialógica” como paradigma para uma mística transreligiosa que ultrapasse os dualismos excludentes patriarcalistas das religiões. A Deusa Tríplice de Avatar se revela numa atitude transcultural que supera os dualismos corpo/alma, espírito/matéria, bem/mal e se desdobra numa mística transreligiosa de abertura para um triálogo que reintegra a estrutura antropológica do ser humano nas suas diversas dimensões e relações com o cosmos.

## REFERÊNCIAS

CAMPBELL, J. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athena, 2018.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILBRAZ, Aragão; SOUZA, Maruilson. O sentido e o fim das religiões: Wilfred Smith e uma teologia mundial fundamental para o triálogo. **Paralellus**, Recife, v. 14, n. 34, p. 49-74, 2023. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/2352/2178>. Acesso em: 22 jul. 2023.

JUNG C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUPASCO, S.; MAILLY-NESLE, S.; NICOLESCU, B. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

McLEAN, Adam. **A Deusa Tríplice**: em busca do feminino arquetípico. Editora Cultrix, 2020.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NEUMANN, E. **A Grande Mãe**: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 1999.

NEUMANN, E. **The Great Mother**: an analysis of archetype. Princeton: Princeton University Press, 1963.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

O'CONNELL, Mark; AIREY, Raje. **Almanaque ilustrado dos símbolos**: origens, significados, utilização e revelações: os códigos secretos dos mistérios, magia e sabedoria de todos os tempos. São Paulo: Editora Escala, 2016.

PACHECO, Luis Carlos de Lima. **O sagrado nos jogos digitais**: arquétipos do sagrado no game Dragon Age: Origins. 2021. 234 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2021.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

RUSSO, Roberta. **A árvore da vida e outros símbolos cristãos**. São Paulo: Paulinas, 2021.

# REKHEHT AFRICANO E COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA: UMA COMPREENSÃO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO.

*Josias Vieira do Nascimento Junior<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Neste texto, busca-se construir um caminho para o aprendizado na formação do conhecimento alternativo ao que se tornou hegemônico pela filosofia grega. O pensamento dos povos, aqui conhecidos como contra colonizadores, nasce em outras matrizes que não gregas e por isso levadas ao status de folclore, credices, primitivas ou, para usar um tema bem da filosofia grega, levadas à categoria do não ser. Isso para dar lugar ao pensamento que hoje se conhece como eurocêntrico por apresentar padrão definido a partir do qual o conhecimento deve ser produzido, inclusive na teologia. A racionalização sem uma conexão com os sentimentos e percepções cósmicas traz o padrão citado como forma de produção de conhecimento. Porém, civilizações mais antigas e em outros territórios, posteriormente invadidos pelo colonialismo que destruiu registros e forçou a apropriação de suas práticas, apresentam uma integralidade tal como a do sentipensar, conhecido hoje e exercitado dentro dos estudos pós-coloniais, como alternativa à colonialidade do poder, presente na obra de Anibal Quijano. Neste sentido, apresenta-se aqui os estudos pós-coloniais como ponto de partida para a construção de um pensamento para o diálogo interreligioso no caminho da superação da violência religiosa contemporânea que tem como base o racismo estrutural que se desdobra para o campo teológico do racismo religioso. Olhar para os povos africanos na diáspora brasileira e os povos indígenas, que vivem uma diáspora em seu próprio território, pode ajudar a construir novos caminhos de espiritualidade que superam o reducionismo que se limita aos ritos, mas que possam impulsionar à vida, à coletividade e à superação das dores. Para além da subalternização do pensamento pelo viés da construção do conhecimento eurocêntrico, ainda há que se observar o que o patriarcado causa às mestras dos saberes e a construção da espiritualidade a partir do lugar da mulher, da mãe da Deusa. Neste campo o processo de gestação traz a ligação entre Criador e criação, a mãe ancestral e a contemporaneidade que herda do patriarcado a nulidade para com a mulher. A terra, enquanto mãe, traz, para além de suas inúmeras atuações, a referência de vida e transferência do saber ancestral. A gota de sangue ancestral, às margens do Nilo, ou nas aldeias de Abya Yala transferindo os dons às crianças gunadule, são meios para a reflexão proposta nesse artigo. Implica saber, então, que a perspectiva do ser humano para com a divindade não pode ter origem apenas em um ponto de vista, mas, o máximo exercício para o diálogo, proporcionará os encontros que são fundamentais para a superação da intolerância, sendo substituída pelo diálogo, pela harmonia e respeito.

**PALAVRAS CHAVE:** Decolonialidade, Teologia, Ecoteologia, Rekhet, Cosmovivência

<sup>1</sup> Mestrando pela Universidade Católica de Pernambuco com bolsa CAPES, Especialista em Educação Ambiental e Cultural pelo IFPE, Bacharel em Teologia pela FTSA e Fundador do Movimento Nós na Criação. É pastor na Igreja Batista em Coqueiral – Recife, onde dirige a Pastoral Ambiental. Também integra diversos outros coletivos e movimentos ambientalistas no Brasil e América Latina. E-mail: killinho@gmail.com



## INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade, percebemos que uma estrutura de padrões foi estabelecida para a vida na sociedade. Há uma forma específica para o que é aceitável sob diversos aspectos e isso inclui a espiritualidade.

Neste sentido, é fácil encontrar os parâmetros que definem a espiritualidade cristã, no sentido mais organizacional da palavra, ou seja, no que tange a igreja enquanto organização religiosa que busca uma forma de se aproximar e se relacionar com o Deus Criador de todas as coisas. Mas o que dizer sobre a espiritualidade cristã no que tange às nuances que indicam que existe uma relação com esse Deus, que exprime o Reinado de Deus expresso no movimento de Jesus?

A pesquisa que tenho feito ao longo da vida na teologia me leva a pensar que há um caminho mais do chão da vida real do que no ideal religioso e que apresenta-se com Reinado de Deus entre as pessoas reais. Aqui se projeta parte dessa pesquisa que destina-se a elaborar uma compreensão de base ecoteológica para propor os entendimentos necessários à expressão da fé cristã a partir das estruturas territoriais em que os povos subalternizados são fundantes à sua construção, mas foram negados ao direito de expressar sua fé e falar a partir de seu lugar.

Como num eco, trazido pelos ventos marítimos, que também empurravam as velas dos navios que transportavam os algozes aos povos indígenas, impondo uma fé apoiada na espada e que também traficavam corpos negros violentados, espoliados e escravizados, é possível ouvir o som, quase como uma melodia, na voz da indiana Spivak perguntando se o subalterno pode falar (SPIVAK et al., 2010).

A pergunta da autora enseja o questionamento a respeito da construção do pensamento que tornava óbvia a retirada de legitimidade da fala dos povos contra colonizadores, desconsiderando que há uma grande força de conhecimentos nas mestras e mestres dos saberes tradicionais, que são construídos a partir da relação com o Deus Criador. E essa potência de saberes não se estrutura na construção do pensamento a partir da matriz filosófica grega, senão dos saberes africanos e indígenas ancestrais.

Por partir do pensamento dos povos subalternizados e por isso construir a reflexão com base nos estudos pós-coloniais, os embasamentos aqui estabelecidos também partem dos princípios construídos por esses povos. Por uma questão didática, será apresentada de qual perspectiva o conhecimento aplicado aqui se aproxima, para que leitores e leitoras possam começar a se relacionar com a realidade pós-colonial.



## 1 UMA BASE PARA O PENSAMENTO DECOLONIAL

Ao longo do tempo viu-se a história ser escrita e ser feita acompanhada do nome de grandes pensadores, sobretudo no que se entende como período renascentista e posteriormente também no período iluminista, em que esses pensadores, europeus, homens, brancos, apoiaram suas construções na filosofia, e essa sendo grega, é mantida até os dias de hoje como cláusula pétrea ao produzir-se conhecimento e pensamento. E este tendo que partir unicamente dessa matriz.

Essa dinâmica denota bem a construção do pensamento ocidental que ostenta diversas “verdades” que, por sua vez, geram decisões e desdobramentos nas histórias de outros povos que, não necessariamente, partem do mesmo princípio na construção do pensamento, mas sofrem a força brutal hegemônica que se impõe sobre eles. A isso, dá-se o nome de colonização e, após o fim de seu regime, passou-se a conhecer o conjunto de suas marcas como colonialidade.

### 1.1 A COLONIALIDADE POR ANIBAL QUIJANO

Anibal Quijano foi um pensador peruano que em suas reflexões construiu o conceito de colonialidade e seu trabalho contribui na construção da percepção do que essa colonialidade faz com os povos e territórios aonde chegou. O que Quijano ajuda a perceber é que há uma metodologia da colonialidade que se impõe para manter, através da concepção de raça, o fator determinante da superioridade x inferioridade para que se possa ser, poder e saber. Como o próprio autor diz:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação de europeus para com não-europeus. (QUIJANO, 2005)

Os povos que foram vitimados pelo colonialismo e herdaram, por conseguinte a colonialidade apontada acima, por serem diferentes do pensamento dominante foram subalternizados, quando não exterminados enquanto organização étnica e social, e colocados em categorias da não produção de pensamento, ou mesmo na categoria do “não ser” criada também na filosofia grega e reproduzida na construção do pensamento ocidental que está tão presente na teologia colonial.

A categoria do não-ser poderia ser observada a partir de outras percepções africanas,

mas não é compreendida essa categoria entre os povos daquele continente, haja vista a definição de ubuntu, tão difundida e de vasto conhecimento que deixa notório que o sujeito não está isolado da comunidade e nem do território. O mesmo se pode afirmar do contexto indígena. Assim, o não ser é uma categoria egoísta do pensamento colonial.

Assim, dizer que não há produção de pensamento não significa que, de fato, não haja essa produção, porque entre o dizer e o existir, há um enorme abismo.

## **2 REKHEHT AFRICANO E COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA**

Entendendo que a ideia de filosofia grega se pretende lastro para a razão e esta embasa as ideias de dominação, padrão da construção do pensamento eurocêntrico, entende-se aqui também que esta forma de pensar é a base para a construção da padronização do processo colonial e que deixou suas marcas nos territórios dos povos contra colonizadores. Nesse sentido, é necessário apresentar o contraponto do rekhet africano e a cosmovivência indígena como os condutor/a no processo de construção do pensamento dos povos, não colonizados, mas sim contra colonizadores como define o mestre dos saberes Nego Bispo, quando fala sobre aqueles e aquelas que não se submetem ao lugar de colonizados/as, mas apresentam a resistência a essa imposição, colocando, inclusive a vida e seus corpos como campo e instrumento de luta nessa resistência.

### **2.1 REKHET**

Para falar de rekhet, é necessário ampliar um pouco a percepção acostumada à filosofia grega. E, como está se tratado aqui de um discurso no âmbito da teologia, mais precisamente da ecoteologia cristã decolonial, é necessário também, ampliar a percepção a respeito do Deus que criou todo o cosmos e, a respeito da qual, se quer esmiuçar um pouco no que tange ao “como” da relação com esse ser indescritível.

A filósofa Katiúscia Ribeiro traz o rekhet como entendimento sobre a prática que a mesma identifica como “um novo modo de filosofar” (RIBEIRO et al., 2020), mas que transcende esse ato. E neste sentido, pelo profundo amor do ser humano à busca pelo saber, este ser humano adentra ao espaço onde se dedica ao exercício da procura pela verdade que emana do ser que, em si, contém toda a verdade.

É importante pontuar, no entanto, que, ao falar de ser humano, não se pode limitar tal habilidade relacionada a busca pelo saber e pela verdade a uma, ou poucas categorias étnicas, necessita observar que essa é uma habilidade humana.

Nos estudos sobre os povos Keméticos, africanos antigos às margens do Nilo, esse ser que, em si, contém toda a verdade, recebe o nome de *Maat*. E a autora mencionada introduz

sua definição da seguinte forma:

Viver segundo a natureza e as suas leis universais era viver debaixo das asas de Maat a Ntrt (Netert/ “deusa”, força cósmica, fonte e nutridora da vida). E viver segundo a sabedoria universal era e ainda deveria ser o desejo impulsionador da vida, uma busca, mesmo que infundável, pela verdade (Maat) expressa na realidade. (RIBEIRO et al., 2020)

Se para a tradição patriarcal da teologia colonial, é estranho se referir a Deus com outro nome, uma vez que se convencionou a chamar sua pessoa dessa forma, ainda mais complexo é fazer as mentes ocidentalizadas perceberem essa potência criadora com a referência do gênero feminino. Para isso, é necessário recorrer ao texto bíblico na intenção de construir um caminho, uma trilha interpretativa na mata densa dessa parte da revelação, a Bíblia. Isso será feito, não sem antes fazer uma pontuação interessante, ainda que não seja possível refletir sobre ela aprofundadamente, mas, apenas com um exercício introdutório.

Poderia se pensar, de um modo defensivo na teologia colonial, que, apresentando um tópico ousado como este, se queira fazer a introdução do que uns buscaram padronizar como paganismo. Ou seja, o que a teologia colonial disse ser as práticas religiosas relacionadas à natureza e seus elementos.

Isso se apresenta como reducionista e carente de reflexão, ou seja, de um debruçar-se sobre o assunto com seriedade honestidade intelectual, porém também do sentipensar, partindo do pressuposto de que tudo que foi criado, o foi no próprio Deus, conforme (Cl 1:16) (Bíblia de Jerusalém, 2003). E, ao identificar a manifestação de vida em toda a sua extensão, percebe-se que está se tratando do toque do próprio Deus. Não estamos aqui afastando o advento da morte enquanto sequência da vida, mas sim a morte enquanto “desfazimento” de tudo que se estrutura para a vida. Dito isso, de forma curta, quero dizer que a relação com o próprio Deus Criador não pode estar limitada às definições construídas pelo ser humano, tão pouco definidas de como devem ser, a partir de um recorte étnico desse ser.

Retomando o raciocínio anterior sobre Deus enquanto ser e não enquanto homem do sexo masculino, observe-se quando o texto sagrado diz que “Deus não é homem, para que minta, nem filho de Adão, para que se retrate.” (Nm 23: 19)(Bíblia de Jerusalém, 2003). O verso sagrado aponta, na voz do próprio Deus revelada a Balac através de Balaão, num diálogo em que, contrariando Balac, Deus insiste em abençoar Israel e o faz através do poema de Balaão explanando sobre si mesmo.

A pesar da intensão da hermenêutica patriarcal em interpretar que, nesse verso, laweh (Deus) está dizendo não ser “humano”, a exegese nos leva mais além e, observando o texto no original hebraico, encontra-se o termo: “אִישׁ” (KIBUUKA, 2020) que, transliterando na palavra “‘îysh” e posteriormente traduzindo para o português e entrega a compreensão de homem,

macho (em contraste com mulher, fêmea) – “Deus não é homem.”. E, para além de ser essa uma categoria que teria como consequência a possibilidade de mentir ou se arrepender do que houvesse feito, ou dito, erroneamente, também o aprisionaria nas reflexões humanas de gênero. Sendo assim, na afirmação de que Deus não se enquadra como homem, a leitura humana pode compreendê-lo com o gênero masculino ou feminino e isso não determinaria ou limitaria a sua grandeza como potência criadora e detentora de toda sabedoria e doadora de toda vida como os Keméticos puderam observar em *Maat*. Para além disso, todos os textos correlatos a este, apontam essa imutabilidade de Deus independente do olhar que o ser humano lance em sua direção, seja como espécie humana ou a partir do gênero<sup>2</sup>. Deus não pode ser enquadrado, ou determinado pelos padrões humanos. Aceite isso.

Nessa mesma esteira do raciocínio, acrescenta-se ainda a perspectiva da cena do Deus Criador revelando-se a Moisés na qual seu interlocutor o solicita em (Ex 3: 14)(Bíblia de Jerusalém, 2003) que lhe diga como deve apresentar-se sendo seu mensageiro ao povo, ao que o Criador lhe responde: “Eu sou aquele que é.”(Bíblia de Jerusalém, 2003). O “EU SOU!” de Deus não deixa margem para que se pense qualquer limitação. Logo, a ação limitadora dos povos brancos colonizadores para com os povos não brancos contra colonizadores é perversa e intencionalmente dominadora pelo viés da espiritualidade. E essa reflexão é ainda ampliada em duas outras direções, a saber, o momento em que Jesus se volta para Jerusalém e lhe trata com amor maternal em (Lc 3: 34) e em todo o modo de reflexão sobre a *Ruah* divina que, no Novo Testamento vê-se traduzida por Espírito Santo, e é possível estudar na Pneumatologia, tratando-se de um termo feminino para que possa se abordar a respeito do Espírito de Deus.

Por esses motivos é necessário aplicar aqui a suspeita teológica e questionar que aspectos de Deus foram retirados da espiritualidade cristã deliberadamente, o porquê de se abdicar de reflexões tão profundas que abrem possibilidades tão mais intensas de relacionamento com Deus, senão para tornar os povos que assim pensam passíveis de dominação no corpo, na mente e no espírito.

Assim, o *rekhet* é um ato mais além porque ultrapassa o simples pensar e passa pelo perceber-se no contexto cósmico em que se está inserido/a. ou seja, Deus como mãe que abre o espaço em si mesma para que o outro possa existir. E isso não se entende apenas racionalmente.

Katiuscia, ainda no referido trabalho, colabora com essa compreensão levando a reflexão para um ponto ainda anterior ao que se pode perceber, quando fala da gota de sangue ancestral que, ainda na gestação, é transferida da genitora, ou melhor dizendo, do coração da genitora para formar o coração da criança dizendo que “O coração tem importância, não somente biológica, mas filosófica, pois o coração é o primeiro órgão a ser formado no corpo humano, ele é formado através da gota de sangue ancestral que é sempre passada adiante.” (RIBEIRO et al., 2020). O que impulsiona para a cosmovivência indígena.

<sup>2</sup> ISm 15: 29; MI 3: 6; Rm 11:27; Tt 1: 2; Hb 6: 18; Tg 1: 17.

## 2.2 COSMOVIVÊNCIA INDÍGENA

Corroborando com o rekhet está o conceito de cosmovivência que a teóloga da etnia Gunadule, a panamenha Jocabed Solano traz no contexto em que apresenta o seu povo relacionando-se com a mãe terra, figura ancestral, e que está preenchida da vida doada pelo próprio Deus Criador, apontando que essa é uma realidade também repassada na gestação quando diz que “Trabajo la fenomenología porque entretejo las memorias de mi cosmovivencia que empiezan en el vientre de mi mamá, donde las abuelas nos pasan los dones que son otorgados por Dios para toda niña, niño gunadule.” (CARVAJAL; MISELIS, 2021)

Ao dizer que na gestação os dons são entregues às crianças da etnia gunadule, Jocabed nos aponta o mesmo caminho indicado por Katiucia ao falar da gota de sangue ancestral. Jocabed ainda acrescenta apontando que o caminho para construir uma espiritualidade a partir do ouvir a voz dos que foram subalternizados, passa por uma atenção ao conteúdo nessa voz quando “reconocemos que uno de los más grandes aportes de la teología indígena es la amplitud que le da al concepto de revelación desde su cosmovivencia.” (CARVAJAL; MISELIS, 2021)

A cosmovivência indígena se apresenta, então, como parte da revelação de Deus pois ela capta o que o texto não tem como mostrar quando aponta, na vida cotidiana, na relação íntima com o Criador, revelando em tudo que criou, sua face, o caminho para o encontro de reconciliação, recordando o que está registrado em (At 17: 27), quando diz que: “Tudo isso para que procurassem a Deus e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontra-lo, embora não esteja longe de cada um de nós.” (Bíblia de Jerusalém, 2003). O que se percebe aqui, no encontro com a definição de Jocabed é que a teologia dos povos indígenas conta com o encontro direto com Deus na simplicidade da vida.

## CONCLUSÃO

Assim, a compreensão para o diálogo inter-religioso precisa considerar a grandiosidade do Deus Criador de todas as coisas para além do especificado e delimitado pela teologia colonial, mas também sua revelação na simplicidade transparente e percebida por outros povos além da Europa observando tudo que criou conforme (At 17: 28 e Rm 1: 19, 20).

Com esses dois pilares é possível levar a construção do pensamento ecoteológico cristão decolonial para novas perspectivas de espiritualidade a fim de, observando como esses povos se relacionam com a ancestralidade que lhes forma e com o território que se conforma com eles, em constante contato com o ser Criador, apontar a espiritualidade que se põe a desvelar.

## REFERÊNCIAS

**Bíblia de Jerusalém.** [s.l.] Paulus, 2003.

CARVAJAL, J.; MISELIS, J. R. S. Maestría en Estudios Teológicos Interdisciplinarios para la Misión Integral. 2021.

KIBUUKA, B. **A Torá comentada.** [s.l.] Fonte Editorial, 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. n. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RIBEIRO, K. et al. Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar. 2020.

SPIVAK, G. C. et al. **Pode o subalterno falar ?** [s.l.] Editora UFMG, 2010.



# GT 16

**Teologia Prática e Formação numa Perspectiva Interdisciplinar.**





**Dr. André Phillipe Pereira - Católica SC,  
Dra. Clélia Peretti – PUC PR,  
Dr. Everaldo dos Santos Mendes,  
Dra. Gleyds Silva Domingues – FABAPAR.**

Ementa:

A Teologia Prática apresentada no espaço da práxis teológica orienta-se para a realidade, a partir da perspectiva do fenômeno social, que emana das inter-relações mantidas e produzidas por homens e mulheres e visa compreender seu significado e suas expressões nas áreas da religião, história, educação, cultura e direito, por intermédio do estudo sobre a formação e constituição de identidades. Este FT propõe refletir sobre o papel da teologia e suas implicações na formação a partir das análises sobre o pensar, agir e sentir de homens e mulheres na Igreja e no mundo. Aprofunda as tarefas da teologia diante das necessidades da vida cotidiana a fim de estabelecer, prevenir e dirimir conflitos. Analisa questões históricas, políticas, educacionais, religiosas e sociais e seu impacto nas estruturas que compõem a sociedade e a práxis na busca da justiça e na promoção dos direitos humanos. Neste FT, pensa-se a Teologia Prática em diálogo com as diferentes áreas do conhecimento, no sentido de compreender o processo de construção, formação e constituição social dos grupos humanos e das identidades. Assim, o FT recepciona pesquisas e ensaios no contexto interdisciplinar, envolvendo temáticas associadas à (ao) linguagem, cultura, gênero, educação, história, tradição, religião, direito e violência(s), que possam contribuir com as discussões sobre estes fenômenos no âmbito da práxis teológica.

# A EXPERIÊNCIA DA FÉ DA COMUNIDADE QUE CATEQUIZA E SE DEIXA CATEQUIZAR

*Valdirlei Augusto Chiquito<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A comunidade de fé evoca a experiência dos primeiros discípulos, que herdaram de Jesus o compromisso com a unidade e o amor, transmitindo-o à Igreja. Conforme narrado nos Atos dos Apóstolos, quem se converte a Cristo integra a comunidade de fé e adora o Senhor. Eles “louvavam a Deus e conquistavam a simpatia de todos, e o Senhor continuava a agregar novos fiéis diariamente” (At 2, 47). Assim, a comunidade cristã se tornava uma família acolhedora, recebendo com alegria os recém-batizados. É um local de unidade, celebração e experiência, centrado em Cristo Ressuscitado. Este estudo enfoca a relevância da fé na comunidade cristã, ressaltando seu papel fundamental na formação de novos fiéis e na promoção de uma catequese significativa. A experiência da fé na comunidade é crucial para que a Igreja seja eficaz em seu testemunho, pois uma fé visível atrai as pessoas. Portanto, uma comunidade que vive a fé e se deixa guiar, está mais bem preparada para compartilhar uma fé genuína com todos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Comunidade; Fé; Cristão; Missão; Educação da fé.

## INTRODUÇÃO

A missão da Igreja, de acordo com sua doutrina, transcende a ação humana e é orientada pelo Espírito enviado por Jesus. Nesta introdução, exploraremos como a Igreja busca anunciar o mistério salvífico sob a direção do Espírito Paráclito, enfocando na missão de salvar e santificar os indivíduos para que alcancem sua plenitude espiritual. Vamos examinar como o Espírito Santo desempenha um papel central na união dos fiéis a Cristo, consolidando a Igreja como o povo santo de Deus. Esta análise revela a importância da orientação divina na missão da Igreja e sua busca pela salvação e santificação da humanidade.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A fundamentação teórica do papel do catequista no seio da comunidade cristã é emba-

---

<sup>1</sup> Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Especialista em Catequética pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Bacharel em Teologia pelo *Studium Theologicum* afiliado à Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. E-mail: chiquito72@gmail.com

sada nas diretrizes estabelecidas pelo Diretório Geral da Catequese (DGC) e outros estudiosos da área, como Alberich (2004) e DNC (Documento Nacional de Catequese). O DGC enfatiza que a comunidade cristã é, por si mesma, uma catequese viva, ressaltando que a fé deve ser visível e vivenciada para que a catequese seja eficaz. O catequista desempenha um papel crucial nesse contexto, sendo responsável por animar, incentivar e explicar o que a comunidade experimenta no campo da fé. A mensagem cristã só adquire significado quando está integrada à comunidade que a sustenta e garante sua autenticidade.

Alberich (2004) contribui para essa fundamentação ao afirmar que a fé não pode ser comunicada sem a existência de uma comunidade de fé. O compartilhamento da fé dentro da comunidade é essencial para o seu amadurecimento. Além disso, a comunidade não apenas conduz os catequizandos à maturidade da fé, mas também fortalece a própria comunidade em sua fé. O DGC destaca que a comunidade é o lugar primordial da catequese, onde a ação catequética encontra seu ambiente de referência natural e fundamental. Ela é o centro que concentra todo o ensinamento da fé cristã, tendo o Evangelho como sua base.

O Evangelho, segundo o DGC, é destinado tanto à pessoa humana concreta e histórica quanto à comunidade cristã como um todo. A catequese não se limita apenas ao indivíduo, mas também se volta para a comunidade como interlocutora.

Portanto, o papel do catequista no seio da comunidade é essencial. Ele é chamado a experimentar os laços de comunhão que emanam dos ensinamentos do Evangelho no contexto da comunidade. A Igreja é vista como uma comunhão apostólica, eucarística, de bens e afinidades, e o catequista, como membro ativo dessa comunidade, tem a missão de conduzir todos os membros em direção a Jesus e iniciar um processo de fé cristã dentro da comunidade. A catequese não é algo separado da Igreja; ao contrário, é a base de sua fé e deve ser vivenciada em conjunto com a comunidade.

## **2 METODOLOGIA**

A metodologia empregada neste estudo é qualitativa, especificamente do tipo bibliográfico e documental. O objetivo principal desta abordagem é explorar os fundamentos teóricos que destacam a relevância da fé na vida da comunidade cristã. O propósito subjacente é conscientizar a comunidade eclesial de que a fé é um elemento fundamental e essencial tanto para a formação quanto para as atividades da comunidade. A premissa central é que aqueles que têm fé são naturalmente impelidos a testemunhar e compartilhar sua fé. Para atingir esse objetivo, esta pesquisa se baseará na análise crítica de fontes bibliográficas e documentos relevantes que abordam essa temática.

### 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O Novo Diretório enfatiza a contínua relevância da catequese como um meio eficaz para promover uma formação cristã adequada. Ele destaca que a catequese não se limita a ser uma mera instrução, mas sim um processo dinâmico e abrangente de educação da fé, um verdadeiro itinerário de aprendizado. Essa abordagem está intrinsecamente ligada à vivência comunitária, evidenciando a importância da comunidade na formação da fé. Almeida (2010) complementa essa perspectiva, argumentando que a iniciação cristã é uma responsabilidade que recai sobre toda a comunidade eclesial. Isso implica que a Igreja como um todo deve ser madura o suficiente para compreender a importância dessa responsabilidade, que é compartilhada por todos os cristãos.

O Documento de Aparecida ressalta que ser cristão não começa com uma simples decisão ética ou uma ideia, mas sim com um encontro significativo com uma Pessoa que redefine o horizonte de vida e fornece uma orientação crucial. No entanto, muitos cristãos contemporâneos não chegam a alcançar plenamente a maturidade na fé por meio da catequese. Alguns abandonam esse percurso antes de completá-lo, afastando-se da comunidade eclesial. Isso levanta um dos desafios mais prementes da atualidade: a falta de comprometimento no seguimento de Jesus. Nesse contexto, o Diretório Nacional de Catequese destaca a importância da coerência da vida de cada comunidade eclesial com os ensinamentos do Evangelho. A vida da comunidade deve ser mobilizadora, inspirando e demonstrando, por meio de suas ações, que é possível viver autenticamente o seguimento de Jesus. Sem essa autenticidade e exemplo concreto por parte da comunidade local, mesmo a melhor catequese corre o risco de enfrentar crises, pois os catequizandos podem não encontrar na prática da Igreja a confirmação de que é possível viver a fé de maneira genuína.

Em resumo, os resultados e discussão apontam para a necessidade de uma catequese que vá além da instrução teórica e esteja intrinsecamente conectada à vida comunitária. Além disso, enfatizam a importância da comunidade eclesial como um modelo de autenticidade no seguimento de Jesus, pois isso desempenha um papel fundamental na formação da fé e na retenção dos fiéis na jornada da vida cristã.

### CONCLUSÃO

Quando a fé fica latente por muito tempo, tende a cair no esfriamento da consciência de que não é importante ser um cristão autêntico. Segundo Lelo (2009, p. 11), “daí não é difícil compreender porque muitos cristãos, hoje em dia, não completam a iniciação cristã e entendem a fé apenas como uma maneira de estar bem na vida ou de conseguir suprir suas necessidades com a ajuda divina”. Desta forma, não fica difícil compreender o maior desafio da

catequese, hoje, que é aquele de se comprometer profundamente com sua fé. Sendo assim, o compromisso é, sem dúvida, o maior desafio da evangelização no mundo atual.

A catequese “esclarece e estimula a experiência e vivência no Espírito que o catequizando faz na liturgia, no ano litúrgico e na oração cotidiana, como o caminho de crescimento na fé” (DNC, n. 143). A catequese, assim, continua sendo um caminho importante e determinante para levar o ser humano a uma boa formação cristã.

## REFERÊNCIAS

ALBERICH, E. Catequese *Evangelizadora. Manual de catequética fundamental. Adaptação para o Brasil e América Latina*: Pe. Dr. Luiz Alves de Lima. Brasília: Ed. Dom Bosco, 2013.

ALMEIDA, Antônio José. *ABC da Iniciação Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Bíblia Sagrada*. Nova Edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CELAM. *Documento de Aparecida* – Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Geral para a Catequese*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

CNBB. *Catequese Renovada* (doc. 26). 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

CNBB. *Diretório Nacional de Catequese*. Brasília: Edições Paulinas CNBB, 2006.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Catechesi Tradendae*. Roma, 16 de outubro de 1979.

LELO, Antonio Francisco. *A iniciação cristã. Catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. Tradução de João Vitor Gonzaga Moura. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2020.

# COMPLIANCE APLICADO AO SENTIDO DE SER E FAZER DA TEOLOGIA PRÁTICA

Gleyds Silva Domingues<sup>1</sup>

**RESUMO:** A proposta do artigo tem por objeto o tema do compliance aplicado ao ser e fazer da Teologia Prática. Isso porque, não se pode pensar na práxis teológica distanciada de normas de conformidade, as quais visam dar lisura e confiabilidade aos projetos, quer em desenvolvimento como os futuros a serem efetivados. Neste sentido, questiona-se: de que maneira a aplicação do *compliance* oportuniza transparência aos processos decisórios e administrativos direcionados aos projetos sociais que se situam para além do intramuro de comunidades eclesiais. A investigação elege a abordagem qualitativa na análise dos dados, bem como o tipo bibliográfico e descritivo. Ainda, para que se possa analisar o tema eleito, faz-se necessário descrever seu conceito, finalidade e influência no âmbito da gestão eclesial, por intermédio do braço social que agrega projetos e parcerias que visam atuar no contexto social. Reconhece-se que esse é um ensaio introdutório sobre *compliance* e que demandará novas pesquisas, inclusive, *in loco*, a fim de averiguar a possibilidade de sua aplicação no campo da Teologia Prática. Entretanto, faz-se necessário compreender que as normas de conformidade podem assegurar a criação de protocolos gerenciais e de programa de integridade, que se firmam na observância de padrões e valores éticos, sendo, portanto, relevante sua adoção pela Teologia Prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** normas de conformidade; programa de integridade; ser e fazer teológicos; comunidades eclesiais.

## INTRODUÇÃO

A existência do ser humano é cercada por normas situadas em diferentes dimensões da vida, tais como educação, justiça, economia, política, trabalho, dentre outras. O certo é compreender que essas normas expressam um tipo de conduta a ser observado nas relações sociais e objetivam oferecer parâmetros relacionados ao modo de ser, fazer, sentir e agir.

As normas não são exteriores aos relacionamentos, antes tentam evidenciar a dinâmica a ser aplicada, a partir de ações e atitudes aceitáveis, afastando outras que podem trazer malefícios à convivência, portanto, de uma certa maneira, as normas funcionam como freios da vontade. Não se faz o que se quer, mas o que produz o bem-comum.

<sup>1</sup>Pós-Doutora em Educação e Religião. Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Graduada em Direito, Teologia, Pedagogia e Educação Cristã. Professora do Programa de Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná e do Programa de Mestrado em Ministério da Carolina University. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Pesquisadora do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores (LAPPUC). Orcid [0000-0002-4254-321X](https://orcid.org/0000-0002-4254-321X). Contato: professora.gleyds@fabapar.com.br. ID Lattes: 3982430869583455



O bem-comum pode ser a finalidade buscada pela normatividade, por isso não causa estranhamento quando se aborda sobre a existência de códigos de conduta fundamentados na ética e na moral. Afinal, a convivência precisa ser amparada pela paz social, sendo isso, um valor a ser almejado em diferentes âmbitos da vida humana.

O programa de integridade (compliance) ganhou maior visibilidade no contexto brasileiro a partir da Lei 9.613/1998, que cria o Conselho de Controle de Atividades Financeiras, contudo, é com a disposição da Lei 12.846/2013 que se consolida, por trazer a matéria de responsabilização objetiva civil e criminal das pessoas jurídicas, diante de atos lesivos e práticas ilícitas. Essa lei se tornou conhecida pela denominação: Lei Anticorrupção.

A responsabilidade civil objetiva indica que não é necessário provar a culpa para que se possa instaurar, investigar, processar e punir o agente por sua conduta lesiva. O seu envolvimento ou o beneficiamento advindo de práticas de corrupção, já é fator decisivo para a tomada de medidas legais cabíveis.

O estudo sobre normas de conformidade (compliance), código de conduta abre possibilidades para perceber o modo como os grupos sociais se organizam e estruturam seu trabalho. Ainda, permite observar os procedimentos adotados em prol da boa convivência, o que favorece aplicá-los no fazer da teologia prática, uma vez que se materializa por intermédios de projetos direcionados a práxis social.

Neste sentido, a proposta do artigo tem por objeto o tema do compliance aplicado ao ser e fazer da Teologia Prática. Isso porque, não se pode pensar na práxis teológica distanciada de normas de conformidade, as quais visam dar lisura e confiabilidade aos projetos, quer em desenvolvimento como os futuros a serem efetivados.

A questão que norteia a investigação parte da seguinte inquietação: de que maneira a aplicação do *compliance* oportuniza transparência aos processos decisórios e administrativos direcionados aos projetos sociais que se situam para além do intramuro de comunidades eclesiais. Para que se possa responder à questão levantada, faz-se necessário descrever o conceito de compliance, sua finalidade e influência no âmbito da gestão eclesial, por intermédio do braço social que agrega projetos e parcerias que visam atuar no contexto social.

A investigação elege a abordagem qualitativa na análise dos dados, bem como o tipo bibliográfico e descritivo, pois possibilita estudar o fenômeno a partir dos elementos abordados pelos aportes teóricos, entretanto, reconhece-se que este é um estudo introdutório e que demandará novas pesquisas e aprofundamentos, porém, esse pode ser o ponto inicial da discussão.



## 1 CONCEITOS E FINALIDADES DO COMPLIANCE (NORMAS DE CONFORMIDADE)

O termo *compliance* não é novo, antes é possível observar sua inserção em diferentes áreas do conhecimento, como direito, administração, economia. Isso, porém, não afasta a possibilidade de sua aplicação no âmbito das ciências humanas, principalmente, por sua natureza estar fundamentada na perspectiva da ética e da moral. Nesse sentido, é bem recorrente associar *compliance* a normas de conformidade, presentes no código de conduta.

Para Neves (2018, p. 37), o “código de conduta é a norma interna fundamental de um programa de *compliance* e integridade”, na medida que atribui o tom a ser observado nos relacionamentos estabelecidos. A partir do código de conduta se tem bem claro o que se espera, bem como, o que se rejeita como atitude não aceitável. A clareza presente no código de conduta possibilita ao grupo regido por ele, adequação, adaptação e postura em conformidade com os procedimentos eleitos.

É preciso esclarecer que o processo de implementação do programa de *compliance* requer o envolvimento da liderança e daqueles que estão sob sua direção e supervisão. Afinal, as normas atingiram a todos, tendo em vista que “agir em *compliance* significa conhecer e obedecer a leis, normas da organização, políticas e procedimentos recomendados, além de evitar, detectar qualquer desvio” (COLA, 2001, p. 50).

A partir do programa de *compliance* é possível atuar para coibir posturas não condizentes com o pactuado, visto que incide diretamente na conformação e observância ao código de conduta. Compreende, então que esse código expressa “o conjunto de normas internas que servirá de guia para todo o questionamento que se tiver em termos de *compliance*, além da legislação do país” (NEVES, 2018, p. 37). Há uma correlação entre o código de conduta e a lei que coíbe desvios de conduta e práticas de corrupção. O que se busca é lisura e integridade organizacional, profissional e pessoal daqueles que integram o programa.

Para desenvolver um programa de integridade nas organizações, compete observar os pilares que norteiam a razão de ser da prática de governança. Esses pilares são identificados como confiança, transparência, equidade, prestação de contas e *compliance*. Isso indica que não se pode pensar de maneira isolada e desarticulada, ou seja, sem que se considere os demais pilares. Juntos, eles atuam na imagem da organização, atribuindo-lhe confiabilidade. É possível fazer a seguinte representação sobre a integração pretendida pelos pilares.



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Ao considerar o funcionamento integrado dos pilares, a instituição assegura que missão, visão e valores sejam sistematizados, por isso compete apresentar a todo quadro de colaboradores a política que norteia o seu fazer, além dos procedimentos a serem seguidos. Esclarece-se, ainda, que no processo de sistematização do programa de integridade, compliance, não cabe qualquer discriminação, o que aponta para a sua preocupação em atender aos princípios assegurados pelos direitos humanos.

Ressalta-se, ainda, que o programa de compliance oportuniza sua aplicação em três pontos: prevenção; detecção e reparação. Na prevenção, como o próprio nome sugere, é uma forma de estar à frente do que se poderia ocorrer, no sentido de frear o dano, contudo, para que isso se efetive, é preciso que haja o comprometimento da liderança com o programa de integridade.

No elemento detecção é aberto um canal de comunicação de desvios à norma estabelecida. Esse canal é um meio de denunciar atitudes e posicionamentos que não se conformam com o código de conduta acordado. Por seu intermédio, é possível apresentar a situação envolvida, bem como os seus agentes, no sentido de que se possa tomar providências céleres diante da constatação do desvio.

A reparação expressa o meio de rever as condutas desviantes, corrigi-las a partir da aplicação de medidas disciplinares constantes no programa de integridade, cuja regra básica informa que “as consequências devem ser claras e devemos evitar os conflitos de interesse nas tomadas de decisões em relação às não conformidades” (ASSI, 2018, p. 29). Nesse sen-

tido, compreende-se que a finalidade do *compliance* é fazer cumprir o que foi estabelecido, observando os pilares que sustentam a denominada governança corporativa.

## **2 APLICAÇÕES DO COMPLIANCE NO FAZER DA TEOLOGIA PRÁTICA**

Talvez, no primeiro momento, cause estranhamento ao falar de *compliance* no fazer da teologia prática, porém, esse se dissipa quando se associa tal programa à dimensão da ética cristã, uma vez que “procura a verdade e o bem através do supremo bem e da vontade de Deus revelada na Bíblia. [...] é, também “ensino, mandamento, diretriz, norma” (REIFLER, 2016, p. 16). Nessa acepção é possível dizer que há correlação ente *compliance* e o fazer da teologia prática.

A dimensão da ética cristã precisa ser observada na condução de projetos sociais desenvolvidos no contexto de comunidades eclesiais e subsidiados financeiramente. O aporte financeiro recebido seja de doações voluntárias, como verbas parlamentares ou oriundas de organizações governamentais ou não governamentais, já implica no processo de prestação de contas, movido pela transparência, cultura e gestão ética, principalmente, porque comunidades eclesiais prezam por sua imagem de instituição comprometida com os valores do reino.

A perspectiva de reino presente no fazer da comunidade eclesial, torna-se diferencial de outras instituições. Essa influencia direta e indiretamente na maneira como desenvolve seu trabalho, estabelece parcerias, distribui recursos, promove sua ação na realidade, compartilha seus ganhos e necessidades.

Reconhece-se, ainda, que “integridade, transparência, ética, sustentabilidade e responsabilidade social” (LOURENÇO, 2021, p. 21), são princípios a serem observados por qualquer que seja a natureza de uma organização, porém, das comunidades eclesiais isso precisa ser visto como prática comum, devido a sua relação com o exemplo de Cristo e o próprio ensino ministrado.

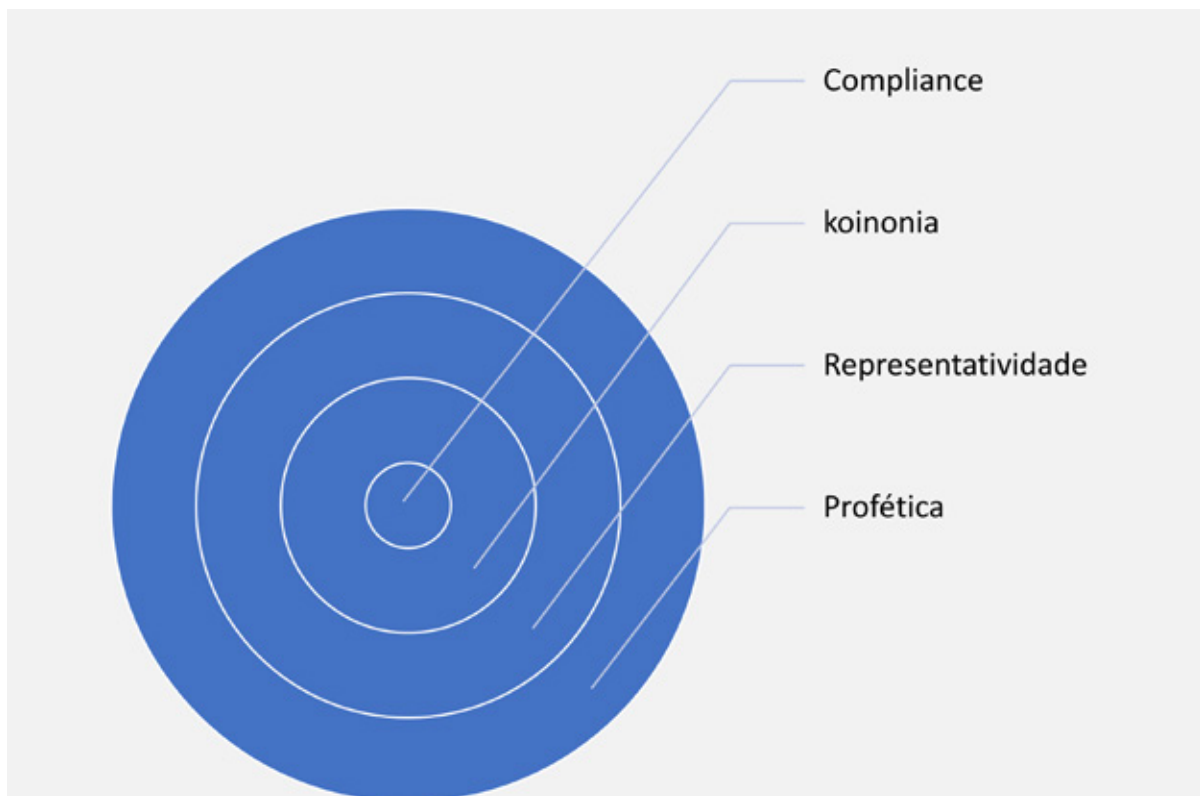
Padilla (2003, p. 44) ressalta que as comunidades eclesiais precisam viver conforme a sua missão, visto que dão testemunho fidedigno da obra de Deus, o que possibilita que sua existência esteja pautada nisso. Caso não ocorra, há um desvio de sua finalidade e propósito na realidade, que se centra na “formação de discípulos de todas as nações” (tradução nossa).

A que considerar que, a missão das comunidades eclesiais precisam ser efetivas e pautadas no amor a Deus e ao próximo. Essa máxima a ser observada, já sinaliza para a presença de condutas aceitáveis e que se materializam na sua prática, afinal, suas ações não passam despercebidas pela sociedade, por essa razão, elas “precisam analisar e avaliar seu modelo e, também sua prática, de modo a verificar se as ações condizem com o discurso e o contexto”

(GIANASTÁCIO, 2017, p. 123).

Quiroz (2003, p. 156), ao abordar a missão de comunidades eclesiais alertas sobre a tríade função a ser exercida: *koinomia*, representatividade e profética. Na primeira, ela se responsabiliza pela comunhão e compartilhamento. Na segunda, ela marca o seu fazer à medida que agrega diferentes pessoas em prol de um objetivo comum. Na última, ela se apresenta como voz que traz consciência moral e ética sobre as ações desenvolvidas, empreendidas e defendidas pela sociedade. A tríplice função torna-se o palco oportuno para a ação e prática do *compliance* e que pode ser representado assim:

Figura 2: Compliance e a tríplice função de comunidades eclesiais



Fonte: Elaboração própria, 2023.

A representação aponta para círculos que surgem a partir de uma centralidade e que se expandem à medida que são colocados em ação. A sinergia buscada é tanto de dentro para fora, como de fora para dentro. Isso quer dizer que os círculos se comunicam, porque fazem parte de um processo maior que incide sobre a missão das comunidades eclesiais e que é reconhecido como o espaço do fazer da teologia prática.

Para que o programa de *compliance* possa ser incorporado pelas comunidades eclesiais, faz-se necessário à sua adoção pela liderança, que será responsável por sua divulgação.

Neves (2018, p. 63), explicita o valor deste momento, tendo em vista que isso é “uma parte essencial de um programa de compliance e integridade, os quais podem ser feitos presencialmente e por meios eletrônicos, o denominado e-learning”.

A eleição da forma como se materializará a comunicação do programa de *compliance* precisa ser a mais eficiente. Requer que a mediação aconteça de maneira significativa e participativa, o que pode ocorrer a partir de encontros, reuniões e ou instruções. Essa mediação possibilita a presença de sinergia, que é essencial para o bom andamento das ações e relações a serem efetivadas. Prima-se pela transparência em diferentes momentos do programa e que são abrangidos pela implantação, implementação, supervisão e avaliação.

## CONCLUSÃO

É necessário compreender que as normas de conformidade podem assegurar a criação de protocolos gerenciais e de programa de integridade, que se firmam na observância de padrões e valores éticos, sendo, portanto, relevante sua adoção no ser e fazer da Teologia Prática.

No processo de implantação e comunicação do programa de integridade, a liderança de comunidades eclesiais pode fazer uso de exemplos e princípios bíblicos, que ajudarão na compreensão, significação, apropriação e aplicação em diferentes âmbitos dos relacionamentos a serem mantidos, bem como da prática a ser efetivada.

Vale ressaltar que a sinergia na dinâmica das ações é essencial para que o programa de integridade possa ganhar legitimidade, bem como aceitação daqueles que são alcançados pelo código de conduta adotado, na medida que confere transparência e autenticidade aos processos desenvolvidos.

Por fim, pode-se dizer que o programa de integridade é um excelente caminho para dar visibilidade e transparência aos processos, por isso, é preciso que ele prime pela conduta da ética cristã e que a aplique em todos os setores e dimensões do fazer teológico.

## REFERÊNCIAS

ASSI, Marcos. *Compliance: como implementar*. São Paulo: Trevisan, 2018.

BRASIL. *Lei nº. 9.613, de 03 de março 1998*. Dispõe sobre os crimes de “lavagem” ou ocultação de bens, direitos e valores, a prevenção da utilização do sistema financeiro para os ilícitos previstos nesta Lei. Diário Oficial da União, Brasília, 03 mar. 1996.

BRASIL. *Lei nº. 12. 846, de 01 de agosto 2013*. Dispõe sobre a responsabilização administrativa e civil de pessoas jurídicas pela prática de atos contra a administração pública, nacional ou estrangeira, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 01 ago. 2013.

COLA, Cristiane Petroseмоло. Pilares de um programa de *compliance*. In: COLA, Cristiane Petroseмоло; LOURENÇO, Luana (Orgs). *Compliance: para pequenas e médias empresas*. Belo Horizonte: Fórum, 2021.

GIANÁSTÁCIO, Vanderlei. *Responsabilidade social, serviço e cidadania: à luz da igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

LOURENÇO, Luana. Compliance e a ética corporativa para a transformação cultural In: COLA, Cristiane Petroseмоло; LOURENÇO, Luana (Orgs). *Compliance: para pequenas e médias empresas*. Belo Horizonte: Fórum, 2021.

NEVES, E. C. *Compliance empresarial: O tom da liderança*. Bookwire, EUA: Trevisan Editora, 2018.

PADILLA, C. René. Introducción: una eclesiología para la misión integral. In: PADILLA, C. René; YAMAMORI (Orgs.). *La iglesia local como agente de transformación*. Buenos Aires: Kairós, 2003.

QUIROZ, Pedro Arana. La misión integral en el entramado de gracia. In: PADILLA, C. René; YAMAMORI (Orgs.). *La iglesia local como agente de transformación*. Buenos Aires: Kairós, 2003.

REIFLER, Hans Ulrich. *A ética dos dez mandamentos: um modelo ético para os nossos dias*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

# LIMITES DA “IGREJA EM SAÍDA”

*Irineu Claudino Sales<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Hoje exige-se da Igreja uma saída de si mesma, ou seja, vencer sua autorreferencialidade e ir ao encontro das pessoas lá aonde a vida delas acontece. Isso pressupõe distanciar-se do centro e ir ao encontro das periferias geográficas e existenciais, e ali ouvir os apelos sufocados dos pobres. Celebrando os dez anos de pontificado do Papa Francisco somos convidados a refletir sobre os avanços, mas também sobre os limites da proposta de “Igreja em saída”. Nosso intuito não é apontar todos os limites para efetivação de uma “Igreja em saída”. Nos deteremos a apontar três grandes limitações: a sinodalidade; clericalismo e o acesso aos ministérios ordenados; a estrutura eclesial. Apontar os limites da proposta emplacada pelo Papa Francisco de uma “Igreja em saída” não é cair em pessimismos, mas é remédio para mantermos a sobriedade e o realismo diante daquilo que nos propõe o Bispo de Roma.

**PALAVRAS-CHAVE:** Estrutura Eclesial; Igreja em saída; Ministérios Ordenados; Papa Francisco; Sinodalidade.

## INTRODUÇÃO

No ano em que celebramos dez anos de pontificado do Papa Francisco somos convidados a refletir sobre os avanços, mas também sobre os limites do projeto de “Igreja em saída”. Apontar os limites da proposta emplacada por Francisco não é cair em pessimismos, mas é remédio para mantermos a sobriedade e o realismo diante daquilo que nos propõe o Bispo de Roma. Confiamos que a autocrítica pode ajudar a Igreja a encontrar sóbrias soluções para as limitações que se impõe a “Igreja em saída”.

Nosso objetivo é refletir sobre os limites da aplicação pastoral deste conceito como nos propõe o Papa Francisco. O trabalho está dividido em duas partes, na primeira a proposta global para uma “Igreja em saída” e na segunda parte alguns limites que apontamos para a efetiva execução do referido projeto.

## 1 “IGREJA EM SAÍDA”: UMA PROPOSTA GLOBAL DE REFORMA

Vivemos num mundo em crise e isto não deve ser motivo de desespero, a crise quan-

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Pastoral. Bolsista da CAPES. Presbítero da Diocese de Colatina (ES). E-mail: [claudino.i.sales@gmail.com](mailto:claudino.i.sales@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1077-9954>.



do assumida pode ser a parteira do novo, de progressos, de avanços. A própria etimologia da palavra crise nos remete a burilar, purificar, tirar impurezas. Neste contexto de crise, também a Igreja enquanto instituição entra neste processo. O teólogo Agenor Brighenti afirma: “a crise da Igreja é também reflexo da crise da sociedade, não suficientemente assumida como igualmente sua” (PASSOS, SOARES, 2013, p. 29-30).

A Igreja por muito tempo negou a crise da modernidade insistindo na concepção da neo-cristandade, assumindo posição defensiva diante das inegáveis e rápidas transformações da sociedade. O pastoralista Agenor Brighenti nos diz que a “Crise é encruzilhada, ocasião de novas oportunidades, mas à condição de não fugirmos dela” (PASSOS, SOARES, 2013, p. 42-43).

O Concílio Vaticano II foi a tentativa de reconciliação da caminhada eclesial com a caminhada da sociedade, foi uma verdadeira tentativa de reconciliação com a modernidade, um abandono da posição defensiva para uma posição dialogal. Francisco como um Papa filho do Concílio Vaticano II não teme assumir a crise pela qual esta passando a Instituição Igreja, e propõe através do conceito “Igreja em saída” uma verdadeira reforma.

A missão que se delinea a partir dos pronunciamentos já feitos por Francisco de Roma mostram claramente que ele se propõe a atualizar a missão de Francisco de Assis: de efetivamente restaurar a Igreja. Isso exige encaminhar uma reforma estrutural radical, diria mais, realizar uma verdadeira refundação da Igreja, pois os termos que usa vão além de uma profunda reforma. (BOFF, 2014, p. 161)

O desafio colocado é de uma reforma geral, que abranja os diversos aspectos eclesiais. Pensando nesta globalidade da proposta de “Igreja em saída” percebemos a complexidade deste projeto, tendo em vista que nenhuma reforma é capaz de dar conta da totalidade do ser Igreja. O doutor em sociologia, Wagner Lopes Sanchez, aponta três eixos que nos ajudam a pensar uma direção da “Igreja em saída”: “A renovação da cultura eclesial proposta por Francisco tem como eixos: uma renovação eclesial inadiável fundada na ‘Igreja em saída’, o exercício da sinodalidade e da colegialidade e a Igreja da misericórdia” (FIQUEIRA, SANCHES, 2016, p. 62).

O religioso Antonio Dall’Ó, em sintonia com a “*Evangelii Gaudium*”, nos apresenta um conceito de “Igreja em saída” que nos ajuda a compreender a abrangência da proposta:

A ‘Igreja em saída’ para Francisco, deve ser como uma mãe de coração aberto. E para que este ideal seja materializado, é preciso uma pastoral em processo contínuo de conversão, proporcionando uma renovação eclesial que não se dirige só aos indivíduos de forma isolada, mas à Igreja inteira. Todos os batizados devem se sentir e viver num estado permanente e universal de missão, cujo significado programático seja de uma pastoral em chave missionária, abrangendo todas as atividades pastorais e não de forma fragmentada ou setorial (DALL’O, 2020, p. 22).

O conceito “Igreja em saída” tem recebido várias definições pelos variados teólogos e pessoas interessadas no assunto. No entanto, o conceito chave de “Igreja em saída” está na Exortação Apostólica “*Evangelii Gaudium*” (EG), documento programático do pontificado do Papa Francisco. No número 24 da “*Evangelii Gaudium*” temos os princípios da “Igreja em saída”: é a comunidade dos discípulos que “primeireiam” – que vai ao encontro das pessoas aonde a vida delas está acontecendo -; uma Igreja misericordiosa e servidora da vida; que tenha “cheiro de ovelha” e saiba acompanhar a humanidade em seus processos; uma comunidade que saiba festejar e se alegrar.

## **2 “IGREJA EM SAÍDA”: ALGUNS LIMITES**

Tendo apontado um conceito de “Igreja em saída” e mais cômicos deste projeto reformador que nos propõe o Papa Francisco, cabe-nos agora apontar os limites desta proposta. Por se tratar de um projeto de grandes dimensões, tendo em vista a totalidade da estrutura eclesial, quando se fala de limites é preciso elencar ao menos direções que nos possibilitem uma análise mais criteriosa. Elegemos então três grandes direções que nos revelam limites da “Igreja em saída”: estrutura eclesial, acesso aos ministérios ordenados, sinodalidade. A seguir nos deteremos a apontar determinados aspectos sobre cada uma dessas direções que nos permitem vislumbrar os limites.

### **2.1 ESTRUTURA ECLESIAL**

A Igreja ao longo dos milênios foi se consolidando e cristalizando estruturas que ao mesmo tempo garantem e impedem sua perpetuação na missão de anunciar e testemunhar a Verdade do Evangelho. O próprio Papa Francisco reconhece que precisamos abrir mão das estruturas obsoletas, que já não respondem as demandas da evangelização no mundo contemporâneo. Somente por meio do estado permanente de missão promoveremos uma autêntica reforma estrutural que seja capaz de renovar a credibilidade e relevância da Igreja diante da sociedade humana.

A “mudança de estruturas” (de caducas a novas) não é fruto de um estudo de organização do organograma funcional eclesiástico, de que resultaria uma reorganização estática, mas é consequência da dinâmica da missão. [...] Daqui a importância da missão paradigmática (Francisco, Discursos, 28 de julho de 2013)

Ser “Igreja em saída” requer coragem de mexer em estruturas consolidadas que impedem o processo de reforma, como o Código de Direito Canônico e o Catecismo da Igreja Católica que normatizam a ação eclesial de modo uniforme sem considerar as diferentes realidades aonde a Igreja se encontra. Mesmo após o Concílio Vaticano II é possível perceber

que ocorreu um movimento de “centralização romana”, fator que ainda impede a verdadeira universalização da Igreja que quer ser verdadeiramente católica. Nas palavras do Bispo Dom Celso Queiroz podemos ler:

A centralização, pois, é a questão por detrás da inflação da Cúria Romana. A centralização foi adotada como garantia da unidade da Igreja presente nas várias culturas e regiões do mundo. A centralização já foi maior, o Concílio já possibilitou passos para a sua redução, mas é necessário avançar mais, fazer o caminho inverso ao centro para as diversas regiões (FIQUEIRA, SANCHES, p. 43).

A saudável descentralização esbarra numa estrutura eclesial que sob a bandeira de defender a unidade da Igreja, sufoca a diversidade e se expõe ao risco do autoritarismo romano. Com o Papa Francisco vemos claramente o seu desejo de descentralização quando ele prefere ser chamado de “Bispo de Roma”, ou mesmo, quando ele cita as várias Conferências Episcopais nos seus documentos oficiais como forma de outorgar-lhes poder doutrinal. Somente a conversão pastoral a uma Igreja decididamente missionária é que possibilitará uma reforma das estruturas que viabilize a efetivação da “Igreja em saída”.

A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige, só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de ‘saída’ e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade (EG, n. 27)

A Igreja existe para missão, como nos reafirmou o Concílio Vaticano II através do Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. Logo, toda a sua estrutura deve estar voltada a levar a “Boa Nova” a toda a humanidade. É justamente no movimento de saída missionária, do centro para às periferias, de Roma para o mundo, que se descobrirá quais são as estruturas necessárias a uma evangelização verdadeiramente eficaz à vida do homem e da mulher de nosso tempo.

## **2.2 CLERICALISMO E O ACESSO AOS MINISTÉRIOS ORDENADOS**

Logo de partida, frisamos que os ministérios ordenados são um dom da Igreja servidora da humanidade. Mas, um dom que deve ser entendido dentro da dinâmica evangélica do lava pés como serviço aos irmãos e irmãs. O Concílio Vaticano II valorizou a concepção da categoria de “Povo de Deus” composto por todos os batizados, sejam eles leigos e leigas ou ministros ordenados. A leiga católica, Maria Cecília Domezi, declara:

Em primeiro lugar está o Povo de Deus em sua totalidade, com todos os

membros em igualdade batismal. Depois vem a hierarquia, os ministérios específicos, todos redimensionados a partir dessa igualdade batismal. [...] Essa eclesiologia abre espaço para que todas as pessoas leigas atuem na Igreja enquanto sujeitos e com reconhecimento da sua dignidade (FIQUEIRA, SANCHES, 2016, p. 162)

Todo batizado e toda batizada é responsável pela missão da Igreja, todos possuem a primeira e igual dignidade de batizados. E se o clero existe é por um único motivo: o serviço do “Povo de Deus”. Jamais na Igreja o ministério ordenado deveria ser encarado como lugar de privilégios, na Igreja o poder deveria ser sinônimo de serviço. Tristemente não é o que vemos na realidade, percebemos um clericalismo autoritário cada vez mais crescente, e vemos algo ainda mais tenebroso que é a clericalização dos leigos e leigas.

A já citada leiga Maria Cecília Domezi assegura que “a ampla e total manifestação dessa consciência e responsabilidade laical é dificultada por um excessivo clericalismo, que mantém as pessoas leigas à margem das decisões e as impede de encontrar espaço nas suas Igrejas particulares para se exprimir e agir” (FIQUEIRA, SANCHES, 2016, p. 167). O clericalismo é um verdadeiro obstáculo a “Igreja em saída” que se pensa enquanto comunhão e participação entre todos os batizados.

Por um lado, se fala da condição de igualdade da dignidade batismal, por outro lado, esbarramos em diversos limites de acesso ao ministério ordenado seja por parte das mulheres ou dos homens casados (no caso do presbiterado). Sobre a não inclusão das mulheres no ministério ordenado, a leiga e estudiosa Maria Cecília Domezi, se manifesta criticamente:

O não acesso das mulheres ao sacerdócio é um limite real, mostra o Papa Francisco. Está reservado aos homens e não está em discussão. Entretanto, quando a potestade sacramental vem demasiadamente identificada com o poder, essa questão pode tornar-se particularmente controversa e, assim, oportuna e desafiadora aos pastores e teólogos [...] (FIQUEIRA, SANCHES, p. 168)

Ao nos depararmos com a definição da impossibilidade quanto a ordenação de mulheres vemos a concretização de um dos limites da “Igreja em saída”. Já quanto ao acesso de homens casados ao presbiterado, entendemos que poderia ser uma solução para diversas comunidades de fé que padecem sem a presença de um presbítero. Destacamos que em todas estas comunidades de fé estão presentes pais de família, que poderiam exercer o ministério presbiteral em prol do bem maior da comunidade. No Sínodo para Amazônia a questão dos “*virii probati*”, que diz respeito a ordenação de homens casados, esteve em pauta, mas não representou avanços significativos.

Na Exortação Pós Sinodal Querida Amazônia (QA), na seção do Sonho Eclesial, o Papa Francisco faz uma afirmação que parece não fechar a questão e ao mesmo tempo lança espe-

rança para seguirmos com a reflexão sobre a ordenação presbiteral de homens casados: “O modo de configurar a vida e o exercício do ministério dos sacerdotes não é monolítico, adquirindo matizes diferentes nos vários lugares da terra” (QA, n. 87).

## 2.3 SINODALIDADE

A sinodalidade pressupõe caminhar juntos, ouvir a todos numa escuta qualificada, relacionar-se com o diferente, buscar e encontrar juntos soluções para os problemas comuns, requer convencimento, maturidade, etc. Mas, caminhada sinodal não diz respeito a unanimidade, sabemos que a unanimidade jamais foi a certeza do caminho certo. Sinodalidade requer discernimento na tomada de decisões, e a dificuldade é justamente discernir juntos, aprender com o diferente, esperar o tempo do outro, manter o ritmo conjunto da caminhada sem deixar ninguém para trás. Qualquer tipo de decisão autoritária colocaria a perder toda a metodologia sinodal, daí a dificuldade do Papa Francisco em empreender a proposta de “Igreja em saída”. Um ditador pensa que pode tudo e age autoritariamente, um líder sinodal se dispõe a caminhar junto dos seus e age de modo processual.

O Sínodo para a Amazônia é um exemplo de como o caminho sinodal é um limite para a efetivação da “Igreja em saída”. No Sínodo para Amazônia tinha-se como objetivo a promoção de uma Igreja com rosto amazônico, foi realizado o processo de escuta, vieram à tona temas polêmicos que dizem respeito a vida concreta das pessoas como a falta de acesso aos sacramentos por falta de ministros ordenados, dentre outras situações. Se refletiu sobre tantos aspectos que despertaram a atenção de todos, no entanto, ao final temos como resultado a Exortação Apostólica “Querida Amazônia” que não conseguiu corresponder às elevadas expectativas de reforma de uma “Igreja em saída”. O Papa Francisco, em sua Exortação Apostólica Pós Sinodal “Querida Amazônia”, resignou-se a falar de quatro sonhos: social, cultural, ecológico, eclesial. Só sonhamos com aquilo que ainda não é realidade, mas os sonhos têm o seu valor ao nos impulsionar no caminhar. “É preciso sonhar, pois, como diz Leonardo Boff, ‘nós não carregamos sonhos, são os sonhos que nos carregam; o imaginário pertence também ao real, à sua melhor parte’ (PASSOS, SOARES, p. 45).

A sinodalidade ainda pressupõe o protagonismo de todo batizado deve também refletir na tomada de decisões sobre os destinos da Igreja, é preciso que as decisões sejam tomadas de modo colegiado e não apenas pelos bispos, como figura no Código de Direito Canônico. No intuito de nos tornarmos uma Igreja Sinodal é preciso incluir as representações leigas e a presença feminina na tomada de decisões eclesiais.

## CONCLUSÃO

Diante das limitações aqui apresentadas em três direções, como resultados parciais, percebemos que a preocupação do Papa Francisco é iniciar processos que possam levar a Igreja a um retorno ao Evangelho e ao encontro da humanidade do mundo contemporâneo. Diante da globalidade da proposta de reforma da “Igreja em saída”, que não é só uma reforma administrativa, litúrgica, canônica, etc., mas da Igreja como um todo o Papa Francisco se detém a iniciar processos. Os resultados com certeza não virão no ritmo imediatista da contemporaneidade, mas poderão despontar a partir de processos despertados, ou mesmo reanimados, pelo projeto de “Igreja em saída”.

Os processos iniciados pela proposta de “Igreja em saída” devem, segundo o teólogo João Décio Passos, “[...] institucionalizar-se para poder produzir efeitos. Do contrário, poderá desaparecer com o seu portador” (FIQUEIRA, SANCHES, 2016, p. 150). A institucionalização é necessária para que os processos possam continuar se desenvolvendo após o pontificado do Papa Francisco.

Após este breve ensaio de autocrítica a proposta de “Igreja em saída”, proposta de pesquisa que ainda está em desenvolvimento, encerramos com palavras de esperança na superação dos limites e na efetivação da renovação eclesial. “Não obstante os limites para a ‘Igreja em saída’, Francisco não se desespera, oferece a fé dos simples, a militância dos inconformados, a persistência dos sonhadores, a lucidez dos sábios e a esperança dos santos” (DALL’O, 2020, p. 28). Que o ideal da “Igreja em saída” nos impulse na evangelização.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas; GODOY, Manoel José de (orgs.). *A pastoral numa Igreja em saída*. São Paulo: Loyola, 2018.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de; MORI, Geraldo Luiz (orgs.). *Igreja em saída sinodal para as periferias: Reflexões sobre a I Assembleia Eclesial da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2022. (Coleção Sínodos)

BOFF, Leonardo. *Francisco de Assis e Francisco de Roma: Uma nova primavera na Igreja*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2014.

DALL`Ó, Antonio. *Gestão eclesial paroquial à luz do Conceito de Igreja em saída*. Orientador: Erico João Hammes. 2020. 122 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020. Disponível em: [https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/9420/2/ANTONIO\\_DALLO\\_DIS.pdf](https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/9420/2/ANTONIO_DALLO_DIS.pdf). Acesso em: 11 jul. 2023.

FIQUEIRA, Eulálio; SANCHES, Wagner Lopes (orgs.). *Uma Igreja de portas abertas: Nos caminhos do Papa Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Francisco)

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Querida Amazônia*. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html). Acesso em: 11 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude*. Discurso. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-celam-rio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html). Acesso em: 11 jul. 2023.

PASSOS, João Décio. *Obstáculos à sinodalidade: entre a preservação e a renovação*. São Paulo: Paulinas, 2023. (Coleção Igreja em saída)

SOARES, Afonso M. L.; PASSOS, João Décio (orgs.). *Francisco: renasce a esperança*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Coleção Francisco)



# POVO, RELIGIÃO E IGREJA - REALIDADES E CONCEITOS INTERCAMBIÁVEIS

*Antonio de Lisboa Lustosa Lopes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Lucio Gera aproxima na práxis teológica e pastoral os conceitos Povo, Religião e Igreja. Aqui se investiga a pertinência da articulação teológica desses conceitos nas práxis eclesiais contemporâneas. Eles são intercambiáveis, e sua abordagem pode contribuir para os processos de formação de povo, humanidade, sociedade e igreja. Num mundo tão plural e tão individualista, interessado mais na prosperidade e na ganância do ter e do poder, vê-se como mister o encontro com o próximo, sempre em alteridade e reconhecer o papel do individual e do coletivo como lugar teológico do encontro de Deus e do encontro com Deus. O caminho metodológico se realizará mediante uma leitura contextualizada dos textos referentes à questão problema a partir dos autores escolhidos, de modo que seja possível uma abordagem atualizada dos conceitos povo, povo de Deus, teologia e sociedade, com um aporte teórico propositivo no âmbito da teologia prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** povo; religião; igreja; teologia do povo; religiosidade popular.

## INTRODUÇÃO

Aqui se aduz um recorte da pesquisa Povo e Povo de Deus, Teologia e Sociedade: uma leitura comparada dos conceitos em Lúcio Gera, José Comblin e Papa Francisco e seus intercâmbios, em execução na PUCSP em Programa de Iniciação Científica. O escopo que aqui se põe é de demonstrar como Lúcio Gera, uma das principais referências da Teologia Pastoral do Papa Francisco, aborda os conceitos e as realidade povo, religião e igreja, com seus intercâmbios. Para isto recorre-se a uma preleção do autor em 1976, buscando compreender a abordagem que ele faz dos conceitos, buscando enunciar críticas a partir de um esforço de atualização de realidades e conceitos. A tarefa que aqui se mostra pode ajudar a despertar o interesse por este pensador, enquanto se busca enunciar sua relevância para o nosso tempo mediante uma releitura crítica do seu pensamento.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião. Docente na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUCSP. Email: [alopes@pucsp.br](mailto:alopes@pucsp.br)

## 1. POVO, RELIGIÃO DO POVO E IGREJA

Estamos diante de uma tematização de 1976, poucos anos antes de ocorrer a Conferência de Puebla, a qual resulta de uma apresentação feita no “Encontro Interdepartamental do CELAM”, organizado pela Equipe de Reflexão Teológico-pastoral do mesmo organismo. Tal encontro ocorreu em Bogotá, Colômbia, naquele mesmo ano. Aqui Gera procura apresentar a relação entre o povo latino-americano e sua religiosidade e a Igreja.

Ele queria estudar a religiosidade popular da América Latina, a fim de conhecê-la e, a partir daí, pensar a ação pastoral adequada aos propósitos que a Igreja colocava em relação a ela. Aponta, logo de início a necessidade da assunção de métodos para o conhecimento, destacando que fará uso dos métodos das ciências humanas, mas incluindo aí a filosofia e a teologia. Para ele não basta somente um conhecimento teórico abstrato do qual se deduz algumas proposições, ou a mera assunção de certas categorias advindas das ciências, mas é preciso um envolvimento afetivo real (amar o povo) se se quer conhecer a religiosidade do povo (AZCUY, p.721). A questão que guia a reflexão do autor é: qual a ação pastoral adequada ao contexto latino-americano, considerando a religiosidade popular que o marca, e que possa fazer o povo se tornar realmente cristão (AZCUY, p.717-718)? Gera destaca que esta abordagem requer considerar a realidade concreta atual, com aquilo que traz de inédito para a vivência da fé, mas também recorrer à experiência acumulada da Igreja com sua Tradição, para daí recolher inspirações que brotam das potencialidades nunca esgotadas ou mesmo efetivadas (AZCUY, p. 718).

Ao tratar da ação pastoral, ele assume a definição de pastoral como uma ação comunicativa, que deseja suscitar, conservar ou desenvolver a fé cristã (AZCUY, p. 719). Para isso é preciso conhecer a fé que se quer transmitir e conhecer quem é o destinatário. Agora, o que ele busca é conhecer, especificamente, a religiosidade popular e depois vê-la em sua relação com a fé cristã. A atitude que daí decorre é o discernimento, ou juízo crítico. O autor pressupõe duas coisas: primeiro, que o movimento crítico se dá entre a elite (ilustrada, ao que dá para inferir) e o povo, e que é um movimento recíproco. Segundo, que a postura crítica não consiste somente em negar elementos, mas também em reconhecer o que há de valioso. Está baseada, diz ele, na atitude da suspeita, sim, mas não só na suspeita de que existem erros e males, mas na suspeita de que também se podem encontrar coisas boas e valiosas (AZCUY, p. 719).

São dois os momentos da análise. O primeiro, com o suporte claro das noções da sociologia, trata-se de buscar “tipos” que permitam caracterizar a religiosidade latino-americana. O segundo, é marcado pela pergunta capital, segundo ele, que é: o povo latino-americano mostra ser um povo cristão (AZCUY, p. 720)? Ele busca entender qual a situação do povo latino-americano em relação à fé cristã. Quer saber se tem ou não um caráter cristão. A partir disto, emergem deficiências e carências na religiosidade que o povo vive, e será isso que orientará a definir o tipo de ação pastoral a ser realizada.

Ele ainda aponta que, para se conhecer e entender a situação atual do povo (em sua vivência religiosa), deve-se ter em conta o processo histórico, o passado do povo (SCANONNE) e sua formação nesse sentido. Até mesmo para tentar prever as reações que a ação pastoral poderá suscitar nos destinatários (AZCUY, p.721). A partir daí, ele passa a apresentar alguns pressupostos teóricos da reflexão. Por fé cristã, ele entende os conteúdos dessa fé, um conjunto de temas (que se convertem em critérios) como: o ser humano imago Dei; a centralidade de Cristo na salvação; uma determinada visão de Igreja e sua relação com os povos (AZCUY, p. 722). Segundo ele não se pode dar por suposto que se tenha um conhecimento claro (por parte de quem vai realizar a ação pastoral) desses critérios. Assim, explicitar e revisar esses temas (nem sempre bem desenvolvidos) se torna tarefa indispensável e parte do método (AZCUY, p. 722).

Para Gera há três núcleos que parecem surgir da análise dos pressupostos (temas da fé), que são: povo, religião e Igreja. Ele analisa as relações entre Igreja e povo latino-americano, e Igreja e religiosidade desse povo. Para clarificar o que entende por “popular”, enquanto algo relativo a um povo, parte de uma definição de “povo” enquanto um sujeito coletivo (SCANONNE, passim), uma forma específica de comunidade, composta de indivíduos, mas marcada por uma unidade (TELLO, passim). São duas dimensões constitutivas.

Gera ainda destaca que é preciso manter sempre o ponto de tensão entre a individualidade e a unidade, alertando para os riscos, por exemplo, dos nacionalismos que erigem o povo como um “universal” que se revela falso (AZCUY, p. 723). A unidade, segundo ele, é fator determinante de um povo, e ela implica um fator comum, que parece ser definido por duas tendências: a ideia de nação e a de cultura (AZCUY, P. 724). Povo como povo-nação, não se pode levar em consideração só o território geográfico (SCANONNE, passim). Trata-se de “uma comunidade de homens reunidos a partir da participação em uma mesma cultura que, historicamente, concretizam sua cultura em uma determinada vontade ou decisão política” (AZCUY, p. 724, tradução livre, grifo do autor). Seria uma construção política com base na vontade coletiva. Cultura refere-se a um determinado *ethos*, ou seja, “o modo como um grupo humano tem organizada sua própria consciência e hierarquia de valores e [...] de aspirações” (AZCUY, p. 725, tradução livre).

A partir disso, surge o questionamento: pode-se falar de povo ou povos latino-americanos? Há várias respostas (AZCUY, p. 725). Uma delas é de que há um só “povo” latino-americano, que resulta de uma mescla de diversas culturas precedentes. Daí que existiria uma única cultura dominante ou geral. Mas, há outra resposta: há, aqui, uma pluralidade de culturas e, logo, de povos, que não coincidiria, necessariamente, com a atual configuração dos Estados-Nação (AZCUY, p. 726). Se assim for, observa, também se deve falar de “religiosidades”, no plural.

Gera se inclina à primeira tese (AZCUY, p.726). Pensa que há uma única cultura que

caracterizaria a “América Latina” e que a essa se lhe opõe e lhe ameaça a cultura ilustrada. Para ele, então, o grande conflito é entre cultura popular e cultura ilustrada, de onde nasce a tentativa de acabar com a religiosidade popular (AZCUY, p.727).

Aqui se põe a problemática do “popular” (ALBANO, passim). A noção de “popular” geralmente se coloca enquanto oposto ao institucionalizado, ou oficial, decorrendo de uma noção de “povo” como oposto de “elite”(TELLO, passim). Gera chama a atenção para a “fluidez” da linguagem. Porque povo pode significar o povo como um todo (todos, “povo” e elite) ou ser usado para qualificar alguns setores (na oposição com a elite, e como sinônimo de popular). Do sentido que se adotar vai depender a noção de “religiosidade popular”.

Na noção povo-nação, todos, independentemente da classe, que participam da cultura comum que é a base de unidade desse povo, pertencem ao “povo”. Aqueles que adotam outra cultura estariam, assim, se autoexcluindo. No entanto, esse princípio deve ser tomado com muita cautela e sutil discernimento, pois a pertença a um povo tem diferentes “gradações” (AZCUY, p. 729). Para Gera as diferenças ainda poderiam ser vistas sob a perspectiva de um maior ou menor desenvolvimento (AZCUY, p. 729). Assim, nenhum setor mais desenvolvido ou uma elite deixaria, por natureza, de fazer parte do povo, a não ser que adotasse outra cultura ou à medida que exclui os outros. Seria a experiência concreta e a ciência histórica que permitiriam saber quem trai o próprio povo. Ele ainda postula que seria preciso perguntar se o comportamento que corresponde a um “povo” não tenderia a se realizar mais em alguns grupos da nação, de modo que esses poderiam ser considerados mais como integrantes do “povo” (AZCUY, p. 730).

No bojo desta problematização irrompe a questão do pobre. Segundo Gera, pobre é a pessoa humana que é colocada numa condição social, econômica etc., que faz com que ela experimente sua falta de poder (AZCUY, P. 730). Seria o “sem poder” e, por conta disso, o mais inclinado à humildade (AZCUY, p. 730). O pobre implica uma condição moral: a da abertura aos outros. E já que essa é a condição primeira para pertencer a um povo (abertura e consciência da necessidade que se tem dos outros), o pobre demonstra maiores condições para constituir um povo. Assim, a religiosidade popular seria aquela própria e característica de um povo, e os pobres a condensariam e a tipificariam (AZCUY, p. 731).

A partir disso, Gera analisa a relação entre a Igreja e os povos e, conseqüentemente, com a religiosidade popular. Diante da complexidade dessa relação ele destaca a catolicidade da Igreja como um elemento-base para se pensar tal relação, destacando esse caráter de “universalidade” da Igreja, dirigida e destinada a abarcar a todos, em qualquer tempo e lugar, seja qual for a classe a qual alguém pertença. Gera faz referência a alguns números da *Lumen Gentium* que poderiam lhe servir de apoio à sua perspectiva, principalmente retomando a noção de Povo de Deus, e a ideia de que o caráter de universalidade remete a Cristo.

A partir do princípio da encarnação, apresenta a base para a abertura às diferentes

culturas (DAP 464-469). Assim, a encarnação se torna paradigma para a relação da Igreja com os povos, permitindo-lhe assumir o que de bom há já aí, e lhe dando a tarefa de purificar o que de negativo existir (AZCUY, p.732). Da catolicidade deduz a missionariedade da Igreja. A missão da igreja, entendida como a evangelização, é ampliada às nações, ou seja, às culturas (AZCUY, p.733). Daí, Gera chega ao ponto principal de sua exposição: a relação da Igreja com a religiosidade popular.

Parte de uma definição básica de religião, enquanto um sistema pelo qual o ser humano, que se sente referido a algo sagrado e transcendente, pode entrar em relação e comunicação com esse sagrado (AZCUY, p. 735). Isso implica uma representação do divino e uma atitude correlativa a essa representação. O ser humano se define a partir dessa representação: se Deus é apresentado como grande e poderoso, o humano aparece aí como fraco e pequeno etc. Essa relação interior do ser humano com Deus se exterioriza nos sistemas de ritos e outras formas de ação sagradas; numa palavra: nas religiões. Assim, toda religião é um sistema de mediação externa com o divino (AZCUY, p. 736). Ele lembra também que, muitas vezes, a palavra religião é usada para referir-se ao culto.

Segundo Gera, a cultura nasce da experiência humana dos limites, e é na experiência do limite que aparece a consciência da transcendência sobre a qual o homem se interroga. A religião então põe o ser humano diante do limite último. A partir do modo como esse humano se põe diante disso, ele assume as “atitudes definitivas”, que definem as atitudes fundamentais de uma cultura (p. ex., o fatalismo, a magia, ou a assunção da própria condição etc.). a Religião estaria, então, na base da cultura (AZCUY, p. 737). Isso permitiria entender a interpretação secular da religião. Essa vê a religião como algo alienante, como uma atitude mágica, ingênua e que leva a negar a realidade, sendo passiva diante dessa última. Assim concebida, a religião aliena o ser humano de si mesmo. Já no lado oposto, encontra-se a atitude “sacralizadora”. Esse tenderia a separar o rito da sua significação. É a tendência a sacralizar, ou seja, dar um valor absoluto e um caráter de irreformabilidade às formas rituais etc.

Aqui é mister perguntar pela religiosidade latino-americana e a relação da Igreja com ela, a fim de se pensar a ação pastoral adequada. Essa religiosidade específica poderia ser caracterizada conforme seu tipo, conforme sua representação de Deus e sua atitude correspondente a ela. A religião pode dar ênfase ora ao culto, ora à dimensão ética.

No que diz respeito a fé cristã, Gera entende que fé e religião não são a mesma coisa (se tratando da fé cristã). Para ele a fé é fruto da revelação e não da religião (AZCUY, p. 740). Ele afirma que as religiões necessitam de Cristo e da fé cristã para serem curadas e salvas (AZCUY, p. 739). Se um povo expressa sua religiosidade por meio de um sistema simbólico que condensa sua experiência do sagrado, a evangelização deverá alcançar esse núcleo e, aí, implantar a fé. Gera termina apresentando alguns elementos mais particulares que permitiriam discernir a religiosidade popular a partir da fé cristã: a representação de Deus como Pai que salva por

meio de Jesus; a centralidade de Cristo, sendo esse o critério fundamental para discernir a religiosidade do povo; Maria, como figura cara à religiosidade católica, enquanto aponta para o centro da fé que é o mistério trinitário; a pertença à Igreja; a comunhão dos santos como elemento que permite perceber essa pertença; os sacramentos e; por fim, o sentimento de ligação com a Igreja por meio do papa e dos bispos.

É a partir desses elementos que nosso autor afirma que o povo latino-americano é, sim, “substancialmente”, um povo cristão (AZCUY, p. 743), que a evangelização chegou às raízes da cultura dos povos na América Latina. Há muita coisa que precisa ainda de purificação, mas expressam, apesar dessas imperfeições, uma autêntica fé cristã (AZCUY, p. 744). E eles seriam cristãos, não só em sentido “natural”, enquanto se encontrariam aqui “sementes do Verbo”, mas a partir de elementos orgânicos de verdadeiro cristianismo. Essas afirmações são o pressuposto fundamental para a elaboração da ação pastoral, suas tarefas e orientação básica.

## CONCLUSÃO

O texto é enunciado em 1976, porém desperta inquietações, pois apresenta uma visão sobre a religiosidade popular, a ação eclesial, a fé cristã e a evangelização ainda muito marcada pelo colonialismo próprio do pensamento moderno europeu, e que só recentemente começa a ser problematizado. Criticáveis são alguns pressupostos de um fazer teológico (e que continuam presentes em grande parte dos teólogos e estudantes de teologia ainda hoje).

Alguns elementos que deixam esse texto “datado” aparecem, por exemplo, no modo de considerar as religiosidades populares, que, a despeito de uma busca (que não se duvida aqui ser honesta) de valorização dessas, ainda recai numa certa perspectiva de superioridade da fé cristã em relação a elas, e que, dessa superioridade, decorre o dever de levá-las a um maior desenvolvimento. A ação pastoral ainda é apresentada basicamente como um fazer as pessoas se tornarem cristãos (AZCUY, p. 718).

Percebe-se que o contexto ainda limitava a possibilidade de se considerar o diálogo como algo mais do que mera estratégia de “imposição” de si ao outro, um diálogo que colocasse as pessoas em um mesmo plano, e que levasse a um enriquecimento mútuo. Subjaz ainda a perspectiva que o conhecimento do outro serve apenas a uma estratégia de cristianização do outro (AZCUY, p. 21), e o texto, ao final, irá concluir que o povo da América Latina é cristão em sua religiosidade, parecendo desconsiderar a existência e o valor próprio das religiosidades autóctones, como as indígenas. Ainda diz que aquela é ainda muito deficitária, esperando da ação pastoral a correção de alguns elementos.

A fé cristã é colocada como o critério a partir do qual se julgam a validade e, inclusive, a moralidade das diversas religiosidades do povo, como se a relação não se desse de for-

ma dialética. São vários os problemas encontrados na argumentação: a própria concepção de como deve ser a relação com os destinatários da fé (enquanto totalmente passivos, não sendo verdadeiros interlocutores de um processo de diálogo, mas praticantes de um cristianismo imperfeito que precisa ser desenvolvido).

Aqui se destaca algo: o autor parte do pressuposto de que a fé cristã não se confunde com religião em sentido geral (fé e religião são coisas distintas), mas em alguns momentos ele parece fazer essa confusão, apresentando o cristianismo como sinônimo de fé e vice-versa. Também se nota uma apresentação meio problemática de certos aspectos eclesiológicos (catolicidade, fundação da Igreja por Cristo, modelo de missão etc.). Muitos outros pontos problemáticos poderiam ainda ser levantados.

## REFERÊNCIAS

AZCUY, V. R.; GALLI, C. M.; GONZÁLES, M. (eds.). *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Ágape libros; Publicaciones de la Facultad de Teología, 2006.

ALBANO, O. C. *El Pueblo está em la Cultura: la teologia de la pastoral popular em el pensamiento del Padre Rafael Tello*. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Agape Libros, 2017, 296 pp.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe 13-31 de maio de 2007*. 12. Ed. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2011.

SCANNONE, Juan Carlos. *A Teologia do Povo: Raízes teológicas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2019.

TELLO, Rafael. *Pueblo Y Cultura Popular*. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Patria Grande, 2014, 320p



# GT 17

**Hermenêuticas da Bíblia no Contexto Histórico Brasileiro.**



**Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi – PUC Paraná,  
Doutoranda Gláucia Loureiro de Paula - PUC Goiás,  
Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP,  
Dr. Valmor da Silva. Pontifícia – PUC Goiás,  
Doutoranda Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento – UNICAP.**

Ementa:

As hermenêuticas da Bíblia atualizam os textos sagrados para os mais diversificados contextos da realidade nacional. Em consonância com a temática do presente congresso, o convite é para apresentar pesquisas que contemplem abordagens sobre a necessidade do cuidado integral, e questões ecossociais, como exigência para salvar o futuro da humanidade. Nesse horizonte hermenêutico, certamente, a Bíblia e a vivência se encontram, para oportunizar contribuições iluminadoras. O objetivo deste FT é confrontar os contextos históricos e os atuais à luz da Bíblia, reunindo propostas de pesquisa relacionadas ao Antigo e a ao Novo Testamentos, a partir da temática “A Amazônia e o futuro da humanidade: povos originários, cuidado integral e questões ecossociais”. Nessa perspectiva ampla, podem ser apresentadas comunicações sobre livros ou perícopes da Bíblia, temas ou terminologias próprias, personagens ou perspectivas religiosas. A metodologia pode desenvolver pesquisas de tradução, exegese ou hermenêutica. Nosso interesse é reunir pessoas que se ocupam da pesquisa bíblica, para partilhar os resultados de seus estudos em torno à temática sugerida. Dada a relevância e atualidade do tema, esperamos ter a oportunidade de discutir em alto nível, em vista do aprofundamento e de possíveis publicações individuais ou conjuntas.



# A COVID-19 NO BRASIL À LUZ DO DISCURSO DO PAPA FRANCISCO SOBRE MC4,36-41

*Lucas Costa Monteiro<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A Pandemia da COVID-19 foi um evento que marcou massivamente a história neste início do Século XXI. O Novo Coronavírus deixou a humanidade em risco porque a pegou de surpresa causando a síndrome respiratória aguda grave - Sarscov2. No ano de 2020 esta doença se alastra por todo o planeta e muitos países começam a fazer suas restrições sanitárias. No Brasil, a situação dos povos originários foi delicada, pois eles se encontram numa situação de vulnerabilidade social em relação ao Coronavírus, principalmente na região amazônica. O Sumo Pontífice fez um momento extraordinário *Urbi et Orbi*, isto é, de Roma para o mundo utilizando como referência a passagem da tempestade acalmada, em Mc 4, 35-41. Francisco traz a situação da tempestade para o momento pandêmico, fazendo analogia do mundo com o barco, mostrando a atitude dos tripulantes e do comportamento de Jesus em relação ao que estava acontecendo. Assim como a tempestade foi acalmada, esta pandemia também teria seu fim.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pandemia; Indígenas; Hermenêutica Bíblica; Papa Francisco.

## INTRODUÇÃO

A proliferação do Novo Coronavírus se deu em 2019 na China, especificamente na Província de Wuhan causou nos seres humanos a doença da Síndrome Respiratória Aguda Severa-2 (BIRMAN, 2021, p.105). A partir deste país o vírus foi se alastrando pela Ásia. No início de 2020 a Europa passa a ser infectada pelo Novo Coronavírus e em meados deste mesmo ano o mundo já se encontrava em estado de emergência. Foi tudo muito rápido. Por causa disso existe uma grande diferença desta pandemia para as pandemias e epidemias que dizimaram milhões no século passado: a velocidade e a globalização. Em poucas horas um vírus pôde se espalhar por todo o mundo simplesmente por estar incubado em passageiros, sem pensar que estavam infectados e que circulavam em aeroportos aglomerados (PASSOS, 2021, p.19). Em 2020 a

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Professor da Educação Básica. Contato: lcmveritate@gmail.com

Organização Mundial da Saúde declara tal epidemia, pela rápida contaminação, inflamação e doença presente no mundo como uma Pandemia (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020).

O presente trabalho segue estruturado primeiramente na situação sanitária dos povos indígenas seguida da palavra do Papa Francisco no momento extraordinário de oração “Urbi et Orbi”, no dia 27 de março de 2020, quando a pandemia do Novo Coronavírus estava em grande índice de mortalidade na Itália e se espalhava pelo mundo todo. A narrativa da tempestade acalmada será situada em seu contexto histórico e literário para podermos entender aquilo que o Bispo de Roma fizera em seu momento homilético. Em seguida vem uma análise sobre a interpretação bíblica que Francisco faz sobre o texto de Mc4,36-41 em forma de leitura orante e dentro do contexto pandêmico. Após a análise do discurso de Francisco e sua “*leccio divina*” comunitária, Francisco mostra alguns passos metodológicos para vivenciar a fé naquele momento crítico em que estavam vivenciando.

Os objetivos deste trabalho consistem em mostrar a interpretação do líder religioso conforme a realidade do presente momento e a mensagem proferida de uma forma simples, porém sem deixar de ser profunda numa situação de emergência sanitária, tendo como grupo minoritário específico os povos indígenas. O texto “Urbi et Orbi” quer chegar aos corações humanos como uma mensagem de encorajamento, de fé ao invés do medo que deixa o ser humano mais enfraquecido.

A metodologia utilizada será a explorativa, baseada na visão da realidade seguida de uma palavra julgadora com imperativo ético: o método ver, julgar e agir.

## **1. A SITUAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS**

Os povos indígenas da região amazônica se encontram numa situação de vulnerabilidade sanitária, visto que os mesmos possuem uma imunidade suscetível às doenças infecciosas. Isto não é incomum em relação ao Novo Coronavírus, conforme os dados da plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia no Brasil (OVIEDO, A.; CARLOS, S.; SANTOS, T. M. D., 2020). As condições em que vivem, sem cuidado algum com o distanciamento e higienização, o convívio em casas comunitárias provocando aglomerações, o distanciamento das comunidades em relação às unidades de saúde bem como os baixos números de visitas das equipes de saúde em provocam um aumento exponencial da infecção.

Infelizmente o Sistema Único de Saúde que atua nessa região sofre, segundo os dados da Sócio Ambiental, carência de estrutura e recursos para tratamentos, inclusive para complicações causadas pela Covid-19. Mas este problema de descaso com os indígenas vem desde a criação da FUNAI, Fundação Nacional do Índio, em 1967. Em 1999 foi criado um subsistema, oriundo do SUS, para a saúde indígena. Contudo, a salvaguarda destes povos jamais foi vista

com cuidados humanos, em favor da dignidade de cada pessoa da aldeia (OVIEDO, A.; CARLOS, S.; SANTOS, T. M. D., 2022). Os grupos das etnias estiveram ameaçados por doenças infecciosas no decorrer da história. Algumas dessas epidemias quase extinguíram aldeias. E nessa tempestade foram poucos os que desejaram entrar neste barco para salvá-los ou olhar para eles como pessoas, membros do povo brasileiro.

O Papa Francisco nos convida a olhar para os mais pobres, menos favorecidos e ajudá-los de alguma forma. Neste momento da pandemia, em seu discurso na praça de São Pedro, o pontífice pede que olhemos para todas as pessoas que sofrem por causa desta doença, pois estamos no mesmo barco e só sairemos bem de uma crise se ajudarmos uns aos outros (FRANCESCO, 2020).

## **2. A NARRATIVA DE MC4,36-41**

O sucessor de Pedro inicia seu discurso com as mesmas palavras da passagem bíblica e faz uma leitura em oração, pondo a Palavra de Deus diante da situação interpelada. Contudo é preciso estudar o texto bíblico e seus contextos para entender melhor o que Deus quer falar através da Sagrada Escritura.

A reflexão bíblica deve ser entendida como uma interpretação da Palavra de Deus endereçada aos homens na linguagem humana, conforme Harrington. Portanto as escrituras não são apenas linguagem dos homens, mas são Palavra de Deus para a humanidade. (HARRINGTON, p. 44, 1985). Visando uma interpretação racional e bem fundamentada, é recomendado que sejam constituídas algumas regras, ou seja, críticas. Dentre estas, tem-se a textual, literária e histórica que irá examinar os textos, seus idiomas originais, composição, origem e descoberta das fontes, gêneros literários, autenticidade e contexto histórico (HARRINGTON, p. 63-68, 1985).

Acerca das informações sobre a data, conforme Brown, há um intervalo entre 68 e 73 d.C. e o autor atribuído pela tradição cristã é João Marcos, seguidor de Pedro, conforme a menção em At 12,25. Contudo há um autor deduzido, que sabia o grego e vivia no ambiente romano de perseguição às comunidades cristãs, segundo Raymond. E. Brown (BROWN, p. 206, 2004). O trecho de Mc 4,35-41 está localizado na primeira parte do Evangelho: onde Jesus começa o seu ministério de cura e anúncio na Galileia. A narrativa da tempestade acalmada se encontra nas ações miraculosas de Jesus (BROWN, p. 213, 2004) que formam um conjunto sucedendo os discursos em parábolas. Esta passagem é iniciada ao fim da tarde e a travessia para o outro lado da margem seguida de uma tempestade com o mestre adormecido no fundo do barco e os discípulos angustiados temendo o naufrágio, conforme Daniel Marguerat (MARGUERAT, p. 53, 2009).

Conforme Chid Myers, as viagens de Jesus estão associadas à vinda da noite, com temporal e o destino, “outra margem”, representa simbolicamente o território gentio, estrangeiro, ou seja, desconhecido para os discípulos. A tempestade sobrevém de maneira inesperada. Jesus dorme no barco. Eles gritam pelo mestre demonstrando medo do abandono. Em seguida Jesus silencia tudo: tanto a falta de fé como a tempestade de chuva em que os discípulos se encontravam (MYERS, p. 242-243, 2021). Vale ressaltar a existência da pergunta final deste texto “Quem é este, a quem até os ventos e o mar obedecem? ”, que faz o leitor pensar num suspense sobre a personalidade misteriosa de Jesus, a indagação feita pelos discípulos pelo fato de não entenderem a ação dele sobre um fenômeno da natureza.

A expressão de confissão de fé no Cristo já era mencionada na época e, portanto, faz perceber que Ele é o Messias, o Senhor da situação em tempestade (TILESSÉ, p. 140-141, 1992).

### 3. O MOMENTO URBI ET ORBI

O momento Urbi et Orbi, que significa “de Roma para o mundo”, é uma oração feita pelo Papa durante alguns períodos especiais do ano, como Páscoa e Natal. Entretanto o pontífice pode fazê-lo em ocasiões extraordinárias, como foi o caso da Pandemia da COVID-19, onde o mundo parou por causa da perigosa infecção causada pelo Novo Coronavírus. O Papa Francisco o fez no dia 27 de março de 2020, na Praça de São Pedro, vazia por causa do decreto do governo italiano sobre o fechamento das igrejas e a restrição de circulação de pessoas devido à crise sanitária daquele momento (FRANCISCO, 2020).

Atendo-se somente ao discurso do pontífice, a base da sua reflexão está no em Mc 4,35-41, que relata o milagre da tempestade acalmada ao cair da tarde quando Jesus disse aos que o acompanhavam para passar à outra margem de barco (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1765, 2015). Pensando na realidade pandêmica, o líder religioso interpreta de uma forma inculturada, na diversidade dos tempos e lugares, fazendo sempre da Palavra de Deus uma semente fecunda (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, p. 145, 1998) conforme o documento da Pontifícia Comissão Bíblica: A interpretação da Bíblia na Igreja. Sobre a pregação da Palavra de Deus nas diversas culturas, tem-se uma importante fundamentação sobre a inculturação:

O fundamento teológico da inculturação é a convicção de fé que a Palavra de Deus transcende as culturas nas quais ela foi expressa e tem a capacidade de se propagar em outras culturas, de maneira a atingir todas as pessoas humanas no contexto cultural onde elas vivem. (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, p. 145, 1998)

Convicto que a Palavra de Deus é viva e eficaz, penetra (Hb 4,12) as culturas e chega aos corações das pessoas, o Sumo Pontífice faz analogia à situação vivida pelos discípulos que se encontravam à deriva com o contexto pandêmico. O mesmo iguala as características dos tripulantes às da humanidade em crise, perdida, fragilizada e desorientada numa situação desola-

dora da tempestade (FRANCISCO, 2020). Francisco, ao fazer uma “*lectio divina*”<sup>2</sup> comunitária, mostra o texto a quem ouve, com uma fé viva e atual, provocando ao ouvinte para entender o comportamento de Jesus durante aquela situação: dormindo na popa, a parte do barco que se afunda primeiro no naufrágio. Contudo o sono mostra que o mestre não se desespera, mas se encontra sereno, confiante no Pai (FRANCISCO, 2020).

Os discípulos, conforme a reflexão, não estão incrédulos e nem abandonaram a fé em Deus, mas estavam pensando que Jesus não cuidasse deles ou que não tenha interesse em suas vidas. Por isso perguntam: “Mestre, não te importa que pereçamos?” v. 38. Sobre a tempestade, o Papa Francisco descreveu no mesmo momento extraordinário:

A tempestade desmascara a nossa vulnerabilidade e deixa a descoberto as falsas e supérfluas seguranças com que construímos os nossos programas, os nossos projetos, os nossos hábitos e prioridades. Mostra-nos como deixamos adormecido e abandonado aquilo que nutre, sustenta e dá força à nossa vida e à nossa comunidade (FRANCISCO, 2020).

Percebe-se que não é mencionado qual tipo de tempestade, mas as consequências deste acontecimento. Portanto pode ser em alto mar ou numa perspectiva metafórica, que é o caso da Pandemia da COVID-19 sendo caracterizada como uma tempestade.

E a pergunta de Jesus “Porque sois tão medrosos? Ainda não tendes fé?”, é mencionada quatro vezes com as respectivas reflexões sobre as dramáticas realidades sociais causadas pela humanidade. Diante disso o líder religioso diz como intercessor pela humanidade: “acorda-nos, Senhor”. Na segunda vez da mesma pergunta, faz o convite à conversão, de decidir-se por separar o que bom e reajustar o caminho rumo a Deus e ao próximo, vivendo a vida no Espírito. Na terceira vez, o papa falar que, primeiramente é preciso reconhecer-se necessitados de salvação e, em seguida reanimar nossa fé pascal no cotidiano da vida. Na quarta vez, ele pede a Deus que abençoe todo o mundo, dando saúde e encorajamento da fé das pessoas e que não os deixe à mercê da tempestade, fazendo recordar as palavras de Jesus: “eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” Mt 28, 20 (FRANCISCO, 2020). Neste momento extraordinário de oração, Francisco ensina que rezar significa seguir um processo metodológico.

Primeiramente é preciso que a realidade deixe o fiel interpelado. É necessário escutar para deixar-se perturbar pelo que está vivendo a fim de enfrentar o vento e o silêncio e as sonoridades externas que incomodam. A seguir se faz uma reflexão e volta-se para Deus, reconhecendo que não é possível ser autossuficiente, portanto é preciso confiar em Deus. Depois de refletir é o momento de contemplar a Cristo nesta situação interpelada e refletida. Apegar-se ao texto bíblico para recordar as atitudes de Jesus para imitá-lo à luz do Espírito Santo

<sup>2</sup> A *lectio divina* é uma leitura, individual ou comunitária, de uma passagem mais ou menos longa da Escritura acolhida como Palavra de Deus e que se desenvolve sob a moção do Espírito em meditação, oração e contemplação (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, p. 150, 1998)



durante o cotidiano.

Desta forma é possível pôr em prática sua palavra de encorajamento e atentar-se sobre a exortação relacionada à falta de fé. O sumo pontífice também recorda de Maria como um exemplo de mulher que nos ensina a dizer sim e estar disponível generosamente (FRANCESCO, p. 16, 2020).

## CONCLUSÃO

A pandemia passou, contudo, o Coronavírus ainda circula e a vulnerabilidade social dos povos indígenas continua. O papa, na Encíclica *Laudato Si'*, nos ensina que precisamos dar uma atenção especial aos povos indígenas e suas tradições culturais não porque são minorias, mas são interlocutores quando projetos ameaçadores avançam e afetam seus espaços. Para eles a terra não é um bem econômico, mas um dom gratuito de Deus, um espaço sagrado onde seus antepassados descansam (LS.146). Precisamos nos deixar interpelar durante a tempestade e dar as mãos, ajudar uns aos outros, principalmente os mais fracos e vulneráveis, compartilhando tecnologias para a suas promoções sanitárias, reivindicar dos governos políticas públicas que preservem a Amazônia e seus povos originários.

Não basta votarmos, é preciso que as pautas para os mais pobres sejam efetivadas radicalmente. A Casa Comum é o nosso barco. E a tranquilidade pacífica acontecerá quando o Reino de Deus for instaurado ao invés do Reino do Mercado.

## REFERÊNCIAS

BALANCIN, E. M. *Como ler o Evangelho de Marcos: Quem é Jesus?* 13ª ed. São Paulo: Paulus, 2018.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém: nova ed. ver. e ampl.* Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

BROWN, R. *Introdução ao Novo Testamento.* São Paulo: Paulinas, 2004.

FRANCISCO, P. *Carta ENCÍCLICA LAUDATO SI': sobre o cuidado com a casa comum.* Vaticano. Libreria e Editrice Vaticana, 2013.

FRANCISCO, P. "Urbi et Orbi" - *Momento extraordinário de oração presidido pelo Papa Francisco*. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco\\_20200327\\_urbi-et-orbi-epidemia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html)>. Acesso em: 20 de abril. 2023.

FRANCESCO, Papa. *Vida após a pandemia*. Vaticano. Libreria e Editrice Vaticana, 2020.

HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia: a revelação: a promessa: a realização*. São Paulo: Paulus, 1985.

COMISSÃO BÍBLICA, Pontifícia. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo. Paulinas, 1994.

MARGERAT, D. *Introdução ao Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo. Loyola, 2009.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *OMS classifica coronavírus como pandemia*. Disponível em: <<https://www.gov.br/pt-br/noticias/saude-e-vigilancia-sanitaria/2020/03/oms-classifica-coronavirus-como-pandemia>>. Acesso em: 23 abr. 2023.

MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulus, 2021

OVIEDO, A.; CARLOS, S.; SANTOS, T. M. D. *COVID-19 e os Povos Indígenas*. Disponível em: <<https://covid19.socioambiental.org/>>. Acesso em: 20 ago. 2023.

PASSOS, J. D. *A pandemia do Coronavírus: onde estamos? Para onde vamos*. São Paulo: Paulinas, 2020.

TILESSE, Caetano Minette de. *Evangelho segundo Marcos: análise estrutural e teológica*. Revista Bíblica Brasileira. Nº 1-2. 1992.

VIGANÒ, D. EDOARDO. *Irmãos e irmãs, boa noite: o Papa Francisco e a nova comunicação da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 2017.

# OS PRINCÍPIOS DA FUNÇÃO SOCIAL DA TERRA EM LEVÍTICO 25,23 E NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL

*Eliane de Fátima Rodrigues<sup>1</sup>*

**RESUMO:** No Antigo Testamento a proteção da terra está sempre em evidência, porém concentraremos nossa análise na perícopes contida em Levítico 25: 23-24, no qual é previsto que: “A terra não deve ser vendida permanentemente, pois a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes. Para toda propriedade que possuídes, estabelecereis o direito de resgate para a terra.” Mas como providenciar a redenção da terra? Entendemos que, atualmente, a redenção ocorre através da observância da função social contida no Artigo 184 da Constituição que estabelece os requisitos para que a propriedade seja garantida, são eles: a observância das justas relações de trabalho, a promoção do bem-estar, a produtividade e a preservação ambiental. O equilíbrio de toda a redenção é a preservação ambiental que objetiva preservar a terra para as presentes e futuras gerações.

**PALAVRAS-CHAVE:** Terra; Propriedade; Função social; Desapropriação; Responsabilidade.

## INTRODUÇÃO

“No princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1), a análise da relação terra e homem deve partir do início e a proposta para fazer uma análise da função social da terra a partir dos textos bíblicos, não prospera, se não citarmos o livro de Gênesis que trata da ordem da criação.

Primeiro existiu o céu, a terra, o dia, a noite, as águas, o verde, as estrelas, os seres vivos e depois de realizado toda a criação é que Deus fez o homem “Deus disse: “façamos o homem” à nossa imagem, como nossa semelhança”” (Gn 1, 26).

O presente artigo objetivo traçar uma comparação entre a perícopes bíblica contida em Lv 25,23 e os princípios da função social da terra contidos na Constituição Federal. Para a elaboração do presente artigo utilizou-se a pesquisa bibliográfica.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC-GO. Mestre em Ciências Ambientais e Saúde pela PUC-GO. Especialista em Direito Agrário, Ambiental e Tributário. Graduada em Direito pela UniAnhanguera-Go.

## 1 A FUNÇÃO SOCIAL DA TERRA

Deus criou o homem para a terra e não o contrário, porém com o passar dos tempos o homem esqueceu disso, a ponto de colocar em risco a sua própria existência. Com o aumento populacional é necessário uma maior quantidade de alimentos, assim a atividade agrária que inicialmente era baseada no extrativismo vegetal, animal e mineral passou a ser exploratória, onde o homem passou a cultivar a terra para obter as suas necessidades.

O homem que vivia de forma nômade passa a se estabelecer em determinados locais, tornando necessário o exercício da agricultura para produzir bens e alimentos, inicialmente para a própria subsistência, mas com o passar dos tempos observou-se que o excedente poderia ser trocado e posteriormente comercializado.

A história do povo bíblico praticamente se confunde com a luta pela conquista da terra. A posse da terra é regida por princípios que asseguram o seu bom uso, bem como a relação harmoniosa entre o ser humano e a natureza, a fim de garantir o bem-estar das pessoas, e a convivência justa em sociedade. Regidas por uma mística diferenciada, algumas leis acentuam o direito à terra como direito fundamental ao sustento e à vida. (SILVA, 2016, p.596)

Em poucas palavras Valmor da Silva resume o desenvolvimento sustentável presente na história bíblica e na sociedade brasileira, o proprietário da terra tendo que produzir e ao mesmo tempo proporcionar o bem comum, porém, muitos detentores de terras almejavam, tão somente a realização pessoal, deixando de lado o outro, motivo de muitas guerras.

A novela de José do Egito retrata bem o uso da terra em prol do outro. José visualizando a fome que cairia sobre o povo, procurou arrecadar de todos os produtores parte de sua produção, com o intuito de amenizar a fome no Egito. Até então, não há relatos sobre a obrigatoriedade de doação de parte da produção ao governo para redistribuição. A novela é um exemplo de redistribuição.

Afirma o autor que há uma relação entre a história do povo bíblico e as legislações que garantem o direito a posse da terra e o sustento à vida. Ao mesmo tempo que o proprietário tem condições importantes a serem observadas para garantir o seu direito de posse o mesmo tem que fazer a terra produzir. Aquele que almeja ser proprietário de terra possui responsabilidades que extrapolam o seu direito individual, devem observar os requisitos estabelecidos em lei e ao mesmo tempo produzir.

Foi em busca da terra prometida que os hebreus saíram do Egito; andaram 40 anos;

Diante de todo este processo evolutivo e com a fixação do homem em propriedades, foi necessário que Deus impusesse uma forma de proteção à terra como patrimônio da humanidade, é o que observamos em Levítico 25, 3,4)

Levítico 25, 3,4: Durante seis anos semearás o teu campo; durante seis ano podarás a tua vinha e recolherás os produtos dela. Mas no sétimo ano a terra terá seu repouso sabático, um sábado para lahweh:

O texto bíblico demonstra a preocupação em que a terra pudesse descansar para continuar produzindo alimentos ao homem. Observamos uma defesa da terra, uma prevenção contra os abusos e o egocentrismo humano. Esta ordem é uma forma de proteger o próprio homem, vez que uma terra, sem descanso pode se transformar em terreno arenoso e não ser capaz de produzir alimentos ao próprio homem.

E interessante observar que a imposição de observância do descanso da terra demonstra que a terra é um bem comum e reconhecida como essencial à sadia qualidade de vida.

Na legislação brasileira o homem pode ser proprietário ou possuidor. O Artigo 1228 do Código Civil não conceitua propriedade, apenas institui atributos ao detentor, vejamos: **Art. 1.228.** O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha. Proprietário é detentor do título de domínio, devidamente registrado em cartório enquanto que o possuidor falta um dos requisitos do proprietário e não possui o título de domínio.

Atualmente a propriedade da terra é considerada como um dos direitos humanos fundamentais, integrando assim os interesses da sociedade. Esta idéia não é nova e consta do texto bíblico, livro de Gênesis, que primeiro Deus fez a terra e a natureza e depois o homem.

No texto supra-citado de Levítico o manejo da terra deveria ser realizado de forma que a mesma produzisse durante seis anos e no sétimo nenhuma atividade agrária poderia ser desenvolvida sobre a mesma. Estamos falando de um período em que não havia uma população como a atual e as técnicas de plantio eram rudimentares comparando às de hoje, o período de descanso sabático era o necessário para que a terra se reconstituísse e pudesse ser utilizada novamente. Atualmente esta prática não é mais utilizada.

O consumismo humano, a cada dia mais gera aumento de produção em todos os níveis de organização do Estado. Dentre estes está a utilização dos recursos minerais que a mãe Terra proporciona e a utilização inadequada destes gera a degradação do solo e subsolo.

Os pesquisadores da ciência do solo conceituam-no como sendo a epiderme das terras emersas. Nesse sentido, afirma Alain Ruellan e Victor O. Targuliam:

O solo é a camada de terra móvel que recobre grande parte dos continentes. É a epiderme das terras emersas, cuja profundidade não excede alguns centímetros nas regiões montanhosas e alguns metros nas planícies. (RUELLAN, TARGULIAN, 2002, p 55)

A formação geológica sofre alterações constantes em razão da quantidade de desma-

tamento, uso de agrotóxicos, produção desenfreada, situações que influenciam no presente e acarretarão consequências futuras à terra.

A ciência moderna tem se dedicado a defender a preservação dos recursos naturais em face dos direitos particulares. A propriedade tem que cumprir uma função social para garantir que esta terra atenda os interesses das presentes e das futuras gerações.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem consagra o princípio do direito da propriedade privada, instrumento do Estado democrático de nossa época, desde que assegure a todos os que trabalham a terra o acesso à sua propriedade como elemento essencial da cidadania. Diante do que foi apresentado se observa que a proteção da terra é um assunto que extrapola as alçadas da legislação, o uso dos recursos minerais depende da integração simultânea das questões ambientais, sociais e econômicas, considerando, principalmente, a utilização dos recursos minerais em face das reservas ambientais, do desenvolvimento econômico, dos direitos dos povos indígenas e comunidades locais, as áreas protegidas e os direitos da propriedade privada.

## **2 A FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988**

A função social do imóvel rural é um princípio que vigorava no Código Civil de 1.916 que no artigo 524 tratava do direito de propriedade, no entanto, foi a partir da Lei nº 4.504 de 1964, denominado de Estatuto da Terra, que deu origem ao princípio que a propriedade da terra deveria cumprir uma função social, na qual observasse os interesses ambientais, econômicos e sociais, sendo que, o não cumprimento destes requisitos enseja a desapropriação.

Antes do Código Civil de 2002, predominava no Brasil a idéia da propriedade absoluta, inalienável e imprescritível, mas a partir da Lei nº 4.504/64 e, seu artigo 2º a idéia individualista deu origem a uma função social da propriedade, ou seja a propriedade deve cumprir a sua função social que consiste em: exploração dos recursos naturais, produtividade, bem estar e proteção do trabalhador rural.

Após, o Estatuto da Terra – Lei nº 4.504/64, Título II, ao tratar da reforma agrária, estabeleceu em seu artigo 18 que a desapropriação por interesse social tem a finalidade de: a) condicionar o uso da terra e sua função social; b) promover a justa e adequada distribuição da propriedade; c) obrigar a exploração racional da terra; (MIGUEL NETO, 1997, p.208)

O Estatuto da Terra impôs limites ao proprietário da terra, aquele que não fizesse a mesma cumprir a sua função social, deveria ser expropriado do seu direito, dando oportunidade aqueles que não possuíam terra, mas possuíam vontade em fazê-la produzir.

A Constituição Federal brasileira ao garantir o direito de propriedade em seu artigo 5º, incisos XXI e XII, condiciona este direito ao cumprimento da função social. E, no artigo 186,

do mesmo diploma legal, estabelece os requisitos a serem observados para que a propriedade cumpra a sua função social: observância das justas relações de trabalho; bem-estar; preservação dos recursos naturais e produtividade.

Os Constituintes de 1988 inseriram um capítulo dedicado à política agrícola, o direito de propriedade ficou garantido no Artigo 5º inciso X “É garantido o direito de propriedade”, porém esta garantia só será efetivada se forem observados os princípios contidos no mesmo diploma legal, no Artigo 186, vejamos:

Art. 186. A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos:

I - aproveitamento racional e adequado;

II - utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente;

III - observância das disposições que regulam as relações de trabalho;

IV - exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores.

A função social da terra só será efetivada quando cumpridos os quatro princípios previstos em lei: aproveitamento racional e adequado, preservação do meio ambiente, justas relações de trabalho e promoção do bem-estar dos trabalhadores. Não basta o cumprimento de um dos requisitos.

## **2.1 APROVEITAMENTO RACIONAL E ADEQUADO**

A terra é um composto de nutrientes, sais minerais e minérios, esta composição complexa é que favorece o plantio e o desenvolvimento de atividades agrárias, cada bioma possui suas características.

O solo é formado por um conjunto de corpos naturais tridimensionais, resultante da ação integrada do clima e organismos sobre o material de origem, condicionado pelo relevo em diferentes períodos de tempo, o qual apresenta características que constituem a expressão dos processos e dos mecanismos na sua formação. (GUERRA e CUNHA, 2000, p.66)

Considerando a formação do solo o uso excessivo pode desencadear em processos irreversíveis, tais como o assoreamento, conforme a sua formação os mecanismos desenvolvidos sobre o solo contribuem para a sua formação.



Aqui temos que o descanso recomendado em Levíticos é necessário para o aproveitamento racional, muitas atividades agrárias, ainda nos dias de hoje, utilizam o manejo, de forma a deixar a terra descansar.

El derecho del titular implica el poder de usar libremente la cosa; pero a la vez supone el deber de utilizar-la de manera que no se desnaturalice. Ello em razón de que su capacidade productiva interessa por igual a todos los sujetos de la comunidade y de que los elementos essenciais para la vida humana como la alimentación proviene de cosas agrarias como la tierra e los animales ( VIVANCO, 1967. p.471)

Conforme o agrarista argentino o homem não é soberano em seu direito de propriedade, ele deve utilizá-la de forma que a própria terra consiga se recuperar. Para que o homem proteja e zele pela terra para a qual o foi criado é necessário que a legislação imponha condições. É uma forma impositiva de proteger um bem que pertença aos homens de ações dos próprios.

## **2.2 UTILIZAÇÃO ADEQUADA DOS RECURSOS NATURAIS**

A relação do homem com a terra sofreu variações com o passar dos tempos, aliás as ações humanas são capazes de provocar desastres naturais irrecuperáveis. O homem da Bíblia via a terra como bênção de Deus, em êxodo, o povo sofreu por mais de 40 anos para alcançar um pedaço de terra onde pudesse morar e cuidar de sua família.

A concepção cristã sobre o uso da terra, geralmente é esquecida, levando a exaltação do homem como ser supremo onde todos os bens naturais e seres vivos devem ser submetidos aos seus anseios.

Ao tratarmos em utilização adequada dos recursos naturais devemos nos ater ao princípio do desenvolvimento sustentável, o qual prevê a necessidade da produção, porém esta fica condicionada aos limites suportados pela terra.

Através das atividades agrárias que homem mantém toda a humanidade, não tem como alguém sobreviver sem recursos naturais e sem produção que demanda em deterioração destes recursos, desta forma é necessário um meio termo, produzir de forma que os recursos naturais suportem e fiquem garantidos para as gerações futuras.

## 2.3 OBSERVÂNCIA DAS DISPOSIÇÕES QUE REGULAM AS RELAÇÕES DE TRABALHO

Este princípio objetiva proteger todas as relações de trabalho que da atividade agrária desenvolvida na propriedade possa surgir, estão incluídos os contratos e direitos trabalhistas, assim como os contratos de arrendamento e parceria.

Este requisito visa proteger o homem ou a mulher que trabalha a terra, que dela retira a sua subsistência, estando incluídas as relações previdenciárias. Ainda nos deparamos com o trabalho análogo a escravidão, o trabalho infantil, situações que não são admitidas em nosso ordenamento jurídico atual.

Vimos que no primeiro item houve uma preocupação do legislador em proteger a própria terra, depois os recursos naturais e agora o indivíduo que labora a terra.

## 2.4 EXPLORAÇÃO QUE FAVOREÇA O BEM-ESTAR DOS PROPRIETÁRIOS E DOS TRABALHADORES

A exploração que favoreça o bem-estar do trabalhador e do proprietário impõe regras importantes, que remetem à preocupação com todos os homens que trabalham a terra, aqui está incluído o bem-estar social, cultural, religioso, sanitário, educacional.

Na encíclica papal escrita pelo Papa Paulo VI, consta a afirmação que o bem-comum deve prevalecer sobre os interesses dos proprietários:

23. Se alguém, gozando dos bens deste mundo, vir o seu irmão em necessidade e lhe fechar as entranhas, como permanece nele a caridade de Deus?». [21] Sabe-se com que insistência os Padres da Igreja determinaram qual deve ser a atitude daqueles que possuem em relação aos que estão em necessidade: «não dás da tua fortuna, assim afirma santo Ambrósio, ao seres generoso para com o pobre, tu dás daquilo que lhe pertence. Porque aquilo que te atribuis a ti, foi dado em comum para uso de todos. A terra foi dada a todos e não apenas aos ricos». [22] Quer dizer que a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto. Ninguém tem direito de reservar para seu uso exclusivo aquilo que é supérfluo, quando a outros falta o necessário. Numa palavra, «o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum, segundo a doutrina tradicional dos Padres da Igreja e dos grandes teólogos». Surgindo algum conflito «entre os direitos privados e adquiridos e as exigências comunitárias primordiais», é ao poder público que pertence «resolvê-lo, com a participação ativa das pessoas e dos grupos sociais». [23] [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

O direito de propriedade não é absoluto e é matéria que deve ser tratada pelos entes e entidades religiosos. O homem foi criado para a terra, porém ele se apropriou dela e a escravizou, foi utilizada como instrumento de poder, exploração, humilhação e desamor, causou muitas intrigas.

Deus primeiro criou a terra e depois o homem, foram milhões de homens que já passaram pela terra, estes partiram, mas a terra continuou.

As condições para o exercício da propriedade são necessárias para que a terra seja garantida para as presentes e futuras gerações, a desobediência enseja a desapropriação.

### **3 O PROPRIETÁRIO E O INQUILINO**

Conforme o texto contido em Levítico 25,23 o proprietário da terra é Deus e o posseiro é o homem, o “hóspede”. O hóspede para ser mantido em determinado lugar deve cumprir alguns requisitos, caso contrário será convidado a sair, é o que está previsto na legislação brasileira. O proprietário deve observar os quatro requisitos da função social da terra de forma simultânea, caso contrário é convidado a sair da posse da mesma, através da Desapropriação.

A Desapropriação é o meio legal para evitar danos à terra, é meio adequado para obrigar o “hóspede” a preservar todos os recursos naturais, observar as justas relações de trabalho, o bem-estar do trabalhador e fazer com que a terra produza produtos lícitos.

Através do descumprimento dos requisitos da função social da terra e consequente desapropriação, fica claro que “a terra não será vendida perpetuamente”.

### **CONCLUSÃO**

Diante de todo o exposto temos que a terra não pertence ao proprietário, este é um hóspede convidado a administrá-la, assim como José do Egito, foi convidado a administrar o Egito, o titular do domínio deve agir pensando no presente e no futuro, é o responsável pelo combate à fome e desigualdades sociais, que podem ser efetivadas através do cumprimento dos requisitos da função social da terra e para o fiel exercício desta incumbência é que são impostos as penalidades, ou seja, a não observância dos requisitos da função social da terra o “hóspede” pode ser convidado a se retirar do imóvel. A desapropriação da terra não é uma previsão somente legal, mas uma orientação bíblica.

O titular de domínio de um imóvel rural é um hóspede que deve cuidar de forma a promover o desenvolvimento cultural, profissional, sanitário, econômico, ambiental e social. Não basta ter o título do imóvel é necessário fazer com que o mesmo se desenvolva de forma sustentável.

O proprietário deve administrar a terra com o pensamento claro que a mesma é um dom de Deus e este tem como mandamento amar o próximo como a ti mesmo e os princípios

da função social da terra é a efetivação deste mandamento.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus. São Paulo, 2019.

DA SILVA, Valmor. Direito à terra, Direito à vida: Perspectivas ecológicas a partir de Levítico 25. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia v. 26, n. 4, p. 596-606, out./dez. 2016. <https://seer.puc-goias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4752/2873>

GUERRA, Antonio Jose Teixeira; CUNHA, Sandra Baptista. (organizadores) *Geomorfologia e Meio Ambiente..* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

MIGUEL NETO, SULAIMAN. *Questão agrária*. Campinas: Bookseler, 1997.

PALMIERI, Francesco. **Pedologia e Geomorfologia**. in. *Geomorfologia e Meio Ambiente*.

PIOVESAN, Flavia. **Direitos Humanos e o direito Constitucional internacional**. São Paulo: Max Limonads, 1996.

RUELLAN Alain. TARGULIAN, Victor O. **A Degradação do solo. Terra Patrimônio Comum**. São Paulo: Nobel. 2002.

VIVANCO, Antonino C. *Teoria de derecho agrário*. La plata. Ediciones Libreria Jurídica, 1967. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

# A NATUREZA NOS ENSINOS DE JESUS

*Marcos Gaudard Corrêa<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Embora a palavra “ecologia” não seja encontrada na Bíblia, é possível observar referências ao meio ambiente em muitas partes das Sagradas Escrituras. No Antigo Testamento, no primeiro capítulo do livro de Gênesis, encontram-se as narrativas da criação do universo. No capítulo seguinte, a Escritura registra que “plantou o SENHOR Deus um jardim no Éden, na direção do Oriente” (Gn 2,8). Tendo criado o homem, o colocou no jardim para cultivar e guardar (Gn 2,15) o que demonstra a responsabilidade que todo ser humano tem em cultivar, guardar e preservar a criação. No Novo Testamento, especialmente nos Evangelhos Sinóticos, os ensinamentos de Jesus são ilustrados com elementos da natureza. Certamente, ele herdou da sua tradição judaica a compreensão de Deus como criador do universo. Em diversas ocasiões ele utilizou elementos da natureza para ensinar princípios, valores e verdades. No Sermão do Monte, ao ensinar sobre a ansiedade e as preocupações da vida, Jesus orientou os seus ouvintes a olharem para as aves do céu e os lírios do campo pois, o Deus que cuida deles, cuida também do ser humano (Mt 6,25-34). A palavra de Jesus reflete a preocupação e o cuidado de Deus com o ser humano, com as aves do céu, os lírios do campo, toda a criação, a natureza e o meio ambiente. Merecem destaques as parábolas do reino de Deus tais como as parábolas do semeador (Mt 13,1-9), do joio e trigo (Mt 13,24-30) e da semente (Mc 4,26-29). Na parábola do grão de mostarda (Lc 13,18-19), Jesus lembra que essa semente que tem uma aparência insignificante, transforma-se num arbusto, onde as aves constroem seus ninhos e acolhem seus filhotes. Da mesma forma o reino de Deus é um lugar ou ambiente de acolhimento. Ainda que pareça ser insignificante, é um abrigo em tempos de provações. Jesus usou elementos da natureza em sua pregação como uma forma de chamar a atenção dos seus ouvintes para o meio ambiente criado por Deus o qual deve ser cuidado e preservado pelo ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** criação; natureza; parábolas

## INTRODUÇÃO

Embora a palavra “ecologia” não seja encontrada na Bíblia, é possível observar referências ao meio ambiente em muitas partes das Sagradas Escrituras.

<sup>1</sup> Mestrando em teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife, PE. E-mail: marcos.2020606120@unicap.br

No Antigo Testamento, no primeiro capítulo do livro de Gênesis, encontram-se as narrativas da criação do universo. No capítulo seguinte as Escrituras registram que “plantou o SENHOR Deus um jardim no Éden, na direção do Oriente” (Gn 2,8).

Tendo criado o homem, o colocou no jardim, onde encontraria provisão para a sua sobrevivência: “E disse Deus ainda: Eis que vos tenho dado todas as ervas que dão semente e se acham na superfície de toda a terra e todas as árvores em que há fruto que dê semente; isso vos será para mantimento” (Gn 1,29). Tratava-se de um lugar maravilhoso, o qual havia sido preparado para ser desfrutado pelos seres humanos.

No capítulo 2 de Gênesis, as Escrituras revelam o propósito para o qual o homem fora colocado no jardim: cultivar e guardar (Gn 2,15), o que ilustra a responsabilidade que todo ser humano tem em cultivar, guardar e preservar a criação.

Enquanto cristãos, somos chamados a dar testemunho de que reconhecemos nas criaturas a marca da bondade do Senhor (cf. Gn 1,31) e que, portanto, a criação não pode jamais ficar refém do egoísmo que gera desequilíbrio e situações de morte. Nossa fé deve promover uma espiritualidade capaz de gerar relações saudáveis com a natureza e entre nós mesmos enquanto comunidade humana, pois uma sociedade injusta contribuirá para uma exploração injusta do meio ambiente. Para os homens e as mulheres que professam a fé em Jesus Cristo, amigo da vida, a preservação do meio ambiente corresponde a uma atitude de louvor a Deus, que é fonte da vida (SANTOS, 2019).

No Novo Testamento, de acordo com Teodoro de Faria, o sentido da palavra ecologia “está presente na sensibilidade e atenção que Jesus dá à criação do universo, embora este tema não tenha ainda atraído muita atenção dos biblistas” (FARIA, 2023). Ele acrescenta que

nos tempos em que Jesus viveu e na sociedade mesmo culta dos fariseus e escribas, aquilo que Jesus coloca nos seus ensinamentos, é um universo no qual os habitantes conhecem os ritmos das obras criadas por Deus e, portanto, respeitam as suas leis, amam a natureza e a conservam com grande dignidade, observando até anos em que a terra deve repousar (FARIA, 2023).

Os evangelhos apresentam os ensinamentos de Jesus ilustrados com elementos da natureza. “Jesus herdou de sua tradição religiosa a concepção de Deus como Criador e capta a sua presença nos mínimos aspectos da natureza e nos gestos aparentemente insignificantes das pessoas sem projeção social” (LORASCHI, 2011).

De acordo com Valmor da Silva, “há, na linguagem dos Evangelhos, e especialmente na boca de Jesus, inúmeras referências à agricultura, desde o preparo da terra até o consumo dos alimentos” (SILVA, 2023, p. 158). Ele ainda destaca “as observações climáticas, que envolvem estações do ano, inverno e verão, calor e frio, sol e chuva, ventos e tempestades, dia e noite, trabalho e descanso, semeadura e colheita (SILVA, 2023, p. 158).

Silva afirma que “a atividade agrícola foi primordial no ambiente em que Jesus viveu, e que essa realidade marcou toda a sua linguagem. (SILVA, 2023, p. 165). Por isso,

a linguagem camponesa dos Evangelhos demonstra que Jesus era um profeta sábio popular, que dominava a cultura das pessoas que o escutavam e ensinava por meio de imagens cotidianas dessa cultura rural. Esses dados são confirmados pela história, que comprova ser a Galileia, desde sempre, uma região agrícola fértil e produtiva, com população camponesa explorada pelos impérios e na época, especificamente, pelo poderio romano. Os dados geográficos e as pesquisas arqueológicas confirmam que a região era formada pela vasta maioria camponesa, dominada pelas elites urbanas. Segundo os Evangelhos, tanto a linguagem de Jesus quanto a sua atividade, pertencem ao mundo rural, da *khora*, não da cidade grega, a *polis*. (SILVA, 2023, p. 165).

Portanto, Jesus utilizou elementos da natureza para ensinar princípios, valores e verdades sobre o reino de Deus.

No sermão da montanha, Jesus utiliza a natureza ao ensinar sobre a ansiedade do ser humano com as coisas básicas da vida.

Quanto à preocupação com a alimentação, Jesus recomendou aos seus discípulos: “Observai as aves do céu: não semeiam, não colhem, nem ajuntam em celeiros; contudo, vosso Pai celeste as sustenta. Porventura, não valeis vós muito mais do que as aves?” (Mt 6,26).

Aos ansiosos com o vestuário, ele recomendou:

Considerai como crescem os lírios do campo: eles não trabalham, nem fiam. Eu, contudo, vos afirmo que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e amanhã é lançada no forno, quanto mais a vós outros, homens de pequena fé? (Mt 6,28-30).

A palavra de Jesus reflete a preocupação e o cuidado de Deus, não apenas com o ser humano. Ele cuida também das aves e dos lírios do campo, ou seja, ele cuida da criação, da natureza e do meio ambiente.

Jesus convida a sua audiência a considerar os lírios do campo, cuja vida é tão breve, e os pássaros no ar, que, aos olhos dos homens, têm pouco valor por conta do seu grande número. Não obstante, em ambos os casos, Deus provê as necessidades deles. No interior dessa “cadeia do ser”, os seres humanos podem ter um lugar especial, mas isso não deve levá-los a ignorar o cuidado que Deus tem pelos elementos em aparência mais insignificantes do seu mundo criado, do qual também são parte (FREINE, apud LORASCHI, 2011).

Ao usar os elementos da natureza tais como os lírios do campo e os pássaros, Jesus chama a atenção dos seus ouvintes para a criação. Seguindo o exemplo do Deus criador, os seres humanos devem cuidar da criação, inclusive daqueles elementos que parecem ser des-



prezíveis.

Ainda no sermão da montanha, ao ensinar sobre a necessidade de cuidado com os falsos profetas, Jesus ilustrou o seu ensino com a árvore e os seus frutos:

Pelos seus frutos os conhecereis. Colhem-se, porventura, uvas dos espinheiros ou figos dos abrolhos? Assim, toda árvore boa produz bons frutos, porém a árvore má produz frutos maus. Não pode a árvore boa produzir frutos maus, nem a árvore má produzir frutos bons. Toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo. Assim, pois, pelos seus frutos os conhecereis (Mt 7,16-19).

Jesus também usou as árvores para ilustrar a hipocrisia, a incoerência entre o coração e as palavras: “Ou fazei a árvore boa e o seu fruto bom ou a árvore má e o seu fruto mau; porque pelo fruto se conhece a árvore. Raça de víboras, como podeis falar coisas boas, sendo maus? Porque a boca fala do que está cheio o coração” (Mt 12,33-34).

Ao ver a necessidade das multidões “aflitas e exaustas como ovelhas que não têm pastor”, não têm líderes que se importassem com as suas reais necessidades, Jesus disse aos seus discípulos: “A seara, na verdade, é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da seara que mande trabalhadores para a sua seara” (Mt 9,37-38).

De forma semelhante, após o diálogo com uma mulher de Samaria, percebendo que muitos samaritanos ouviriam o testemunho da mulher e o reconheceriam como o Messias, Jesus afirmou aos discípulos:

Não dizeis vós que ainda há quatro meses até à ceifa? Eu, porém, vos digo: erguei os olhos e vede os campos, pois já branquejam para a ceifa. O ceifeiro recebe desde já a recompensa e entesoura o seu fruto para a vida eterna; e, dessarte, se alegram tanto o semeador como o ceifeiro. Pois, no caso, é verdadeiro o ditado: Um é o semeador, e outro é o ceifeiro. Eu vos enviei para ceifar o que não semeastes; outros trabalharam, e vós entrastes no seu trabalho. (Jo 4,35-38).

Jesus se refere à ceifa ou colheita. Cita os campos brancos, preparados para a colheita. Menciona o semeador e o ceifeiro, que trabalha e recebe a recompensa do seu esforço. Ambos se alegram e celebram a colheita. O fruto colhido é entesourado ou guardado para a vida eterna. “O texto expõe, praticamente, todo o processo do plantio de grãos, da sementeira até a colheita, com o respectivo vocabulário” (SILVA, 2023, p. 159). Essa linguagem “demonstra a sua habilidade em aplicar a sabedoria popular camponesa, para chamar a atenção sobre o seu ensino” (SILVA, 2023, p. 159).

De forma singular, merecem destaque as parábolas, as quais podem ser consideradas metáforas extraídas da natureza ou da vida comum, prendendo a atenção das pessoas. De acordo com Kistemaker,

ao contar parábolas, Jesus desenhava quadros verbais que retratavam o mundo ao seu redor. Ensinando por meio de parábolas, ele descrevia o que acontecia na vida real. Isto é, ele usava uma história tirada do cotidiano, para, por intermédio de um fato já aceito e conhecido, ensinar uma nova lição (KISTEMAKER, 2011, p. 11).

Por limitações de espaço, seguem apenas dois exemplos quadros verbais que retratavam ou se referiam ao mundo ao redor de Jesus, com o objetivo de, por meio da leitura de textos dos Evangelhos, destacar a natureza nos seus ensinamentos.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Certa ocasião, Jesus sentou-se num barco à beira do Mar da Galileia e, diante de uma multidão de pessoas em pé na praia, passou a ensinar-lhes por parábolas. Ele disse:

Eis que o semeador saiu a semear. E, ao semear, uma parte caiu à beira do caminho, e, vindo as aves, a comeram. Outra parte caiu em solo rochoso, onde a terra era pouca, e logo nasceu, visto não ser profunda a terra. Saindo, porém, o sol, a queimou; e, porque não tinha raiz, secou-se. Outra caiu entre os espinhos, e os espinhos cresceram e a sufocaram. Outra, enfim, caiu em boa terra e deu fruto: a cem, a sessenta e a trinta por um (Mt 13,3-8).

A parábola descreve quatro tipos de solos que recebem a semente. Ao explicar a parábola (Mt 13,19-23), Jesus afirma que a semente é a palavra de Deus que é lançada em diferentes tipos de “solos”.

O solo da beira do caminho é um solo endurecido com o passar das pessoas pelo mesmo lugar. Esse solo, tão duro, não consegue acolher a semente da palavra de Deus.

O solo rochoso consiste numa fina camada de terra e uma rocha por baixo. Não tem profundidade. Ele acolhe a semente que fica apenas na superfície. “Não tem raiz em si mesmo, sendo, antes, de pouca duração; em lhe chegando a angústia ou a perseguição por causa da palavra, logo se escandaliza” (Mt 13,21).

O solo cheio de espinhos sufoca a semente, tornando-a infrutífera. Jesus afirmou que os espinhos são “os cuidados do mundo e a fascinação das riquezas” (Mt 13,22).

Por último, a semente pode cair no solo bom, na boa terra, “que ouve a palavra e a compreende; este frutifica e produz a cem, a sessenta e a trinta por um” (Mt 13,23).

Conforme afirma Stagg,

Um bom solo rendeu quantidades variadas, algumas cem vezes, outras sessenta, outras trinta. Um aumento de vinte e cinco para um é bom. Uma proporção de cem para um seria fenomenal. Na lavoura de arroz, por exemplo, um grão pode produzir

duzentos grãos, mas qualquer agricultor fica satisfeito com quarenta libras colhidas para uma libra semeada (STAGG, 1969, p. 153).

Essa parábola pode ser interpretada a partir da iniciativa do semeador em lançar a semente. Entretanto, também pode ser analisada a partir dos vários tipos de solos que recebem a semente da palavra de Deus.

Existem os endurecidos e impenetráveis. Mentos, ouvidos e olhos estão fechados para as palavras e ações de Deus. Um segundo grupo é como o solo rochoso. São aqueles que seguem Jesus superficialmente, rapidamente atraídos por beneficências externas, mas basicamente descomprometidos com o Servo de Deus cujo travesseiro é uma cruz. O terceiro grupo é como a semente entre os espinhos. Eles têm interesse sincero, mas também se preocupam com o mundo. Assim divididos e distraídos, eles não assumem nenhum compromisso básico com Jesus como Senhor. A boa terra tipifica aqueles que respondem genuinamente à palavra de Deus (STAGG, 1969, p. 153).

Vale a pena destacar que, diferentemente dos outros tipos de solos, o bom solo não é visto. Por exemplo, ao sobrevoar campos de plantação de soja em nosso país, é difícil ver o solo. O que se vê é a linda plantação e os frutos, que revelam a qualidade do solo de onde vieram.

No mesmo capítulo, Mateus registra uma outra parábola de Jesus com elementos da natureza. Ao descrever o reino dos céus, ele afirma que

é semelhante a um grão de mostarda, que um homem tomou e plantou no seu campo; o qual é, na verdade, a menor de todas as sementes, e, crescida, é maior do que as hortaliças, e se faz árvore, de modo que as aves do céu vêm aninhar-se nos seus ramos” (Mt 13,31-32).

De acordo com George Ladd,

no idioma semítico antigo, a semente de mostarda era um símbolo proverbial do que é pequeno e irrelevante. A mostarda é uma planta que logo se transforma em um arbusto bastante grande. (...) Essa parábola ilustra que o Reino de Deus está presente entre os homens, mas não da forma previamente revelada. Está presente como algo bem pequeno, como algo irrelevante, algo tão pequeno como a semente de mostarda. O importante é que embora seja tão pequeno quanto uma minúscula semente, ele ainda é o Reino de Deus (LADD, 2008, p. 60).

Essa semente que tem uma aparência insignificante, transforma-se num arbusto, onde as aves constroem seus ninhos e acolhem seus filhotes.

A parábola “se baseia na figura de uma erva que cresce em lugares não desejáveis e de difícil controle, atraindo os pássaros para seus galhos” (SILVA, 2023, p. 165). Da mesma forma, o reino de Deus cresce em lugares improváveis e torna-se um lugar de acolhimento. Ainda que

pareça insignificante, é um abrigo em tempos de provações. Nele, as pessoas encontram sombra para se proteger do sol das aflições.

#### A parábola do grão de mostarda

descreve como é o reino de Deus. O grão de mostarda era a menor de todas as sementes da Palestina. Mas os judeus reconheceram que mesmo dessa pequena semente uma grande planta – grande o suficiente para dar sombra a um homem – podia crescer (COOPER, 2000, p. 70-71).

Jesus estava encorajando os seus discípulos a não desanimarem diante da realidade momentânea: “a partir de um pequeno começo, no devido tempo, o reino cresceria em tamanho e influência” (WIERSBE, 2006, Vol. 1, p. 160). Foi uma boa lembrança “do que Deus pode fazer com pequenos começos” (COOPER, 2000, p. 70).

### CONCLUSÃO

Essas parábolas e a linguagem campesina de Jesus ilustram o cuidado que a humanidade deve ter com a natureza. Ele utilizou essa linguagem, não apenas para ilustrar os seus ensinamentos, mas para chamar a atenção dos seus ouvintes para a obra de Deus na criação. Cuidar desse grande jardim, significa garantir um bom futuro para as próximas gerações. A Amazônia faz parte desse jardim e requer cuidados permanentes, atenção e ação das autoridades governamentais e de toda a sociedade

Além dos cuidados necessários com a natureza, na Amazônia, merece atenção o cuidado com os povos originários, de forma especial, as populações ribeirinhas e os povos indígenas, que vivem isolados, sem acesso a condições básicas de saúde e educação.

Esses povos, aparentemente esquecidos, precisam de cuidado integral com atenção especial para os seus problemas sociais.

De acordo com as parábolas do semeador e do grão de mostarda, esses povos também precisam receber a semente da palavra de Deus, a qual transmite esperança; precisam de acolhimento e amor que podem ser encontrados no ambiente do reino de Deus, quando os cristãos atentam para as palavras de Jesus e assumem a sua responsabilidade com os valores e as práticas do seu reino, cuidando da natureza e do próximo.

## REFERÊNCIAS

COOPER, R. L. (2000). *Mark* (Vol. 2, p. 70–71). Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers.

ARIA, Teodoro de. *Ecologia dos evangelhos olhai os lírios do campo olhai as aves do céu*. 04 de junho de 2023. Disponível em: [https://www.jm-madeira.pt/cronicas/ver/1669/ECOLOGIA\\_DOS\\_EVANGELHOS\\_Olhai\\_os\\_lirios\\_do\\_campo\\_Olhai\\_as\\_aves\\_do\\_ceu](https://www.jm-madeira.pt/cronicas/ver/1669/ECOLOGIA_DOS_EVANGELHOS_Olhai_os_lirios_do_campo_Olhai_as_aves_do_ceu). Acesso em: 18 ago. 2023.

KISTEMAKER, Simon J.. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

LADD, George. *O Evangelho do Reino*. São Paulo: Editora Shedd, 2008.

LORASCHI, Celso. *A ecologia numa perspectiva Bíblica: Pautas para uma espiritualidade Ecológica*. Vida Pastoral. Ano 52, março-abril/2011. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/a-ecologia-numa-perspectiva-biblica-pautas-para-uma-espiritualidade-ecologica/>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SANTOS, Éverton Machado dos. *Preservar o Meio Ambiente: uma atitude de louvor a Deus!* Diocese de São José dos Campos. 10 de junho de 2019. Disponível em: <https://diocese-sjc.org.br/preservar-o-meio-ambiente-uma-atitude-de-louvor-a-deus/>. Acesso em 18 ago. 2023.

SILVA, Valmor da. *A linguagem camponesa do Profeta Sábio Jesus de Nazaré*. Revista de Interpretación Latino-Americana, número 89-2023/1. Quito, Ecuador: Sociedades Bíblicas Unidas em Ecuador.

STAGG, Frank. *“Mateus”, em Mateus-Marcos*, ed. Clifton J. Allen, Broadman Bible Commentary, Brentwood, TN (EUA), Broadman Press, 1969).

WIERSBE, Warren. *Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento: volume*

1. Santo André, SP: Geográfica Editora, 2006.

# A PAX ROMANA: INSTRUMENTO POLÍTICO E RELIGIOSO DE CONTROLE SOCIAL

José Landes Marinho Soares<sup>1</sup>

**RESUMO:** Esta pesquisa disserta sobre a Pax Romana como instrumento político e religioso bastante utilizado pelo Império Romano do século primeiro. O objetivo é apresentá-la como instituição responsável por contribuir para a expansão do Império e pelo controle dos povos conquistados. Neste sentido, expõe a organização do governo romano nas regiões conquistadas, na sequência, discorre sobre as principais características da *Pax Romana* e por fim, expõe as suas consequências para aqueles e aquelas que a ela estavam submetidos. Interessava aos romanos manter o controle econômico, político e religiosos sobre suas províncias, para isso criavam estratégias para alcançar o objetivo que almejavam. Assim, a *Pax Romana*, ao contrário de contribuir para construção da paz nas províncias, gerou acúmulo de riqueza nas mãos de poucos e opressão de muitos. A metodologia utilizada é a da pesquisa bibliográfica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Império Romano. Política. Religião. Opressão.

## INTRODUÇÃO

O Império Romano, especialmente no século I d.C., deve grande parte de sua grandeza as conquistas territoriais realizadas pela força de seu exército. O poderio militar romano estava atrelado à instituição da *Pax Romana* que garantia a organização e difusão de ações políticas, econômicas e religiosas muito organizadas.

O presente texto, por meio do instrumento da pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar a *Pax Romana* como uma instituição responsável pela expansão do Império Romano e pelo controle dos povos conquistados. Inicia apresentando a organização do Império, a importância do imperador em sua organização política, econômica e religiosa e sua capacidade de fazer acontecer a unidade almejada por muitos romanos.

Na continuidade, disserta sobre as principais características da *Pax Romana* como estratégia política, econômica, militar e religiosa a serviço dos ideais imperiais. Por fim, traz as consequências que todas essas ações deixaram entre os povos conquistados e entre a elite do Império. Destacam-se a destruição de vários povos, a crueldade do exército, o aumento da riqueza de poucos e a crescente massa de empobrecidos.

## 1 ASPECTOS HISTÓRICOS E ORGANIZACIONAIS DO IMPÉRIO ROMANO

<sup>1</sup>Doutorando em Ciências da Religião pela UNICAP. Coordenador Pedagógico da Fundação Cecosne. Contato: [jose.0000000889@unicap.br](mailto:jose.0000000889@unicap.br)

Dos grandes impérios que existiram, o Império Romano, foi um dos mais bem-sucedidos. Sua grandiosidade advém da implementação de poder articulado e unificado que levou a uma ordem e beleza aparentes. Não faziam separação entre religião, política, economia e cultura. Todas essas realidades estavam interligadas e almejavam o mesmo fim, ou seja, manter a qualquer custo o ideal de sociedade tido como perfeita pelos governantes (SOARES, 2022, p. 47).

Segundo Melo (2013, p. 27), os historiadores costumam dividir a história romana em três grandes períodos: de 753 a 509 a.C. (Monarquia), de 509 a 27 a. C. (República), de 27 a.C. a 476 d.C. (Império). Das três épocas, a mais grandiosa foi a do Império, tempo em que os romanos alcançaram o mais alto nível de dominação sobre outros povos e uma extensão territorial de aproximadamente 4 milhões de km<sup>2</sup>, com uma população de cerca de 70 milhões de habitantes.

A esta pesquisa interessa o sistema de governo imperial. O Império Romano desenvolvia-se por meio da colonização de territórios habitados por outros povos. Essas terras eram conquistadas pela força de seu poderoso exército. Uma especificidade desse tipo de governo era a imposição cultural dos que dominavam sobre os dominados, ao ponto de forçar grandes populações negarem sua própria identidade cultural. A palavra império tem sua origem na palavra *imperium* do latim (significa soberania e comando), os romanos a adaptaram à característica cosmopolita (título advindo da diversidade de culturas no Império Romano) de Roma, ultrapassou a conotação política e abarcou também a dimensão cultural e sociorreligiosa (MELO, 2013, p. 27).

No Império, o maior poder político ficava concentrado nas mãos de uma única pessoa, o imperador. Ele era a mais alta autoridade e merecedor da maior dignidade:

O imperador concentrava poderes tribunícios e proconsulares. No primeiro caso, tinha autoridade em relação ao governo civil, o que lhe outorgava, por exemplo, a possibilidade de presidir e também de controlar o senado. No segundo, exercia autoridade sobre o exército romano. Tinha também uma guarda pessoal, chamada de “Guarda Pretoriana”. Além disso, controlava a religião no Império na qualidade de pontifex maximus, isto é, a considerada mais alta dignidade, do ponto de vista da administração da religião romana (MELO, 2013, p. 29).

O Imperador, também dispunha de várias outras estratégias político-religiosas que corroboravam para a crescente expansão do domínio romano. Dentre as estratégias, destaca-se a instituição da *Pax Romana*. Era grande o número de províncias que faziam parte do Império e diante dessa realidade, as autoridades romanas criaram inúmeras formas de lidar com a diversidade política, econômica, social e religiosa e a todas nomearam de *Pax Romana* (SOARES, 2022, p. 57).



Os romanos difundiam a ideia de que a paz dos deuses tinha irrompido no mundo por meio da *Pax Romana*, que tinha como promotor o próprio Império, especialmente, o imperador, venerado como deus e senhor. Era a religião a serviço dos interesses da ideologia dominante, a romanização da religião popular. A ideologia romana chegava ao povo em sua vida cotidiana: através do comércio, da cultura grega, dos esportes; da filosofia, da ação militar e da religião. (MESTERS; OROFINO, 2003, p. 43).

Na sequência, a *Pax Romana*, será apresentada de forma mais detalhada, o que ajudará a compreender a sua importância dentro do sistema de governo romano, especialmente, no século I da era cristã.

## **2 A PAX ROMANA E SUAS CARACTERÍSTICAS**

No vasto Império Romano, dos muitos monumentos encontrados, o de maior importância era o *Ara Pacis*, altar dedicado por Augusto (imperador) à deusa *Pax* (paz). Foi construído no Campo de Marte (o deus da guerra), no ano 9 a.C. A obra simbolizava a idade de ouro do Império Romano (tempo da *Pax Romana*), anunciada pelos poetas e modelada por escultores do ambiente greco-romano. A paz e a prosperidade tão divulgados em todas as províncias, na verdade eram, um conjunto de estratégias com o objetivo de implementar a ordem e criar uma mentalidade de unidade por meio de um conjunto de ações práticas, capazes de garantir a ideologia de um tempo de mudanças pacíficas sem ser preciso recorrer à força das armas (SOARES, 2022, p. 56).

A construção do altar dedicado à deusa *Pax* no campo de Marte era visto como a concretização de um tempo de paz e de prosperidade para todo o povo. Reafirmava também a crença popular de que os romanos eram abençoados com a paz pelos deuses e que estavam vivenciando o princípio de uma nova cultura. Por outro lado, a construção do altar no campo do deus da guerra é no mínimo um ponto de contradição, mostrando, a forte relação entre o tema da guerra e o da paz (RIBEIRO, 2008, p. 99-100).

Do ponto de vista da história, sobre a *Pax Romana*, diz-se que a expressão teve como primeira referência o uso feito por Sêneca (4 a.C.–65 d.C.) para expressar todas as conquistas obtidas pelo Império Romano. Porém, foi o historiador romano Élio Aristides, que entendeu, com mais entusiasmo, a grandeza de Roma em seu clássico *Elogio a Roma*. Portanto, a ideologia da *Pax Romana*, ou idade de ouro, baseava-se na ideia de que as conquistas do Império eram vistas como fruto de uma ação realizada pelos deuses e conduzidas pelo imperador romano (ARAÚJO, 2021, p. 39).

O imperador Augusto era conhecido como o inaugurador da era da paz em Roma. Porém, mesmo antes dele, já existiam sinais da *Pax Romana*, mas foi em seu governo que ela passou a ser vista como tempo de mudanças profundas. Segundo os adeptos do Império, Au-

gusto foi enviado pelos deuses, com a missão de pôr fim à guerra e instaurar a paz, por isso, o dia de seu nascimento significava para todos os povos o início de uma grande alegria (ZITZKE, 2011, p. 53).

A *Pax Romana* tinha como objetivo, legitimar e expandir o domínio do império romano no mundo, favorecer o comércio internacional, garantir que os impostos e tributos fossem cobrados com tranquilidade. Dessa forma gerava aumento na concentração da riqueza e do poder na capital romana. Todos os que apoiavam a forma de fazer política do Império, de alguma forma se beneficiaram e contribuíram para que se perpetuasse no poder (MESTERS; OROFINO, 2003, p. 46).

Uma das principais bases de sustentação do Império Romano era a *Pax Romana*. Estava muito próxima da guerra e por ela (a guerra) era sustentada. A harmonia que se destacava no Império era sempre mantida pelo poder das armas e pelo combate do mínimo sinal de insurreiçãO. O exército romano era formado por 25 legiões e muitos outros grupos de adeptos, o que para época, era quase impossível de ser vencido (ARAÚJO, 2021, p. 39-40).

É uma paz, pode-se dizer, não querida por quem era dominado. A *Pax Romana* “é a paz almejada politicamente pelo imperador e seus funcionários mais altos, estabelecida e garantida militarmente pela intervenção das legiões”. É uma paz que vem pelas mãos dos vencedores, “[...] esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de submissão (ARAÚJO, 2021, p. 41).

Das muitas consequências da *Pax Romana*, o acúmulo de riqueza nas mãos de poucos, o derramamento do sangue de inocentes, os altos impostos e aumento da população dos empobrecidos são as mais marcantes. No próximo ponto, discorreremos sobre as principais consequências dessa estratégia do Império.

### 3 AS CONSEQUÊNCIAS DA IDEOLOGIA DA PAX ROMANA

Ter o poder político, religioso, econômico e militar centralizado em suas mãos, deu ao Imperador Augusto e seus sucessores, a possibilidade de tocar com êxito o grande empreendimento ideológico da *Pax Romana*. Nesse período de tempo, o Império Romano se consolidará em uma sociedade militar implacável, com requintes de crueldade, sedimentará uma nova forma de religião baseada na fé que se move manipulada por objetivos políticos pré-elaborados, consolidará ações estratégicas para manter sob seu controle o poder político em todas as regiões conquistadas e potencializará a restauração de uma sociedade ávida por prestígio e riqueza. A *Pax Romana* é consequência do uso desse poder unificador, especialmente no primeiro século d.C. (ZITZKE, 2011, p. 63).

De forma bem concreta, à medida que o poder do Império ia aumentando, o poder

econômico e as riquezas se concentravam cada vez mais nas mãos de poucos (da classe dominante). Nesse sentido, fica claro que, qualquer ideia ou prática de paz que venha pela força da guerra, traz consigo muita dor, muito sofrimento e derramamento de sangue inocente. As legiões do exército romano, por mais que pudessem demorar, um dia chegavam e realizavam à risca tudo aquilo que haviam planejado, sem dó, nem piedade, não importava quem fosse o adversário (ARAÚJO, 2021, p. 41).

Nesse tempo, a desolação pela qual passava o povo romano era forte, em grande parte entre os familiares daqueles que estavam a serviço do exército e os provincianos, pois enquanto a plebe, responsável pelo serviço militar, continuava fazendo o trabalho de expansão territorial, o luxo e a riqueza das conquistas militares eram privilégios de uma minoria de patrícios e alguns plebeus enriquecidos. “A grande Roma, cidade império, só recebia o que havia de melhor dos seus servos fiéis e infiéis. A paz que *subjuga* – seus fiéis – e a paz que *devasta* – seus infiéis – sempre vai trazer lucro e poder” (ZITZKE, 2011, p. 67-68). Toda a riqueza dos romanos era constituída da derrota e dos despojos (gerava tanto dinheiro que os generais chegavam a brigar entre si para ver quem ficava com mais) de grandes massas de inocentes subjugados ao Império.

Era grande o rastro de sangue deixado pelo exército romano. As legiões eram formadas por homens de mentalidade rude, indivíduos simplórios, dispostos à cólera e à impiedade, até suas últimas consequências. Em suas mentes existia apenas um sonho: saquear cidades, sem respeitar a lei divina nem humana, devastar tudo e todos que se colocassem no caminho de seus objetivos (ARAÚJO, 2021, p.41).

Ao final de tudo, segundo Ângela Zitzke, a “liberdade” que restava aos provincianos, era a seguinte:

A liberdade oferecida para o provinciano não pode ser entendida senão como sinônimo de obediência e boa conduta ou, em caso de revolta, a consequência mais grave deste “abuso de liberdade” chegava ao extermínio em massa. O critério era o seguinte: contanto que os cidadãos e os estrangeiros pagassem seus impostos, fornecessem soldados e se mantivessem tranquilos, isto é, sem alvoroços ou rebeliões, a administração imperial tolerava uma certa autonomia do município (2011, p. 72).

A religião sempre foi um elemento importante na forma de governar dos romanos e um elemento facilitador para serem alcançados os objetivos da *Pax Romana*. “[...] a religião sempre esteve presente na arte de fazer guerra, sendo relacionada inclusive como meio divino para alcançar vitória” (ZITZKE, 2011, p. 73).

No contexto da *Pax Romana*, a religião era instrumentalizada, usada como meio de disfarçar e encobrir todas as conquistas territoriais realizadas pelos romanos. Era também, praticada como justificativa de sempre estarem agindo sob a proteção dos deuses e sob o comando do perfeito representante divino, o Imperador. Nessa realidade, a religião, nada mais

era do que uma estratégia política, a serviço da expansão do Império Romano e do acúmulo de riquezas nas mãos da elite romana.

A *Pax Romana* não oferecia oportunidade de desenvolvimento econômico e social para os mais pobres. Ao contrário, reforçava o acúmulo de riqueza e poder entre poucos, buscava diversas estratégias para camuflar atos de perseguição e assassinatos, de não apresentar a verdadeira intenção do governo imperial, escondida por trás de uma política de paz implementada pelo poder das armas, do descaso pela vida humana e da barbárie (SOARES, 2022, p. 58).

O tempo da paz tão anunciado pelos poetas, ao contrário, foi uma época da história da humanidade, em que muitas pessoas tiveram que viver sob o olhar e a força de um sistema opressor, que fez questão de deixar um rastro feito com sangue de inocentes, como herança às gerações futuras.

## CONCLUSÃO

Impossível a paz vir pela guerra. O breve estudo sobre a *Pax Romana*, possibilitou reafirmar essa verdade. Não são poucos os povos e governos que na história da humanidade quiseram provar o contrário, entre todos, o Império Romano é um dos que mais se destacou. Especialmente, pela crueldade de suas ações e pelo rastro de sangue de inocentes que deixava nos territórios conquistados.

A verdadeira paz só pode nascer do diálogo e do respeito. Logo, olhar para o passado e contemplar a instituição da *Pax Romana* (mesmo que por meio dos escritos históricos), ajuda-nos a nos aproximarmos dessa certeza. O uso da força militar, a exploração econômica, a política utilizada em prol de interesses próprios e a manipulação da religião, certamente levarão a continuar privilegiando a poucos e oprimindo a muitos.

Nos tempos atuais, é urgente propostas e ações que possam contribuir para eliminação de ideologias que como a da *Pax Romana* querem continuar oprimindo, especialmente os que estão à margem da sociedade, sejam povos ou pessoas. A tal recurso devemos recorrer apenas por meio dos livros de história para não cometermos os mesmos erros e atrocidades.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, José Roberto da Silva. *Apocalipse 13 e sua natureza profética: testemunho contra as bestas de ontem e de hoje*. 2021. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado Profissional em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2021. Disponível em: [http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/BR-SIFE/1111/araujo\\_jrsTMP689.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/BR-SIFE/1111/araujo_jrsTMP689.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 12 ago. 2023.

MELO, Jair Rodrigues. *A simbologia da resistência política no livro do Apocalipse: hermenêutica a partir de Ap 17,1-18*. 2013. 96 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em: [http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/354/1/jair\\_%20rodrigues\\_melo.pdf](http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/354/1/jair_%20rodrigues_melo.pdf). Acesso em: 11 ago. 2023.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

RIBEIRO, Gilvado Mendes. *Culto imperial e o Apocalipse de João: Uma análise exegética de Ap 13,1-18*. 2008. 143 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciências da Religião, Faculdade de Filosofia e Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/447/1/Gilvaldo%20Mendes%20Ribeiro.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2023.

SOARES, José Landes Marinho. *Os símbolos de Ap 17,1-18: uma forma de falar da realidade e de transmitir a esperança*. 2022. 107 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Teologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2022. Disponível em: [http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1695/5/Ok\\_jose\\_landes\\_marinho\\_soares.pdf](http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1695/5/Ok_jose_landes_marinho_soares.pdf). Acesso em: 8 ago. 2023.

ZITZKE, Ângela. *Amor divino na carta aos romanos: análise histórica, exegética e sistemática da entrega de Cristo em textos selecionados*. 2011. 391 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/268>. Acesso em: 10 ago. 2023.

# AS CONSEQUÊNCIAS ECOLÓGICAS DAS AÇÕES ANTIÉTICAS. UM OLHAR A PARTIR DE Os 4,1-3

*João Luiz Correa Junior<sup>1</sup>*

*Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento<sup>2</sup>*

**RESUMO:** A abordagem ecossocial é um princípio hermenêutico de profunda relevância em nossos dias pois, aplicada à Bíblia, assegura uma leitura que integra o grito das pessoas empobrecidas pelo sistema econômico e as dores da criação, explorada até os últimos recursos naturais. A hermenêutica ecológica e socioambiental é pertinente, sobretudo quando temos em mãos um texto como o de Os 4,1-3, em que transparece a intuição profunda de que as ações desumanas que ferem de morte a vida das pessoas, repercutem de forma avassaladora em toda a criação de Deus. Ferem, como que o próprio Deus. A metodologia utilizada se dá por meio da análise literária que tem por base a exegese da perícopes, buscando levantar uma interpretação ecossocial do texto bíblico que surge como denúncia de situações que promovem a morte das pessoas e do ambiente onde elas estão inseridas. Os resultados da pesquisa apontam para o fato de que tudo está profundamente interligado, num emaranhado tecido que se chama vida. Essa é uma conclusão comum a muitas áreas do conhecimento, na atualidade. Hoje, na crise civilizatória do projeto humano, sentimos a falta clamorosa do cuidado com a totalidade da criação. As ressonâncias negativas se mostram pela banalização da vida em suas múltiplas formas, que se dá pela penalização da maioria empobrecida da humanidade, pela degradação ecológica e pela exaltação exacerbada da violência”. A denúncia profética desperta, no contexto latino-americano, para a necessidade de salvar os recursos naturais da Amazônia, como exigência para garantir o que ainda resta de futuro para a humanidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bíblia. Profecia. Criação. Violência. Hermenêutica.

## INTRODUÇÃO

Apesar de não haver um consenso entre os comentaristas sobre a estrutura do livro de Oseias, Schökel e Diaz (1991, p. 892) apresentam uma subdivisão do livro em três grandes partes, correspondentes aos capítulos 1 – 3; 4 – 11; 12 – 14.<sup>3</sup>

1 Doutor e Mestre em Teologia, com concentração na área dos Estudos Bíblicos, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC RIO. Professor Titular na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, onde leciona no Bacharelado em Teologia, no Programa de Pós-graduação em Teologia e no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. E-mail: joao.correia@unicap.br.

2 Mestra em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Especialista em Assessoria Bíblica pela Escola Superior de Teologia da Faculdade Luterana de São Leopoldo. E-mail: zeliacebi@gmail.com

3 Os três primeiros capítulos que constituem a primeira parte do livro (capítulos 1 – 3) formam uma unidade literária à parte; as imagens empregadas são as das relações familiares marido/mulher e pai/filho, e estão a serviço da teologia e da pregação do profeta, conforme nos ensina Assurmendi (1992, p.46). Na segunda parte (capítulos 4 – 11), encontramos oráculos muito diversos, centralizados especialmente na denúncia do culto e da política, mostrando os crimes que comprovam a infidelidade

A perícopes em estudo, Os 4,1-3, serve de introdução à primeira parte do livro (4,1 – 11,11). Apresenta o profeta conclamando os filhos de Israel para que escutem a Palavra de seu Deus, que abre um processo judicial contra os israelitas. Adotamos, aqui, uma tradução própria, a partir da Bíblia Interlinear (<https://search.nepebrasil.org/>):

1 Ouvi a palavra de IHHW, filhos de Israel, pois IHHW tem um processo contra os habitantes da terra, porque na terra não há fidelidade, nem amor, nem conhecimento de Deus.

2 [Mas] perjurar, mentir, matar, furtar, adulterar, violentar, e sangue derramado [soma-se] ao sangue derramado.

3 [Por isso] a terra está de luto, o que mora nela desfalece com os animais do campo e com as aves dos céus; e até os peixes do mar perecem.

Nessa perícopes temos um pequeno oráculo com três subunidades, que serão analisadas com as devidas interpretações, do ponto de vista literário e teológico.

## 1. DEUS ABRE UM PROCESSO CONTRA OS “HABITANTES DA TERRA” (OS 4,1)

“Ouvi a palavra de IHHW, filhos de Israel” (Os 4,1a). Esta primeira subunidade da perícopes é constituída de três frases que giram em torno de um processo que está sendo aberto por Deus. Com o verbo “ouvir” no imperativo, o profeta Oseias<sup>4</sup> conclama o povo de Israel que preste atenção à “palavra” do seu Deus, IHHW.

“IHHW tem um processo contra os habitantes da terra” (Os 4,1b). O processo contra os habitantes da terra, pode ser interpretado como sendo contra os moradores da terra de Israel e contra todos que habitam a terra, de um modo geral, pois o problema que está posto ocorre em toda parte, de modo generalizado, porque “Na terra não há fidelidade, nem amor, nem conhecimento de Deus” (Os 4,1c).

O processo é uma forma literária frequente nos profetas<sup>5</sup>. A finalidade não é uma simples punição ou castigo, embora isso possa ocorrer com o objetivo pedagógico de repressão educativa. Antes de mais nada, o processo tem como finalidade esclarecer as causas do processo para interpelar à mudança de comportamento. Como está escrito, o processo está

---

de Israel à Aliança, especialmente pelos seus dirigentes: sacerdotes, profetas e reis. A terceira parte, capítulos 12 a 14, é escrita como um novo processo de Deus contra o povo infiel.

4 Oséias foi um profeta natural do Reino do Norte (Israel), que profetizou no final do reinado de Jeroboão II (no trono entre 786 a 746 a.C.), e durante os anos que se seguiram. Eram tempos conturbados. No cenário internacional, a vizinha Assíria expandia-se no Oriente Médio, ameaçando Israel com repetidos golpes. Internamente, ao longo desse período, recrudesciam desentendimentos, guerra civil, divisão interna, dissensões dentro do exército, ambições pessoais dos dirigentes e revoltas contínuas. Tudo isso ajuda a compreender as duras críticas de Oséias contra os “filhos de Israel”, como destaca Sicre, no livro “A justiça social nos profetas” (1990, pp. 223-226).

5 Algumas passagens de Isaías, Miqueias e Jeremias confirmam essa afirmação: Is 3,13: “IHHW levantou-se para acusar; está de pé para julgar os povos”; Mq 6,1: “Ouvi, pois, o que diz IHHW: Levanta-te, abre um processo contra as montanhas, e que as colinas ouçam a tua voz!”; Jr 2,9: “Entrarei em processo contra vós – oráculo de IHHW, contra os filhos de vossos filhos entrarei em processo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002).



aberto porque na terra não há “fidelidade” (*emet*), nem “amor” (*hesed*), nem “conhecimento de Deus” (*dah’ath elohim*).

“Fidelidade”. No livro de Oséias, o termo “fidelidade” tem a ver com o manter-se fiel ao pacto que constituiu uma aliança entre o Deus (IHWH) e o povo de Israel. Como está escrito em Os 2,20, essa aliança é em prol da vida em harmonia entre todos os seres vivos, em paz e segurança na terra: “Farei em favor deles, naquele dia, um pacto com os animais do campo, com as aves do céu e com os répteis da terra. Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra; fá-los-ei repousar em segurança” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002).

“Amor”. O livro de Oséias expressa o conceito teológico de amor como aliança matrimonial entre Iahweh e Israel. Essa analogia com o amor humano dá lugar à possibilidade de que esse afeto possa esfriar-se por meio da infidelidade fragrante e contínua. Como o amor humano, trata-se de um sentimento que necessita ser cultivado para não morrer. E a falta de afeto do povo de Israel para com seu Deus é, sem dúvida, consequência da falta de “conhecimento de Deus”.

“Conhecimento de Deus”. A palavra “conhecimento”, na filosofia ocidental, é consequência da aguçada percepção racional sobre a realidade, uma afirmação a partir da “verdade” percebida. Contudo, na cultura de Israel do Antigo Testamento, “conhecer” e “conhecimento” exprimem algo mais complexo. No hebraico, conhecer diz respeito à experiência real que surge da convivência com o outro. De fato, só se conhece alguém quando se convive com tal pessoa. O conhecimento é, portanto, fruto da convivência relacional.

Desse modo, para o profeta Oséias, “conhecimento de *elohim* (Deus)” supõe proximidade e familiaridade com as ideias e normas (divinas) que são fonte inspiradora para a vida comunitária em Israel. Assim o “conhecimento de Deus” é ato responsável de reconhecimento e aceitação da vontade de Deus. Equivale ao cumprimento do mandamento primeiro e fundamental de amor a Deus. Ocupa o lugar que outras tradições (inclusive da cultura religiosa de Israel) atribuem ao respeito ou temor de Deus (que falta em Oséias). Por isso, em Os 6,6, o profeta conclama: “Porque é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos”. O amor a Deus é mais importante que os serviços religiosos por meio de celebrações litúrgicas (SCHÖKEL; DIAZ. 1991, p.912).

O “conhecimento a Deus” é, portanto, o reconhecimento de que IHWH (o Senhor de Israel) é *Elohim* (Deus). Cultivar o conhecimento, o amor e a fidelidade a Deus equivale a manter-se em ligação profunda com a Vida. Por isso, Oseias conclama (Os 13,4): “Mas eu sou IHWH teu Deus, desde a terra do Egito. Não debes reconhecer outro Deus além de mim, não há salvador que não seja eu”. Como não amar um Deus assim? Quão grande infidelidade é esta!

Por outro lado, a ausência do conhecimento de Deus significará a destruição de tudo, desde o esfacelamento das relações humanas em sociedade (Os 4,2) até a destruição do ecos-

sistema (Os 4,3), como veremos a seguir. Tudo ao redor entra em crise, como destaca Sicre (1990, p. 253-256).

## **2. AS AÇÕES ANTI-ÉTICAS DOS HABITANTES DA TERRA (OS 4,2)**

A segunda frase da perícopes descreve o que realmente está ocorrendo na terra de Israel. O que prevalece é “perjurar, mentir, matar, furtar, adulterar, violentar, e sangue derramado [soma-se] ao sangue derramado”. Dá-se a impressão clara de que está ocorrendo uma violência crescente e generalizada.

“Perjurar”. O verbo hebraico que traduzimos aqui por “perjurar” é no sentido de “jurar falso”, fazer juramento falso diante de Deus. O que Oséias denuncia é a invocação do nome de Deus à margem da verdade e da fidelidade. Estamos muito próximos do mandamento de não pronunciar o nome de IHHW falsamente, conforme Ex 20,7 e Dt 5,11 (SICRE, 1990, p. 238).

“Mentir”. O verbo hebraico que traduzimos por “mentir” pode ser relacionado com Lv 5,21.22; 19,11. Nesses casos trata-se da mentira que tende a apropriar-se de bens roubados, recebidos como penhor. Oséias denuncia a apropriação de bens alheios mediante fraude e logro (SICRE, 1990, p. 239).

“Matar”, “roubar”, “adulterar”. Esses três verbos no infinitivo coincidem com as proibições dos Mandamentos: o quinto (não matar), o sexto (não adulterar) e o sétimo (não roubar), cf. Ex 20,13-15; Dt 5,17-19. É a total ausência de afeto no relacionamento humano.

“Violentar”. O verbo hebraico tem o sentido de causar balbúrdia, quebrar, arrebentar, arrombar, destruir o que tem pela frente por meio da violência generalizada.

“Sangue derramado [soma-se] ao sangue derramado”. Encerra-se a numeração dos crimes arrolados no processo com uma frase sugestiva: o sangue permanece jorrando. Não estanca. A degradação ética eclode numa incontrolável e permanente violência que provoca mortes contínuas entre os contemporâneos de Oséias.

## **3. AS CONSEQUÊNCIAS ECOLÓGICAS DAS AÇÕES ANTI-ÉTICAS (OS 4,3)**

A constatação de que na terra não há fidelidade, nem amor, nem conhecimento de Deus (4,1), tem consequências ecológicas graves: provoca o desmoronar da intrincada e frágil estrutura da vida ao redor, com repercussões em escala planetária.

“Por isso seca a terra está de luto”. A raiz verbal *abal* pode significar tanto “fazer luto”, “enlutar-se”, “estar de luto”, como “murchar”, esgotar-se, desfalecer. Alguns distinguem dois verbos: “fazer luto” e “secar-se”. Pelo contexto, pode-se utilizar aqui o verbo “secar”, no senti-

do de esgotar-se em seus recursos geradores de vida (SCHÖKEL, 1997, p. 23).

“O que mora nela desfalece”. Todos os seres vivos da face da terra perecem: “o que mora nela”, “os animais do campo”, “as aves dos céus”, “os peixes do mar”. Faz-se aqui uma distinção entre os habitantes da terra, numa provável referência aos seres humanos, e os animais. A terra, desse modo, retrocede à condição da esterilidade primordial (Gn 1,2): “...a terra estava vazia e vaga”).

Também podemos encontrar nessa passagem de Oséias uma alusão ao mito do dilúvio (Gn 6,5ss), com um agravante extraordinário: enquanto lá os peixes sobrevivem por se tratar de um dilúvio, aqui, nesta nova catástrofe planetária provocada pela maldade das ações humanas, “até os peixes do mar” desaparecem, conforme destaca Simkins (2004, p. 271).

O texto de Oseias alude provavelmente à devastação provocada pela violência das sucessivas guerras entre os impérios daquela época: a passagem dos exércitos e os constantes cercos às cidades destroem toda a vegetação existente no percurso. Naquele contexto histórico, a invasão dos povos do norte é comparada a uma nuvem de gafanhotos como, por exemplo, em Isaías 33,4 e 40,22 ou Jeremias 46,23 e 51,14.

Trata-se de um rastro de violência que se repete na história, ao longo dos séculos, com claras repercussões socioambientais. O planeta geme e se rebela, pois tudo está intimamente relacionado. Nesse aspecto, na Encíclica *Laudato Si'* – sobre o cuidado da Casa Comum, o Papa Francisco propõe uma ecologia integral que inclua as dimensões humanas e sociais (LS, n. 137). No quarto capítulo do texto, onde desenvolve a ideia de ecologia integral, o Papa abrange as dimensões da Ecologia ambiental, econômica e social; da Ecologia cultural e da Ecologia da vida cotidiana. Por isso, os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade” (LS, n. 138). Isso denota, como vimos, a surpreendente atualidade da pequena perícopa, com apenas três versículos, de Os 4,1-3.

## CONCLUSÃO

O processo que, segundo Oseias 4,1-3, IHHW Deus abre contra os filhos de Israel pode ser aplicado contra toda humanidade ao longo dos séculos, por conta do comportamento antiético que teima em perdurar entre os seus habitantes. O desrespeito para com a vida socioambiental que promove a morte do ecossistema é, cada vez mais grave, um drama que atravessa fronteiras. No Continente latino-americano, de modo particular, a destruição atinge de forma avassaladora a Amazônia, considerada o pulmão do planeta.

Essa denúncia profética proveniente do mundo antigo tem, portanto, forte relevância para a atualidade, inclusive porque Oseias aponta caminhos para superação do problema, por meio da fidelidade, do amor e do conhecimento de Deus.

Na visão do profeta Oseias, conhecer a Deus implica em fazer a experiência de IHWH Deus por meio dos seus atos salvíficos para com o povo de Israel ao longo da história, em meio às vicissitudes da luta pela vida. Na perspectiva bíblica, o conhecimento de Deus leva o salmista a ampliar essa compreensão, ao ponto de exclamar extasiado: “IHWH, Senhor nosso, quão poderoso é teu nome em toda a terra!” (Sl 8,2). Tais palavras exprimem algo do conhecimento de Deus e da condição humana. Surgem, sem dúvida, da experiência pessoal que se dá por meio da contemplação do mistério divino no ambiente ecológico e no cosmos.

A contemplação é algo próprio do encantamento humano diante do mistério que se dá de forma natural na vida cotidiana, aprofundada no âmbito religioso, desde tempos imemoriais. E, na atualidade, também por meio da pesquisa elaborada cientificamente. Cientistas se encantam diante do desconhecido e procuram aproximar-se com a humildade da curiosidade em busca do conhecimento.

De modo geral, o conhecimento desse mistério maior que tudo permeia é algo que faz parte da percepção humana em sua busca insistente ao longo da história. O conhecimento de IHWH Deus instiga a ampliar a relação ética por meio do amor mútuo em comunidade. O texto de Os 4,1-3 deixa claro que os filhos de Israel responderão a um processo judicial diante do seu Deus em virtude do seu comportamento na vida em sociedade. Fica evidente que conhecer a Deus (afeiçoar-se a Deus, amar a Deus), no sentido que Oséias e muitos outros textos bíblicos chamam a atenção, implica diretamente em conhecer o ser humano, afeiçoar-se à causa humana, expressando esse amor para com o humano mais próximo.

Além disso, no texto de Oseias 4,1-3 transparece a intuição profunda de que as ações desumanas que ferem de morte a vida das pessoas, repercutem de forma avassaladora em toda a criação de Deus. Ferem, como que o próprio Deus. Tudo está profundamente interligado, num emaranhado tecido que se chama vida. Essa é uma conclusão atual de muitas áreas do conhecimento. É preciso saber cuidar da vida em sua totalidade. Hoje, na crise do projeto humano, sentimos a falta clamorosa de cuidado em toda parte. Suas ressonâncias negativas se mostram pela má qualidade de vida, pela penalização da maioria empobrecida da humanidade, pela degradação ecológica e pela exaltação exacerbada da violência.

Conhecimento de Deus, comportamento ético e ecologia formam, sem dúvida, uma intrincada relação. Quando perpassada pelo afeto, pelo carinho, pelo amor, tal relação é capaz de cuidar do precioso dom da vida em todos os níveis, desde a relação interpessoal até a relação socioambiental e ecossistêmica, em escala planetária. É urgente religar a dimensão da fé com a dimensão ética; a dimensão ética com a dimensão ecológica; e a dimensão ética e ecológica com a dimensão teológica (reflexão sobre Deus). Por fim, a análise da denúncia profética desperta em nós a necessidade de cuidado com a criação e com a Amazônia como exigência para salvar o futuro da humanidade.

## REFERÊNCIAS

ASSURMENDI, Jésus. Amós e Oséias. São Paulo: Paulinas, 1992.

BÍBLIA DE JERUSALÉM – Nova edição, revista e ampliada. São Paulo; Paulus, 2002.

BÍBLIA INTERLINEAR. Disponível em: <https://search.nepebrasil.org/>. Acesso em: 10 ago., 2023

SCHÖKEL, Luis Alonso. Dicionário bíblico hebraico-português. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHÖKEL, L. Alonso; DIAZ, J. L. Sicre. Profetas II – Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1991.

SICRE, José L. A justiça social nos profetas. São Paulo: Paulinas, 1990.

SIMKINS, Ronald A. Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel. Petrópolis: Vozes, 2004.

# CORPO, MENTE, ESPIRITUALIDADE CRISTÃ E SAÚDE: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA AÇÃO TERAPÊUTICA DO DISCIPULADO DE JESUS

*Madson Machado de Medeiros Ferro<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A relação do corpo e da mente com a espiritualidade, em suas consequências saudáveis ou doentias, é uma experiência constatada em todas as culturas ao longo da história. Trata-se de uma realidade que está sendo cada vez mais pesquisada e discutida nas diversas áreas do conhecimento que se debruçam sobre o fenômeno religioso. O objetivo do presente estudo visa analisar como o corpo, a mente e a espiritualidade cristã podem contribuir para a saúde integral do ser humano, a partir da análise de 1Ts 5,20-23 e 1Cor 6,17-20, que apresentam narrativas sobre o discipulado de Jesus instruindo sobre o cuidado com a saúde. A metodologia utilizada terá como ponto de partida a análise literária dos textos indicados, por meio da exegese bíblica, a pesquisa bibliográfica de autores que fazem a hermenêutica de tais passagens, bem como de autores que no campo das Ciências da Religião analisam a relação entre espiritualidade e vida saudável. Os resultados apontam para o fato de que, já no primeiro momento da evangelização, após a morte do taumaturgo de Nazaré, o discipulado de Jesus dedicava-se a curar as pessoas por meio do poder do taumaturgo de Nazaré. A espiritualidade cristã ganhava, então, nas suas origens, relevante repercussão entre as camadas mais pobres fora da Palestina (Tessalônica e Coríntios, como no exemplo citado pelas narrativas), por conta das curas alcançadas por meio da fé.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo; Mente; Espiritualidade; Saúde; Sociedade.

## INTRODUÇÃO

A relação entre corpo, mente, espiritualidade e saúde sempre estão presentes ao longo da história, várias nações, culturas, religiões abordam esses temas. Esses universos se interlaçam ou se distanciam dependendo da abordagem e análise que está sendo proposta pelos seus apresentadores. Abordar esses temas envolve a compreensão das perspectivas entre esses elementos e como eles impactam a vida humana de maneira integral. Esses aspectos estão interligados e influenciam-se mutuamente, desempenhando um papel crucial no bem-estar e na qualidade de vida das pessoas. Aqui estão algumas considerações sobre cada componente e suas relações: 1. Corpo: O corpo físico é a manifestação tangível do ser humano. 2. Mente:

<sup>1</sup>Mestrando em Ciências da Religião UNICAP / Bolsista da CAPES. Contato: [madsonmachado19@gmail.com](mailto:madsonmachado19@gmail.com)

A mente é um dos aspectos mais complexos e fascinantes da experiência humana. Ela envolve processos cognitivos, emocionais e conscientes que permitem que as pessoas percebam, compreendam, reajam e interajam com o mundo ao seu redor. 3. Espiritualidade: A espiritualidade muitas vezes está relacionada à busca de um significado mais profundo na vida. As pessoas podem se envolver em práticas espirituais para encontrar um propósito que transcenda as preocupações cotidianas. Em busca de um sagrado que o interligue ao divino. 4. Saúde: Como bem frisado pela OMS “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença”, o conceito aceito leva a crer que a saúde integral do ser humano está em destaque.

Uma dificuldade que se apresenta nas diversas espiritualidades quando são extremistas é o fato de prejudicar a saúde dos seus adeptos. Em algumas religiões ou movimentos religiosos quando vividas de formas mais profundas e obscuras, surge um distanciamento das relações familiares. Um exemplo fatídico podemos citar na matéria do G1 escrita por Irene Hernández Velasco:

Patrícia Aguilar fugiu, em 2017, de sua casa em Alicante, na Espanha, e cortou todo tipo de contato com a família; na semana passada, foi encontrada na floresta amazônica, desnutrida e com bebê de menos de um mês. O espanhol Alberto Aguilar passou um ano e meio procurando pela filha Patrícia, de 19 anos. Encontrou a jovem desnutrida, no meio da floresta amazônica do Peru, com um bebê de menos de um mês nos braços- sem vacinação e repleto de picadas de insetos. O pai da filha dela seria o guru de uma seita apocalíptica. Esse mesmo homem teria sido responsável por levar Patrícia para morar no meio da selva. (VELASCO, 2018)

Nessa matéria fica claro, que a jovem Patrícia abandonou os pais para se juntar a um alucinado guru que iludiu e destruiu, por um mais de um ano, a vida de uma família, em nome de uma espiritualidade totalmente fora de noção e distante de tudo que se possa religar ao divino.

Nas relações comunitárias a religião pode trazer desastres de naturezas enormes. Em outra reportagem do G1, vemos casos sérios de uma vivência que trouxe danos mortais a várias pessoas inclusive inocentes:

O Templo do Povo era, na verdade, uma congregação que começou na década de 1950 e juntou, inicialmente, crentes no estado de Indiana, nos EUA, e depois na Califórnia. O líder se chamava Jim Jones. Ele chegou a morar no Brasil, na cidade de Belo Horizonte, nos anos de 1962 e 1963. Ele afirmava que a relação mais importante de todos os crentes era com ele mesmo, e pedia para que as pessoas o chamassem de pai. Algumas pessoas deixaram a seita e denunciaram Jones e, em 1977, ele criou uma comunidade para seus fiéis na Guiana. No ano seguinte, ele liderou um suicídio coletivo na comunidade de fiéis. Ele e os outros líderes da seita decidiram que todos iriam beber veneno. Morreram 913 pessoas, sendo que 275 eram crianças, em 12, bebês. (G1, 2023)



Nessa reportagem, entre outras, vemos o malefício que a religião quando vivenciada e interpretada de forma errada, traz prejuízos para o comportamento social e nas relações comunitárias. Mediante essas perspectivas uma questão surge nas concepções religiosas, como os cristãos primitivos lidavam com o corpo, a mente, a espiritualidade e a saúde, tendo em vista a ação terapêutica do discipulado de Jesus?

## 1 ANÁLISE DO TEXTO QUE SE ENCONTRA EM 1TS 5,20-23

No primeiro século, tempo em que o cristianismo crescia e se fortalecia, a cidade de Tessalônica ficava na região da Macedônia. O cristianismo primitivo foi se espalhando por várias regiões da época, começando em Jerusalém a pregação das palavras, obras e vida do taumaturgo de Nazaré chega em várias regiões. Na carta que é atribuída ao apóstolo Paulo, ele escreve para os tessalonicenses mencionando o quanto eles entenderam e vivenciaram a mensagem de Jesus de Nazaré, ele teceu vários elogios aos grupos de seguidores do Mestre.

Na passagem “O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo.” (1 Ts 5, 23), mostra a preocupação do apóstolo com aqueles que buscavam seguir os ensinamentos de Jesus, esse pedido de cuidado com a saúde integral acontecia em três dimensões esperadas. Primeira dimensão – Cuidar do espírito: A palavra (πνεῦμα - pneúma – vento ou espírito) é descrita pela Bíblia interlinear de estudo hub como:

Pneúma – propriamente, espírito, vento ou sopro. O significado (tradução) mais frequente de (pneúma) no NT é “espírito “ (“ Espírito “). Somente o contexto, entretanto, determina qual(is) sentido(s) é(são) significado(s). A contraparte hebraica (rûach) tem o mesmo significado que (pneúma), ou seja, também pode se referir a espírito, vento ou sopro. (BIBLE, Hub)

Essa pode ser a alusão a uma ligação com o divino, assim como a palavra hebraica, parece estar ligando o ser humano ao seu criador como menciona Henry Hampton Halley<sup>2</sup> “‘Espírito’ e ‘alma’ são frequentemente mencionados como sinônimos, mas aqui parece haver uma distinção. A alma é o princípio da vida, e o espírito é o órgão da comunhão com Deus.” (HALLEY, 2001, p. 660).

A segunda dimensão - Cuidar da alma: Ainda vinculado aos pensamentos de Halley a palavra (ψυχή – psuché - a respiração vital) descrita pela Bíblia interlinear de estudo hub como “A alma é o resultado direto de Deus soprando (soprando) Seu dom de vida em uma pessoa, tornando-a um ser com alma” (BIBLE, Hub), nos mostra que a alma é o sopro de vida dado a criação pelo Deus bíblico presente na Velho Testamento dos escritos sagrados dos judeus.

<sup>2</sup> Henry Hampton Halley foi um ministro e escritor religioso americano da Igreja Cristã “Discípulos de Cristo”. Ele é mais conhecido como o autor do Manual Bíblico de Halley, publicado pela primeira vez em 1924.

Paulo, como um judeu que fazia parte do grupo dos fariseus, entendia bem o significado e a importância do cuidado com a “alma”, ele expressa seu pensamento pedindo que os tessalonicenses mantivessem a vida íntegra e limpa até a últimas consequências, isso demonstra como a terapêutica do discipulado de Jesus buscava cuidar não somente da comunhão com o divino, mas do sopro de vida que existia nos seus seguidores.

A terceira dimensão – Cuidar do corpo: O corpo, como nossa morada física, é o veículo através do qual interagimos com o mundo. Cuidar dele é essencial para sustentar a saúde física, e uma abordagem holística reconhece que a saúde do corpo está inextricavelmente ligada à saúde mental e espiritual. O movimento, a nutrição adequada e o descanso são pilares que sustentam a vitalidade do corpo. Quando negligenciamos essa dimensão, podemos enfrentar doenças físicas, fadiga crônica e desequilíbrios emocionais. Para os antigos gregos, a concepção de corpo foi influenciada por uma combinação de fatores culturais, filosóficos e religiosos. O corpo era visto como parte fundamental da experiência humana e da identidade pessoal, mas sua compreensão variava dependendo do contexto e da época dentro da Grécia Antiga. A estética do corpo também desempenhou um papel importante na Grécia Antiga. Os gregos tinham um ideal de beleza física que se manifestava nas esculturas e nas representações artísticas.

Uma frase interessante escrita no artigo um olhar sobre o corpo de Maria Raquel Barbosa e colaboradoras chama a atenção a paixão que os gregos tinham pelo corpo:

O corpo nu é objecto de admiração, a expressão e a exibição de um corpo nu representava a sua saúde e os Gregos apreciavam a beleza de um corpo saudável e bem proporcionado. O corpo era valorizado pela sua saúde, capacidade atlética e fertilidade. Para os gregos, cada idade tinha a sua própria beleza e o estético, o físico e o intelecto faziam parte de uma busca para a perfeição, sendo que o corpo belo era tão importante quanto uma mente brilhante. (BARBOSA et al, 2011, p. 25)

Vale salientar a influência que os helenistas tiveram sobre o cristianismo ocidental, com isso percebemos que o cuidado que os seguidores de Jesus de Nazaré tinham com o corpo, não somente viria dos ensinamentos do Mestre, mas de uma influência dos gregos que cultuavam o corpo. A preocupação dos cristãos com o corpo, mente e espírito é profundamente influenciada por suas crenças religiosas e doutrinas. O estresse enfatiza a natureza holística do ser humano, considerando todas essas dimensões como interligadas e importantes para a experiência espiritual e moral. Independente da cultura que rodeava os cristãos fica claro sua preocupação com a saúde integral do ser humano.

## 2 ANÁLISE DO TEXTO QUE SE ENCONTRA EM 1COR 6,17-20

Mantendo os olhares nas sagradas escrituras para os cristãos, Paulo escrevendo aos coríntios diz “Acaso, não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que está em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos?” (1 Coríntios 6,19). Paulo afirma que nosso corpo é o templo do próprio Espírito de Deus, com isso é necessário os cuidar desse Templo. Para Leon Morris ao escrever no seu livro I Coríntios: Introdução e comentário a cidade de Corinto “Era uma cidade importante. Era intelectualmente viva. Era materialmente próspera. Era moralmente corrupta. Os seus habitantes eram pronunciadamente propensos a satisfazer os seus desejos, fossem de que espécie fossem” (MORRIS, 1992, p.12). É interessante pensar que Paulo precisou falar aquelas palavras aos gregos em Corinto, cuidado com seu corpo, logo podemos pensar que eles deveriam manter o corpo, a mente, a alma, íntegros em meio a tanta devassidão, “mens sana in corpore sano”.

Este versículo é parte de um trecho em que Paulo está abordando questões relacionadas à sexualidade, pureza e o corpo como templo do Espírito Santo. Ele está repreendendo os coríntios por seus comportamentos imorais e desviados, incluindo a imoralidade sexual. A mensagem central deste versículo é a importância de tratar o corpo com respeito e pureza, uma vez que é considerado um “santuário do Espírito Santo”. Isso implica que o Espírito Santo, que é entendido como a presença divina de Deus na vida dos cristãos, habita dentro deles. Portanto, os crentes devem cuidar do seu corpo e da sua vida de maneira apropriada e não se envolver em práticas imorais ou prejudiciais. Esse versículo também enfatiza que os crentes não pertencem a si mesmos, mas sim a Deus, uma vez que receberam o Espírito Santo da parte de Deus. Isso implica uma responsabilidade moral e espiritual de viver de acordo com os princípios e valores divinos, em vez de ceder aos desejos egoístas ou à imoralidade.

Como com qualquer passagem bíblica, diferentes intérpretes e tradições religiosas podem enfatizar certos aspectos do versículo de acordo com suas crenças e enfoques teológicos. Em geral, 1 Coríntios 6:19 é usado para enfatizar a importância da santidade, pureza e responsabilidade moral na vida dos crentes. Mesmo atualmente é interessante destacar que cada pessoa tem a liberdade para usufruir do seu corpo da maneira que mais achar adequado, porém os cuidados devem ser sempre redobrados. Existem muitas doenças incluindo as sexualmente transmissíveis, com isso cuidar da saúde é fundamental para barrar o desenvolvimento de doenças como a AIDS que atormenta muitas pessoas, em particular em países de baixa renda que não possuem o controle adequado para ajuda aos cidadãos a se prevenirem de tais males.

## CONCLUSÃO

Certamente, a interconexão entre corpo, mente, espiritualidade cristã e saúde é um tema de profunda relevância e reflexão. Os textos bíblicos de 1 Ts 5, 20-23 e 1 Cor 6, 19, que nos lembra que nosso corpo é o templo do Espírito Santo, estabelece uma base sólida para explorar essas dimensões de maneira integrada.

A abordagem terapêutica do discipulado de Jesus oferece um quadro valioso para entender como esses elementos se entrelaçam. O discipulado, como um processo de aprendizado e transformação espiritual, convida os crentes a cuidar de seus corpos como santuários que abrigam a presença divina. Isso implica adotar hábitos saudáveis e éticos, reconhecendo que nosso corpo é uma ferramenta para cumprir um propósito maior.

A busca pela saúde, portanto, não é apenas física, mas também mental e espiritual. O discipulado de Jesus oferece uma estrutura para nutrir esses aspectos de maneira holística. O autocuidado é uma expressão de amor-próprio e de reconhecimento da imagem de Deus em nós. A prática da oração, meditação e reflexão bíblica não apenas fortalece nossa conexão com o divino, mas também traz clareza mental e uma sensação de propósito.

Em síntese, a abordagem terapêutica do discipulado de Jesus nos lembra que somos seres integrais, compostos por corpo, mente e espírito. A busca pela saúde deve ser abordada de forma abrangente, envolvendo o cuidado com o corpo como um templo, a renovação da mente através da espiritualidade e o cultivo de hábitos que promovam a harmonia entre essas dimensões. Ao adotar esse enfoque, os crentes podem experimentar uma jornada de crescimento espiritual e bem-estar que transcende os limites da saúde física e se estende para o âmbito da plenitude de vida que Jesus prometeu.

## REFERÊNCIAS

\_\_\_\_\_. *Seita de jejum no Quênia, Jim Jones, Waco, Porta do Céu: relembre casos em que cultos terminaram com mortes em massa*. G1, São Paulo, 25/04/2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/04/25/seita-de-jejum-no-kenia-jim-jones-waco-porta-do-ceu-relembre-casos-em-que-cultos-terminaram-com-mortes-em-massa.ghtml>. Acesso em: 19 jun 2023.

A BÍBLIA SAGRADA: *Antigo e Novo Testamento*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, ed. rev. e atualizada no Brasil, 2ª ed., São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. *Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje*. Psicologia e Sociedade, Porto, ano 23, n (1), out/dez 2011. Disponível em: <[http:// https://www.scielo.br/j/psoc/a/WstTrSKFNy7tzvSyMpqfWjz/?format=pdf&lang=pt](http://https://www.scielo.br/j/psoc/a/WstTrSKFNy7tzvSyMpqfWjz/?format=pdf&lang=pt)> Acesso em: 12 jun. 2023.

BIBLE, HUB. *Bíblia interlinear*. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/5590.htm>. Acesso em 17 jul 2023.

GENEBRA: OMS, 2002. *ONU - Organização das Nações Unidas. Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU*. Disponível em: [http://www.onu-brasil.org.br/documentos direitos humanos](http://www.onu-brasil.org.br/documentos%20direitos%20humanos). Acesso em 19 jun 2023.

HALLEY, Henry Hampton. *Manual Bíblico de Halley*. Tradução de Gordon Chown; revisão de Alderi de Souza Matos. São Paulo: Editora Vida, 2001.

MORRIS, Leon. *1 Coríntios: Introdução e comentários*. Tradução: Odayr Olivetti. Reimpressão: junho de 1992. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1992.

VELASCO, Irene Hernández. *O casal de espanhóis que encontrou no Peru filha que aderiu a seita apocalíptica*. BBC NEWS, São Paulo, 11/07/2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/o-casal-de-espanhois-que-encontrou-noperu-filha-que-aderiu-a-seita-apocaliptica.ghtml>. Acesso em: 19 jun 2023.

# HUMANIDADE, ECOLOGIA E DIALOGOS SOB À LUZ DE Jo 1,1

José Geraldo de Gouveia<sup>1</sup>

**RESUMO:** O contexto histórico da região amazônica, sobretudo nos últimos anos, desvelou de modo dramático grandes e graves desafios. Ficou claro que a ausência de um diálogo de proporções globais abordando o tema, compromete o futuro da humanidade. Esse artigo propõe uma reflexão que visa demonstrar a importância do diálogo como ferramenta indispensável para as questões amazônicas. Este estudo irá utilizar o texto bíblico de Jo 1,1 para evidenciar que o diálogo, à luz do mencionado texto, é uma questão muito mais relevante do que se imagina num primeiro momento. Esta pesquisa, à luz da etimologia do termo *dialogos* e da afirmação contida em Jo 1,1, demonstrará não somente a intrínseca ligação entre humanidade, ecologia e diálogo, mas também o aspecto espiritual e religioso presente na palavra *dialogos*. O evangelho joanino afirma no seu primeiro verso que Deus é *logos*. Portanto, dialogar é mais do que conversar. Pois se por um lado o vocábulo *dialogos* significa partilhar a palavra (*dia + logos*), por outro, levando-se em conta a afirmação joanina de que Deus é *logos*, dialogar é partilhar o *logos* (Deus). Tal reflexão poderá fortalecer ações que buscam um cuidado integral da Amazônia, pois ampliará o discurso para além das demandas que são normalmente colocadas, criando espaço para uma reflexão integrativa. Afinal, o que é a ecologia senão uma palavra (*logos*) sobre a nossa casa comum (*oikos*), fato que implica toda a humanidade?

**PALAVRAS-CHAVE:** Diálogo; Ecologia; Logos; Partilhar; Amazônia.

## INTRODUÇÃO

Dialogar nem sempre é fácil. Contudo, a ausência de diálogo endurece as relações humanas e abre precedentes perigosos para fanatismos, no caso das religiões, e para modelos monocráticos ou ditatoriais em termos sociais. Portanto, mesmo sendo desafiador, partilhar a palavra, como o termo diálogo sugere, é o melhor caminho para solucionar as mais variadas questões presentes na trama social. Além do mais, este artigo irá ressaltar que dialogar é uma característica humana e em termos cristãos é uma realidade fundante. Jesus é a **Palavra** (*logos*) encarnada que exerceu um ministério dialogal. Durante sua vida pública, de acordo com os evangelhos, Jesus provocou o diálogo e manteve uma postura aberta como pregador e ouvinte.

O termo diálogo, uma palavra composta por *dia + logos*, o que já supõe necessariamente uma partilha da palavra tem ainda outras implicações religiosas e espirituais. O evangelho

<sup>1</sup> Mestre em Teologia bíblica pela Pontificia Università San Tommaso, Roma (2006). Doutorando em Ciências da Religião (PUC Goiás) – Bolsista CAPES. josegeraldodegouveia@gmail.com.

joanino faz a seguinte afirmação: “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus” (Jo 1,1). Palavra nesse caso é tradução do termo grego *logos*. Sendo assim, Deus é *logos*. Portanto, dialogar supõe mais do que partilhar uma palavra e indica uma reflexão que transcende as relações humanas. Tal reflexão possibilita uma abertura que poderá enriquecer não só as relações humanas, mas consequentemente as relações no âmbito da ecologia.

## **1 HUMANIDADE E ECOLOGIA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO**

Humanidade é um termo genérico que expressa a coletividade humana com suas mais variadas particularidades. Entretanto, não obstante as singularidades de cada ser humano (enquanto indivíduo), temos inúmeros pontos e necessidades comuns, como por exemplo, nosso código genético, nossas demandas biológicas (fome, sede, afeto), e evidentemente partilhamos a mesma casa comum, o planeta Terra. É urgente, portanto, um esforço também comum, no sentido de cuidar da natureza na sua totalidade, de modo integral, até porque cada ser humano está interligado nesse ecossistema, faz parte dele. Uma agressão à natureza é um atentado contra a vida, portanto, uma violência contra humanidade. É preciso entender que o planeta Terra é um sistema complexo onde toda forma de vida está interligada. “As crescentes crises pelas quais a humanidade atravessa atualmente, fazem ver que o mundo está cada vez mais conectado, em todos os sentidos: tudo está interligado. Isso exige que se passe a olhar a vida de uma forma mais integral e integrada” (SELBACH; GOMES, 2022, p. 449). Para tanto, faz-se necessário uma verdadeira conversão na relação entre o ser humano e meio ambiente. A percepção dessas crises ambientais já é um primeiro passo na direção de uma melhor conexão entre a humanidade e meio ambiente. De modo que, se é inegável a realidade de crises ambientais é inegável também o empenho de muitas pessoas para a superação das mesmas.

Percebe-se atualmente uma grave crise ambiental, relatada por várias discussões atuais e sabe-se que o agravamento é evidente. Entretanto, constatar um desenvolvimento de uma ‘espiritualidade ecológica’ se faz pertinente no sentido de reavivar o convívio com o meio ambiente e buscar possibilidades de reverter a relação do ser humano e natureza de maneira mais consciente sobre o planeta. Podemos dizer que tais crises, tanto as ecológicas quanto sociais, têm uma mesma origem – a desconexão do ser humano consigo mesmo e com o ambiente em que vive. Atualmente o termo Ecologia tem reunido novas maneiras de ser retratado, ultrapassando os limites da própria biosfera (FERREIRA; ECCO, 2020, p. 465).

Essa abordagem que prima por uma ecologia integral, que procura conectar o ser humano consigo mesmo e com seu meio ambiente reaviva a esperança de tempos mais promissores. Nesse sentido é fundamental um diálogo aberto e transparente, capaz de ouvir e



acolher novas ideias e projetos. A reflexão sobre o tema ecológico, fato que inclui as crises ambientais, passa necessariamente pelo diálogo no sentido exato do termo: partilhar a palavra. Infelizmente, no caso específico do Brasil e da Amazônia, nos últimos anos a ecologia foi duramente golpeada pela falta de diálogo, de transparência e de gestão política. Os interesses econômicos falaram mais alto e se impuseram. Exemplo nesse sentido é a famigerada frase do então ministro do meio ambiente, Ricardo Salles, que defendeu em reunião do governo que era preciso ‘passar a boiada’, em plena pandemia da Covid-19. E de fato, aconteceram

Liberações exponenciais de agrotóxicos durante a alta curva de contágios, em maio de 2019, com a liberação de 118 agrotóxicos em dois meses e meio de pandemia, ou seja, aproveitou-se para ‘passar a boiada’, conforme as palavras do Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles (LIMA; OLIVEIRA, 2020, p. 88-89).

O cenário de políticas ambientais (ou falta delas) no Brasil dos últimos anos, de fato, revelou uma clara ausência de diálogo. Não dialogar sobre as questões ecológicas é desconhecer a própria ecologia, termo derivado da junção das palavras gregas *oikos* e *logos*, o que supõe um estudo, um diálogo (*logos*) sobre uma casa comum (*oikos*). Lamentavelmente, o que se assistiu no Brasil, sobretudo nos últimos anos nesse campo, foi exatamente um monólogo impositivo (com claro viés ideológico) e não diálogo. Além disso, o monólogo ecológico que se impôs pela máquina estatal brasileira no campo da ecologia, estava carregado também de falsas informações, como por exemplo, a ideia da terra plana, defendida por pessoas do governo (MANTOVANI, 2020). A palavra ignorância é insuficiente para descrever tal postura. Consequência: um desastre ambiental; um escândalo ecológico; descaso para com a vida.

O descaso para com o meio ambiente no Brasil foi maximizado de modo escandaloso nos últimos anos. Basta olhar a quantidade de agrotóxicos que foram ‘legalmente’ aprovados e utilizados no meio agrícola. O último governo brasileiro (2019-2022) agravou em demasia esse quadro que já era ruim. “Pois de janeiro de 2019 até o dia 14 de maio do mesmo ano, o Governo Federal havia publicado no Diário Oficial da União (D.O.U) a aprovação de 166 novos registros, sendo 48 deles classificados como extremamente Tóxicos” (LIMA; OLIVEIRA, 2020, p. 84). A consequência disso é a destruição do meio ambiente e a aniquilação da vida. É urgente uma postura capaz de apontar novas relações entre o meio ambiente e a humanidade.

É necessário instaurar novas relações entre o homem e o meio ambiente, desenvolvendo-se uma dialética da inclusão. No Brasil e na América Latina, são significativos e numerosos aqueles que têm consciência de que é necessário encontrar novos modelos de desenvolvimento mais justos e solidários. O desenvolvimento deve ser integral e não apenas econômico e, por isso, também social, cultural e religioso. Inclui, evidentemente, um relacionamento novo com o meio ambiente (GOMES, 2004, p. 138).

É estranho um mundo que consegue estabelecer conexões e comunicações em tempo real e que tem dificuldades em promover relações pautadas numa dialética de inclusão, capaz de conectar as pessoas com o meio ambiente. Mas isso é uma realidade que precisa ser superada, pois é inegável a inter-relação entre os seres humanos e a natureza. E apesar das dificuldades nesse campo,

Pesquisas atuais, tanto da física quântica como das novas mentalidades da espiritualidade, apresentam perspectivas de um olhar mais integral e interdependente, ou seja, a relação ser humano e natureza deve abolir a distinção entre sujeito e objeto, ser humano e natureza, espírito e matéria, buscando a integralidade (FERREIRA; ECCO, 2020, p. 466).

Nessa busca de se estabelecer uma relação de harmonia entre os seres humanos e o meio ambiente é imprescindível um olhar holístico capaz de enxergar a integralidade da vida, de toda vida. O caminho para tal propósito é o diálogo aberto respeitoso, como a palavra em si já supõe.

## 2 PARTILHAR A PALAVRA É HUMANO, CRISTÃO E ECOLÓGICO

Como já foi mencionado acima, dialogar no sentido exato do termo é partilhar (*dia*) a palavra (*logos*). De modo que ecologia e diálogo são realidades imbricadas. Ecologia supõe o diálogo, pois se tratando de uma casa comum seria estranho e contraditório não dialogar sobre o que é comum a todos os seres humanos. Além do mais, dialogar é uma atitude humana, cristã e ecológica. As dificuldades apontadas nesse sentido revelam a urgência de se criar uma cultura do encontro, do diálogo.

Pelo diálogo é possível superar o solipsismo e reconhecer as alteridades [...]. O diálogo é fundamental para o fomento de uma pedagogia do encontro que desenvolve a capacidade de relação e integração, e aprofunda um senso de comunidade, permitindo ao ser humano sair de si, de seu isolamento, para empreender gestos e atitudes críticas e emancipatórias (GOMES, 2022, p. 395).

Para sair do isolamento e efetivar uma cultura do encontro fraterno é imprescindível ao ser humano uma prática dialogal. O diálogo é o fator que possibilita o confronto de ideias, consequentemente a percepção do diferente, do outro. Dialogar é falar e ouvir. Partilhar a palavra **é próprio do ser humano, que sabe falar e sabe ouvir. O diálogo gera reflexão**, abertura ao diferente e à possibilidade de novos conhecimentos. Portanto, dialogar é humanizar as relações entre as pessoas. O diálogo é também fundamental na perspectiva cristã, pois Jesus é a Palavra encarnada que estabeleceu um diálogo entre o céu e a terra (Jo 1,14), unindo o humano e o divino. Jesus ensinou não só a importância do diálogo entre as pessoas, mas de-

monstrou também a relevância da interação com meio que nos cerca. As falas de Jesus estão repletas de metáforas e parábolas que retratam a natureza (Mt 6, 26.28; Mc 4,32; 12,1; Lc 12, 24.27; Jo 15,1). São claras indicações de que tudo está interligado. De fato,

Nunca é demais insistir que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Assim como os vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individualizar e compreender. Boa parte da nossa informação genética é partilhada com muitos seres vivos. Por isso, os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade (LS, 138).

Uma integração entre o ser humano com o meio que o circunda, pode-se dizer que é um diálogo necessário e inevitável. Não estabelecer essa relação dialogal é ignorar que o humano faz parte da natureza. “Demo-nos conta de que fazemos parte do meio e nossas atitudes, bem como o modelo de produzir e consumir os bens da Terra impactam sobre ele” (MURAD, 2019, p. 66).

Sendo assim, a perspectiva de uma ecologia integral é um referencial fundamental e necessário para a proposição de processos educativo-pastorais que incentive um novo estilo de viver e se relacionar, a fim de edificar um novo mundo possível, mais humano, mais preservado, onde se cultive a variedade de ecologias existentes em prol de um desenvolvimento humano e ambiental mais sustentável. Cada um é corresponsável e pode contribuir para que isso aconteça. Urge uma educação e uma espiritualidade ecológicas que motivem a cuidar daquilo que Deus entregou à humanidade como um dom a ser acolhido e desenvolvido em vista do bem comum (SELBACH; GOMES, 2022, p. 455).

De fato, não se pode considerar a natureza como algo separado da humanidade, ou como se fosse uma ‘moldura da vida’, como salienta a *Laudato Si'* (LS, 139). Dialogar sobre as questões ecológicas é urgente e vital. É uma atitude cristã porque foi ensinada por Cristo, mas é sem dúvida uma necessidade humana porque envolve toda a humanidade.

### **3 O DIÁLOGO E ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA**

Quando o tema ‘ecologia’ é abordado, normalmente se relaciona essa palavra com alguma crise ambiental. E mais: a questão ecológica, na maioria das vezes é colocada como se fosse um problema ligado à natureza e fora de nós. A realidade é que não existe um problema ecológico, mas sim um problema humano. Dito de modo simples, “a crise ambiental é uma crise da humanidade e de suas escolhas. Precisamos dar o salto dos sintomas para suas

causas” (MURAD, 2019, 67). É preciso uma nova mentalidade na relação ser humano/natureza que possibilite uma espiritualidade ecológica. Nessa relação a ideia tradicional em que o ser humano domina a natureza precisa ser superada. “Nesta nova ecologia sugerimos que os homens e mulheres possam reconhecer que existem saberes que desde sempre estão aí e que são oriundos do cosmos para os humanos e não ao contrário” (PEREIRA, 2016, p. 143).

Essa abordagem nova supõe o diálogo e uma relação não de domínio, mas de integração. Nesse ponto o presente artigo propõe uma leitura da palavra diálogo à luz de Jo 1,1. Como salientado, dialogar é partilhar a palavra (*logos*). A questão é que o texto bíblico mencionado afirma que Deus é *logos*: *En archē ēn ho logos, kai ho logos ēn pros ton theon, kai theos ēn ho logos*. Ora, se dialogar é partilhar a palavra (*logos*), e levando-se em consideração que Deus é *logos*, dialogar é de certa forma ‘partilhar’ Deus. Evidentemente que essa partilha de Deus significa partilhar aquilo que Ele revela, de modo especial a própria Palavra (*logos*). Mas vale lembrar, que a natureza toda é obra de Deus, daí que, de certo modo, a natureza também é reflexo e revelação de Deus (*logos*). E mais: o *logos* se fez carne (*kai ho logos sarx egeneto*), se fez humanidade. Portanto não partilhar o *logos* é desrespeitar o Deus (*logos*) presente em cada pessoa, que por sua vez é parte da natureza. É mister, portanto, uma espiritualidade holística (SELBACH; GOMES, 2022, p. 451), capaz de integrar o humano com o meio ambiente numa relação harmoniosa.

O *logos* é Deus, afirma Jo 1,1. Essa afirmação tem implicações amplas. No campo religioso, sendo Deus Palavra, não dialogar é negar aos outros a experiência do próprio Deus (*logos*). No campo social, a falta de diálogo significa imposição e, conseqüentemente, postura antidemocrática, sintoma clássico do governo de 2019 a 2022. De modo que, sem diálogo falta o *logos*, falta a liberdade de opinar, falta a democracia, falta a vida, falta Deus (*logos*) mesmo, apesar de muito falatório sobre Ele, como se ouviu nos últimos anos, inclusive com slogans de efeito: ‘Brasil acima de tudo, Deus acima de todos’, um movimento parafrástico de ‘*Deutschland über alles*’ (Alemanha acima de tudo) (CAVALCANTI; AZEVEDO, 2022, p. 53).

Sem dúvida o diálogo possibilitará novas abordagens no campo ecológico, sobretudo, a partir de uma postura educacional capaz de integrar natureza e ser humano, numa espiritualidade que seja reflexo dessa integração, ou seja,

Uma ecologia integral como referencial inspirador de processos educativos e pastorais em chave ecoteológica ou cosmoteológica, com o intuito de incidir no projeto de vida do ser humano hodierno, em especial no que se refere às dimensões espiritual e socioambiental de sua existência (SELBACH; GOMES, 2022, p. 448-449).

A ecologia olhada sob esse novo prisma se tornou uma questão que imbrica o ser humano e o meio ambiente numa dialética oportuna para o crescimento de toda a humanidade. É uma reflexão sobre a vida na sua integralidade o que implica dizer, uma espiritualidade liber-

ta das amarras institucionais capaz de dialogar com todas as religiões naquilo que todas têm de valor comum: a vida.

## CONCLUSÃO

As crises no âmbito da ecologia, de fato, não são problemas ecológicos, mas falta de sensibilidade dos seres humanos em relação à casa comum, o planeta terra. O descaso com o meio ambiente, a falta de diálogo diante dos problemas sociais, somado às desastrosas políticas públicas nesse setor criaram graves problemas ambientais. Contudo, percebe-se que existem soluções possíveis para reverter os desafios ligados à ecologia. O instrumento fundamental para tal fim é o diálogo, uma vez que os ‘problemas ecológicos’ são na verdade limitações humanas. Quando se partilha a palavra e as ideias são confrontadas, quebra-se o monólogo impositivo e novas alternativas surgem, por vezes soluções simples, mas de grande valia na preservação da vida, que não é uma propriedade, mas dom de Deus. Inclusive, em Jo 1,1 percebe-se que dialogar é mais do que uma questão social, pois implica também um viés de cunho espiritual, uma vez que Deus é Palavra (*logos*). Essa Palavra se fez humanidade, se fez diálogo. Daí que, não dialogar é negar a ação do próprio Deus que é *logos*.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

CAVALCANTI, C. R. S.; AZEVEDO, N. P. G. O movimento parafrástico de “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” x “Deutschland **über** alles”. *Policromias – Revista do Discurso, Imagem e Som*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 51-64, jan.-abr. 2022.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si’* (LS): sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FERREIRA, D. M.; ECCO, C. Qual é o nosso lugar na natureza? *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 30, n. 3, p. 456-470, 2020.

GOMES, T. F. Educar para a cultura do encontro: uma perspectiva teológico-pastoral. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 32, n. 3, p. 388-398, 2022.

GOMES, S. S. Ecologia e responsabilidade humana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 137-144, 2004.

LIMA, R. O.; OLIVEIRA, V. L. “Quando a boiada do veneno passa”: a escalada de registros de novos agrotóxicos no governo Bolsonaro. In: MIRANDA, N.; FILHO, W. M. *Desenvolvimento Insustentável*. Conflitos socioambientais e capitalismo no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Autografia, 2020, p. 71-98. Disponível em: file:///C:/Users/Jose%20Gouveia/Downloads/Livro%20Desenvolvimento%20Insustent%C3%A1vel.pdf. Acesso em: 04/07/2023.

MANTOVANI, R. O mundo horizontal dos bárbaros: breve ensaio sobre o aplainamento do globo. *Estado da Arte*, São Paulo, 09/08/2020. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/mundo-horizontal-barbaros-terra-plana-mantovani/>. Acesso em: 06/07/2023.

MURAD, A. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. *Fronteiras*, Recife, v. 2, n. 1, p. 65-97, jan./jun., 2019.

PEREIRA, V. A. Ecologia cosmocena: uma perspectiva ontológica para Educação Ambiental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, Rio Grande, Ed. Especial, p. 138-162, julho, 2016.

SELBACH, L. C.; GOMES, T. F. “Tudo está interligado”: processos educativos-pastorais a partir da *Laudato Si’*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 32, n. 3, p. 448-458, 2022.

# MISHPAT COMO PROJETO DE RETORNO DE ISRAEL À SUA VOCAÇÃO (ISAÍAS 42,1-9)

PELINSKI, Márcio José<sup>1</sup>

**RESUMO:** No Dêutero-Isaías (40-55) o protagonismo recai sobre dois personagens: o misterioso Servo de YHWH e o líder político Ciro, da Pérsia. Ambos são ungidos por Deus para cumprir uma vocação. A missão de Ciro, um rei estrangeiro, é permitir o retorno dos judaítas exilados na Babilônia e, a missão do Servo de YHWH, relaciona-se com a interpretação histórico-religiosa deste evento por parte dos deportados (SICRE DIAZ, 1998, p. 338; BERGES, 2015, p. 78). Para cumprir sua vocação o Servo é revestido do espírito para anunciar, implantar e fazer sair o mishpat/direito (Is 42,1-4) partindo dos grupos exilados organizados na Babilônia. Teria o mishpat relação com a organização e a forma de liderança do povo espelhado no Servo? Em vista disso, o objetivo geral desta pesquisa é a análise teológica do texto do Primeiro Canto do Servo de YHWH, em vista de uma compreensão em chave de ampliação teológica da palavra hebraica “mishpat”. Os objetivos específicos são: 1) Analisar os sentidos de mishpat com a organização de Israel em sua trajetória como povo. 2) Pesquisar sobre a relação entre mishpat e o Servo no contexto do povo judaíta no exílio do século VI a.C. - 3) Compreender a importância de mishpat para a realização vocacional de Israel enquanto povo de YHWH. Para esta pesquisa, foi utilizada a metodologia de Revisão de Literatura, considerando obras de importantes autores e comentadores do Dêutero-Isaías.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dêutero-Isaías; Cânticos do Servo; Mishpat; Direito; Exílio

## INTRODUÇÃO

O primeiro canto do *servo* revela uma teologia do serviço, onde o personagem central é uma liderança que está em sinergia com o ser do próprio YHWH, assim, YHWH e o *servo*, “carregam um mesmo projeto concreto de libertação que tem como fundamentos o direito e a justiça. Surge, então, no meio do povo sofrido, um novo modelo de liderança política” (PIRES, 2014, p. 1).

Na narrativa histórica de Israel é possível perceber uma dialética entre a presença e ausência da justiça. É possível também verificar a ênfase na construção de uma sociedade

<sup>1</sup>Mestre, Especialista e Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Professor-tutor nos cursos da Área de Humanidades do Centro Universitário Internacional (UNINTER). E-mail: [marciopelinski@hotmail.com](mailto:marciopelinski@hotmail.com)



onde a prática da justiça e o direito são fundamentais.

A constituição de Israel como povo possui em sua origem uma experiência transcendente. Enquanto povo escravizado no Egito, conhecendo a religião do faraó como a religião que privilegia e apoia o opressor e todo seu sistema, os descendentes de Abraão experimentam o abaixar-se de Deus YHWH ao dizer que “Eu vi o clamor do meu povo desci e o libertei” [cf. Ex 3,7-14]. Provavelmente pela primeira vez na história das religiões do Crescente Fértil, uma divindade está do lado dos mais pobres: dos *hapirus*, um grande grupo de pessoas escravizados no Egito, com suas vidas entregues nas mãos decisórias do poderio opressor egípcio. É com este povo marginalizado e que nada tem a oferecer que a história bíblica apresenta a Aliança de Deus.

Para o cumprimento de seu projeto, Deus YHWH suscita em meio ao ambiente de opressão um *servo*, Moisés, um personagem que na história sagrada possui várias atribuições (profeta, sacerdote, juiz, legislador, mediador, etc.), mas que neste contexto de escravidão é eleito para uma missão de ser libertador. Ele tem todas as qualidades para exercer esta função e é chamado por Deus, em uma experiência no deserto, para fazer sair o povo deste cativeiro. Este *servo* Moisés, será em partes protótipo para um novo *servo* que é narrado em Is 42,1-9).

## 1. **MISHPAT COMO PROJETO DE RETORNO DE ISRAEL À SUA VOCAÇÃO**

Conforme os relatos do livro do Êxodo, este povo descendente das tribos de Israel prisioneiro é libertado com dificuldade, e fará uma experiência de Deus através dos simbólicos 40 anos no deserto, antes de entrar na terra prometida. Esta história que ganha nos textos bíblicos nuances de epopeia, quer na verdade apresentar de forma prática como YHWH selou a Aliança de “ser Deus e Israel o seu povo”. Sobre esta máxima irá se desenrolar a compreensão social deste povo liberto como também a teologia do Antigo Testamento: Deus libertou seu povo do Egito e o escolheu como “pupila de seus olhos” – em contrapartida este povo viverá sob o projeto e vontade de Deus. YHWH é fonte de todo o direito, uma espécie de *mishpat* “divino”, e o povo, será um espelho desta justiça que vem de Deus através de ações práticas em sua convivência como nação.

No sistema tribal, ganhava o destaque o cuidado para com os fracos, os desprovidos de direitos diante da comunidade: as viúvas, pois como mulheres, eram propriedades, e somente os homens possuíam originalmente direitos e também os órfãos, por não terem um pai por eles. Estes grupos fragilizados pela ausência de uma figura masculina em uma sociedade patriarcal, corriam o risco de perder o que possuíam e também a liberdade, sendo utilizados para a prostituição ou para a escravidão. No Pentateuco, sobretudo no Êxodo e Deuteronômio, as leis são insistentes para ações de cuidado com estes grupos. Também o profeta Isaías inicia seu livro apontando os desvios de Jerusalém para com o direito dos órfãos e das viúvas (cf. Is 1,17).

Nesta categoria de necessitados de direitos, posteriormente serão incluídas outras categorias de pobres, com o destaque para os estrangeiros. Estes últimos, como que em forma de profissão de fé, são lembrados na Escritura constantemente sobre a defesa de seus direitos, sempre sobre a égide de que devem ser protegidos, pelo fato de que Israel também “foi estrangeiro no Egito”. Por fim, o método de gestão está fortemente ligado à religião, como afirma Gottwald, ao dizer que “a estrutura e o sucesso do javismo se ligavam à estrutura e sucesso do tribalismo igualitário (1986, p. 615)

O processo de organização política e social desencadeou na monarquia. Se a liderança era compartilhada nas comunidades, agora ela será centralizada na figura de um rei. O poder que era regido de forma próxima, através da *ruach* de Deus, e que almejava um povo todo profético, se concentrará em uma única figura, que além de ocupar o lugar do trono de YHWH, produzirá um sistema de manutenção da monarquia baseado na injustiça e na exploração. O sistema de tribos chega ao fim para dar lugar à monarquia em Israel – um grande passo para o afastamento do projeto de Deus e uma volta para o sistema antigo de opressão, mas que agora não será causado por outros povos, mas pelo rei, “ungido de Deus”. Croatto contribui com uma análise sobre a relação do rei com a justiça no conjunto do livro de Isaías:

O único oráculo de Isaías contra o rei é aquele endereçado a Acáz (7,9b como um aviso; 7,10-17 como anúncio do infortúnio), mas em releitura expressa a esperança de um rei carregando *mishpat* e *sedaqá* (9,5-6; 11,1-5; 16,5; 32,1a). Deve-se notar que este rei tem a função de administrar a justiça ad-intra, não sendo ele um libertador do jugo imperial (teria sido viável sugerir isso?), a menos que o autor esteja sugerindo usar “suspeita” em relação ao 9,5-6 à luz dos versos 3-4. Outras vezes, o próprio Yavé é o futuro rei (33,17a.22). Nem em 40-55 nem em 56-66 aparece o rei. Nem sequer se encaixa na imaginação utópica, tão abundante nessas seções. Tanto o status de país anexado ao império em serviço tinha sido internalizado! (2000, p. 43).

Se no projeto tribal a *mishpat* ocorria de forma cotidiana e próxima, o projeto monárquico instaurará a injustiça. A pesquisa de Rossi (2018, p. 27) faz um paralelo comparativo entre ambas modalidades de poder, apontando luzes sobre as dificuldades do novo modelo:

Quadro 4 - Comparação entre sistemas de governo israelita

TRIBALISMO ISRAELITA	MONARQUIA TRIBUTÁRIA
Sociedade unida: organização do povo com base na solidariedade familiar. Clãs e tribos são formas de apoio e defesa mútuos.	Sociedade dividida: os reis viviam às custas do povo, cobrando tributos e exigindo trabalho forçado.
Trabalho livre. Deus é adorado como o dono das terras e de seu fruto. As famílias repartiam seus frutos (cf. Ex 16,13-21; Lv 25,1-17).	Exploração do trabalho. O rei era considerado o dono das terras e dos seus frutos.
Partilha do poder. Todas as famílias tinham representantes nas assembleias tribais (cf. Jz 8,23; 9,7-15).	Concentração do poder nas mãos do rei, que se considerava o representante de Deus. Sua lei era considerada a lei de Deus (cf. 1Sm 8,4-5,11-17).

Adoração ao Deus da Aliança, o único Deus verdadeiro. Os deuses dos reis justificavam a opressão e a injustiça. O Deus vivo traz a liberdade e exige a justiça (cf. Ex 6,2-9).	Idolatria. O Estado exigia o culto a vários deuses, além da adoração ao próprio rei, como filho de deus (cf. Js 24,1-23).
Culto verdadeiro. O culto era baseado na ação de Deus a favor do povo. No culto eles celebravam a liberdade para obedecer a Deus e viver conforme sua vontade (cf. Dt 26,3-11).	Culto ritualista. As celebrações cúlticas eram repetições de ritos para conseguir o favor dos deuses e o favor do rei. Não exigia a prática da justiça e da fé. Não promovia a liberdade do povo.

Fonte: Rossi (2018, p. 27).

Como visto na tabela de Rossi, a passagem da forma de governo de lideranças tribais para a monarquia, trouxeram problemas sociais e religiosos. Ainda sobre este tema, destacando a prevalência do modelo tribal e sua estrutura religiosa, colabora Gottwald, ao dizer que “o monojavismo teve função de igualitarismo sociopolítico no Israel pré-monárquico” (1986, p. 615).

Os altos custos para manutenção da monarquia pesam sobre os mais pobres, sobretudo aos camponeses dos arredores de Jerusalém e da Samaria. Se no projeto do tribalismo, acontecia a ajuda mútua para a subsistência, no sistema dos reinos tudo se concentra nas grandes cidades com a desculpa de manutenção bélica e do poder real. A religião de Israel que se desenvolve junto a tudo isto irá narrar o projeto da monarquia em dupla perspectiva: os que defendem o projeto do rei e da estrutura de manutenção dos santuários, que pode ser exemplificada de forma geral pelos grupos sacerdotais e os que fazem a crítica e apresentam a contrariedade ao sistema real: aqui se enquadram os profetas que apontam a traição de Israel e a consequência desta traição com o desvio do projeto de direito e justiça, contrapartida da nação. Sobre este tema contribui a pesquisa de Provin:

Esta opção custou caro para o povo. Javé havia sido trocado por um rei; a lei que garantia a vida, a paz e a solidariedade, pelas leis do rei, que explora o povo para sustentar o Estado. Essa troca da justiça pela injustiça, da partilha pela ganância, foi a causa da destruição de Jerusalém e do exílio. Dentro deste contexto é que devemos ler a imagem de Javé que o grupo do Dêutero-Isaías quer resgatar para os exilados. (2008, p. 119).

O surgimento de impérios sucessivos, tornava Israel vassalo e submisso aos grandes impérios, com colaborações comerciais, militares e financeiras. Os tributos pagos aos dominadores eram fruto de exploração dos camponeses, que pagavam de forma dupla, para manter o rei local e para manter o império dominador da época. Foi assim que ocorreu com os assírios, babilônios e com os povos dominadores subsequentes. Estas alianças, também eram lidas de forma religiosa como traição à YHWH e seu projeto, por culpa dos líderes do povo pautados em seus interesses, em detrimento dos pobres, conforme nos informa a contribuição da pesquisa de Mesters:

Desatento de tudo, o povo permitiu que o cupim de uma falsa imagem de

Deus fosse comendo por dentro a viga da sua fé. Ao longo dos 400 anos da monarquia (de 1000 a 600 a.C.), Javé, o Deus libertador, foi sendo reduzido à imagem de um Deus em tudo identificado com os interesses da monarquia, contrários aos interesses da vida do povo e do objetivo do Êxodo. Os profetas alertavam sobre o perigo, mas ninguém lhes dava atenção (Dn 9,6), pois havia muitos falsos profetas que diziam o contrário (Jr 28,1-11; Ez 34,1-10). Os Reis manipulavam a Aliança em favor dos seus próprios interesses comerciais. As consequências foram aparecendo na desintegração da vida do povo. Apareceram os pobres. Sinal de que a aliança estava quebrada. Pois se fosse observada, não poderiam aparecer os pobres. “Entre você não pode haver pobre!” (Dt 15,4-11). (2013, p. 2).

Fazer aliança com outros povos era negar a força da aliança com Deus e se submeter aos deuses estrangeiros. Na prática se via a injustiça ocorrendo no território, em total abandono ao cuidado exigido como cláusula pétrea por parte do Povo da Aliança. E nesta leitura religiosa, o castigo pelo não cumprimento de sua parte veio com as deportações e destruição das grandes cidades. A primeira foi a destruição do Israel Norte no ano de 722 a.C., quando a capital, Samaria, é conquistada e para a região são trazidos outros povos para reocupá-la, enquanto alguns grupos israelitas serão deportados outros empreenderão fuga para o Reino do Sul. Em Jerusalém neste período surgirá um novo grupo necessitado de cuidados que é o “estrangeiro”, o israelita do Norte que perdeu tudo e precisa dos cuidados da legislação judaíta. Aqui se completa a tríade viúva, órfão e estrangeiro – os destinatários do *mishpat* do povo de Deus.

O segundo evento, que deu fim à monarquia davídica foi exatamente o Exílio da Babilônia, com os seguintes eventos no início do século VI a.C. e que desembocará em deportações de lideranças de Judá, inclusive do rei Joaquim. Caiu por terra o projeto de reinado que deveria ser a expressão da Aliança com seu Deus, mas que há tempos, sustentava opressão. Durante estes eventos, ocorre uma espécie de silêncio: seria o abandono de Deus para com seu povo escolhido?

Os profetas escritores que conviveram e pregaram praticamente durante a monarquia, com sua vocação crítica alertaram as lideranças do povo sobre a não-prática da justiça e consequentemente afastamento do projeto de Deus. YHWH desceu e cuidou de Israel quando era oprimido no Egito, mas seu eleito tornou-se opressor dos fracos, apagando as mechas que ainda fumegavam e quebrando a cana rachada (Is 42,3). A ida para a Babilônia é um retorno para o Egito, separado por um deserto de luto e de incertezas.

Grande parte dos grupos pobres e camponeses permaneceram nos arredores de Jerusalém, pois pouco tinham para oferecer na Babilônia e pouco poderiam problematizar na terra arrasada. Estes foram capazes, com dificuldades, de se reorganizar e reviver de forma germinal o projeto inicial tribal. No governo da terra de Israel, o império da Babilônia, após a morte de Godolias, deixou Jerusalém desguarnecida militarmente, surgindo uma oportunidade, e “podendo o povo viver uma retribalização de Judá, onde os camponeses viviam conforme cos-

tumes clânicos-tribais” (BOHN GASS, apud SILVA, 2013, p. 16). Tratava-se, sem dúvida, de um ambiente favorável para uma reorganização dos pobres da terra. Na ausência do domínio do Estado, nada como voltar ao gérmen de organização Israelita do tribalismo através dos juízes, que nas palavras de Milton Schwantes: “o tribalismo não é um sistema pré-Estado, ele é anti-Estado” (2006, p. 11). Por fim, os que permaneceram na terra reconstruíram, na medida de suas possibilidades, sua sociedade em uma situação “mais favorável do que aquela vivida na monarquia” (BAILÃO, 2007, p. 264).

Os grupos deportados para Babilônia, apesar das dificuldades, tiveram a oportunidade para uma vida fraterna e uma nova forma de religião, que se encontrará no entorno de textos sagrados, das reuniões comuns nas nascentes sinagogas e na guarda de sinais e ritos, entre eles a circuncisão e a teologia do Sábado: os deportados compreenderam aos poucos, que YHWH não ficou aprisionado no templo destruído de Jerusalém, mas que ele é Deus junto com eles no exílio e que usará desta experiência e preparar Israel para o retorno à sua Aliança. O grupo de deportados, sendo capaz de viver o projeto de solidariedade mútua frente aos desafios e violências experimenta o projeto da Aliança de Deus, que foi abandonado ao longo da história. O exílio foi uma lição de vida para os judaítas (PROVIN, 2008, p. 119) e uma oportunidade de reverter o coração de Israel para o projeto de YHWH e de voltar à experiência fundante com YHWH que diz “Eu serei o seu Deus e vocês serão o meu povo” (cf. Is 56,7; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; Ez 34,24.30). Conforme Neves, este povo exilado foi movido pela “esperança na mão poderosa de Deus prometia um novo céu e uma nova terra. O profeta anunciava a esperança e convidava o povo de Israel a participar da Aliança de Deus através da conversão” (NEVES, 2007, p. 57). É uma chance de fazer novas todas as coisas (cf. Is 43,16a), conforme o projeto de Deus!

Milton Schwantes (1987, p. 99), de forma sintética e pedagógica apresenta tríplice proposta de explicar a missão relativa ao mishpat: 1) Mishpat como recondução de Israel/Jacó, em processo de reconversão para YHWH; 2) Mishpat como repatriação dos exilados de Israel; 3) Mishpat como restauração política do sistema de organização tribal. A proposição de Schwantes contribuirá para a compreensão das entrelinhas da missão contida em Is 42,1-9.

Para realizar um projeto de retorno de Israel à forma de liderança tribal, os grupos exilados precisarão viver as etapas de promoção do direito e justiça em um tríplice mishpat: primeiro “fazer sair direito” entre os próprios exilados nas colônias junto aos rios da Babilônia (cf. Is 42, 3); em segundo será capaz de “fazer sair direito” em um novo Israel após o novo êxodo, que contará com o retorno dos israelitas dispersos por outras regiões (cf. Is 42,4; cf. WIÉNER, 1980, p. 70; SILVA, 2006, p. 45-46). Em terceiro, deverá ser capaz também de testemunhá-lo entre os povos, ao “colocar/implantar na terra o direito” como nova forma de governo e poder-serviço, que será de modelo para outras nações (cf. Is 42,1).

## CONCLUSÃO

No contexto político de opressão da Babilônia, os grupos cativos israelitas, outros povos ali exilados e boa parte do povo babilônio está insatisfeito com a forma de governo imperial da Babilônia. O povo de Israel possivelmente esperava um Messias libertador descendente de Davi e os babilônios um eleito de Marduk para tomar as rédeas da situação. Ambos enxergaram na forma de avanço de Ciro II, juntamente com o crescimento do Império Persa, um sinal desta libertação. Israel entendeu que os planos de YHWH acontecem através de coisas novas (cf. Is 42,9), dentre estas coisas novas, o ungido do Senhor será pela primeira vez um estrangeiro (cf. Is 44,26-28;45,1-2). Ciro avançava os domínios, quando possível, de forma pacífica e gestava uma política de retorno de grupos exilados para seus territórios (cf. Esd 1,2-4).

Em uma leitura religiosa dos eventos, o *servo* vai liderar a libertação de Israel no novo êxodo. Ele aparece como um protótipo do que Israel deve ser para poder cumprir o seu papel na Aliança. Como os líderes carismáticos que guiavam o povo no sistema tribal, o servo é revestido do *ruach* YHWH. Diferentemente do projeto de poder e dominação dos impérios que governaram o povo de Deus, e mesmo do projeto monárquico israelita, o *servo* age de forma diferente: no silêncio, sem fazer autopropaganda, sem gritar, sem buscar prestígio nas ruas, cuidando do que é frágil. Através dele o povo deve retornar para YHWH: “converter-se a YHWH, o *go’el*, seu libertador (cf. Is 55,7)” (BERGES, 2015, p. 78). O caminho de retorno e conversão é o caminho da ternura para com os fracos, exatamente aquilo que foi esquecido, sobretudo pelas lideranças de Israel. Estes serão os passos iniciais para o retorno de Israel à sua terra, para seu Deus e para a forma de organização social em um modelo que produzirá fraternidade.

## REFERÊNCIAS

BAILÃO, Marcos Paulo. **“Os que retornam, os que sonham, os que choram: os que resistem.”** In: KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi. (Org.). *Dimensões sociais da fé no Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, v. 1, pp. 259-266.

BERGES, Ulrich. **Isaías: El profeta y el libro**. Estella: Verbo Divino, 2015.

BOHN GASS, Ildo. **Exílio Babilônico e Dominação Persa. Uma introdução à Bíblia**. São Leopoldo, São Paulo: Cebi – Paulus, Vol. 5, 3ª Ed., 2007.

CROATTO, José Severino. *Composição e querigma do livro de Isaías*. In: **RIBLA**. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, 2000.

GOTTWALD, Norman K. **As tribos de lahweh – Uma sociologia da Religião de Israel liberto 1250 – 1050 a.C.** [tradução Anacleto Alvarez]. São Paulo: Paulus, 1986.

MESTERS, Carlos. **O decálogo da recuperação da esperança: iluminar nossa realidade com a luz da Palavra de Deus** (I Retiro do CIMI, 2 e 3 de novembro 2013). Texto não publicado, 2013.

NEVES, Rosemary Francisca. **Missão Profética: uma experiência de libertação e esperança no exílio da Babilônia a partir do Segundo Canto do Servo de YHWH (Is 49,1-6)**. Dissertação da Universidade Católica de Goiás; 2007. 94 pp. Disponível em: Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/987>>.

PIRES, Fábio *et al.* **Identidades e teologias no Primeiro Cântico do Servo de YHWH: Estudo exegetico de Isaías 42, 1-9**. São Bernardo do Campo: 2014. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/309>>.

PROVIN, Genildo. **Libertação nas Trilhas da Justiça. Estudo Histórico e Hermenêutico de Is 42,1-4**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008 (dissertação de Mestrado em Ciências da Religião).

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no Século VI a.C.** São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1987.

\_\_\_\_\_. **As monarquias do Antigo Israel: um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica**. São Paulo: Paulinas, 2006.

SICRE DIAZ, José Luís. **Profetismo en Israel – El profeta. Los profetas. A mensagem**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.

SILVA, Roberto de Jesus. **Perspectivas hermênêuticas de Is 45,1-7 – Uma análise do título messiânico atribuído à Ciro**. 95 f. Dissertação - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013. Acesso: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/257/1/Roberto%20de%20Jesus.pdf>.

SILVA, Valmor da. “Eis meu Servo” - Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 42,1-7. *In: Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, nº 89, pp. 44-59. 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Os profetas: vocação para a liberdade e para a solidariedade**. São Paulo: Paulus, 2018.



WIÉNER, Claude. **O Dêutero-Isaías - o profeta do novo êxodo**. São Paulo: Paulinas, 3ª ed. Tradução de José Raimundo Vidigal. 1980.

# UM DIÁLOGO SALVÍFICO A PARTIR DA ÁGUA

*Beatriz Ayres Nogueira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O Evangelho segundo João se destaca entre os Evangelhos pela quantidade de vezes que se refere à água. Em João, a água tem um valor simbólico. Como exemplo, pode-se tomar o diálogo de Jesus com a Samaritana, onde a água foi um meio de diálogo utilizado como instrumento para que a salvação chegasse até ela de forma plena. Para o evangelista, a água simboliza o próprio Espírito, cuja força é geradora de vida. Pela iluminação da narrativa bíblica da perícopos de João 4,4-30 e de algumas bibliografias que aprofundem a mesma, os resultados da pesquisa indicam uma maior sensibilidade para defesa dos rios, preservação da água em sintonia com o Evangelho de João que nos impulsiona a buscar a fonte de água viva. Com o objetivo de conscientizar, cada vez mais, sobre a necessidade de preservar e resgatar a água, que é em potencial a fonte de vida e sobretudo na região Amazônica, abrangendo vários países da América do Sul, cujos rios em suas rotas fluviais são meio de transporte, trabalho, alimentação, entre toda gama de dependências dos povos amazônicos em relação aos rios. Assim, se faz necessário tornar cada vez mais visível o perigo da má utilização e falta de tratamento, para que seja eliminada a concentração de poluentes na água, pois a água nos rios amazônicos são o sangue que corre em “suas veias”.

**PALAVRAS CHAVE:** Água. Vida. Espírito.

## INTRODUÇÃO

A Amazônia abrange, em seu território, uma riqueza incalculável e cada elemento de sua biodiversidade, ameaçado pela decadência, tem despertado um olhar em particular para que haja mais consciência e preservação de tamanho patrimônio gerador de vida que temos em solo brasileiro. Um dos bens materiais que temos de forma abundante na Amazônia é a água. Um diálogo salvífico a partir da água, diante do maior reservatório de água doce do mundo, a Amazônia, ocupando mais de 60 % do território Brasileiro, tendo abaixo dela mais de 162 mil quilômetros cúbicos de água, chamado pelos cientistas de sistema aquífero grande Amazônia (SAGA)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Bolsista da CAPES. Especialista em Assessoria Bíblica pela Escola Superior de Teologia – EST. E-mail: beatrizayres99@gmail.com

<sup>2</sup> MOREIRA, Michele. Reserva subterrânea da Amazônia pode abastecer o planeta por 250 anos. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/meio-ambiente/audio/2020-12/reserva-subterranea-da-amazonia-pode-abastecer-o-planeta-por-250>. Acesso em 02 de Jul.2023.

Motivo de orgulho para o Brasil, possuir tamanha riqueza que necessita ser cuidada de perto, por sua grande importância para a humanidade, diante da biodiversidade existente em seu território e vida dos povos que dependem diretamente das águas amazônicas para sua garantia de vida em todos os aspectos. Todavia, esta imensa riqueza nem sempre é tratada como deveria, ocasionando um imenso desrespeito a natureza e causando até doenças e grande desastre ambiental, diante os perigos e dificuldades que atravessam a grande floresta amazônica.

Somente a partir de um diálogo com olhar de resgate e salvamento, é possível focar nas águas amazônicas tendo em vista o cuidado para preservar um dom tão precioso de Deus com um olhar teológico, importante tanto quanto seu valor material. Assim, o presente artigo, tendo como foco a Amazônia como futuro da humanidade, destaca a água que é fonte de vida, fundamentada no Evangelho segundo João, sobretudo na perícopes Jo 4, 1-30.

### **1. OS RIOS DA AMAZÔNIA É O “SANGUE” QUE CORRE EM SUAS “VEIAS”**

A Amazônia, pode ser considerada um dos berços da humanidade, com sua valiosa biodiversidade, onde a natureza oferece tamanha riqueza no solo, na vegetação, nos animais aquáticos e silvestres, formando um lugar único, despertando a cobiça do interesse internacional e explorador. Possui uma imensidão de valores ambientais que merecem destaque para o cuidado e preservação, e os rios podem ser comparados ao “sangue que corre nas veias” que são de caráter vital. Nesta mesma perceptiva, os rios na Amazônia assumem um valor inestimável para a sobrevivência de toda região e até mesmo do planeta.

Abrangendo nove países, a Amazônia corresponde aos seguintes territórios: Brasil, Guiana, Guiana Francesa, Suriname, Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia. Sua extensão corresponde à área do Norte da América do Sul, porém a maior parte, aproximadamente 60%, está localizada no território brasileiro, abrangendo os estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Maranhão (em parte). Para uma melhor organização governamental de defesa da Amazônia e sua preservação, foi instituído pelo Governo Federal o programa Amazônia Legal através da Lei 1.806, de 06/01/1953, nova versão da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia, Autarquia Federal criada pela Lei Complementar nº124, de 3 de janeiro de 2007, vinculada ao Ministério da Integração Nacional, integrando parte da Amazônia dentro do território brasileiro e Amazônia internacional a que corresponde a território estrangeiro<sup>3</sup>

O Rio Amazonas é considerado o mais extenso do mundo, com 6.992 km de comprimento e possui um número imenso de afluentes.

*Em cada região, o rio recebe um nome. No local onde nasce o rio Amazonas, ele recebe o nome de Vilcanota. Em território peruano, ele atravessa uma região belíssima,*

<sup>3</sup> SOUSA, Isaque. Entenda a diferença entre Amazônia Legal, Internacional e Região Norte. Disponível em: <https://portalamazonia.com/estados/amazonia-internacional/entenda-a-diferenca-entre-amazonia-legal-internacional-e-regiao-norte>. Acesso em 02 de jul de 2023.

*conhecida como Vale Sagrado dos Incas. Antes de chegar ao Brasil, o rio é chamado de Uicaiali, Urubamba e Marañón. Ao sair do Peru, ele ainda passa pela Colômbia, finalmente chegando ao Brasil, que recebe o nome de Solimões, que, ao encontrar com o Rio Negro, se torna o Rio Amazonas. Sua foz é conhecida como Delta do Amazonas e deságua no Oceano Atlântico, localizado entre os estados do Pará e Amapá<sup>4</sup>.*

A importância dos rios na Amazônia está implícita em todos os aspectos da vida dos povos originários da região, por sua extensão de 6.992 km, os pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe) fizeram novas medições via satélite, assim, ficou confirmado que o Amazonas é mais extenso que o Rio Nilo, então considerado o maior rio do mundo até 2016 por um equívoco de medição.<sup>5</sup>

### 1.1 A DINÂMICA DA VIDA DEPENDENDO DAS ÁGUAS “DÊ-ME DE BEBER” JO 4,7

Ao longo dos imensos quilômetros de rios e suas adjacentes, há uma realidade de dependência dos rios muito grande e pode-se dizer que é inevitável perante tal geografia. Iniciando pelos portos de grande, médio e pequeno porte, que fazem com que a dinâmica do “ir e vir” seja garantida, assim como a possibilidade de rotas fluviais de comércio; abastecer, ainda que de forma limitada, as comunidades ribeirinhas mais longínquas ao longo do rio para inúmeras pequenas ilhas isoladas. Neste se faz presente o transporte desde pequenas canoas fabricadas, lanchas, barco a motor, até grandes barcos com capacidades para mais de 600 pessoas e grandes cargas.

O transporte pelos rios leva para natureza rara e exuberante, alimentando o turismo na região, aumentando a possibilidade de empregos que dependem do movimento de giro nas cidades portuárias. Pode-se dizer o mesmo quando se trata da alimentação dos povos, pois o rio fornece um de seus principais alimentos que são os peixes em grande diversidade de tipos, possibilitando a alimentação e o comércio pelos mesmos.

A natureza é generosa onde derrama seus rios e igarapés, fazendo com que os animais se fortaleçam em seus leitos, procriem convivendo com os povos que moram nas encostas dos rios, em casas flutuantes ou em meio a própria floresta fechada. Há, em meio a floresta amazônica, várias nascentes que possibilitam matar a sede de animais, ribeirinhos e caboclos, bem como todo visitante que tem a oportunidade de se aproximar de tão grande “santuário ecológico”. “Dai-me de beber” (Jo 4,7), é como a vida gira em torno dos benefícios extraídos dos rios.

Muitos são os ganhos que os rios proporcionam não apenas para a Amazônia, mas para o planeta, assegurando desde a energia pelas hidrelétricas como geração de alimento e

4 PINHEIRO, Karina. Você sabe onde fica a nascente do Rio Amazonas? Conheça o contexto histórico que levou a definição do local. Disponível em <https://portalamazonia.com/amazonia/voce-sabe-onde-fica-a-nascente-do-rio-amazonas>. Acesso em 03 de jul. de 2023

5 REDAÇÃO - JORNALISMO@PORTALAMAZONIA.COM. Com 6.992 km de comprimento, o Rio Amazonas é o mais extenso do mundo Até 2016, acreditava-se que o Rio Nilo era o mais extenso do planeta. <https://portalamazonia.com/amazonia/com-6-992-km-de-cumprimento-o-rio-amazonas-e-o-mais-extenso-do-mundo>. Acesso 03 de jul. de 2023.

purificação de água doce para a humanidade. Todavia, este bem tão precioso também carece de um olhar de preservação e cuidado para que não se extinga ou seja canal de perigo para a vida existente na região, colocando em risco toda a biodiversidade.

## 1.2 COM A DEGRADAÇÃO DOS RIOS, “DE ONDE VAIS TIRAR A ÁGUA VIVA?” JO 4,11C

Com imensa grandeza de benefícios trazidos pelos rios, surgem também os desafios para a população que deles depende direta e indiretamente. Iniciando pelas condições de higiene das embarcações. Pois, pelas distancias são necessários vários dias de viagens para chegar a um determinado destino, e nisso os dejetos dos vasos sanitários e esgotos das embarcações são descartadas nos rios, prejudicando a qualidade da água e saúde dos peixes, onde foi comprovado que 98% dos peixes da Amazônia foi detectado plástico em seu organismo<sup>6</sup>. Fato também ocasionado pela falta de consciência dos viajantes das embarcações que descartam lixo nos rios.

Infelizmente, nas cidades dos interiores da Amazônia como Santo Antônio do Içá - Am com mais de 28.211 habitantes em 2020<sup>7</sup>, entre outras, não há saneamento básico, descarte para lixo hospitalar e aterro para o lixo. Nestas condições, os braços de rios são “berços” de contaminações que são levadas pelas correntezas, sem contar que realidades como a dos povos originários Yanomami, de 14 regiões que foram quase dizimados devido do alto nível de contaminação de mercúrios, comprovada pela perícia da polícia federal,<sup>8</sup> mais um dos inúmeros casos de poluição dos rios.

O descaso com as comunidades mais pobre é gritante. Existe pouco investimento na saúde pública, dificultando o acesso a tratamento de água, aumentando, conseqüentemente, os riscos de doenças e a má fiscalização, facilitando a pesca predatória e extinção de peixes na região.

Há interesse e investimentos clandestinos em busca de ouro nos fundos dos rios amazônicos e desapropriações de ribeirinhos, como foi o caso do rio Xingu, removido, que ainda lutam por reparação após construção da maior usina hidrelétrica do Brasil<sup>9</sup>. Inúmeros são os descasos, gerando a degradação dos rios da Amazônia, provocado pelos interesses gananciosos destes internacionais, como a falta de consciência do ser humano que usufrui dos rios. Assim, de onde o futuro da Amazônia vai tirar água que gere vida?

---

7 IBGE. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/santo-antonio-do-ica/panorama>. Acessado em 04 de jul. de 2023.

8 RAMALHO, Yara; OLIVEIRA, Valéria; ABREU, Luciano e HISAYASU Alexandre. <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2023/03/21/indigenas-de-14-regioes-na-terra-yanomami-tem-altos-niveis-de-contaminacao-por-mercurio-revela-laudo-da-policia-federal.ghtml>. Acessado hoje 05.jul 2023.

9 CISCATE Rafael. <https://brasilledireitos.org.br/atualidades/belo-monte-o-que-o-povo-quer-gua-no-xingu-diz-ativista>. Acessado em 05 de jul.2023.

## 2. FONTE DE ÁGUA QUE JORRA PARA A VIDA ETERNA

A água é um tema muito caro na Bíblia. Pois, a experiência que o povo de Israel fez em relação à água é algo inestimável. Além da água ser algo de importância vital para a sobrevivência de todo ser vivo, a própria geografia de onde se formou o povo de Israel aponta para uma valorização específica e um cuidado especial para com a água, pois embora tenha presença de água, pluvial e fluvial, a Palestina é cercada de desertos.

A água é um elemento muito rico, usado em diversas religiões e ritos e, na bíblia ganha maneiras diferentes de ser interpretada: como um símbolo de destruição (Gn 6–9), um símbolo de limpeza (Ex 30,18), um símbolo de benção (Jr17,8,) e como um símbolo de necessidade espiritual (Sl 42), entre tantas outras citações, pois a palavra “água” aparece na Bíblia 456 vezes, “águas” 176 vezes, “fonte” 71 vezes, “fontes” 43, entre “poço e poços”, 88 vezes sem contar nascentes e piscinas. Logo, é uma realidade cara para a literatura bíblica.

O Evangelho de João, é o que mais ressalta o tema da água, embora dê menos importância ao mar da Galileia e o tema da pesca do que os sinóticos (Mateus, 7 vezes; Marcos, 6 vezes; Lucas, 5 vezes; João, 25 vezes). É próprio do Evangelho de João a simbologia que exige do leitor uma visão muito mais além das entre linhas. Logo, o tema da água em João tem um valor simbólico e real, dada à realidade geográfica local como já citada acima. Entre os textos joaninos sobre a água, uma perícopes chama atenção a partir de um diálogo que se inicia sobre a água, gerando abertura para uma profundidade maior em nível de salvação para todo o povo de Israel (Jo 4, 4-30).

### 2.1 JOÃO 4, 4-30

A perícopes diz: Jesus precisa passar pela Samaria (Jo 4,5). Toma-se a imagem de um homem cansado da viagem que, por volta do meio dia, senta-se junto à fonte, com sede, e pede água. Nesta perícopes (Jo 4.11-21) o mesmo lugar é chamado de poço. O poço é fonte, onde se sacia a sede do povo, dar de beber aos animais, e é lugar sagrado. Apresenta um fenômeno físico e espiritual da sede e, no referido texto, carrega os dois sentidos, pois Jesus realmente sentiu sede, que é algo natural do ser humano. Todavia, ele usou desta sede para, mais adiante, tratar de um assunto espiritual.

Jesus parte da realidade ligada à memória do patriarca Jacó, um dos nomes mais fortes de Israel, o que deu origem a todo o povo como seus descendentes pelas doze tribos, ancestral da mulher que falava com ele. Espaço sagrado para os samaritanos e, por isso, propício para um diálogo salvífico partindo de um assunto que estava vital: A água. Os patriarcas, ao darem a benção, traziam, em invocação a Deus, a água como benção. Como a maldição seria provocada pela ausência dela.

*...que Deus te dê o orvalho do céu, e as gorduras da terra"... longe das gorduras da*

*terra será tua morada, longe do orvalho que cai do céu (Gn 27,28-39).*

Na perícopre, a mulher indaga Jesus perguntando de onde ele vai tirar a água viva, e Jesus por sua vez, responde que a água que ele der, nunca mais ela terá sede. Que água é essa? Jesus já falava ali no sentido espiritual. A água se tornou símbolo de um elemento espiritual necessário para o ser humano, e no evangelho de João, ela é ligada ao espírito, do qual é inerente a vida. A vida nova se dá pela água e pelo Espírito (Jo 3,5), ou seja, o espírito é representado pela água. O profeta Zacarias fala da água viva que jorrará em Jerusalém, e nesta expressão Jesus fala sobre essa água:

*Se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim! Conforme a Palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva. Ele falava do Espírito que deviam receber aqueles que haviam crido nele (Jo 7,37b-39a).*

A água representa o próprio Espírito, sem o qual não há vida. No Evangelho de João não há outra alternativa para que haja a vida. Nele há a inspiração teológica para que a água seja vista de forma mais profunda, representando a presença do Deus da vida, o Deus criador.

## CONCLUSÃO

O mundo se volta para a Amazônia, em diferentes formas. Alguns para defender o ecossistema, por exemplo: os grandes movimentos, como Greenpeace, S.O.S Amazônia, S.O.S Mata Atlântica, Fundação Amazonia sustentável, entre outras. Outros para explorarem a riqueza ambiental que nela contém. Há interesses de que o planeta sobreviva mais anos, que se é estimado. Porém, o “pulmão do mundo” está ameaçado. Se fala muito do pulmão do mundo e das matas que são importantes para os rios voadores, a importância climática que a Amazônia é responsável. No entanto, se a mata amazônica é o pulmão, os rios são o sangue que corre nas veias e irrigam este pulmão. O problema da falta de estrutura e investimento para que haja qualidade nos rios da Amazônia não pode ficar abandonado ou à mercê de migalhas de investimentos que ainda são frequentemente desviados. “De onde vamos tirar a água viva?”.

Só será possível se “largar o cântaro” vazio e correr para anunciar, como a mulher samaritana, pois o que se tem, que ainda é pouco, for sinal de esperança.

Enfim, não importa a nação, se é samaritano ou judeu, da Amazônia legal ou internacional, o que importa é que se abra cada vez mais um diálogo salvífico a partir da água.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. Paulus: São Paulo, 2002.



CISCATE, Rafael. O QUE O POVO QUER, É AGUA NO XINGU, DIZ ATIVISTA Disponível em <https://brasildedireitos.org.br/atualidades/belo-monte-o-que-o-povo-quer-gua-no-xingu-diz-ativista>. Acesso em 05 de jul.2023, às 22:30h.

SANTO ANTONIO DO IÇA-PANORAMA IBGE. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/santo-antonio-do-ica/panorama>. Acesso em 04 de jul. de 2023, às 15:15h

MOREIRA, Michele. Reserva subterrânea da Amazônia pode abastecer o planeta por 250 anos. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/meio-ambiente/audio/2020-12/reserva-subterranea-da-amazonia-pode-abastecer-o-planeta-por-250>. Acesso em 02 de Jul. 2023, às 14:16h

PINHEIRO, Karina. Você sabe onde fica a nascente do Rio Amazonas? Conheça o contexto histórico que levou a definição do local. Disponível em <https://portalamazonia.com/amazonia/voce-sabe-onde-fica-a-nascente-do-rio-amazonas>. Acesso em 02 de Jul 15:28h

REVISTA DOMINICANA DE TEOLOGIA. Escola Dominicana de Teologia: Ano III N.06 JAN-JUN. São Paulo, 2008.

SOUSA, Isaque. Entenda a diferença entre Amazônia Legal, Internacional e Região Norte. Disponível em: <https://portalamazonia.com/estados/amazonia-internacional/entenda-a-diferenca-entre-amazonia-legal-internacional-e-regiao-norte>. Acesso em 02 de jul de 2023, às 20:36h

REDAÇÃO- [JORNALISMO@PORTALAMAZONIA.COM](mailto:JORNALISMO@PORTALAMAZONIA.COM). Com 6.992 km de comprimento, o Rio Amazonas é o mais extenso do mundo Até 2016, acreditava-se que o Rio Nilo era o mais extenso do planeta. Disponível em <https://portalamazonia.com/amazonia/com-6-992-km-de-cumprimento-o-rio-amazonas-e-o-mais-extenso-do-mundo>. Acesso 03 de jul. de 2023, às 14:50h

Universidade Federal do Pará. UFPA <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/08/19/pesquisadores-acham-plastico-dentro-de-98-dos-peixes-analisados-em-estudo-na-amazonia.ghtml>. Acesso em 03 de jul. 2023, às 15:07h

RAMALHO, Yara; OLIVEIRA, Valéria; ABREU, Luciano; HISAYASU, Alexandre. Disponível em <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2023/03/21/indigenas-de-14-regioes-na-terra-yanomami-tem-altos-niveis-de-contaminacao-por-mercurio-revela-laudo-da-policia-federal.ghtml>. Acessado em 05 de jul. 2023, às 22:46h

# GT 18

**Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade.**





**Dr. Paulo Franco Taitson – PUC Minas,  
Me. Thereza Cristina de Arruda Salomé D’Espíndula - FPP/  
Curitiba - PR),  
Dr. Waldir Souza – PUC Paraná.**

Ementa:

O conceito de saúde abrange a totalidade do ser humano, a dimensão espiritual que a integra tem particular relevância em nossos tempos. As práticas para o cuidado espiritual, especialmente em Cuidados Paliativos pedem a contribuição da Teologia e Bioética de modo a promover a qualidade de vida e a dignidade na morte. Em tempos de pluralidade e interculturalidade, assim como os cuidados médicos, o voluntariado e a atividade pastoral das confessionalidades religiosas precisam de fundamentos e propostas críticas que subsidiem um atendimento espiritual preparado e profissionalizado. Assim como todas as medicinas, o cuidado com a questão do espírito deve ser oferecido com o máximo de qualidade. Este contexto corresponde às pretensões da Política Nacional de Humanização (PNH) que considera a integralidade do cuidado como um de seus princípios, e que tem como diretriz o acolhimento. O Fórum Temático pretende reunir pesquisadores que atuem a partir desta perspectiva, direcionando seu debate e ampliação das ações que reflitam uma ética do cuidado. Portanto, “que sejam ultrapassadas as fronteiras, muitas vezes rígidas, dos diferentes núcleos de saber/poder que se ocupam da produção da saúde” (BRASIL, 2004) e sejam elaborados fundamentos bioéticos na atividade profissional guiada pelo prisma da fraternidade.

# A DIGNIDADE HUMANA EM LUTERO: APORTES E CONVERGÊNCIAS COM A BIOÉTICA

*Itamar Marques da Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este estudo investiga os aportes teológicos de Martinho Lutero à dignidade humana e sua relação com a bioética contemporânea. O objetivo é analisar as convergências entre Lutero e a bioética, destacando seus princípios comuns. A pesquisa utiliza a análise das obras teológicas de Lutero e a revisão bibliográfica da literatura bioética atual. Os resultados mostram que os escritos de Lutero reforçam a compreensão da dignidade humana como valor intrínseco, apoiando os princípios bioéticos de autonomia, solidariedade e cuidado. A abordagem de Lutero promove a valorização da consciência individual e a ênfase no amor ao próximo, aspectos relevantes na ética da bioética. Essa análise enriquece o debate ético e amplia a compreensão dos direitos e deveres humanos na sociedade contemporânea.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dignidade humana; Lutero; Bioética; Teologia; Autonomia.

## INTRODUÇÃO

O Este artigo examina a relação entre a dignidade humana em Martinho Lutero e a bioética contemporânea, explorando os aportes teológicos do reformador e possíveis convergências com os princípios bioéticos. A pesquisa se baseia na teologia de Lutero e na literatura bioética atual para analisar pontos de convergência.

O problema abordado é a forma como a discussão bioética enfrenta desafios ao lidar com questões econômicas e éticas, garantindo que a economia não se torne um fim em si mesma e que a vida humana não seja explorada em prol de objetivos financeiros. A hipótese postula que os princípios defendidos por Lutero podem convergir com os preceitos bioéticos, como a valorização da imagem de Deus em cada indivíduo e a ênfase na consciência individual como guia moral. Os objetivos do estudo são apresentar pontos de convergência entre Lutero e a bioética, analisar suas obras teológicas e a literatura bioética atual, e examinar como os conceitos de Lutero podem ser aplicados na bioética contemporânea.

A pesquisa será conduzida por meio da análise das obras teológicas de Lutero e da revisão bibliográfica da literatura bioética atual, buscando identificar as convergências entre sua

---

<sup>1</sup>Mestre em Teologia Ético Social e graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Possui Especialização em Metodologias do Ensino de História e Licenciatura em História pelo Centro Universitário Internacional. Licenciado em música pelo Centro Universitário Claretiano. Contato: [itamar.marques@pucpr.edu.br](mailto:itamar.marques@pucpr.edu.br)

visão teológica e os princípios bioéticos contemporâneos. A justificativa para o estudo reside na relevância de enriquecer os debates éticos, ampliar a compreensão dos direitos e deveres humanos na sociedade contemporânea, e abordar os desafios éticos enfrentados pela bioética em relação às questões econômicas que afetam a dignidade humana e as desigualdades sociais.

## **1 EXPLORANDO A DIGNIDADE HUMANA: CONVERGÊNCIAS ENTRE LUTERO, KANT E A BIOÉTICA**

A ética kantiana, com sua influência significativa na formação da Bioética como campo de estudo, defendia a moralidade baseada em um Imperativo Categórico, uma lei universal aplicável a todos. Essa ética enfoca questões cruciais para a dignidade humana, reconhecendo o valor inalienável da vida, o dever e a autonomia, conceitos também presentes, embora de forma menos estruturada, no pensamento de Lutero.

De acordo com Kant, o ser humano deve ser respeitado como uma pessoa em si mesma, não como um mero meio para fins práticos ou políticos. Essa abordagem é especialmente relevante na Bioética, onde há situações em que as pessoas são tratadas como objetos em experimentos médicos ou instrumentalizadas para atingir objetivos políticos (TEALDI, 2008).

A ética kantiana também enfatiza a importância da autonomia, permitindo que as pessoas façam suas próprias escolhas. Esse princípio é fundamental na Bioética, pois os pacientes devem ter a capacidade de consentir e participar das decisões relacionadas aos seus tratamentos. Respeitar a dignidade humana, como preconizado pela ética kantiana, é essencial para garantir tratamentos éticos e justos (TEALDI, 2008).

Ao fornecer inspirações fundamentais para o desenvolvimento da Bioética, a ética kantiana destaca que a vida humana deve ser tratada como um fim em si mesma, jamais como um meio. Essa abordagem evita que o ser humano seja reduzido a um mero objeto gerador de lucros em estruturas de exploração. A dignidade humana, segundo Kant, vai além da existência física; ela inclui uma dimensão social, reconhecendo o ser humano como um ser social (DURAND, 2003).

A influência significativa da ética kantiana na Bioética é notável, pois essa ética, baseada em deveres e obrigações, coloca o ser humano no centro, enfatizando a responsabilidade individual na sociedade. A justiça social e a obrigação cristã de amar o próximo, também abordada por Lutero, se alinham com a visão kantiana (LUTERO, Osel.2).

A concepção de Kant sobre a dignidade humana é inquestionável, destacando que o ser humano nunca deve ser tratado meramente como um meio para fins alheios, mas sim como um fim em si mesmo, tornando sua dignidade única e incomparável (SCHWÄBISCH; WES-

TPHAL, 2018). Essa perspectiva é essencial para a atuação da Bioética, combatendo o uso da vida humana como uma simples mercadoria, como mencionado anteriormente no contexto econômico. Assim, mesmo com a autonomia individual, é inadmissível que a vida seja tratada como uma commodity, visto que ela é um valor fundamental (TEALDI, 2008).

## **2 A DIGNIDADE HUMANA: UM CONTINUUM ENTRE LUTERO, TEOLOGIA E BIOÉTICA**

A relação entre Bioética e Teologia é estreita, já que ambas buscam compreender a dignidade da pessoa humana e a diversidade da vida. Enquanto a Bioética aplica a ética em prol da vida e da saúde, a Teologia, fundamentada na ética religiosa, busca compreender a vida como uma criação divina e promover a justiça social e a dignidade humana (ANJOS, 2008). Esse diálogo é fundamental para entender a pluralidade da vida e as diversas posições éticas (Alarcos, 2005).

Uma convergência importante entre a Bioética e a Teologia é a questão da justiça social, intrinsecamente ligada à dignidade humana. Ambas reconhecem a importância de garantir condições justas e igualitárias para todos. Alarcos (2005) destaca a relevância da Teologia para o surgimento da Bioética e a gradual distância entre as duas áreas. O diálogo entre essas disciplinas é essencial, pois ambas estão voltadas para a vida em suas diversas formas.

Os textos bíblicos também demonstram preocupação com a dignidade humana. Profetas como Amós e Isaías denunciaram as iniquidades sociais de seus tempos e defenderam a justiça social (ANJOS, 2008). Esses elementos presentes na Teologia bíblica destacam a importância da dignidade humana e orientam a atuação da Bioética, especialmente nas correntes latino-americanas.

A Bioética, em especial as correntes latino-americanas, desempenha um papel crucial na promoção da dignidade humana ao buscar eliminar condições que ameaçam a vida e a saúde, como a falta de acesso a alimentos, moradia adequada e saneamento básico. Esses problemas persistentes, especialmente em países periféricos, exigem políticas bioéticas transformadoras e comprometidas com a realidade dos mais vulneráveis (PERETTI; SOUZA, 2012). Incluir essas questões na agenda dos pesquisadores é essencial para uma Bioética comprometida com a promoção da dignidade humana.

Por sua vez, a compreensão de Martinho Lutero sobre a vida humana, embasada em sua visão cristã da existência, apresenta importantes contribuições e convergências com a bioética. Lutero reconhecia a vida como sagrada e dotada de valor intrínseco, acreditando que o ser humano é imagem e semelhança de Deus. Sua ênfase na dignidade humana e sua crítica às estruturas injustas da sociedade ecoam nas preocupações bioéticas contemporâneas. Apesar de Lutero não ter conhecido as descobertas científicas e as teorias modernas, sua compreensão holística da vida humana e sua defesa da igualdade entre todos os seres humanos

contribuem para a ética da dignidade da pessoa humana (SHAW, 1999).

Embora as perspectivas de Lutero fossem limitadas pelo contexto histórico e pelo desconhecimento dos conceitos abordados pela bioética atual, é possível identificar seu cuidado teológico e ético em relação à dignidade da pessoa humana, reconhecendo a integralidade do ser humano em suas várias dimensões. Lutero desenvolveu uma compreensão da vida humana que merece ser analisada, mesmo considerando as limitações impostas por seu desconhecimento das teorias e conceitos atuais da bioética.

A compreensão da vida humana em Lutero ultrapassa algumas considerações, apesar de sua limitação em relação a certos conceitos que são levados em consideração pela bioética atual. Como Schumacher afirma, Lutero não tinha conhecimento sobre Charles Darwin, a teoria econômica de Adam Smith e Karl Marx, a psicologia de Freud, o DNA e a ciência genética moderna (SCHUMACHER, 2017, p.48). No entanto, mesmo diante dessas limitações, Lutero parece ter desenvolvido uma preocupação prévia com a ética da dignidade da pessoa humana, reconhecendo o ser humano em sua integralidade. Em suas críticas a certas visões reducionistas que dividiam o ser humano em dimensões distintas, Lutero apontava para a necessidade de evitar a justificação de “obras e sacrifícios” que implicavam em sofrimentos físicos para a purificação da alma (SCHUMACHER, 2017).

Lutero critica Orígenes e expõe sua compreensão do ser humano, afirmando: “Eu, em minha audácia, de modo algum, separo a carne da alma e do espírito. A carne não desenvolve a concupiscência senão pela alma e pelo espírito em que vive. Entendo o [ser humano] como um todo” (LUTERO, WA 2,585,31-35, tradução do autor).

Além de rejeitar aqueles que maltratam o corpo físico, Lutero parece compreender, nessas palavras, que a dimensão psicológica faz parte da vida humana e que, se essa dimensão estiver afetada, também comprometerá o corpo físico. Suas palavras evidenciam uma compreensão holística da vida humana, que fica ainda mais clara em suas analogias, nas quais Lutero aponta que uma ferida compromete todo o corpo físico.

Uma compreensão mais explícita da vida humana em Lutero pode ser encontrada em sua interpretação do quinto mandamento. Em sua visão, o mandamento “não matarás” implica várias dimensões da vida, não apenas a física. Lutero afirma em seu catecismo maior: “Transgride este preceito não só quem pratica ações más, mas, também, aquele que, podendo fazer o bem ao próximo e obviar, obstar, proteger e salvar, de modo que nenhum mal ou dano lhe suceda no corpo, todavia não o faz. Assim, se despedes uma pessoa desnuda quando poderias vesti-la, deixaste-a sucumbir ao frio; se vês alguém que sofre fome e não o alimentas, estás permitindo que morra de fome” (LUTERO, OSe1.7, p.364).

Essa interpretação de Lutero sugere que a omissão diante de uma situação de iniquidade social também implica em matar. Mesmo com as limitações do contexto histórico, é possível



que o reformador tenha reconhecido a dignidade humana, destacando as mortes da dignidade. Essa interpretação de Lutero ressoa com os cristãos contemporâneos, pois suas atitudes não podem ser indiferentes diante das necropolíticas que assolam o mundo.

Embora a compreensão de Lutero possa estar distante das percepções recentes sobre a vida humana, sua ênfase na criação divina do ser humano como imagem de Deus não se opõe ao pensamento bioético atual. Lutero não se preocupa tanto com os detalhes de como essa criação ocorre. Em seu sistema teológico, o foco está na ação contínua e constante de Deus, que cria, provê e preserva. Como Schumacher destaca, a afirmação “creio que Deus me criou a mim e a todas as criaturas” celebra o fato da criação sem se aprofundar muito no “como” (SCHUMACHER, 2017, p.53-54).

Nesse sentido, a compreensão de Lutero sobre a dignidade da vida humana parece estar mais coerente e propícia para o diálogo com as áreas de Bioética clínica do que o pensamento limitador de muitos teólogos contemporâneos em relação à criação. Lutero também enfatizava a importância da igualdade entre todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças culturais, sociais e econômicas. Ele acreditava que todos os seres humanos são igualmente amados por Deus e, portanto, devem ser tratados com igualdade e justiça (LUTERO, OSeI.7).

A análise das obras e posicionamentos de Lutero revela uma compreensão em desenvolvimento sobre a dignidade humana, mesmo que limitada pelo contexto histórico e científico em que viveu. No entanto, suas ideias sobre a integralidade do ser humano, a interconexão entre as dimensões física e psicológica, e a importância de agir em prol do bem-estar do próximo para preservar a vida e a dignidade, continuam sendo relevantes nos debates contemporâneos em bioética e nas lutas pela dignidade humana.

### **3 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Os apontamentos apresentados aqui revelam as convergências entre o pensamento de Martinho Lutero, a ética kantiana e a Bioética contemporânea, com ênfase na dignidade humana. Ao examinar algumas obras de Lutero e a literatura bioética atual, foi possível identificar pontos de convergência e possíveis aplicações dos conceitos de Lutero na Bioética contemporânea. Os resultados sugerem que os princípios defendidos por Lutero podem estar alinhados com os preceitos bioéticos, como a autonomia e a solidariedade, contribuindo para a promoção da dignidade humana em contextos éticos complexos.

A ética kantiana, que teve uma influência significativa na formação da Bioética, apresenta princípios éticos fundamentais, como a valorização da pessoa como um fim em si mesma, a autonomia e a busca por uma sociedade justa e igualitária. Esses conceitos se aproximam das preocupações de Lutero, que também enfatizava a dignidade inerente a cada indivíduo como

imagem de Deus e a importância da justiça social em suas reflexões teológicas.

Ao reconhecer a dignidade intrínseca de cada pessoa como imagem de Deus, a bioética pode reforçar a importância de tratar todos os seres humanos com respeito, proteção e igualdade. Essa perspectiva pode contribuir para uma abordagem mais humanizada na prática clínica e na formulação de políticas de saúde, considerando sempre o valor inalienável de cada indivíduo. A compreensão holística da vida humana, defendida por Lutero, pode encontrar eco na Bioética, que busca uma abordagem abrangente que considere o bem-estar integral dos pacientes e o impacto social de suas decisões.

A ênfase de Lutero na consciência individual como guia moral também encontra ressonância na Bioética contemporânea, que valoriza a autonomia dos pacientes em suas decisões de tratamento e respeita suas escolhas pessoais. A busca por uma Bioética comprometida com a promoção da dignidade humana requer o reconhecimento da capacidade de cada indivíduo de tomar decisões informadas sobre sua própria saúde e tratamento. Além disso, a interpretação de Lutero sobre a omissão diante de situações de iniquidade social como uma forma de violação da dignidade humana pode inspirar reflexões éticas sobre a responsabilidade de profissionais de saúde e pesquisadores em garantir acesso equitativo aos cuidados de saúde e combater as desigualdades que afetam negativamente a dignidade humana.

Contudo, é importante reconhecer que a compreensão de Lutero sobre a dignidade humana foi moldada pelo contexto histórico e científico em que viveu, e ele não teve conhecimento das teorias e conceitos da bioética moderna. No entanto, a essência de sua mensagem sobre a dignidade humana e a valorização da vida humana como sagrada permanecem relevantes e podem enriquecer o diálogo bioético contemporâneo.

## **CONCLUSÃO**

Este texto explorou a temática da dignidade humana em Martinho Lutero e sua relação com a bioética contemporânea. A análise dos aportes teológicos de Lutero e sua convergência com os princípios bioéticos revelaram importantes contribuições para o debate ético e uma compreensão mais abrangente dos direitos e deveres humanos na sociedade contemporânea.

Lutero defendia a valorização da imagem de Deus em cada indivíduo, destacando a importância da consciência individual e do amor ao próximo como manifestação do amor a Deus e respeito à dignidade humana. Esses princípios se alinham com preceitos bioéticos essenciais, como a autonomia, a solidariedade e o cuidado.

A pesquisa também enfatizou o diálogo entre a bioética e a teologia, destacando a busca comum pela compreensão da dignidade da pessoa humana e da diversidade da vida. O texto respondeu, ainda que de forma sucinta a pergunta norteadora, bem como atingiu os objetivos propostos.

Embora Lutero não tenha conhecido as teorias e conceitos da bioética contemporânea, suas reflexões sobre a dignidade humana em suas várias dimensões, a valorização da vida humana como sagrada e a importância da justiça social continuam sendo relevantes. As contribuições de Lutero, juntamente com as perspectivas de Kant e os princípios bioéticos contemporâneos, corroboram a compreensão da dignidade humana como valor intrínseco e igualitário, fundamental na bioética. O estudo ressalta a relevância de continuar explorando a relação entre Lutero, a teologia e a bioética para promover uma sociedade mais justa, respeitosa e comprometida com a dignidade de todos os seres humanos.

## REFERÊNCIAS

ALARCOS, Francisco José. *Bioética global, justicia y teología moral*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, Editorial Desclee de Brouwer, 2005.

ANJOS, Marcio Fabri dos. *Teología de la Liberación*. In: Diccionario latinoamericano de Bioética / dir. Juan Carlos Tealdi. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética : Universidad Nacional de Colombia: 2008, p. 12-14.

DURAND, Guy. *Introdução geral à Bioética: História, conceitos e instrumentos*. São Paulo. Edições Loyola, 2003.

LUTERO, Martinho. *Catecismo Maior [1529]*. In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas, Vol.7. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2016. p. 325-446.

LUTERO, Martinho. *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei [1523]*. In: LUTHER, Martin. D. Werke. Kritische Gesamtausgabe. [Obras; edição crítica completa Weimar], ed. Joachim Karl Friedrich KNAAKE. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1909, vol. 11, p. 314-336. Disponível em: <https://archive.org/details/werkekritischege11luthuoft/page/314/mode/2up>. Acesso em: 17 jun. 2023.

LUTERO, Martinho. In epistolam Pauli ad Galatas commentarium [1519]. In: LUTHER, Martin.

D. Werke. Kritische Gesamtausgabe. [Obras; edição crítica completa Weimar], ed. Joachim Karl Friedrich KNAAKE. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1908, vol. 2, p. 443-618. Disponível em: <https://archive.org/details/werkekritischege02luthuoft/page/586/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 17 jun. 2023.

LUTERO, Martinho. *Tratado sobre a Liberdade Cristã [1520]*. In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas, Vol. 2. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2011. p. 435-460.

PERETTI, Clélia; SOUZA, Waldir. *Bioética e Teologia e suas interconexões com as questões sociais*. Estudos Teológicos, v. 52, n. 1, p. 99-112, 2012.

SCHUMACHER, William. *Antropologia em Lutero e Osiander: Uma diferença que persiste*. In:

SCHWÄBISCH, Andrea Nickel; WESTPHAL, Euler Renato. *Qual o valor do ser humano? Sobre a idolatria do dinheiro na sociedade*. Revista Confluências Culturais, v. 7, n. 1, p. 128-142, 2018.

SHAW, Jonathan Eberhardt. *Life and Death as Blessing: Bioethics in the Context of Technology and Autonomy, Construed Philosophically in Hans Jonas and Theologically in Martin Luther*. Unpublished Masters Thesis. Nashville, Tn.: Vanderbilt University, 1999. Disponível em: <<https://apps.dtic.mil/sti/citations/ADA364918>> Acesso aos 22 de Junho de 2023.

TEALDI, Juan Carlos. *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética : Universidad Nacional de Colombia: 2008.

# BIOÉTICA, SAÚDE E O CUIDADO INTEGRAL DOS POVOS INDÍGENAS: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Vera Lúcia Wunsch<sup>1</sup>

Waldir Souza<sup>2</sup>

**RESUMO:** Os povos indígenas que vivem nos territórios da Amazônia formam uma riqueza de diversidade multiétnica e multicultural e somam cerca de 2,5 milhões de pessoas, porém, vêm sofrendo uma série de ataques e ameaças à vida oriundas da crise socioambiental (apropriações e explorações ilegais de terra e recursos naturais) associadas a violência, tráfico e exploração de pessoas, discriminação, perda da cultura original e identidade das práticas e costumes espirituais. Tais fatos os afetam na sua busca pelo bem viver (modo de vida sustentável e equilibrado entre seres humanos, natureza e o cosmos) e impactam na saúde, na sobrevivência e no ecossistema em que vivem. O presente artigo tem como objetivo discutir a importância da Bioética e seus princípios no contexto da saúde indígena, destacando os desafios e perspectivas para promoção do cuidado integral dos povos indígenas. A pesquisa utiliza-se da metodologia qualitativa, descritiva e de revisão bibliográfica. Os resultados apontam que as comunidades originárias são confrontadas pelo complexo acesso aos direitos básicos e disparidades nos serviços de saúde devido à distância geográfica, transporte e estrutura. As desigualdades na saúde indígena são retratadas pelas incidências das altas taxas de doenças crônicas (diabetes/hipertensão), mortalidade infantil, desnutrição, problemas de saúde mental, alcoolismo e suicídio entre jovens indígenas, assoladas pelos determinantes sociais de pobreza, falta de acesso a água potável, desmatamento, perda de terras e violência. A interculturalidade é fator desafiador na saúde indígena pelas barreiras linguísticas e culturais resultando em falta de compreensão e valorização das crenças tradicionais e práticas ancestrais de cura holística dos povos originários e de se interação com os conhecimentos da medicina alopática. A Bioética de Proteção ao reconhecer a dignidade inerente a todos os seres humanos, valoriza a autonomia, a equidade e o respeito pelos direitos dos mais vulneráveis e das minorias étnicas, objetiva o respeito aos valores, crenças, práticas culturais, espiritualidade e a cosmovisão dos povos indígenas. As políticas públicas vigentes no Brasil, tais como Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS; 1999); a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (2012) tenciona melhorar a saúde e bem-estar dos povos indígenas, mas necessita de novos avanços em vistas do impregnante histórico de marginalização social, econômica e política e pela falta de sensibilidade cultural. Perspectivas promissoras surgem como a formação de profissionais de saúde sensíveis às questões culturais, a valorização da medicina tradicional indígena, bem como a Resolução do Brasil na 76ª Assembleia Mundial da Saúde (maio/2023) e que torna a saúde indígena prioridade global na pauta da OMS. Essas abordagens requerem esforços colaborativos envolvendo comunidades indígenas, profissionais e instituições de

1 Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Mestre em Bioética (PUC-PR). Pós-Graduada em Administração Financeira e Graduada em Teologia (PUC-PR) e Economia (FAE-PR). e-mail: [veraluciawunsch@gmail.com](mailto:veraluciawunsch@gmail.com)

2 Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia (PUC-Rio). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia e em Bioética - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). e-mail: [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)

saúde, governos e os organismos sociais, a fim de que se possa superar os desafios existentes e promover um cuidado integral e ético para os povos indígenas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bioética; Povos indígenas; Cuidado integral; Interculturalidade.

## INTRODUÇÃO

A Amazônia, formada por nove países sul-americanos, desempenha um papel crucial na regulação do clima global e no ecossistema, sendo um território de diversidade multiétnica e multicultural. Com características únicas, a Amazônia soma atualmente cerca de 2,5 milhões de pessoas, contemplada pela formação dos povos indígenas que resultam de um processo histórico e cultural de migrações, adaptações e interações ao longo de milhares de anos. Os povos indígenas da Amazônia são extremamente diversos em termos de língua, tradições, crenças, ancestralidade e modo de vida tradicionais e se esforçam para manter suas identidades culturais e étnicas.

No Brasil, existem mais de 260 povos indígenas e as ameaças, perseguições e ataques evoluíram ao longo do tempo, de forma contínua, desde a colonização europeia até os dias de hoje, numa trajetória de causas e consequências de acordo com os contextos históricos, econômicos, políticos e sociais. Segundo o *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil* (2022), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os ataques, conflitos e danos aos povos indígenas avançaram nos últimos três anos, lado a lado com o desmonte das políticas públicas, como a assistência em saúde e educação, e com o desmantelamento dos órgãos responsáveis pela fiscalização e proteção destes territórios.

Neste cenário de uma série alarmante de ameaças aos povos indígenas tais como a crise ambiental, tráfico, exploração de pessoas, discriminação, perda da cultura original, assassinatos e violências ligadas ao patrimônio indígenas, entre outras destaca-se os desafios referentes à desassistência na área de saúde, à mortalidade na infância e suicídios. O presente estudo tem como objetivo destacar os desafios e perspectivas no contexto da saúde indígena bem como discutir o importante papel da Bioética e seus princípios para promoção do cuidado integral dos povos indígenas do Brasil. Destaque para a relevância do tema da saúde indígena objetivando uma abordagem inclusiva e sensível na prestação de serviços em saúde, de forma respeitosa, de valorização da medicina tradicional indígena e de diálogo intercultural com o propósito de contribuição para a promoção da saúde e do bem-estar dessas comunidades.

## **1. DESAFIOS DA SAÚDE INDÍGENA NO BRASIL: DE CONQUISTAS HISTÓRICAS A VIOLAÇÃO DE DIREITOS**

No contexto histórico brasileiro, a luta pelos direitos à saúde indígena tem uma trajetória marcada por desafios e avanços desde a década de 1970 e de profundo retrocesso pela desassistência na área da saúde, durante a gestão do governo bolsonarista (2019-2022).

Neste sentido, ao falar de conquista de direitos em saúde dos povos indígenas, a ABRASCO Associação Brasileira de Saúde Coletiva (2023), destaca marcos importantes como o período da década de 1970 a 1980 em que houve uma maior conscientização sobre a necessidade de fornecer cuidados de saúde adequados para as populações indígenas. Ressalta que, em 29 de novembro de 1986, se “aprovou um documento em defesa da criação de um órgão específico responsável pela saúde indígena no país, vinculado ao SUS Sistema Único de Saúde. Reconhecia-se a importância da elaboração de políticas para os indígenas com a sua participação (ABRASCO, 2023).

A Constituição Federal do Brasil (1988), ao reconhecer oficialmente os direitos indígenas e com a implementação do SUS em 1988, trouxeram esperança de que os serviços de saúde seriam universais e igualitários. No entanto, a prestação de serviços nas áreas remotas e indígenas do Brasil tem sido um desafio contínuo, atenuada pela criação, em 2010, da SESAI Secretaria Especial de Saúde Indígena. A Secretaria coordena ações com a intenção de proporcionar um atendimento mais adequado às necessidades culturais e de saúde das populações indígenas.

Apesar dos esforços, os desafios da implementação efetiva de serviços de saúde para os povos indígenas, tem sido prejudicada por uma série de fatores, incluindo falta de infraestrutura, falta de profissionais de saúde capacitados, falta de medicamentos e equipamentos, e a distância geográfica das comunidades. Ao longo dos anos, houve conflitos relacionados à saúde indígena, muitas vezes envolvendo a invasão de terras indígenas por empresas, e interesses econômicos. Houve retrocessos como a mudança nas políticas governamentais incluindo a transferência da gestão da saúde indígena para o Ministério da Saúde (2021).

O protagonismo dos povos indígenas e a capacidade de assumir os espaços públicos na tomada de decisões com relação às políticas públicas, associadas às mobilizações das comunidades indígenas e suas lideranças fomentam o desempenho de um papel fundamental na defesa de seus direitos à saúde. Protestos, mobilizações e ações legais têm sido ferramentas usadas para chamar a atenção para as necessidades das populações indígenas.

Entretanto os impactos da pandemia de COVID-19 agravaram ainda mais os desafios de saúde enfrentados pelas comunidades indígenas, destacando a importância crítica de um sistema de saúde que não recebeu recursos num quadro crítico de alta vulnerabilidade humana. As comunidades indígenas são frequentemente mais vulneráveis a doenças infecciosas



devido a fatores como isolamento geográfico, acesso limitado a cuidados médicos e condições de saúde pré-existentes. Isso as tornou particularmente suscetíveis aos impactos graves da COVID-19. Soma-se a questão da interculturalidade como fator desafiador na saúde indígena pelas barreiras linguísticas, culturais e geográficas.

A omissão sobre as necessidades em saúde, particularidades culturais, o desmonte de programas voltados aos povos originários, a negação da gravidade da pandemia da COVID-19 e a negligência governamental bolsonarista gerou o caos sanitário (CAPONI, 2021) e uma tragédia indígena. O Subsistema de Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (SASI-SUS) criado em 1999, voltado para assegurar atenção primária à saúde em territórios indígenas, se empenhou em priorizar a assistência aos povos indígenas na pandemia da Covid-19. Porém, a morosidade de uma proposição e implementação de um plano contingencial das medidas governamentais, articulada e efetiva, levou a uma catástrofe humana. Conforme dados oficiais dos Boletins das Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde e do Ministério Público Federal, contabilizando 50.468 casos em 163 povos, a marca de 1295 indígenas em óbito (SESAI, 2021), com a evidência de subnotificações de casos e mortes por diversos fatores devido à falta de infraestrutura e da desassistência em saúde.

Segundo dados estatísticos dos relatórios do CIMI (2021, 2022), as desigualdades na saúde indígena estão sendo retratadas pelas incidências das altas taxas de doenças crônicas (diabetes/hipertensão), mortalidade infantil, desnutrição, problemas de saúde mental, alcoolismo e suicídio entre jovens indígenas, assoladas pelos determinantes sociais de pobreza, falta de acesso a água potável, desmatamento, perda de terras pelo avanço do garimpo ilegal e a violência por ataques e assassinatos.

A luta pelos direitos à terra e à saúde indígena no Brasil como direito fundamental continua a ser uma questão importante e em evolução para garantir o modo de ser e de bem viver dos povos originários. É uma luta não apenas por serviços médicos adequados, mas também pelo respeito às culturas, tradições e direitos territoriais das comunidades indígenas e principalmente pelo direito à dignidade da pessoa humana.

## **2. A BIOÉTICA DE PROTEÇÃO E A VULNERABILIDADE DOS POVOS INDÍGENAS**

No campo da Bioética, a proposta formulada por pesquisadores latino-americanos em garantir a equidade, justiça e dignidade dos grupos marginalizados e vulneráveis foi denominada de Bioética de Proteção. Esta abordagem tem foco nas questões relacionadas à proteção dos direitos e interesses das pessoas em situação de vulnerabilidade em contextos de saúde e de pesquisa. Para Kottow (2005), bioeticista chileno, a importância em direcionar a atenção da Bioética para as pessoas e grupos em situação de vulnerabilidade é de priorizar a proteção de cada uma delas, considerando os desafios e riscos que enfrentam, por meio da correção de

disparidades e injustiças que as afetam.

Na relação entre a Bioética de Proteção e a saúde indígena no Brasil convergem as questões éticas, culturais e de direitos humanos e visa proteger e garantir a equidade na prestação de cuidados de saúde e nas necessidades e desafios específicos das comunidades indígenas. No contexto brasileiro, a saúde indígena enfrenta desafios únicos devido às diversas culturas, línguas e modos de vida das diferentes etnias espalhadas por vastas áreas geográficas. A Bioética de Proteção ganha relevância nesse cenário, considerando a importância de assegurar que as comunidades indígenas tenham acesso igualitário a serviços de saúde de qualidade, respeitando sua autonomia, de forma digna e seus valores culturais (SCHRAMM, 2003; SCHRAMM, 2005).

Segundo Kottow (2005) a Bioética de Proteção implica garantir que os direitos, individual e coletivamente, sejam preservados ao tomar decisões relacionadas à saúde. Os povos indígenas defendem o respeito a autonomia e a autorrepresentação em todas as decisões relacionadas a sua saúde e bem-estar, o reconhecimento da medicina tradicional indígena e a consideração dos impactos sociais e culturais das intervenções médicas. Uma abordagem Bioética de Proteção envolve a prevenção de práticas discriminatórias ou etnocêntricas na prestação de cuidados de saúde e de diálogo intercultural, essencial para enfrentar os desafios éticos e de cuidado integral dos povos indígenas. No entanto, a realidade da saúde indígena no Brasil revelou uma falta de acesso a serviços médicos, a presença de doenças infecciosas e o desmonte dos órgãos de proteção e assistência em saúde, durante a pandemia da COVID-19.

### **3. PERSPECTIVAS BIOÉTICAS NO CONTEXTO DA SAÚDE INDÍGENA**

A Bioética de Proteção diante da vulnerabilidade estrutural instaurada, resultado das estruturas sociais, políticas e econômicas, ganha importância como um meio de garantir que as políticas públicas de saúde respeitem os direitos indígenas e abordem suas necessidades específicas. O desafio da saúde indígena e da aplicação da bioética de proteção exige uma abordagem interdisciplinar e colaborativa.

É fundamental envolver as próprias comunidades indígenas, respeitar seus sistemas de conhecimento e ouvir suas perspectivas ao desenvolver políticas de saúde. Cabe ressaltar, em perspectiva, a importância de reconhecimento da medicina tradicional indígena e de respeitá-la como parte integrante dos sistemas de saúde, a fim de promover uma abordagem humanizada, integral e culturalmente acessível. Seguindo nesta premissa e, alicerçada pela questão dos direitos humanos em contextos multiculturais, o diálogo intercultural é uma forma de abordagem relevante para os povos indígenas, pois ajuda a construir relações de confiança entre profissionais de saúde, pesquisadores e líderes indígenas e a garantir uma melhor compreensão das necessidades de forma respeitosa, compreensível e colaborativa na assistência

em saúde.

Segundo Zambrano (2006), as dimensões culturais numa abordagem em perspectiva bioética intercultural têm como fundamento o princípio da igualdade de valor das culturas, onde o interculturalismo visa a defender a desconstrução de uma superioridade cultural, limitando assim, o etnocentrismo. E, visando promover o diálogo intercultural, os profissionais de saúde devem ser orientados a receber formação adequada para compreender e respeitar a diversidade cultural e os sistemas de saúde indígenas. Desta forma, abertos ao entendimento e acolhimento das particularidades culturais e sociais das comunidades indígenas, contribui para uma abordagem inclusiva, culturalmente sensível e de valorização e consideração das perspectivas indígenas.

## CONCLUSÃO

Os povos indígenas da Amazônia enfrentam desafios significativos em relação à saúde e cuidado integral. No entanto, estes desafios também representam oportunidades para a promoção de uma abordagem mais inclusiva e culturalmente mais sensível na assistência dos serviços em saúde.

A Bioética de Proteção destaca a importância de garantir os direitos, a justiça e a dignidade dos povos originários, com foco na saúde indígena no Brasil. Assegurar que as comunidades indígenas tenham acesso a cuidados de saúde de qualidade, respeitando seus direitos e valores culturais, é um desafio que exige uma abordagem ética, sensível e colaborativa de todas as partes envolvidas.

A Bioética de Proteção ao reconhecer a dignidade inerente a todos os seres humanos, valoriza a autonomia, a equidade e o respeito pelos direitos dos mais vulneráveis e das minorias étnicas, objetiva o respeito aos valores, crenças, práticas culturais, espiritualidade e a cosmovisão dos povos indígenas.

Abordagens e práticas bioéticas, de proteção e de interculturalidade, requerem esforços colaborativos envolvendo comunidades indígenas, profissionais e instituições de saúde, governos e organismos sociais, a fim de que se possa superar os desafios existentes e promover um cuidado integral, digno e ético para os povos indígenas.

## REFERÊNCIAS

ABRASCO. Associação Brasileira de Saúde Coletiva. **Saúde dos povos indígenas: um novo capítulo para o Brasil**. 2023. Disponível em < <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/institucional/saude-dos-povos-indigenas-um-novo-capitulo-para-o-brasil/72269/>> Acesso em: 18 mai. 2023.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Painel Coronavírus**. 2021a. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 18 mai. 2023. Acesso em: 19 mai. 2023.

BRASIL. **Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas** PNGATI. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm)

BRASIL. Secretaria de Saúde Indígena - SESAI. **Boletim Epidemiológico SESAI**. 2021b. Disponível em: <http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/mapaEp.php>. Acesso em: 18 mai. 2023.

CAPONI, Sandra *et al.* **O uso político da cloroquina**: Covid-19, negacionismo e neoliberalismo. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 9, n. 21, p. 78-102, 2021. Disponível em < <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/rbs.774>> Acesso em: 19 mai. 2023

CIMI. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2021** Disponível em < <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>>

CIMI. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil Dados de 2022**. Disponível em < <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>>

KOTTOW, Miguel. Bioética de proteção: considerações sobre o contexto latino-americano. In: Schramm, F. R. et al. **Bioética: riscos e proteção**. Rio de Janeiro: UFRJ e Fiocruz; 2005. p. 29-44.

SCHRAMM Fermin Roland. A Bioética da Proteção em Saúde Pública. In: Fortes, Paulo de Carvalho; Zoboli, Elma. (Org). **Bioética e Saúde Pública**. Rio de Janeiro: Loyola. 2003.

SCHRAMM Fermin et al. (Org). **Bioética: Riscos e Proteção**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Fiocruz; 2005.

ZAMBRANO Carlos Vladimir. **Dimensiones culturales en la Bioética**: aproximación para una Bioética intercultural y pública. *Revista Colombiana de Bioética*. 2006;1(2) p.83-104.

# DA REPRESSÃO DO CORPO À BIOFILIA: POR UMA REVISÃO ANTROPOLÓGICO-MORAL

*Michel Eriton Quintas<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A corporeidade, em teologia, compreende-se a partir da fronteira entre a sistemática (antropologia) e a moral. Das compreensões do humano às decorrências antropológicas. No entanto, nem sempre esta relação acontece de modo positivo. É comum que, para a primeira, imperem os dualismos e compreensões fragmentadas do ser humano. Depois, como preocupação ética, prefira-se falar em pecado. Assim sucede um panorama de repressão. Por esse motivo, propõe-se uma revisão da tradição tendo a biofilia como horizonte, da negação ao amor e sensibilidade para com a vida. Nesse sentido, assume-se procedimento analítico-propositivo, próprio de uma teologia pública, e metodologia bibliográfica com análise de conteúdo, com o intento de reconhecer novas condições de possibilidade. Para tanto, os objetivos específicos são: a) Mapear a compreensão do corpo nas tradições bíblica e dos padres apostólicos e apologetas, bem como, os elementos dogmáticos decorrentes; b) explorar de forma crítica os elementos da ética e da moral acerca do corpo para contribuir com o momento da reelaboração da tradição antropológica à luz de um novo momento histórico; e c) identificar elementos de cuidado intervenção para encaminhar um terceiro grande marco, onde a corporeidade, porque indispensável para o cristianismo, passa a integrar todas as preocupações teológicas. Deste modo, concretiza-se uma virada hermenêutica que permite aproximação das questões do sexo, da sexualidade e da família com outras lentes. Valorizando a autonomia fundada em Deus – ou a nova teonomia – harmonizam-se individualidade e coletividade, bem como tradição e experiência pessoal. Por fim, vislumbrando o humano também sob o signo da graça, deslocam-se as preocupações “da cintura para baixo” para contemplar uma moral da qualidade das relações. Assim, inclusive, põe-se a reflexão sobre os limites da intervenção biotecnológica. Conclui-se, portanto, que há necessidade de abandono dos velhos esquemas normativos de inteligibilidade para ceder lugar à uma antropologia integral, de acalento do sofrimento e esperança de um futuro pleno.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corporeidade; Nova Teonomia; Teologia e Bioética; Cuidado.

## INTRODUÇÃO

Entre os séculos XVII e XX, com a revolução industrial, a consolidação dos modos de produção capitalista e o advento do antropocentrismo à luz da razão, a técnica ganhou evidência e passou a influenciar definitivamente as formas de compreensão do mundo. De um lado, apurou-se o desenvolvimento das máquinas e se estabeleceu um paradigma antropológico de equivalências entre as engrenagens e o corpo humano – o funcionalismo – e, de outro, a racio-

<sup>1</sup>Doutorando e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [michel.quintas@pucpr.edu.br](mailto:michel.quintas@pucpr.edu.br)

nalidade que fez desenvolver a autonomia e inventou o corpo teoricamente, transformando-o em objeto de investigação histórica (COURBIN, 2011, p.7), também foi base para tendências racionalistas que culminaram em uma relação humano-natureza pautada pela dominação. Esse pensamento, sintetizado em Kant, é o gérmen do paradigma filosófico moderno/colonial que impediu uma teleologia da natureza (FISCHER et al., 2017, p.393-394). Aqui, embora dimensão primeira da natureza humana, a carne passa a ser compreendida, em muito, como sendo de importância secundária.

Além disso, é preciso reconhecer que a tradição teológica também foi responsável por compreensões insuficientes, em muito responsáveis por transformar a corporeidade em arquétipo do pecado. O pano de fundo se constituiu dos dualismos à moral penitente-ascética do sexo que introduziu na tradição dos primeiros séculos uma forma distinta de relação para com o corpo (FOUCAULT, 2020, p.74): a repressão. Evidencia-se, então, um primeiro momento. Na contemporaneidade, o segundo grande marco se trata dos processos de recomposição dos elementos e valores religiosos, políticos e culturais (ESPERANDIO, 2007, p.9) que, em certa medida, conservam os conflitos e os submetem ao crivo de uma nova elaboração.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo geral explorar brevemente alguns dos grandes momentos/marcos da compreensão do corpo na antropologia teológica, a considerar a existência de um panorama de repressão, essencialmente dualista e maniqueísta, que, no entanto, pode ser revisto e superado a partir da construção da biofilia, termo cunhado por Edward Osborne em 1984 como oposto de necrofilia que, posteriormente, adquiriu novas camadas de significado e podemos compreender como retorno à natureza, à Terra, ao amor e sensibilidade para com a vida (BOFF, 2013, p.167). A revisão da tradição, em seu turno, dá-se a partir do diálogo com a Bioética e à serviço das fronteiras entre a espiritualidade, a saúde e os direitos humanos. Para tanto, emprega-se a metodologia bibliográfica com análise de conteúdo num movimento analítico-propositivo.

## **1 ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS**

As reflexões sistemáticas e filosóficas sobre o ser humano estão presentes desde a filosofia grega, passam pelas concepções cristãs-medievais, pela idade moderna e só assim chegam às formulações contemporâneas. O percurso histórico é extenso e exige, de uma proposta revisionista, a atitude de optar pelos fatos tidos como de relevância maior. Sabe-se que já entre a cultura arcaica grega, por exemplo, a referência teológica é explícita. A linha de pensamento religioso “traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre o mundo dos deuses (theoí) e o mundo dos mortais (thanatoí)” (LIMA VAZ, 2011, p.30-31). Esta oposição será responsável pela antropologia que se estabelece e pelos princípios morais. Posteriormente, as referências cristãs, que prevalecem do século VI ao século XV, vão se estabelecer a partir de duas grandes

fontes: a mencionada filosofia grega e tradição bíblica.

Da referência bíblica, importa ressaltar a concepção de ser humano como imagem e semelhança de Deus, que se fundamenta desde o documento sacerdotal (Gn 1, 26-27), e sua determinação fundamental, ou dignidade, decorrente deste *Imago Dei*, doutrina cristã que remonta ao período da patrística e evidencia o ser humano como imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26); bem como sua condição espiritual. Referência esta que não é preciso enxergar nesta ou naquela qualidade porque “achamo-nos diante da determinação fundamental do homem [sic], que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele habita” (LADARIA, 1999, p.52). Posteriormente, o ideal veterotestamentário é interpretado à luz de Jesus Cristo, estabelecendo nexos com a cristologia, “fim e princípio da antropologia” (RAHNER apud OLIVEROS, 1990, p.27, tradução nossa).

Dos termos veterotestamentários, importa a consciência primeira, expressa em todos eles, de integralidade do humano (ROCHETTA, 1990, p.27-35). Do novo testamento, pode-se pensar a partir de *Sarx*, transliteração do grego “σάρξ”, que significa carne. Aparece diversas vezes no Novo Testamento, tanto nos escritos de Paulo, quanto no Evangelho de João, enquanto para o apóstolo, embora a contraposição entre a carne e o espírito apareça com frequência (1Cor 15,50; Gl 5,16-17), seja preciso esclarecer que não há o desejo contrapor as dimensões, mas traçar uma oposição entre o humano guiado pela força do espírito e o humano guiado pelo pecado. De todo modo, conclui-se que Deus condena não é a carne, mas o pecado (ROCHETTA, 1990, p.39-41).

## 2 ELEMENTOS ÉTICO-MORAIS

Diferentes formas de compreensão do humano representam diferentes formas de compreendê-lo em suas relações cotidianas. As preocupações éticas, portanto, sempre serão reflexo dos dados que considerarmos de ordem ontológica. Tem razão Vidal (2003, p.177) ao afirmar que o ser humano “é também ‘o caminho da moral cristã’. [Já que] tanto a moral vivida como o discurso ético-teológico discorrem pelo caminho da condição humana”. Logo, se considerarmos que a alma está presa ao corpo, é evidente que buscaremos sua libertação e teremos um tipo distinto de ascese em nossos horizontes. O contrário, desde uma compreensão positiva da corporeidade, mostra-se igualmente verdadeiro. A partir de uma nova sensibilidade, então, a moral pode ser caminho de biofilia, possibilidade de efetiva participação do agente moral e exercício de liberdade.

Nesse sentido, o papel das orientações morais será o da formação da consciência, base para a responsabilidade, e não o da formulação de prescrições a seguir sem questionamento – como nos casos de aplicação tradicional dos manuais –. Desta forma, tanto o moralismo quanto o amoralismo serão reflexos de uma imoralidade. Contornando-as, então, importa



pensar a moral como mediação prática da fé (VIDAL, 2013, p.218-219), onde a corporeidade se compreende a partir da nova teonomia – ou autonomia fundada na experiência de Deus –, não sujeita à uma autoridade heterônoma, mas voltada para dentro, cuja finalidade é interrogar o indivíduo acerca da fidelidade com que o faz optar por Deus (GS, 1998, n.16).

Assim, pode-se afirmar que também os corpos que se encontram sob experiências disidentes – quanto a diversidade sexual, por exemplo – podem alcançar a plenitude da vida moral na medida em que permanecem abertos a Deus e aos irmãos. Em suma, a medida dá-se também na inter-relação: se existindo para si, fechado na solidão, ou existindo para os outros, na co-humanidade, no serviço e na opção preferencial pelos oprimidos (GARCIA RUBIO, 2007, p. 367). As prescrições dos manuais, então, figuram apenas como tentativa de salvaguardar estas relações de cuidado que configuram uma ética-para-o-outro. Com o avanço da ciência e reconfiguração de paradigmas, elas se aprimoram, a considerar os dados outrora desconhecidos ou na medida da inclusão daqueles que, por muito, foram desconsiderados ou colocados na penumbra do cristianismo de forma intencional.

### 3 DAS PRÁTICAS DE CUIDADO

Na esteira desta compreensão positiva do humano-corpo, também o enfrentamento das vulnerabilidades – da doença, da morte ou das questões sociais – se desloca até as práticas de cuidado – abandonando a repressão e punição –. Aqui a capacidade humana para o amor gera consciência da necessidade de cuidar do outro e de todas as demais formas de vida (MOREIRA, 2021, p.48). Nesse sentido, quando falamos do corpo vulnerável é importante recordar que ele:

não é só uma conjunção biológica de fluídos, órgãos e membros, mas é também a história, as circunstâncias, as escolhas, pensamentos, medos, erros, prazeres e dores da pessoa humana. [E] sua vulnerabilidade é também parte integral da realidade [...] enquanto criatura e não Criador, finita e dependente da criação em que a humanidade foi colocada para cuidar e viver em comunhão (MOREIRA, 2021, p.84).

Logo, podemos afirmar o corpo e seu sofrimento como *locus theologicus*. De um lado revisamos toda uma antropologia da beleza e da harmonia. De outro, voltamos nossas preocupações morais, deslocadas “da cintura para baixo”, para o espaço público, para o real sofrimento da humanidade. Por fim, caminhamos na direção de consolidar uma outra ética – do cuidado e responsabilidade social –. Ética de libertação: pela animação constante de um projeto de mais-vida para aqueles que mais precisam, aqueles que se encontram em situações de maiores vulnerabilidades (SANCHES, 2004, p.54). Assim, comprometidos com esta opção preferencial, não poderemos excluir de nossos horizontes e comunidades eclesiais aqueles que são discriminados por gênero, raça ou orientação sexual.

Em suma, fazemos opção pelo pobre, mas também pela mulher cujo corpo sofreu vio-

lência dentro de casa, pelas lésbicas, gays e bissexuais expulsos de suas famílias e pelos transsexuais historicamente destituídos de humanidade e perspectivas de futuro. Deste modo, para defender a vida e a dignidade humana, não podemos condicionar este exercício a nenhum critério socialmente instituído. É Deus mesmo que olha para estes com preferência – não em ordem de merecimento, mas de necessidade –. Para eles primeiro anunciamos a boa nova de Cristo. Neles primeiro favorecemos os sentimentos de filiação. Deles primeiro defendemos o direito de existir, de professar a fé e de comungar do Senhor.

## CONCLUSÃO

Nosso itinerário, por fim, revela a necessidade de abandono dos velhos esquemas normativos de inteligibilidade para dar lugar à uma antropologia integral, de acalento do sofrimento e esperança/construção de um futuro pleno. Trata-se de tarefa complexa e inacabada, mas contemplada na promessa do mundo novo. Fizemos um breve percurso na tentativa de compreender como a antropologia cristã se desenvolveu, tendo em si os fundamentos e os conflitos da filosofia helenista, mas que em seu gérmen insiste nas sínteses da integralidade do humano. Depois, em moral, vimos a possibilidade de uma corporeidade baseada na experiência de Deus que plenifica a autonomia humana, faz-nos pensar em uma religiosidade/espiritualidade também para (e a partir) dos corpos dissidentes (ou incidentes) e que, por fim, enfrenta as vulnerabilidades através do cuidado e não da repressão ou construção de narrativas de justificação a partir da culpa e da punição.

Ressaltamos, então, a necessidade do espírito crítico como antecedente daquilo que aqui propomos. E sustentamos a necessidade de saber quando e onde obedecer e desobedecer, continuar e romper, manter e descartar, definir e generalizar. Em outras palavras, precisamos de uma ciência (também teológica) que seja capaz de considerar as variáveis da vida, que possa “dirigir o ‘fazer’ [...] com prudência e tolerância, entre os apertados limites do necessário e do possível” (SOUZA, 2009, p.118). E que aos mesmos moldes possamos construir nossas relações: com atenção, compaixão, abertura e inclusão, tendo em vista o chegado momento de concretizar um sonho maior, sonho-aposta de um mundo pleno, através do qual nos salvaremos do “vale da morte” e chegaremos à “campina verdejante” seguros da promessa do Bom Pastor: “nada temas; eu estou contigo” (Sl 23) (BOFF, 2022, p.94).

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. Habitar a terra: qual p caminho para a fraternidade universal? Petrópolis: Vozes, 2022.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 296p.

CORBIN, Alain. **Introdução**. In: Alain Corbin; Jean-Jacques Courtine; Georges Vigarello (Orgs.). *História do Corpo: as mutações do olhar. O século XX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p.7-12.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2010. 102p.

FISCHER, Marta Luciane et al. Da ética ambiental à bioética ambiental: antecedentes, trajetórias e perspectivas. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.24, n.2, p.391-409, abr./jun. 2017. DOI: 10.1590/S0104-59702017000200005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/RWy3SRjRfxx8yZXSxrtvvQC/?lang=pt>>. Acesso em: 28 out. 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: as confissões da carne**. 4. vol. São Paulo: Paz e Terra, 2020. 526p.

GARCIA RÚBIO, Afonso. **Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulinas, 2007. 578p.

LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à Antropologia Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 152p.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica**. 2. vol. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. v. 1. 300p.

MOREIRA, Suzana Regina. **O corpo é o que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana**. 152f. Orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. 2021. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de Teologia e Ciências Humanas – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/projetosEspeciais/ETDs/consultas/conteudo.php?str-Secao=resultado&nrSeq=53252@1>>. Acesso em: 05 jun. 2022.

OLIVEROS, Roberto. História de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (orgs.). **Mysterium liberationes: conceptos fundamentales de la teología de la liberación**. 1 vol. Madrid: Editorial Trotta, 1990. p.17-50.

PAULO VI. **Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo hoje**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1998. 144p.

ROCHETTA, Carlo. **Hacia una teología de la corporeidad**. Turín: Ediciones Paulinas, 1990.

SANCHES, Mário Antonio. **Bioética: ciência e transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. 135p.

SOUZA, Waldir. Da heurística do temor à práxis do amor: Estudo teológico-moral sobre “O princípio responsabilidade” em Hans Jonas. Orientador: Abimar Oliveira de Moraes. 2009. 295 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=15628@1>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

VIDAL, Marciano. **Nova moral fundamental: o lar teológico da Ética**. Aparecida: Editora Santuário; São Paulo: Paulinas, 2003. 912p.

# ESPIRITUALIDADE E EDUCAÇÃO: A PROFUNDA NECESSIDADE DE SER HUMANO NO DIÁLOGO PEDAGÓGICO

*Lutherkin Lino Ludvich<sup>1</sup>*

*Waldir Souza<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Durante as últimas décadas o mundo vem se transformando por intermédio de um vasto aparato tecnológico que, não cessa a sua capacidade de substituir o ser humano. A educação parece não escapar deste escopo, pois assim como outros segmentos do mundo corporativo, as metas vêm aumentando, porém, esvaziando muitas vezes a possibilidade do professor ser humano. Diante disto, cabe questionarmos sobre: O que é espiritualidade humana? Como a espiritualidade por ser promovida a partir das realidades que nos cercam? Realizamos uma pesquisa qualitativa bibliográfica com base na filosofia, teologia, sociologia e história. Com uma metodologia dedutiva, buscamos demonstrar a importância do diálogo como meio de se promover uma espiritualidade mais humanizada na educação, sem proselitismos políticos, mas sim uma espiritualidade que possa ser promovida pela experiência do ser humano a ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** educação; espiritualidade; ser humano; diálogo, pedagogia.

## INTRODUÇÃO

Há uma grande necessidade do ser humano se reencontrar, pois na atualidade a tecnologia e os meios de comunicação que deveriam facilitar a vida, estão sendo utilizados de uma maneira excessiva e muitas vezes desnecessária, afastando o ser humano da sua própria condição de ser humano. A nossa pesquisa não vai por esta linha de investigação, porém a nossa problematização está relacionada aos desdobramentos e resultados desta corporação tecnológica.

Buscamos uma modesta definição da espiritualidade com relação a educação, visto e experimentado em um campo muito vasto e rico, com base e promoção de um diálogo pedagógico que possa orientar e sugerir meios de compreensividade e encontro entre os seres humanos, em específico ao que promove o nosso tema.

1 Bacharel em Teologia pela Universidade Pontifícia Católica do Paraná – PUC-PR. Contato: [luthyludvich@gmail.com](mailto:luthyludvich@gmail.com)

2 Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor no Bacharelado em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Bioética da PUCPR. Líder do Grupo de Pesquisa (Cnpq) - Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais (CEUAs) da PUCPR. Contato: [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)

Delineamos em um primeiro momento o despertar do conceito de espiritualidade com relação a educação, tendo como meio de conexão o diálogo. A partir de nossa metodologia, demonstramos uma pesquisa qualitativa com um método dedutivo, elencando a importância dos autores que compõem o nosso texto. Em um segundo momento buscamos contextualizar alguns problemas que infligem uma educação mais humanizada, dentre eles a própria submissão do educador e educando, em cumprir metas educacionais que esvaziam a possibilidade de um diálogo aberto e consciente sobre a vida, e o realizar-se em um futuro onde não se esgote a capacidade de esperar-se.

Em nossas considerações finais, buscamos responder os nossos objetivos a respeito da importância da espiritualidade e educação com relação a realidades diferentes, pois vivemos em um país onde o desequilíbrio social é muito grande, e dessa maneira as realidades são diferentes.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

O ser humano sempre será resultado de sua própria história. Esse resultado oscila entre erros e acertos, porque ele tem a incessante procura pela liberdade em seu tempo e espaço. Essa liberdade é uma inquietação interior, pois há o desejo do encontro, que só se realiza com o outro. Encontrar-se é comunicar-se em uma só identidade, a de ser humano, conforme a filósofa Angela Ales Bello: "...o encontro com o Outro satisfaz completamente o desejo, porque corresponde totalmente às expectativas humanas." (BELLO, 2018, p.26).

Estudos antropológicos e filosóficos buscam compreender o desenvolvimento do ser humano e sua cognição a partir de cinco dimensões básicas; dimensão físico-biológica, sensorial, emocional, mental e a dimensão espiritual, conforme Ferdinand Röhr, doutor em pedagogia e especialista em educação e espiritualidade:

Podemos nos aproximar da dimensão espiritual identificando uma insuficiência das outras dimensões em relação ao homem nas suas possibilidades humanas. Nesse sentido, podemos chamar essas dimensões de imanentes e a dimensão espiritual de transcendente. (RÖHR, 2019. P.15)

Esta insuficiência das dimensões básicas do ser humano, está ligado as suas limitações, principalmente na sua dimensão físico-biológica, pois sua existência tem o fim na morte. Sendo assim o cuidado com a dimensão espiritual está ligado a experiência com outras dimensões, tem o objetivo de transcender o limite que é a própria morte, pelo desejo de superação do medo; insegurança, euforia, tristeza entre outros, segundo Bello: "Pode-se observar, portanto, que o desejo nasce de um sentimento de falta que se posiciona diante de uma plenitude e que o limite nasce da consciência a respeito do ilimitado." (BELLO, 2018, p.25).

Pela experiência religiosa institucional ou laica, o ser humano busca realizar-se por in-

termédio da comunhão de fé naquilo que ele acredita, porém ele é sujeito de uma realidade que o condiciona à sua própria existência em um mundo extraordinariamente existencialista, reduzindo-o e incapacitando-o de ser humano, que segundo Jürgen Moltmann: “O passado o faz lembrar-se de ter vivido, mas não o leva a viver; o faz lembrar de ter amado, mas não o leva a amar; o faz lembrar-se dos pensamentos dos outros, mas não o leva a pensar.” (MOLTMANN, 2005, p.42).

A espiritualidade do ser humano é o equilíbrio consciente de ser e estar integrado à vida. A espiritualidade só pode ser quando o ser humano, em sua total liberdade, doa-se em realizar-se com o outro e com toda manifestação que nasce, renasce e resplandece no mundo, sem dela tornar-se dono, segundo o teólogo e filósofo Marià Corbí:

O desapego, em grau maior ou menor, é seguido pela liberdade; quando a esta, é seguida pela possibilidade de interessar-se verdadeiramente e de amar os outros pelo que eles são por si mesmos. A coesão coletiva que se apoia na liberdade, no interesse mútuo e no amor é profunda e sólida. (CORBÍ, 2010, p.224)

Espiritualidade e educação é um encontro necessário para que o ser humano se compreenda e contemple a vida no seu mais amplo sentido de liberdade. A premissa da educação é o diálogo. Em todas as suas instâncias, o diálogo é primordial para o conhecimento, aperfeiçoamento e equilíbrio. A definição de diálogo, conforme Paulo Freire, é: “Uma relação horizontal de A com B. Nasce de uma matriz crítica e gera criticidade.” (Jaspers). Nutre-se de amor, de humanidade, de esperança, de fé, de confiança. (FREIRE, 1979, p.39). Não se chega ao bem comum, se não por intermédio do diálogo. Ao contrário, sem ele, há prevalência da ignorância, desequilíbrio e decadência, que nega, manipula e extrapola o direito humano, conquistado na história com muita luta, sofrimento, persistência e conquistas.

## 2 METODOLOGIA

A proposta e o desenvolvimento do nosso tema: “Espiritualidade e educação: a profunda necessidade de ser humano no diálogo pedagógico”, está diretamente ligado a uma pesquisa qualitativa com um método dedutivo. Portanto, a sugestão de um diálogo pedagógico baseia-se em um contexto histórico, sociológico, teológico e filosófico. Trouxemos algumas reflexões de pensadores contemporâneos, com o intuito de iluminar espiritualmente o nosso trabalho, a partir de suas pesquisas e experiências de vida, por exemplo: Jürgen Moltmann e Zygmunt Bauman. Ambos são contemporâneos, sobreviventes da segunda grande guerra (1939 – 1945), que colaboram com um legado bibliográfico e biográfico, produzido por intermédio de suas experiências de vida. Não poderíamos, nos esquecer de nosso Patrono da Educação Brasileira; Paulo Freire, por mais que o nosso foco não foi sua pedagogia em específico, deixar de citá-lo, seria uma falta e um desrespeito ao seu legado, que sempre deve ser lembra-



do. Os demais autores que aparecem na composição do texto, tem uma grande significatividade e relevância ao escolhermos, dão um bom embasamento para a educação e espiritualidade, promovendo reflexões e aguçando o senso crítico do leitor.

### 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Nas últimas décadas, acompanhamos a progressão de um ensino médio em que o foco é preparar o aluno para cursos de ensino superior ou diretamente para o mercado de trabalho, em que o retorno financeiro seja a curto prazo, esvaziando, muitas vezes, outras possibilidades de compreender a importância vocacional e profissional do ser humano em outros segmentos da sociedade. Dessa maneira, o ensino torna o ser humano, apenas mais um “indivíduo” no coletivo social, que agrega valores a partir do seu “status quo” socioprofissional. Segundo Bauman: “A individualização traz para um número sempre crescente de pessoas uma liberdade sem precedentes de experimentar, mas traz junto a tarefa também sem precedentes de enfrentar consequências”. (BAUMAN, 2001, p.39)

Os colégios vêm deixando de ser uma instituição humanizadora, tornando-se uma instituição que passa a atender interesses particulares no setor público e privado. Segundo Moltmann: “Entretanto, tal institucionalização, em razão de profunda lógica, produz ao mesmo tempo a suspensão da busca do sentido da existência”. (MOLTMANN, 2005, p.401). Assim sendo, o desdobramento dessa afirmação resulta em uma completa falta de comprometimento com o respeito e amor ao próximo. Conforme Bauman: “Aceitar o preceito do amor ao próximo é o ato de origem da humanidade. Todas as outras rotinas da coabitação humana são apenas uma lista (sempre incompleta) de notas de rodapé a esse preceito”. (BAUMAN, 2004, p.124). Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s), exigem do professor que os conteúdos programáticos sejam aplicados como um plano de metas, exaurindo o professor de fôlego, eliminando e impedindo muitas vezes, a possibilidade de ele ser e se promover a partir de sua experiência de vida, de seus erros e acertos, de sua relação com a família e sociedade, de seus sonhos e realidades.

A educação é a base de toda transmissão de conhecimento, desde as sociedades mais antigas, ela, ao ser aplicada deve rever valores que estejam intrinsecamente ligados à vida e toda manifestação que corresponda a humanidade, sem extrapolações. Sempre haverá a necessidade de enfrentamento com aquilo que não dialoga e realiza-se, para o bem comum. Segundo Moltmann: “Paz com Deus significa inimidade com o mundo, pois o aguilhão do futuro prometido arde implacavelmente na carne de todo presente não realizado”. (MOLTMANN, 2005, p.37). Dessa maneira, ser humano no diálogo pedagógico é de extrema e profunda necessidade quando se trata de um processo de humanização, de formar um ser humano em que se reconheça com o outro ser humano, como no princípio. Para Bauman: “Amar o próximo pode exigir um salto de fé. O resultado, porém, é o ato fundador da humanidade. Também é a

passagem decisiva do instinto de sobrevivência para a moralidade”. (BAUMAN, 2004, p.124). Deve haver a restituição de valores humanos a partir da empatia entre todos que compõem o corpo pedagógico do colégio, mas principalmente entre professor e aluno. O falar e o ouvir mediante as experiências e reflexões a partir da espiritualidade do amor fraterno em comunicação e comunhão.

É também o objetivo deste ensaio, requisitar aos órgãos competentes a colaborar com a proposta do tema, pois não se trata apenas e exclusivamente da responsabilidade das instituições de ensino; fundamental, médio ou superior, mas sim de toda a sociedade que possa engajar-se pela causa. Na introdução do livro “Teologia e Sociedade”, o diálogo consiste na compreensão histórica e sociológica de mudanças significativas no mundo, a partir de encontros e reencontros, em que a Teologia se obrigou “a levar a sério as diversas realidades históricas, colocar-se compreensivelmente para além das condenações e reconhecer que os problemas humanos são também os seus problemas”. (BAPTISTA, SANCHEZ, 2011, p.07).

Não há como promover a espiritualidade como uma disciplina no processo educacional, o que se pode e deve promover na dimensão espiritual é o conhecimento e aperfeiçoamento das outras dimensões; físico-biológica, sensorial, emocional e mental, levando em conta a realidade social de cada comunidade em que a mesma possa ser promovida. Diante disto, cabe ao educando a responsabilidade de compreender e preparar-se espiritualmente, confiante e capaz de transmitir confiança, segundo Röhr:

...se deve existir uma vida humana que faz sentido, aí tem que existir também uma verdade de consolo que sustenta, uma verdade que suscita confiança na vida e que por si é condição prévia para possibilitar qualquer iniciativa para um futuro melhor. (RÖHR, 2019, p.42)

A confiança de se transmitir e de orientar está atrelada a esperança. Quando sugerimos no subtítulo: A profunda necessidade de ser humano no diálogo pedagógico, é porque o problema é justamente a ausência deste profissional, dotado dessas qualidades, mas também de espaço para que este ser, dotado desta espiritualidade possa agir.

## CONCLUSÃO

Diante de todo este contexto, pensar a educação e a espiritualidade a partir das realidades que nos cercam, é um trabalho que demanda tempo, pesquisa e estudo em diferentes áreas científicas. Tem de se relevar a questão do grande desequilíbrio social que acontece em nosso país, dessa forma cada lugar tem uma realidade diferente de outro. Uma proposta para que se haja mudanças sempre será bem-vinda, consideramos por exemplo; a dedicação dos cursos, *stricto sensu*, em “Educação e Espiritualidade” que vem crescendo e sendo ofertado

nas universidades, bem como a dedicação de cada pessoa que possa promover este diálogo humanitário.

Temos plena consciência de nossas capacitações e limites, porém o que nos faz, na mais profunda intimidade que sentimos e chamamos de alma, é esperar-se da vida, pela aliança que nos religa com o sagrado e com nós mesmos, realizando-se com o outro. O diálogo promove todas as perspectivas que possam ser alcançadas no âmbito da justiça e do equilíbrio em que, a integridade do ser humano é incompleta quando o outro não está na mesma condição.

O ser humano tem que retomar as rédeas de seu destino futuro, promovendo a necessidade de retornar a ser capacitado de cuidar de si e dos outros. Viver a vida sem a obrigatoriedade de metas que extrapolam suas condições e dimensões físico-biológicas e mentais. Educar é uma relação de amor, não uma condição, só e apenas, onde o educador é confinado a um espaço físico para cumprir função profissional, alheio aos conceitos que promovam uma reflexão sobre a realidade da vida. Educar é demonstrar e ensinar sobre a grande importância e capacidade que o educando tem de ser humano e agente transformador de seu espaço, conforme o futuro que se almeja.

Educar requer confiar na experiência e na intuição do bem que se possa promover, dos laços que se podem fazer com aquilo que se deseja ou desfazer-se daquilo que não mais serve. Em toda esta descrição a espiritualidade tem um papel importantíssimo, pois só acordamos a espiritualidade no outro quando despertamos a espiritualidade em nós mesmos. Este despertar espiritual só pode ocorrer em comunhão, não sendo de exclusividade de um ou de outro, por isso a importância e a necessidade do diálogo pedagógico, não só nas instituições de ensino, mas sim a importância de um diálogo com a vida.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, Ed., 2004.

BELLO, Angela Ales. *O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização*. São Paulo. Paulus, 2018.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: Sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo. Paulus, 2010.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MOLTMANN, Jürgen, *Teologia da Esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica, 2005.

RÖHR, Ferdinand. Espiritualidade e Educação. In: *Diálogos em educação e espiritualidade* [recurso eletrônico] / organizador, Ferdinand Röhr... [et al.]. – 3. ed. – Recife: Ed. UFPE, 2019. Cap. 01, p. 13 – 52. Disponível em: <https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/262/271/793>. Acesso em: 10 de agosto de 2023.

# O SOFRIMENTO HUMANO E AS FRATURAS ÉTICAS À LUZ DA ENCÍCLICA SALVIFICI DOLORIS

*Eva Gislane Barbosa<sup>1</sup>*  
*Tadeu Benedito Santos<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Há várias formas de sofrimento que aflige a humanidade como as guerras, o racismo, a fome e a desigualdade social e a busca de respostas é uma forma para compreender e aceitar o momento vivido. O sofrimento é algo mais amplo e mais complexo do que a doença e, ao mesmo tempo, algo mais profundamente enraizado na própria humanidade. A Encíclica “Salvifici Doloris” traz ao universo cristão informações e reflexões que proporcionam uma transcendência no contexto do sofrimento. Deus e a questão do sofrimento humano sempre foi um mistério e uma contradição frente dada suas adjetivações: misericordioso, bondoso, libertador, há uma subjetividade de experiências vividas, com o sagrado. Elementos e situações diversas podem gerar sofrimento, mas não o definir. A religião, em sua diversidade, pode ser um esforço de “cavar” um poço em busca da alegria e o sentido de viver.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sofrimento; angústia; Transcendência; Salvifici Doloris

## INTRODUÇÃO

O sofrimento sempre está próximo do ser humano, independentemente de sua classe social, idade ou religião, basta observar nesses dois últimos anos em que a humanidade enfrentou a pandemia da COVID 19. Como se não bastasse os problemas de saúde, há outras formas de sofrimento que aflige a humanidade como as guerras, o racismo, a fome e a desigualdade social. Há sempre um questionamento nesses contextos de dor e sofrimento e a urgência de respostas é uma forma para compreender e aceitar o momento vivido, perguntas como: Por que existe o sofrimento? Onde está Deus que permite tudo isso acontecer? Sou bom, porque sofro? São questões que permeiam no dia a dia, o pensamento das pessoas.

O sofrimento é algo mais amplo e mais complexo do que a doença e, ao mesmo tempo, algo mais profundamente enraizado na própria humanidade.

---

1 Doutoranda em Teologia e Sociedade (Ético Social) pela PUCPR, Mestra em Teologia e Sociedade (PUCPR). E-mail: evagislane40@gmail.com

2 Doutorando em Teologia (PUC/PR); Especialização em Anglicanismo (Instituto Anglicano de Estudos Teológicos – IAET); Licenciatura plena em História (Centro Universitário Assunção); Bacharelado em Teologia (Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção - PUC/SP); Mestre em História Social (PUC/SP): Email: tadeustosteo@gmail.com

Os textos bíblicos, narrativas da história do povo com o seu Deus, está repleto de histórias de sofrimentos que levam ao declínio momento do ente, mas também apresenta realidade de resiliência.

Buscando uma interface entre as figuras e eventos bíblicos com a temática “o sofrimento humano e as rupturas na alma”. Já de início somos provocados pela afirmação da necessidade humana de interação, de uma recepção, acolhimento do outro.

Se por um eixo há a necessidade de autodescobrimento enquanto pessoa, ser social, com suas potencialidades e limites, há também o anseio de pertença a um grupo social. Quando um desses eixos sofre rupturas, ou não foram bem alicerçados, o sofrimento surge como uma dor na alma. Objeto de análise de diferentes campos epistemológicos.

O nosso objetivo é compreender o sofrimento a partir de ambos os eixos, auxiliados por referências teóricas de caráter bíblico teológico, pois a Sagrada Escritura é um grande livro sobre o sofrimento e a encíclica *Salvifici Doloris* traz a forma transcendente de enfrentamento e conforto

## **1 O DEUS QUE PERMITE O SOFRIMENTO.**

Deus e a questão do sofrimento humano sempre foi um mistério e uma contradição frente dada suas adjetivações: misericordioso, bondoso, libertador. Sendo potência, criador de tudo o que, conforme os poemas da criação em Gênesis capítulos 1º. E 2º. tudo o que foi criado emana da bondade de Deus.

A partir dessa positividade, não é possível o sofrimento humano e as rupturas da alma. No entanto, a sapiência judaica e de outros povos antigos, que refletiram sobre a questão do sofrimento, não buscou uma resposta para “inocentar” Deus de causa e efeito do sofrimento. Mas apresentou as multiformes perspectivas de olhar a realidade humana e as relações estabelecidas.

A dor, como é óbvio, em especial a dor física, encontra-se amplamente difundida no mundo dos animais. Mas só o homem, ao sofrer, sabe que sofre e se pergunta o porquê; e sofre de um modo humanamente ainda mais profundo se não encontra uma resposta satisfatória. Trata-se de uma pergunta difícil, como é também difícil uma outra muito afim, ou seja, a que diz respeito ao mal. Porquê o mal? Porquê o mal no mundo? Quando fazemos a pergunta desta maneira fazemos sempre também, ao menos em certa medida, uma pergunta sobre o sofrimento. (SD nr 9)

O texto de articulação supracitado apresentará as diferentes formas de interrelação entre a mãe e a criança nos primeiros momentos do novo ente no mundo. Para tanto, modelos são aplicados, com desdobramentos primitivos, mas também constitutivos para a constituição

humana. Não sendo objetivamente o centro de nossa reflexão a análise dos processos psíquicos, havendo é claro, uma possibilidade rica de diálogo com a psicanálise dentre outras epistemologias tendo como fim teleologias razoáveis.

Após os esforços de uma definição clássica sobre o que é sofrimento, guiados pelo magistério da Igreja pela carta apostólica *“Salvifici Doloris”*, e de acompanhar o “viver” sofrido em seu caráter social e marginal, que na leitura de E. Durkheim (2004) não é um feito solitário e passivo frente às angústias do viver, mas uma ação coletiva, quando a dor da alma extravasa o ser gente e as condições de vivências ou mesmo o signo final de relações rompidas são explícitos.

Simone Weil (1943), no contexto da segunda grande guerra, apresenta o elemento desenraizamento, relacionado com diferentes eventos que per si, desemboca em uma inércia da alma, o que para a autora é equivalente à morte ou noutro caminho sombrio de uma atividade que perpetua o desenraizamento, com potencialidade para gerar realidades de intensa violência.

Ao nos depararmos com a contemporaneidade e todas as conexões que se tornaram possíveis, não podemos tapar os sentidos para as conexões que foram rompidas. Se por um lado a velocidade da informação e os avanços tecnológicos geraram diferentes comunidades virtuais, na extremidade criação uma multidão de pessoas solitárias. Torna-se não saber responder quem é o outro, e vivem os seus sofrimentos particulares, num mundo que aparentemente emancipou de Deus e criou semideuses em busca de aliviar a dor existente.

## 2.1 O QUE DIZER DO/A OUTRO/A?

No capítulo quarto do livro de Gênesis temos um paradigma que se repete ao longo da história. Sempre somos questionadas por Deus ou pelo ser divino que não nos abandona: “onde está teu irmão (Gn. 4,9). Pergunta que respondemos de forma brutal como a personagem bíblica, pois nos dissociamos de nossos/as irmãos/as. Sendo o/a outro/a, não há auto identificação de família comum, mas continuidade de desumanizamos como desdobramento do processo de desenraizamento e suas vertentes, portanto podemos promover os diferentes tipos de humilhações, torna-lo/a invisível, desconhecendo que a sacralidade habita todo o fruto da criação.

O resultado ontológico, mas também ecológico de todo esse movimento é a desintegração de tudo o que Deus criou e viu que era bom. A comunhão, isso é, partilha de vida, não foi rompida apenas com o criador, mas também com a criatura em sua essência.

A parábola do Bom Samaritano pertence ao Evangelho do sofrimento. Ela indica, de fato, qual deva ser a relação de cada um de nós para com o próximo que sofre. Não nos é permitido “passar adiante”, com indiferença; mas devemos “parar” junto dele.



Bom Samaritano é todo o homem que se detém junto ao sofrimento de um outro homem, seja qual for o sofrimento. Parar, neste caso, não significa curiosidade, mas disponibilidade. Esta é como que o abrir-se de uma disposição interior do coração, que também tem a sua expressão emotiva. Bom Samaritano é todo o homem sensível ao sofrimento de outrem, o homem que “se comove” diante da desgraça do próximo. Se Cristo, conhecedor do íntimo do homem, põe em realce esta comoção, quer dizer que ela é importante para todo o nosso modo de comportar-nos diante do sofrimento de outrem. É necessário, portanto, cultivar em si próprio esta sensibilidade do coração, que se demonstra na compaixão por quem sofre. ( SD nr.28)

Retomando a cosmovisão de Well, era inconcebível a conceituação de amigos e inimigos, parâmetro erigido, quase que universalmente, para separar as pessoas. Em sua concepção, humanista, não apenas religiosa, pois sendo judia, não se converteu ao catolicismo, não há a possibilidade de olhar para o outro/a como inimigo, mesmo que tenha sido morto, é sempre um amigo, um membro da família humana.

Na provocação de Well sobre o desenraizamento, num paralelo bíblico, somos convidados a contemplar um cenário onde uma mulher, estrangeira, logo já desenraizada, com o filho nos braços, sem nenhuma provisão humana é abandonada num deserto, apenas com um pedaço de pão e um cantil com água (Gn. 21,8-21) Seu sofrimento é resultado de ciúmes e inseguranças que permeiam o ser dos abastados com medo de perderem aquilo do qual, humanamente, falando, são apenas cuidadores e não donos/as por toda a eternidade. Nos referimos Hagar, serva de Sara, esposa do pai da fé das três maiores religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Conforme a trama sagrada, o sofrimento de Hagar e de seu filho Ismael foi sentido por Deus e suas lágrimas contempladas. Todavia, nem sempre os desfechos são assim, a divindade sempre faz opção pela vida, que vai além da peregrinação da pessoa pela história, mas os seres humanos nem sempre comungam e reconhecem o divino em tudo o que move.

## **2 METODOLOGIA**

A metodologia utilizada para pensar e construir essa comunicação como participação do congresso da SOTER foi uma pesquisa documental e bibliográfica utilizada na disciplina de Teologia e Sociedade com o tema sobre o sofrimento humano. Perceber a necessidade de expor as fragilidades humanas que trazem algum sofrimento tanto no campo bíblico como diante alguns documentos da igreja, só revela o quanto a religião tem o sofrimento como tema de suas missões e orações.

## **3 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Se por um eixo há a necessidade de autodescobrimento enquanto pessoa, ser social, com suas potencialidades e limites, há também o anseio de pertença a um grupo social. Quan-

do um desses eixos estão sofrendo rupturas, ou não foram bem alicerçados, o sofrimento surge como uma dor na alma. Objeto de análise de diferentes campos epistemológicos que podem levar a utilização de vários saberes oferecendo um diálogo multidisciplinar.

O sofrimento faz parte, certamente, do mistério do homem. Talvez não esteja tão envolvido como o mesmo homem por este mistério, que é particularmente impenetrável. O Concílio Vaticano II exprimiu esta verdade assim: « na realidade, só no mistério do Verbo Encarnado encontra verdadeira luz o mistério do homem. Com efeito... Cristo, que é o novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do Seu amor, também manifesta plenamente o homem ao homem e descobre-lhe a sublimidade da sua vocação ». (100) Se é verdade que estas palavras dizem respeito a tudo o que concerne o mistério do homem, então elas referem-se de modo particularíssimo, certamente, ao sofrimento humano. Quanto a este ponto, o « revelar o homem ao homem e descobrir-lhe a sublimidade de sua vocação » é sobremaneira indispensável.

Acontece porém — como a experiência demonstra — isso ser particularmente dramático. Mas quando se realiza totalmente e se transforma em luz para a vida humana, é também particularmente bem-aventurante. « Por Cristo e em Cristo se esclarece o enigma da dor e da morte ». (SD nr 31)

Em nossa reflexão compreendemos que Deus é bom e, mesmo sem aprofundamento, que o na casuística, a fonte do sofrimento é o mal, calçado pelo humano, sem a busca do pronome. Nas narrativas bíblicas, temos diferentes “tear” de suspiros de sofrimentos. São os escravos libertos que desejam voltar à lei do chicote (Nm. 11,1vss), o regime teocrático que decide pela instituição da monarquia (ISm. 8,19) e diversos profetas que questionaram a sua missão. Entre estes podemos elencar Jonas, que recebe uma ordem clara de Deus para estar entre o povo de Nínive, mas que foge de sua missão, e vivencia um enorme drama (Jn. 1,1vss), até “descer” às profundezas do mar e então acolher o que sua missão. Num primeiro olhar, nos parece um determinismo, realidade que excluimos acima. Mas o que está no centro da nossa fala são os processos pelos quais Jonas passou, seus avanços e retrocessos, seus suspiros de sofrimento e reconhecimento de um valor maior.

Seguiu o profeta em sua jornada humana de: negação, fuga, reconhecimento de sua fragilidade, assumir a missão (levar vida), frustração diante do resultado, apego ao efêmero, à ponto de desejar a morte e por fim ouvir a fala da divindade que sua preocupação está voltada para todo o gênero humano.

## CONCLUSÃO

Deus e a questão do sofrimento humano sempre foi um mistério e uma contradição frente dada suas adjetivações: misericordioso, bondoso, libertador. Sendo potência, criador de tudo o que, conforme os poemas da criação em Gênesis capítulos 1º. e 2º. tudo o que foi criado emana da bondade de Deus. Nem sempre conseguimos traduzir em palavras ou traduzir o sofrimento, foge da razão natural quando não analógico ao outro, mas particular. Reside no

campo da subjetividade, de experiências vividas, leituras da história particular de cada humano. Elementos e situações diversas podem gerar sofrimento, mas não o definir. A religião, em sua diversidade, pode ser um esforço de “cavar” um poço em busca da alegria de viver. Todavia, frente ao sofrimento, o questionamento do por que sofrer?

Em nossa breve análise bíblico teológica sobre o sofrimento buscamos compreender a relação entre a humanidade, nos questionando profundamente: quem é esse ser que não deseja cuidar do seu irmão? Contemplamos o sofrimento enquanto movimento existente na sociedade, reconhecendo sua presença em diferentes momentos históricos. Como diálogo teológico, apresentamos figuras fruto da tradição bíblica, mas que são apresentadas com carne e osso, sentidos e sentimentos, frustrações, mas também possibilidade de superação por meio de suas escolhas. Não temos o poder de escolher por nossos pares ou mesmo de cicatrizar suas feridas na alma, mas temos a opção de derramar azeite e óleo na humanidade ferida (Lc. 10,30-37) e adubar nossas árvores para que produzam frutos saborosos e sombra refrescante (Ap. 22,2).

## REFERÊNCIAS

BELLO, Angela Ales. *Sentido do humano*. São Paulo: Paulinas, 2020.

DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*. Taubaté, SP: Ed. Edipe, 2014.

GERSTENBERG, Erhard. S, SCHRAGE, Wolfgan. *Por que sofrer? O sofrimento na perspectiva bíblica*. São Leopoldo: Sinodal, EST, Cebi, 2007.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica “SALVIFICI DOLORIS” Santa Sé, 1984. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html) Acesso em 10 jun.2023.

SÖLLE, Dorothe. *Sofrimento*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1996.

# TANATOPROFECIA E AS INTERCONEXÕES COM O CONTINUÍSMO PROFÉTICO E A PROPOSTA DE UMA BIOPROFECIA.

*Michel Procópio Miranda<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente pesquisa, na sua fase embrionária, parte da seguinte temática: a Tanatologia. A Tanatologia tem a sua etimologia advindo do termo *Thánatos*, o deus representante da morte na mitologia grega, somado ao termo *logos* que significa estudo. Desse modo, a Tanatologia é o estudo da morte através das ciências humanas ligadas a Bioética. Seu intento é buscar respostas ao dilema universal e irreversível chamado morte. Ao ter em vista os pacientes em fase terminal, bem como, a aflição dos familiares após a morte do enfermo, surge a necessidade do cuidado com os que ficaram. Com essa resposta passa-se a olhar para a vida pela ótica da morte, dando origem a Biotanatologia. Muito semelhante a esses conceitos, a teologia tem a sua contribuição por meio de exemplos do profetismo bíblico como em Isaías (38. 1-8), apresentando o mesmo princípio. Em resumo, Isaías traz consigo uma mensagem profética de morte ao enfermo rei Ezequias que após receber a notícia, ora a Deus e o profeta retorna com uma mensagem de vida. Tal semelhança acarreta o que denomino com o neologismo “Tanatoprofetismo” (profecia de morte) e “Bioprofetismo” (profecia de vida). Com as ações norteadoras procura-se fazer uma análise de obras relacionadas ao assunto. Delimitar a atualidade dos movimentos proféticos denominados de continuístas e suas práticas fora do ambiente de culto, em especial os ambientes hospitalares. Elaborar possíveis respostas as seguintes perguntas: Como evitar as extrapolações para com os pacientes com doenças em fase terminal? Quais os cuidados necessários em casos de um profetismo proselitista? Como evitá-lo? O que a Teologia e a Bioética podem contribuir para o cuidado com os vulneráveis? E os familiares, quais os cuidados necessários? Será utilizado o método dedutivo e a metodologia é a qualitativa aplicada com análise de conteúdo. A técnica utilizada é a pesquisa bibliográfica, com ênfase na perícopes bíblicas, em obras, artigos, dicionários, reportagens relevantes ao tema, bem como uma possível pesquisa empírica com os sobreviventes. A pesquisa pretende, através da análise, identificar se, atualmente, o continuísmo profético praticado entre cristãos pentecostais, carismáticos e neopentecostais pratica a “Tanatoprofecia” ou a “Bioprofecia” e qual a sua receptividade na sociedade. Ao considerar que esta é uma abordagem nova, as possibilidades de pesquisa sobre este tema estão certamente abertas. Por fim, que as respostas alcançadas valorizem a vida enquanto se tem a vida, contribuindo com a academia, as ciências humanas e as igrejas que confessam a atualidade dos dons do Espírito Santo, bem como, todos os seres humanos, especialmente os pacientes com doença terminal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tanatologia; Tanatoprofetismo; Biotanatologia; Bioprofetismo; Terminalidade.

<sup>1</sup>Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR na área de teologia e sociedade; especializando em Teologia Pentecostal pela Faculdade Cristã de Curitiba — FCC; Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR; membro da Convenção das Igrejas Evangélicas Assembleia de Deus do Estado do Paraná — CIEADEP.

## INTRODUÇÃO

Não há como negar que um dos dilemas irrespondíveis ao ser humano está relacionado com o acontecimento que é universal e irreversível chamado morte. O assunto é de tal forma assustador que é preferido nem ser comentado. Afinal, trata-se da “extinção da vida física, temporoespacial do indivíduo” que gera o medo. Mais assustador é não há quem tenha retornado trazendo explicações sobre o que o aguarda do outro lado da vida.<sup>2</sup>

Itamar diz que é preciso entender a existência de dois sentidos da morte. O primeiro a “morte como fim da vida; e morte como um processo gradual de um caminhar em direção ao gran finale”, sendo necessário entender os dois sentidos de morte. O final da vida sobre esta terra no qual tudo relacionado a essa pessoa encerra-se e, a morte diária, aquela na qual o ser humano a cada dia morre um pouco. Assim, compreende-se que a vida e a morte andam lado a lado.<sup>3</sup>

Em concordância, o corpo, também chamado “expressão biológica” ou “corpo físico” é perecível e segundo o Dr. Evaldo a expressão biológica sofre constantemente “micromortes” seguidas de “microregenerações” desde o nascimento até o findar do corpo físico. Assim “células foram morrendo e sendo gradativamente substituídas por novas células fazendo surgir um novo corpo a partir da matriz gerada no útero materno”, isso explica o desejo desenfreado do ser humano em busca de fórmulas e métodos que interrompam este ciclo na tentativa de mortalizar o tempo.<sup>4</sup>

Para o desenvolvimento da presente pesquisa parte-se da Tanatologia, com sua etimologia advinda do termo grego *Thánatos*, o deus representante da morte na mitologia grega, somado ao termo *logos* que significa estudo. Assim a Tanatologia é o estudo da morte. Esse, pode ser do ponto de vista antropológico, filosófico, religioso, médico, psicológico.<sup>5</sup> Partindo da Tanatologia surge a Biotanatologia que é a ciência da vida vista pela ótica da morte. Por meio de tal ciência se tem em vista auxiliar as pessoas a ter melhor qualidade de vida sempre que se encontram diante de alguma perda significativa.<sup>6</sup>

Ao ter em mente esses dois conceitos, fazem-se necessários retornar ao período profético bíblico, onde é possível encontrar semelhanças desses termos. Em análise dos textos de Isaías 38.1-8 “Assim diz o Senhor: Ponha a casa em ordem, porque você vai morrer; você não se recuperará [...] Ouvi sua oração e vi suas lágrimas; acrescentarei quinze anos à sua vida” (cf. 2 Reis 20. 1-11; 2 Crônicas 32.24-26). Na perícopes é possível constatar Isaías entregando uma

2 D'ASSUMPÇÃO, E. A. Sobre **O Viver E O Morrer**: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: VOZES, 2011, p. 15.

3 GELAIN; in. CORRADI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. **Biohcs**: Bioética e Tanatologia. Curitiba, PR: CRV, 2020, p. 17.

4 D'ASSUMPÇÃO, E. A. Sobre **O Viver E O Morrer**: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: VOZES, 2011, p. 34.

5 D'ASSUMPÇÃO, E. A. Sobre **O Viver E O Morrer**: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: VOZES, 2011, p. 15.

6 D'ASSUMPÇÃO, E. A. Sobre **O Viver E O Morrer**: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: VOZES, 2011, p. 23.

mensagem profética que a doença do Rei Ezequias é para a morte. Contrariado, o rei Ezequias ora a Deus e Isaías retorna com uma mensagem de vida.

Interessante que o termo hebraico מָוֶת (*māwet*), que significa morte ou doença mortal, é equivalente ao grego θάνατος (*tanathos*) já mencionado acima.<sup>7</sup> Atento as semelhanças da perícopo com as ciências recentes sobre a morte e vida, surge o neologismo “Tanatoprofetismo” (profecia de morte) e “Bioprofetismo” (profecia de vida) propondo a temática para essa pesquisa.

Com essas duas novas palavras pretende-se delimitar o comportamento de movimentos continuístas como da Assembleia de Deus e sua atuação fora do ambiente de culto, principalmente em ambiente hospitalar. Desse modo, elaborar possíveis respostas as seguintes perguntas: Como evitar as extrapolações para com os pacientes com doenças em fase terminal? Quais os cuidados necessários em casos de um profetismo proselitista? Como evitá-lo? O que a Teologia e a Bioética podem contribuir para o cuidado com os vulneráveis? E os familiares, quais os cuidados necessários?

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Para fundamentação da pesquisa e desenvolvimento nos neologismos acima propostos é preciso desatacar o papel da Bioética, por ser uma ciência que permite a cooperação e interação de diversas ciências humanas, entre elas a teologia. Ela traz em si um discurso de tolerância porque entende que existe uma pluralidade moral na humanidade. Busca a harmonia de todas essas crenças e valores, “são essas situações que a bioética deve iluminar, com reflexão crítica e oportuna”. O diálogo bioético é necessário como estrutura que comporta os dilemas da humanidade, trazendo assim possíveis soluções para as maiores dificuldades da vida, incluindo nos cuidados paliativos.<sup>8</sup>

O cuidado espiritual pode ser um forte aliado nos cuidados paliativos. A contribuição da espiritualidade deve entender que tratando de cuidados paliativos ela não está relacionada a uma possibilidade de cura. Assim, deve estar relacionada justamente com o cuidado e amparo que pode proporcionar tanto ao paciente como aos familiares.<sup>9</sup>

Partícipe dos cuidados paliativos, o cuidado espiritual começa a ser desenvolvido por congregações religiosas no continente europeu em 1842. As igrejas possuíam uma espécie de hospedaria destinada aos enfermos terminais. Este trabalho passou a ser reconhecido internacionalmente em 1967 com a médica Lady Cicely Saunders, fundadora do St. Christopher’s Hóspice com o intuito de tratar paliativamente os enfermos terminais. O propósito não era

7 BRANNAN, R. org. Léxico Lexham da Bíblia Hebraica. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

8 SANCHES, M. A. Bioética: ciência e transcendência: uma perspectiva teológica. São Paulo: Loyola, 2004. p. 79.

9 SOUZA; in CORRADI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. Biohcs: Bioética e Tanatologia. Curitiba, PR: CRV, 2020. p. 121

curar os pacientes e sim dar-lhes qualidade de vida.<sup>10</sup>

Como mencionado acima, a espiritualidade e os abrigos instalados ao lado das igrejas tem sua contribuição positiva, pois “Compreende-se a espiritualidade como uma dimensão que pode propiciar às pessoas uma condição de lidar com sua força vital mais profunda, o seu ânimo de viver, seu sopro profundo (ruah)”. Segundo o relato bíblico, esse sopro está presente em toda a criação e traz significado à existência através da interação com o outro que possui o mesmo sopro.<sup>11</sup>

Aqui encaixa perfeitamente o que a Declaração de Fé das Assembleias de Deus creem, professam e ensinam:

Os dons do Espírito Santo são atuais e presentes na vida da Igreja [...] Quanto aos dons de curas, são manifestações do poder do Espírito Santo que operam de maneira multiforme para cura de doenças e enfermidades do corpo, da alma ou psicossomáticas, sempre concedidas pelo Espírito Santo à pessoa que irá ministrá-la, pois é Deus quem cura e somente a Ele pertence à glória.<sup>12</sup>

Outrossim, a profecia é entendida e presente para atualidade dos dias, mas com objetivos específicos e sua atuação se dá da seguinte forma:

O Senhor proveu outros recursos por meio dos quais se comunica com os seres humanos, dentre eles o dom de profecia, como manifestação momentânea do Espírito Santo na vida de qualquer crente batizado no Espírito Santo. O seu objetivo é a “edificação, exortação e consolação” (1 Co 14.3) [...] a profecia decorrente do dom não serve de fonte de autoridade, como a dos profetas e dos apóstolos bíblicos, pois é possível alguém ampliar a mensagem sem autorização do Espírito, sendo, inclusive, passível de julgamento: “E falem dois ou três profetas, e os outros julguem” (1 Co 14.29); “E os espíritos dos profetas estão sujeitos aos profetas” (1 Co 14.32).<sup>13</sup>

A Dr<sup>a</sup>. Mary Rute em artigo científico e com os resultados alcançados em sua pesquisa destaca haver grande espaço para desenvolver a espiritualidade nos hospitais. Contudo, relata, que os profissionais da saúde sentem-se despreparados para tamanha responsabilidade. Já quando se sentem disponíveis provavelmente algum tipo de proselitismo irá ocorrer.<sup>14</sup>

Assim, a presença da espiritualidade nos cuidados paliativos é necessária de muita cautela, pois não se trata de problemas resolvidos de forma instantânea. Ela se desenvolve com o viver diário no diálogo compreensivo, acolhedor e promotor de toda a inteireza humana.

10 D’ASSUMPÇÃO, E. A. Sobre O Viver E O Morrer: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: VOZES, 2011, p. 19–20.

11 SOUZA; in CORRADI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. Biohcs: Bioética e Tanatologia. Curitiba, PR: CRV, 2020. p. 127.

12 SILVA, E. S. (ORG). Declaração de Fé: Jesus Salva, Cura, Batiza no Espírito Santo e em breve Voltará. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2017. P 171 – 175.

13 SILVA, E. S. (ORG). Declaração de Fé: Jesus Salva, Cura, Batiza no Espírito Santo e em breve Voltará. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2017. P 171 – 175.

14 ESPERANDIO, M. R. G. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. HORIZONTE, v. 12, n. 35, p. 822, 28 set. 2014.



Este papel não está relacionado somente à atividade pastoral, sendo necessário que os profissionais de saúde também se atentem para isto. O cuidador espiritual deve ter entendimento suficiente se a abordagem feita não for aceita pelo enfermo.<sup>15</sup>

Alguns cuidados devem ser considerados, é muito fácil sair da espiritualidade e declinar para uma religiosidade. Com isso facilmente se tem o proselitismo, o que não é saudável. Aqueles que se submetem ao cuidado espiritual devem em primeiro lugar entender a fé professada pelo paciente, não a negando e sim promovendo-a. Assim a fé do teólogo está em segundo plano diante da fé do paciente.<sup>16</sup>

## 2 METODOLOGIA

O trabalho de pesquisa científica tem duas fases e pode ser feita de forma teórica ou de pesquisa de campo, no projeto será usada a teórica. A primeira fase é a de investigação que envolve a escolha do assunto, coleta das bibliografias, leitura e fichamento das obras, outra fase é a da elaboração no qual se organiza o material coletado. Como resultado tem-se um esquema a ser seguido, desenvolvendo assim os conceitos e direcionando para a conclusão.<sup>17</sup>

Será utilizado o método dedutivo e a metodologia é a qualitativa aplicada com análise de conteúdo. A técnica utilizada é a pesquisa bibliográfica, iniciando pela perícopes bíblica, obras, artigos, dicionários, reportagens relevantes ao assunto, bem como, a possível pesquisa empírica com os sobreviventes.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

De início a pesquisa segue em sua fase inicial com a coleta de dados e leituras na busca por conteúdos que possam colaborar para seu desenvolvimento. Assim os resultados são parciais e sujeitos a alterações com a descoberta de novas fontes de embasamento.

No primeiro momento foi feita a identificação das palavras-chave na perícopes bíblica de Isaías 38. 1-8 que caracterizam o desenvolvimento do conceito Tanatoprofetismo e Bioprofetismo que será ainda aprofundado com outras fontes.

Outro ponto investigado foi das possíveis divulgações de extrapolações por parte dos evangélicos nos ambientes hospitalares, o que não foi possível encontrar até o momento. O que se sabe é de relatos pessoais de pacientes e médicos, mas nada oficialmente. Uma curiosidade está relacionada a Dedé Santana e sua eventual cura seguida de uma conversão ao

15 SOUZA; in CORRADI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. Biohcs: Bioética e Tanatologia. Curitiba, PR: CRV, 2020. p. 128–131.

16 ESPERANDIO, M. R. G. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. HORIZONTE, v. 12, n. 35, p. 820, 28 set. 2014

17 BOFF, C. Teoria do método teológico: versão didática. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2018. p. 201 – 205.

evangelho conforme reportagem na folha de São Paulo no ano de 1995, conforme o próprio “Trapalhão” relata:

Eu estava muito mal: artérias entupidadas, pulmão congestionado, água na pleura. Os enfermeiros começaram a telefonar, chamar os médicos e comecei a me preocupar. Os médicos chegaram, olharam as chapas e pediram que tirasse outras. Aí eu tirei outra chapa e os médicos pensaram haver algum defeito no aparelho. Levaram-me para outra sala para repetir os exames numa outra máquina. O médico, muito admirado, disse. Não é possível, não tem nada. A chapa não acusava nada! E o doutor, bastante alegre, me mandou embora. Fui para casa e continuei minha vida normal, gravando os Trapalhões.<sup>18</sup>

O que chama atenção nesse depoimento que esses acontecimentos ocorrem justamente após a entrega de uma profecia por um Pastor Evangélico que insistiu em visitá-lo. O que ocorreu logo que o médico teve o consentimento e a liberação do próprio Dedé.

A pesquisa ainda cogita identificar, através do exame mais aprofundado, se os cristãos pentecostais, carismáticos e neopentecostais praticam a “Tanatoprofecia” ou a “Bioprofecia” e qual a sua receptividade na sociedade. O que foi possível até o momento é que ela pode ser dividida em quatro momentos.

- 1) Tanatoprofecia na qual o conteúdo da mensagem é de morte e assim a morte acontece.
- 2) Bioprofecia que tem mensagem de vida e por alguma atuação milagrosa o enfermo é curado.
- 3) Tanatoprofecia com conteúdo de morte, mas que por ser verdadeira traz consigo a resiliência aos familiares, transformando-se em Bioprofecia.
- 4) Bioprofecia que o conteúdo traz vida ao paciente com doença terminal, mas esse não resiste e morre, demonstrando que era uma profecia humana e não movida pelo Espírito, transformando-a em Tanatoprofecia.

Por fim a pesquisa prossegue na busca por respostas que possam esclarecer com os objetivos propostos e que de alguma maneira possa ser útil. Trazer informação tanto para as comunidades de fé bem como os profissionais de saúde que estão lado a lado no convívio com as situações reais, deixando aqui a possibilidade de uma futura pesquisa empírica para o registro dos ocorridos hospitalares.

## CONCLUSÃO

Ao ponderar sobre a intrínseca natureza inovadora da presente abordagem, emerge uma perspectiva promissora que tende a desvelar amplas oportunidades para a meticulosa

<sup>18</sup> Folha de São Paulo — Globo ameaça afastar Dedé Santana — 15/3/1995. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/3/15/ilustrada/8.html>>. Acesso em: 11 jul. 2023.

investigação do tema em questão. Tal investigação, concebida sob um prisma crítico e suscitadora de controvérsias, promete abarcar uma amplitude significativa entre os círculos contínuistas.

Por derradeiro, é de se antever que as conclusões obtidas por meio desta análise não apenas enriqueçam o âmbito acadêmico, mas também reverberem profundamente nas esferas das ciências humanas e nas instituições eclesiais que professam o vigor perene dos dons do Espírito Santo. Ademais, tais conclusões revestem-se de um potencial notório para oferecer enriquecimento à experiência da vida em si, reverberando em contribuições substanciais não apenas para a academia, mas também para o campo humano mais amplo.

Esse impacto é especialmente perceptível no contexto dos indivíduos que enfrentam o ônus de afecções terminais, conferindo-lhes um manto de conforto e entendimento em meio às agruras que tais condições podem acarretar.

## REFERÊNCIAS

BOFF, C. **Teoria do método teológico: versão didática**. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2018.

BRANNAN, R. org. **Léxico Lexham da Bíblia Hebraica**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

D'ASSUMPÇÃO, E. A. Sobre **O Viver E O Morrer**: Manual de Tanatologia e Biotanatologia para os que partem e os que ficam. Petrópolis: VOZES, 2011.

ESPERANDIO, M. R. G. **Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde**: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. HORIZONTE, v. 12, n. 35, p. 822, 28 set. 2014.

**Folha de São Paulo — Globo ameaça afastar Dedé Santana — 15/3/1995**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/3/15/ilustrada/8.html>>. Acesso em: 11 jul. 2023

GELAIN; in. CORRADI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. **Biohcs**: Bioética e Tanatologia. Curitiba, PR: CRV, 2020.

SANCHES, M. A. **Bioética**: ciência e transcendência: uma perspectiva teológica. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUZA; in CORRADI, C.; ESPERANDIO, M. R. G.; SOUZA, W. **Biohcs**: Bioética e Tanatologia. Curitiba, PR: CRV, 2020.

SILVA, E. S. (ORG). Declaração de Fé: Jesus Salva, Cura, Batiza no Espírito Santo e em breve Voltará. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2017.

# UMA ESPIRITUALIDADE DE COMUNHÃO COMPROMETIDA COM O PRÓXIMO E A SOLIDARIEDADE

*Rivael de Jesus Nascimento<sup>1</sup>  
Waldir Souza<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O artigo tem como objetivo apresentar o pensamento do Papa Francisco e sua motivação para uma espiritualidade de comunhão, tendo como fundamento a Eucaristia. Seu pensamento sempre motivou a humanidade a uma sensibilidade com os pobres deste tempo e comprometimento com a solidariedade. Em um mundo de contrastes e de individualidade, é a Eucaristia que alimenta o ser humano na esperança para a busca de novas atitudes concretas de aproximação e de curas das feridas deste tempo. Francisco sempre insiste em uma ética de aproximação e de novos olhares. O método usado no artigo é dedutivo com uma metodologia qualitativa bibliográfica. O artigo apresentará como chave de leitura para esta compreensão alguns elementos fundamentais. O primeiro deles é uma introdução com a apresentação da crise que a modernidade passa devido a falta da noção do sagrado. O segundo é a Eucaristia, como centro da fé, que compromete, o ser humano com o próximo e faz refletir o rosto de Cristo em tantas pessoas desfiguradas e marcadas com os limites deste tempo. O terceiro elemento é a importância do testemunho da força da Eucaristia na vida dos homens e mulheres deste tempo, com uma nova visão, mais humana, fraterna e solidária, que é algo que os pontificados anteriores já explicitavam e apontavam para uma tomada de consciência e saída da indiferença. O quarto elemento contempla as conclusões e implicações éticas visando novas atitudes para uma solidariedade e espiritualidade de comunhão, marcadas pelo compromisso comunitário que desinstala o ser humano para a busca de novas atitudes. Os elementos desenvolvidos na reflexão, possibilitam a compreensão de uma sociedade que clama por novos protagonismos. O pensamento do Papa Francisco revela uma nova ética de comunhão e solidariedade. É um apelo para o testemunho do amor que perpassa residências geográficas e faz morada no coração do ser humano, possibilitando a transcendência nos vazios existenciais da sociedade contemporânea.

**PALAVRAS-CHAVES:** eucaristia; compromisso; solidariedade; comunhão; esperança

---

1 Doutor em Teologia (PUCPR 2023. Mestre em Teologia (PUCPR- 2010). Especialista em Formação Pedagógica para professor universitário. Graduação em Teologia pela PUCPR (2008). Graduação em Teologia PUCPR. (2007). Mestre em Teologia Pastoral pela PUCPR. (2010). Padre Católico da Arquidiocese de Curitiba, atuando na Paróquia de Santa Isabel, Vila Isabel. Contato: [pe.rivael@gmail.com](mailto:pe.rivael@gmail.com)

2 Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor no Bacharelado em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Teologia da PUCPR. Professor no PPG em Bioética da PUCPR. Membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais (CEUAs) da PUCPR. Contato: [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)

## INTRODUÇÃO

Em um mundo com tantas descrenças, como buscar o sagrado, e o bem comum diante da falta de fé na sociedade moderna? A fé, que era referência em outros tempos, hoje passa despercebida ou até aniquilada. A espiritualidade sempre leva o ser humano a contemplar o rosto de Jesus nos seus semelhantes, desta forma, a dinâmica do Reino de Deus tem efeito.

Após a pandemia do Covid 19, a fé pode ainda sofrer seu declínio no mundo. A fé ajuda o ser humano a sair de si mesmo e contemplar o seu semelhante. Eis o que indica o Papa Francisco sobre sair de si e pela fé contemplar Deus no próximo.

O crente, contemplando o próximo como irmão, e não como estranho, olha para ele com compaixão e empatia, não com desprezo ou inimizade. E contemplando o mundo à luz da fé, esforça-se por desenvolver, com a ajuda da graça, sua criatividade e entusiasmo para resolver os dramas da história. Ele concebe e desenvolve suas capacidades como responsabilidades que fluem da fé, como dons de Deus a serem postos em serviço da humanidade e da criação (FRANCISCO, 2021, p.47).

Esta indicação de Francisco, em ver Deus no próximo, está na da Eucaristia e na fé, uma fé que busca superar a indiferença na sociedade de contrastes de valores, entre os seres humanos que ora estão entusiasmados, ora desanimados. O antídoto de Francisco é um coração convertido capaz de superar os limites do tempo e ser curativo em sua ação no momento presente.

O que Francisco aborda é a centralidade do tópico que aqui é desenvolvido e que ele trata na *Laudato Si'*, onde a Eucaristia é mostrada, celebrada no altar no mundo, com o cosmos, com a criação (LS 235). Na criação, o dom de Deus Pai chama todos à fé e enriquece a todos com o sinal de sua benção. É sempre Jesus que abençoa a todos na Eucaristia, como o fez na última Ceia. A Eucaristia, no dom da fé, sempre revela doação e presença. Os verbos “dizer” e “dar” apontam para o crescimento da fé e a dinâmica como esta envolve todas as criaturas.

O que Francisco quer ensinar para toda a Igreja é que a Eucaristia é uma escola de comunhão. É uma escola de comunhão, com base na Ressurreição de Cristo e seu mistério de doação de vida ao mundo.

Ampliando esta reflexão, tem-se o objetivo de refletir a importância do testemunho eucarístico em uma sociedade padecente e carente de protagonismos. O pensamento do Papa Francisco será a inspiração.

## 1. A EUCARISTIA, CENTRO DA FÉ QUE COMPROMETE COM O PRÓXIMO

Como motivar a fé e a Eucaristia em tempos de tantos descréditos? A fé, que era referência em outros tempos, hoje passa despercebida ou até aniquilada. Já apontava o padre Libânio há alguns anos:

Até o final da Idade Média em clima de cristandade, respirava-se a fé por todos os poros. Crer era conatural. Em muitos de nossos países, até há pouco ou mesmo hoje vive-se semelhante atmosfera, impregnada de fé. Com maior ou menor interesse, com maior ou menor ardor, defendiam-se verdades da própria fé com seus adversários. (LIBÂNIO, 2000, p. 21).

O Papa Paulo VI já abordava o tema da Eucaristia, contra um racionalismo que reinava na sociedade, apontava a necessidade da fé na Eucaristia. Em sua fala no *Mysterium Fidei*, ele cita também o Papa Leão XIII. A fé na Eucaristia dá sentido aos gestos e às palavras, supera toda a racionalidade.

Queremos recordar uma verdade, que muito bem conheceis e é absolutamente necessária no combate a qualquer racionalismo. Verdade, que muitos mártires selaram com o próprio sangue e célebres Padres e Doutores da Igreja professaram e ensinaram constantemente. É a seguinte: a Eucaristia é um Mistério altíssimo, é, propriamente, o Mistério da fé, como se exprime a Sagrada Liturgia: 'Nele só, estão concentradas, com singular riqueza a variedade de milagres, todas as realidades sobrenaturais' como muito bem diz o nosso predecessor Leão XIII de feliz memória (MF 15).

A Eucaristia sempre é um mistério da fé. O que Paulo VI afirma neste trecho é uma motivação para o sobrenatural, para a transcendência. O Papa Francisco incita sobre a necessidade da Eucaristia para uma conversão pastoral. Esta conversão é atualização do Reino de Deus no mistério pascal de cada dia na vida do ser humano.

A natureza sacramental da fé encontra a sua máxima expressão na Eucaristia. Esta é o alimento precioso da fé, encontro com Cristo presente de maneira real no seu ato supremo de amor: o dom de si mesmo que gera a vida. Na Eucaristia, temos o cruzamento de dois eixos da história: a Eucaristia é ato da memória, atualização do mistério, em que o passado, como um evento da morte e ressurreição, mostra a sua capacidade de se abrir ao futuro, de antecipar a plenitude final; a liturgia no-lo recorda com o seu *hodie*, o 'hoje', dos mistérios da salvação. Por outro lado, encontra-se aqui também o eixo que conduz ao mundo visível ao invisível: Na Eucaristia aprendemos a ver a necessidade do real. O pão e o vinho transformam-se no corpo e no Sangue de Cristo, que se faz presente no seu caminho pascal para o Pai: esse movimento introduz-nos, corpo e alma, no movimento de toda a criação para sua plenitude em Deus (FRANCISCO, 2015, p. 26).

O que Francisco aborda é a centralidade do tópico que aqui é desenvolvido e que ele



trata na *Laudato Si'*, onde a Eucaristia é mostrada, celebrada no altar no mundo, com o cosmos, com a criação (LS 235). Na criação, o dom de Deus Pai chama todos à fé e enriquece a todos com o sinal de sua bênção. É sempre Jesus que abençoa a todos na Eucaristia, como o fez na última Ceia. A Eucaristia, no dom da fé, sempre revela doação e presença. Os verbos “dizer” e “dar” apontam para o crescimento da fé e a dinâmica como esta envolve todas as criaturas. O crer está envolto nestas duas palavras:

a) Dizer: o Livro de Gênesis descreve Melquisedeque bendizendo, o dizer deste é bendizer: ‘Abençoado seja Abrão pelo Deus Altíssimo’. Na bênção de Abrão, a bênção para todos os crentes da terra (Gn 12; Gl 3, 8). No Evangelho, Jesus multiplica os pães e abençoa: “tomou os cinco pães, ergueu os olhos ao Céu, pronunciou sobre eles a bênção, partiu e foi dando aos discípulos” (Lc 9, 16).

Na Eucaristia, está a centralidade da fé que abençoa, que tudo transforma. Nesta máxima, a Eucaristia, como aponta Francisco, sempre faz gerar uma fonte da vida no bem e no coração do ser humano que é chamado à solidariedade. O verbo abençoar tem tudo a ver com a fé. Eis como Francisco descreve a importância do abençoar:

Porque faz bem abençoar? Porque é transformar a palavra em dom. Quando se abençoa, não está fazendo uma coisa para si mesmo, mas para os outros. Abençoar, não é dizer palavras bonitas nem usar palavras de circunstância. Não é isso, mas é dizer bem, dizer com amor. Assim fez Melquisedeque: espontaneamente diz a Abrão, sem que este tenha dito ou feito algo por ele. Assim fez Jesus, mostrando o significado da bênção com a distribuição gratuita dos pães. Quantas vezes fomos abençoados, também por nós na Igreja ou nas nossas casas! Quantas vezes recebemos as palavras que nos fizerem bem, ou um sinal da cruz na frente! Fomos abençoados no dia do Batismo, e no final de cada Missa, somos abençoados (FRANCISCO, 2019, p. 1).

O que Francisco quer ensinar a toda a Igreja é que a Eucaristia é uma escola de comunhão. É uma escola de comunhão que gera a vida de fé, com base na Ressurreição de Cristo e seu mistério de doação de vida ao mundo. Sem a fé na Ressurreição não se consegue entender essa escola de comunhão que é a Eucaristia, que sempre leva a um descobrimento do outro, do próximo para a superação do relativismo e à busca da verdade. Aqui se destaca a verdade, como anunciá-la e testemunhá-la em torno da pessoa de Cristo? Assim, responde Francisco que aponta o mal do relativismo<sup>3</sup>:

Vivemos numa época em que se é bastante cético em relação à verdade. Bento XVI falou muitas vezes de relativismo, ou seja, da tendência a considerar que não existe nada de definitivo e a pensar que a verdade depende do consenso ou daquilo que nós queremos. Surge a interrogação: existe verdadeiramente ‘a’ verdade? O que é ‘a’ verdade? Podemos conhecê-la? Conseguimos encontrá-la? Aqui vem ao meu

<sup>3</sup> Na obra “Caminhando para a maturidade”, onde o Cardeal Bergoglio reflete sobre a família e a educação, ele amplia o conceito de relativismo, e assim o define; “o relativismo – fruto da incerteza contagiada de mediocridade: é a tendência atual a desacreditar os valores ou pelo menos propõe um moralismo imanente que posterga o transcendente, recolocando com falsas promessas ou fins conjecturais. A desconexão das raízes cristãs converte os valores mônadas, lugares comuns ou simplesmente nomes.” O texto, ainda, destaca a fantasia do ser humano sobre a realidade, como instrumento de dominação, e a redução da ética e da política e física.

pensamento a pergunta do procurador Pôncio Pilatos, quando Jesus lhe revela o sentido profundo de sua missão: 'Que é verdade?' (Jo 18, 37.38) Pilatos não consegue entender que 'a' Verdade está diante dele, não consegue ver em Jesus o rosto da Verdade, que é o rosto de Deus (FRANCISCO, 2019, p.1).

A verdade sempre conduz à escola de comunhão. Na Eucaristia, os seres humanos são abençoados para a verdade e tornam-se canais do bem para a vida do mundo. E diante de tantas palavras de ofensas neste tempo presente, a bênção é sinal eficaz da presença de Deus neste mundo. Aqui se destaca a força que os presbíteros têm ao oferecer a bênção para o Povo de Deus. No cenário agitado da humanidade, o ser humano é convidado a transbordar-se no amor, a bendizer o Deus da criação que está no seu próximo. Em uma sociedade onde opera a violência ou o relativismo, a bênção de Deus, a proclamação da verdade para a comunhão e para vida tornam-se desafios. O Bispo de Roma assim comenta:

E só depois de abençoados é que podemos abençoar os outros com a mesma unção de amor. Entretanto, é triste ver hoje quão facilmente se amaldiçoa, despreza, insulta. Assaltados por demasiado frenesi, não nos contemos, desafogando a raiva sobre tudo e todos. Muitas vezes, infelizmente, é quem grita mais e mais forte, é quem está mais irritado que parece ter razão e obter consensos. Não nos deixemos contagiar pela arrogância, não nos deixemos invadir pela amargura, nós que comemos o Pão que em si contém toda a doçura. O povo de Deus ama o louvor, não vive de lamentações; está feito para a bênção, não para a lamentação. Diante da Eucaristia de Jesus que Se fez Pão, deste Pão humilde que contém a totalidade da Igreja, aprendamos a bendizer o que temos, a louvar a Deus, a abençoar e não a amaldiçoar o nosso passado, a dar boas palavras aos outros (FRANCISCO, 2019, p. 2).

O que Francisco ressalta é que a bondade provinda da Eucaristia provoca os efeitos de mudança no ser humano que se renova e torna-se testemunha do amor de Deus. Assim, é irradiada a força do amor em uma sociedade que possui muitas carências e desafios. A bênção é sinal do amor de Deus na escola de comunhão. Outro verbo que Francisco comentou na homilia de *Corpus Christi*, em 2019, está diretamente ligado à fé, tema do presente tópico, o verbo "dar". Qual a relevância deste verbo? É Jesus que se doa inteiramente na Eucaristia. No excerto a seguir, observa-se como Francisco catequiza sobre este ponto:

Ao "dizer", segue-se o "dar", como no caso de Abrão que, abençoado por Melquisedec, "deu-lhe o dízimo de tudo" (Gn 14, 20); como no caso de Jesus que, depois de pronunciar a bênção, dava o pão para ser distribuído, desvendando assim o seu significado mais belo: o pão não é apenas produto de consumo, mas recurso de partilha. De fato, na narração da multiplicação dos pães, surpreendentemente nunca se fala de multiplicar. Na verdade, os verbos usados são "partir, dar, distribuir" (cf. Lc 9, 16). Em suma, não se destaca a multiplicação, mas a partilha. É importante: Jesus não realiza uma magia, não transforma os cinco pães em cinco mil, para depois dizer: "Agora distribuí-os". Não. Jesus reza, abençoa aqueles cinco pães e começa a partilos, confiando no Pai. E não se esgotam mais aqueles cinco pães. Isto não é magia, mas confiança em Deus e na Sua providência (FRANCISCO, 2019, p.2).

Aqui se nota mais uma característica da escola de comunhão que gera uma fé comprometida com o gesto da partilha, e a confiança em Deus pai é a lógica da gratuidade do amor de Deus que sempre gera a vida no meio da humanidade. Em uma sociedade onde se vê uma busca pelo lucro e produtividade, a gratuidade que brota da Eucaristia torna-se um marco visível do amor divino no tempo presente. Jesus, em sua ação da multiplicação, não se destaca pela quantidade mas pela qualidade do despojamento em doar-se. “Dar-lhe vós mesmos de comer (Lc 9, 13). O amor faz brotar muitas ações boas no meio da sociedade e da vida urbana. A seguir, apresenta-se o que a Eucaristia pode ensinar neste quesito e na cena da multiplicação dos pães:

b) O segundo verbo aqui apresentando: dar. Só se compreende a Eucaristia como sinal de gratuidade, no gesto da partilha.

Assim no-lo ensina a Eucaristia: n’Ela, está Deus encerrado num bocado de pão. Simples e essencial, pão partido e partilhado, a Eucaristia que recebemos transmite-nos a mentalidade de Deus. E leva a dar-mo-nos, a nós mesmos, aos outros. É antídoto contra afirmações como “lamento, mas não me diz respeito”, “não tenho tempo, não posso, não é da minha conta”. Antídoto contra virar a cara para outro lado (FRANCISCO, 2019, p. 3).

Na vida agitada do mundo urbano, corre-se o risco de não promover uma escola de comunhão e distanciar-se da fé. A Eucaristia sempre vai lembrar à humanidade que o gesto da partilha pode ocorrer e que a humanidade caminha no meio das diferenças, mas a Eucaristia torna-se elemento de unidade, de comunhão e de vida. O Papa Francisco quer dizer ao mundo que os cristãos não podem viver ilhados, sem o compromisso comunitário. Em uma de suas homilias, na Casa de Santa Marta, ele afirma a necessidade de uma fé que é seguida no comprometimento com o próximo

A nossa fé é uma vida ‘cristã cosmética, de aparência ou é uma vida cristã com a fé operosa na caridade? A fé ‘não é apenas recitar o Credo’, mas pede que nos desapeguemos da avidez e da cobiça para saber dar aos outros, especialmente aos pobres. A fé não precisa aparecer. Não precisa ser coberta de cortêsias, especialmente aos hipócritas e sim com um coração capaz de amar de modo genuíno (FRANCISCO, 2017, p. 188).

A Eucaristia sempre leva a um compromisso verdadeiro com a caridade quando está pautada na fé. Esta só pode ser operosa na caridade. O bispo de Roma sempre recorda que é necessário entrar no coração de Deus, em sua memória e no seu mistério. A caridade faz-se presente na escola de comunhão na abertura para o mistério, onde o cristão é convidado a abraçar o coração de Deus e sentir-se parte de sua criação no diálogo com o mundo. Desta forma, no mistério, ele firma-se e tem fundamento para o seu testemunho de fé.

Quando celebramos a Eucaristia, entramos neste mistério que não se pode compreender totalmente: o Senhor está vivo, está conosco, aqui na sua glória, na sua plenitude, e dá mais uma vez a sua vida por nós. Devemos aprender a cada dia a entrar no mistério da fé. O cristão é uma mulher, é um homem, que se esforça

para entrar no mistério. O mistério não se pode controlar: é o mistério! Eu entro (FRANCISCO, 2017, p.191).

O mistério revela uma ‘epifania de comunhão’, uma expressão bem conhecida de João Paulo II. Este mistério está presente em uma Igreja que se faz na solidariedade que, no âmbito da fé, gera testemunho. Assim, o tema da Eucaristia que sempre se reporta à expressão “ação de graças” e leva a um testemunho de fé diante de uma cultura secularizada, que continua desafiando a fé como testemunho.

## 2. TESTEMUNHAR A FORÇA DA EUCARISTIA NA VIDA DO PRESENTE

João Paulo II, nos últimos anos de seu pontificado, explicitava que a Igreja é chamada a recordar aos homens a grande verdade, revelada por Jesus, em sua pessoa e no seu Reino (Jo 10, 10). E encarnar o projeto Eucarístico, na força do Reino da vida em Jesus, na vida cotidiana, nos lugares onde se trabalha e vive-se na família, na escola, na fábrica, nas mais diversas condições de vida, significa, testemunhar que a realidade humana não se justifica sem referência ao Criador.

Assim, precisa-se compreender o mistério da fé para despertar a memória da Eucaristia atualizada no presente. A missa torna-se memória do sacrifício sempre onde há partilha e esperança. Jesus é o novo maná que dá a vida; é o centro da fé para a solidariedade e promoção humana.

Recorde-se de que o Pão do Céu é um pão vivo, que lhe fala de sementeira e de colheita, porque é pão de uma vida que tem de morrer para alimentar. Recorde-se que o Pão do céu é um pão para cada dia, porque seu futuro está nas mãos de um Pai Bom e não somente nas dos homens. Recorde-se que o Pão do Céu é um pão solidário que não serve para ser monopolizado, mas para ser compartilhado e celebrado em família (FRANCISCO, 2013, p. 255).

Nesta perspectiva a Eucaristia deve favorecer sempre a partilha. É uma fé atualizada na esperança de muitas pessoas que vivem como “ovelhas sem pastor” (Mt 9, 35-36). A vida urbana pode sufocar a fé, e esse protagonismo impede as pessoas a serem chamadas a esta escola de comunhão de comprometimento. Há muita indiferença e negligência

A indiferença humana provoca tanta dor aos necessitados! E o pior é a indiferença dos cristãos. À margem da sociedade, muitos homens e mulheres são testados pela indigência, pela frustração e insatisfação com a vida. Assim muitos são obrigados a deixar sua terra natal, arriscando a vida. Muitos mais, todos os dias carregam o peso de um sistema econômico que explora os seres humanos, impondo-lhe um jugo insuportável que os poucos privilegiados não querem suportar. (...) Docilidade e humildade de coração nos ajudam não só assumir o fardo dos outros, mas também impedir que os nossos pontos de vistas pessoais, nossos julgamentos, nossa crítica

pesem sobre eles (FRANCISCO, 2017, p. 97).

Este olhar de Francisco sobre as dores do Povo de Deus leva sempre a pensar na Eucaristia como dom de uma fé a serviço que se compadece e é revelada pelos cristãos deste tempo como compaixão. A Eucaristia sempre motiva a compaixão que gera um compromisso. O que seria compaixão? Significa sofrer junto, ter empatia com o sofrimento do outro, principalmente com os desprovidos de bens materiais. Muitas pessoas sem casa, sem emprego, ou com outras urgências em suas vidas que passam despercebidas no meio da sociedade. O bispo de Roma ainda insiste sobre a partilha.

É útil comparar a reação dos discípulos às pessoas cansadas e famintas com a de Jesus. São diferentes. Os discípulos pensam que seria melhor dispensar pessoas para que possam ir comprar comida. Jesus diz: 'Dai-lhes vós mesmos de comer'. Duas reações diferentes, que refletem duas visões contrastantes: os discípulos pensam com a lógica mundana, segundo a qual, cada pessoa deve pensar em si mesma; eles raciocinam como se dissessem 'resolvam o problema sozinhos', Jesus pensa com a lógica de Deus que é a partilha (FRANCISCO, 2017, p. 99).

No cenário urbano, a fé sempre é chamada a ser comprometida, com o dom da partilha e compaixão. No Evangelho se observa que poucos pães e dois peixes foram suficientes para uma multidão. A fé não pode ser somente entendida como a prática da lei e dos ritos, mas, uma vida mergulhada na compaixão e partilha todos os dias. O que Francisco sintetiza sob este ponto merece atenção:

O milagre dos pães é um sinal da Eucaristia. É visto no gesto de Jesus, que antes de partir e distribuir os pães, 'os abençoa' (Mt 14, 19). É o mesmo gesto que Jesus fez na Última Ceia, quando estabeleceu o memorial perpétuo de Seu sacrifício redentor. Na Eucaristia, Jesus não dá um pão qualquer, e sim o pão da vida eterna; ele dá a si mesmo, oferecendo o Pai por nós. Mas temos que ir para a Eucaristia com os sentimentos de Jesus, que são a compaixão e o desejo de compartilhar. Aquele que vai para a Eucaristia sem ter compaixão pelos necessitados e sem compartilhar não está fazendo a vontade de Jesus (FRANCISCO, 2017, p.100).

Para o testemunho de um coração servidor, há uma necessidade de compartilhar sempre a vontade de Jesus. A escola de comunhão da prática de Seu Reino é um caminho que a humanidade é chamada a percorrer. E sem esta sensibilização fica difícil testemunhar uma fé autêntica, pautada na força Evangelho. Na exortação *Gaudete et Exultate*, o Papa Francisco cita Santo Tomás de Aquino que aqui clareia o assunto sobre vida de fé e a fé na Eucaristia. Perguntavam a Santo Tomás quais eram as ações maiores e menores diante de Deus. Assim desenvolveu Francisco:

Responde sem hesitar que mais do que os atos de culto, são as obras de misericórdia com o próximo 'Não praticamos culto a Deus com sacrifícios e com ofertas exteriores

para proveito dele, mas para o benefício nosso e do próximo: de fato Ele não precisa de nossos sacrifícios, mas quer que Lhos ofereçamos para nossa devoção e para a utilidade do próximo. Por isso a misericórdia, pela qual socorremos às carências alheias, ao favorecer mais diretamente a utilidade do próximo, é o sacrifício que mais Lhe agrada (GE 106).

A citação do Papa Francisco da *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino<sup>4</sup>, chama atenção sempre para as obras de caridade, onde a Eucaristia favorece o encontro da vida. Na vida comunitária, corre-se o risco de viver uma religiosidade superficial e desviar o olhar dos que mais necessitam. O amor é a motivação para que a fé seja um elemento a ser testemunhada.

Quando a fé não tem medo de deixar os comodismos e de se empenhar, obtendo a coragem de sair, consegue manifestar as mais belas palavras do Mestre: ‘ Como eu vos amei, assim também vós deveis amar uns aos outros’ (Jo 13, 34) Amor que rompe algemas que nos isolam e separam, contruindo pontes; amor que nos permite construir uma grande família na qual todos nós podemos nos sentir em casa. Amor que entende de compaixão e dignidade. Isso é belo (FRANCISCO, 2021, p.62).

O amor é uma chama a ser acesa também no mundo da comunicação. O consumismo da informação afeta o agir comunitário e uma fé comprometida, e muitas informações de maneira rápida podem limitar o desejo do mistério de Deus e isola o ser humano na percepção de seu próximo. No meio deste cenário, lembra-se a presença real de Jesus na Eucaristia para uma vida feliz, na fé comprometida. O então Cardeal Bergoglio assim destacava esse comprometimento da fé e da Eucaristia. Ele usa o verbo recordar para destacar a singularidade de uma fé Eucarística marcada pela compaixão.

Recorda-te que o Pão do Céu, é pão da vida eterna e não perecível. Recorde-se que o Pão do Céu se parte para que você abra os olhos à fé e não seja incrédulo. Recorde-se que o Pão do Céu o faz companheiro de Jesus e você se assenta à mesa do Pai da qual não está excluído nenhum dos irmãos. Recorde-se que o Pão do Céu o faz viver em intimidade com o seu Deus e fraternalmente com o seus irmãos. Recorde-se que o Pão do Céu, para você comer, se partiu na cruz e se repartiu generosamente para salvação de todos. Recorde-se que o Pão do Céu se multiplica quando você se ocupa em reparti-lo. Recorde-se que o Pão do Céu abençoa você, partido com suas mãos chagadas pelo amor e a você servido pelo próprio Senhor Ressuscitado. Recorde-se! Recorde-se! Não se esqueça nunca! (FRANCISCO, 2013, p.255).

A força da palavra que o Cardeal Bergoglio apresentava na homilia em Buenos Aires, em 2002, continua sendo atual. A Eucaristia no dom da fé é sinal de esperança da partilha universal para todos, do banquete da vida, que se estende a todos. Longe das vaidades dos sistemas políticos, que limitam o acesso aos bens, ao pão. Há no gesto da Eucaristia motivações para uma vida comprometida com os mais frágeis e que padecem em meio à agitação da vida urbana.

Situada na intersecção litúrgica em seu sentido mais radical - à qual ela é ligada pela

<sup>4</sup> Summa Theologiae, II-II, q.30, a.4.

interioridade mais profunda da vida de Francisco, e o mundo urbano em que a insere sua ação evangelizadora - a mistagogia Eucarística torna-se a latejar transcendente do amor de Deus na vida.

## CONCLUSÃO

A Eucaristia continua sendo sinal do mistério da fé em nossos dias. É compartilhar o serviço da vida e o dom da esperança no presente do ser humano. É uma necessidade que o mundo testemunhe uma espiritualidade de comunhão. Francisco afirma em *Dediderio Desideravi* a importância do domingo e do comprometimento que cada cristão é convidado a participar:

De domingo a domingo, a Palavra do Ressuscitado ilumina nossa existência, querendo realizar em nós aquilo para que foi enviada (cf. Is 55, 10-11). De domingo a domingo, a comunhão como Corpo e o Sangue de Cristo quer também fazer de nossa vida um sacrifício agradável ao pai, na comunhão fraterna que se torna partilha, acolhimento, serviço. De domingo a domingo, a força do pão partido sustenta o anúncio do Evangelho, no qual se manifesta a autenticidade da celebração. (DD 65).

Destaca-se na mensagem de Francisco que a liturgia eucarística é concelebrada na liturgia da vida, na prática dos valores do Evangelho, do olhar para o próximo, um olhar de compaixão. Em tempos de muitas omissões a espiritualidade de comunhão ajuda a humanidade a ser melhor, no diálogo entre os povos, e na aceitação das fragilidades humanas e também na esperança que constitui o núcleo da mensagem cristã em evidenciar o Reino de Deus na tarefa de todos os que são seguidores de Cristo e sua mensagem. Eis o desafio de uma teologia da proximidade.

## REFERÊNCIAS

LIBÂNIO, João Batista. **Eu creio nós cremos**. São Paulo: Loyola, 2000.

FRANCISCO, Papa. **O verdadeiro poder é o serviço**. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

FRANCISCO, Papa. **A Verdade é um encontro**. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **A alegria de ser discípulo**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2017.

FRANCISCO, [Papa]. **Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate***. Brasília [GE].: CNBB, 2018.



FRANCISCO, Papa. **Homilia do Papa Francisco**. Corpus Christi, 2019. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-06/homilia-integral-papa-solenidade-corpus-christi.html>. Acesso em: 13 set. 2022.

FRANCISCO, Papa. **Christus Vivit**. ANO 2019 Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_letters/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html). Acesso em: 11 jul. 2022.

FRANCISCO, Papa. **Carta Apostólica *Dediderio Desideravi***. São Paulo [DD]: Paulinas, 2022.

FRANCISCO, Papa. **O Céu na Terra**. Brasília: CNBB, 2021.

FRANCISCO, Papa. **O Céu na Terra**. Brasília: CNBB, 2021.

PAULO VI, Papa. **Documentos de Paulo VI**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

# FÓRUNS TEMÁTICOS





# FT 1

## Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação



**Dra. Giseli do Prado Siqueira – PUC Minas,  
Dra. Ângela Cristina Borges – UNIMONTES.**

Ementa:

Os desafios impostos pela Modernidade tais como o racismo religioso e as intolerâncias religiosas exigem enfrentamentos onde o diálogo intercultural emerge como imperativo ético. Fundamentalismos e violências como o epistemicídio afro-religioso fomentam, em direção contrária, o erguimento de movimentos libertários e descolonizadores que vislumbrem as tradições de matriz africana enquanto guardiãs de uma humanidade dada à coletividade e ao diálogo. A interculturalidade, para além da funcionalidade, é proposta para uma educação libertadora, em especial para o componente curricular do Ensino Religioso, que tem como objeto o conhecimento religioso, visando favorecer o reconhecimento, o respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. Estimulando a formação de uma postura dialógica, de abertura ao Outro que alicerçam distintos sentidos e significados de vida. Nesta perspectiva se insere este fórum temático que visa incentivar e debater estudos que articulem as Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação, interpelações críticas, libertadoras e descolonizadoras.



# A RELIGIOSIDADE DOS FÍÉS NAS NAÇÕES DE MARACATU DO RECIFE

*Jair Nery de Medeiros<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar o processo da preparação religiosa e os desafios enfrentados pelos fiéis que frequentam os Maracatus Nação dentro dos terreiros das religiões de matriz africana uma vez que elas não são proselitistas. Como acontece está conversão dentro do Maracatu? Sendo assim é de importante relevância este estudo pois quando falamos de maracatu falamos ao mesmo tempo de religião pois os mesmos se expressão em ações voltadas nos campos sociais; políticos; culturais e estão agregados ao sagrado. Logo pressupomos que o maracatu vai além de ser uma agremiação cultural, ele está unido aos terreiros de Candomblé é histórico e vem desde o início do século XX apontado por vários folcloristas. Assim pretendemos investigar empiricamente este fenômeno contemporâneo num contexto da vida real. Os resultados alcançados possibilitarão a disseminação do conhecimento por meios, estes possíveis da compreensão de todo processo para uma reflexão da forma de agir e pensar baseado na vivência ligadas as suas religiosidades desses fiéis da religião de matriz africana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Maracatu; Religiosidade; Fiéis.

## INTRODUÇÃO

O maracatu-nação é uma manifestação folclórica que envolve dança e música e ligada a crenças religiosas realizadas através de rituais religiosos junto aos terreiros de matriz africana, além de ser símbolo de resistência, e vem se propagando no Brasil e no mundo. A espiritualidade é um traço característico nas manifestações do maracatu, sendo presente a sua relação com a religião de matriz africana. A palavra maracatu possui origem nos termos maracá, que significa instrumento de percussão indígena, e catu que quer dizer “bom/bonito” em tupi.

Em 1º de agosto é comemorado o Dia Nacional do Maracatu. A data possui o objetivo de fortalecer a tradição cultural e é uma homenagem ao nascimento do mestre Luiz de França, que foi responsável por comandar o Maracatu Leão Dourado por 40 anos. O maracatu também envolve outros aspectos, entre eles: associação com a qual possui um diálogo com as instituições do Estado-nação, brasileiro; diálogo esse como mercado, bens culturais e a indústria cultural e sua cerimônia no maracatu e a primeira prática religiosa vivenciada na demonstração. Essas são algumas possibilidades analíticas nas quais podemos perceber a negociação

---

1 Jair Nery de Medeiros - Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú(2015) e especialização em Gestão Educacional e Supervisão Pedagógica pela Faculdade Europeia de Administração e Marketing(2017). Mestrando Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela Unicap Universidade Católica de Pernambuco. com experiência na área de Educação Especial

de sentido, na qual os Maracatuzeiros reafirmam e reconstróem suas práticas culturais. O objetivo aqui é possibilitar algumas reflexões sobre a dinâmica religiosa do maracatu-nação de baque virado pernambucano.

## 1 DIFERENTES MARACATUS E SUAS ORIGENS

Maracatu de Baque Virado tem suas origens na instituição dos reis negros, conhecida em Portugal desde o século XVI. Em Pernambuco, os estudos apontam o ano de 1674 como data dos primeiros registros de coroações de soberanos do Congo e de Angola, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Recife. Esses cortejos passaram a acontecer também no Carnaval e receberam, na época, a denominação de maracatus - conotação pejorativa para denominar “ajuntamento de negros”.

Enquanto o Maracatu de Baque Solto surgiu na Zona da Mata Norte pernambucana, no final do século XIX, como “brincadeira de cambindas” (homens que se vestiam de mulher), uma brincadeira eminentemente masculina. É o resultado da junção cultural de diversos folguedos populares da região canaveira, como o bumba-meu-boi, o pastoril, o cavalo-marinho e o reisado. Nele não existe a Corte Real e o seu maior destaque é a presença do caboclo de lança, também chamado de lanceiro ou caboclo de guiada. Embora ambos estão ligados as religiões de matriz africana este estudo se até na origem do Maracatu de Baque Virado está dentro de Pernambuco em Recife, e em algumas cidades da área metropolitana. O primeiro maracatu que foi criado fora de Pernambuco surgiu no Rio de Janeiro, chamava-se Rio Maracatu.

É importante salientar que quando falamos de maracatu fazemos automaticamente uma conexão com religião de matriz africana tratando igualmente, logo pressupomos que o maracatu é uma expressão da cultura de religião de matriz africana e tipicamente do maracatu de baque virado estando unido aos terreiros de candomblé, os cortejos de maracatu começaram para despistar a Igreja Católica que proibia o culto a ancestralidade dos escravos. Sua origem vem das festividades católica de Reis Negros celebrada na Festa do Rosário. Podemos então afirmar até um outro terceiro tipo de Maracatu o chamado estilizado que embora tendo semelhança aos maracatus ligados a religiosidade ele apenas se resume ao cortejo, ou seja, um desfile de uma corte real negra, que se organiza ao estilo das procissões católicas, cujos trajes se assemelham a corte portuguesas dos tempos da colonização.

Focamos então na questão no processo religioso e nos desafios que esses fiéis enfrentam para professar sua fé. Segundo o Mestre Chacon Viana do Maracatu Porto Rico em entrevista dada a Jornalista Maria Carolina Santos do Site: Marco Zero no dia 02 de agosto de 2021, ele em sua fala conta que é comum cada Maracatu de baque virado está ligado a um terreiro próximo ao lugar de origem ainda ele frisa “o Maracatu é minha religião, trato meu

maracatu da mesma forma que trato meus orixás, não tem diferença.”

## 2 O MARACATU DIMENSÕES RELIGIOSAS E ANCESTRALIDADE

No sentido produzido pelos fiéis maracatuzeiros sobre sua prática, o maracatu é também religião no qual as pessoas vivem sua fé como parta da vivência no Maracatu, e mantém relações com o culto do Xangô pernambucano ou da jurema, segundo Segato (1995) no Recife a Variante que predomina a tradição Afro-brasileira do culto aos orixás recebe o nome de Xangô o que não impede de as pessoas utilizarem a denominação de Candomblé, mais comum na Bahia. Do outro lado da Macumba é um culto paralelo, praticado tradicionalmente na cidade do Recife, onde é chamado de Jurema, catimbó e as vezes toré, diferente do Xangô o Candomblé se concentra em espíritos Autóctones, brasileiros, como os caboclos, pretos velhos, vaqueiros, exus pombagiras. (SEGATO 1995, p. 48-19).

A ancestralidade para os fiéis maracatuzeiros é o que emergem, é a valorização dos espíritos dos seus antepassados ou de pessoas que foram importantes na história do maracatu que já morreram. Esses espíritos são chamados de Eguns que são corporificados dentro das nações através das bonecas chamadas calungas conduzidas pela dama do paço que seria a representação de uma divindade, ou como objeto da força e proteção. Muitos maracatuzeiros defendem que a autenticidades dos maracatus de nação só se mantêm com os ligados aos terreiros de “xangó” (culto aos orixás) ou “jurema”(cultua mestres e mestras, caboclos e caboclas, exus e pombagira) (MOTTA, 1997) e justamente essa relação tem seu fundamento nas obrigações e rituais religiosos a essas entidades como objeto de oferecer proteção espiritual as nações durante o carnaval, assim como através de obrigações às calungas (Barbosa 2011; Kubrusly 2007; Sandroni 2001), entidades religiosas essas compreendidas como espíritos ancestrais (eguns) como também os orixás representados por bonecas de madeira geralmente negras carregadas pela dama do paço já citada anteriormente que abrem ao lado do porta-estandarte, o desfile do Maracatu Nação (KOSLINSKI 2013b). Sendo assim emerge a necessidade de enxergar dentro do maracatu sua religiosidade como também desafios enfrentados pelos fiéis ao professarem sua fé na essência vivida dentro da religião. Fazemos então uma reflexão acerca do tema em questão, o que vem gerando incomodo quando tentamos querer compreender a importância das religiões de matriz africana dentro dos Maracatus de Nação, uma vez que eles estão conectados. E quando falamos da necessidade de serem reconhecidos e respeitados em professar a sua fé em seu âmbito religioso, pensamos nos terreiros como templos de resistência a opressão, em não poder manifestar a fé dentro e fora deles sem sofrer preconceitos, uma vez que a escolha de uma religião é algo pessoal. Sendo assim o maracatu é uma expressão cultural de uma religião e precisa ser compreendida e naturalizada, mas para isso é necessário ampliar o discurso e da voz a essas pessoas, pois **é através** da literatura teremos maior alcance pelas



pessoas e desta forma esse direito à liberdade religiosa ser compreendido.

Não esquecendo que dos fatos marcantes foi a perseguição que os terreiros em Pernambuco sofreram na década de 1930 (LIMA, 2005) nesse momento houve limitações das várias práticas das religiões de afro-brasileiras, com isso muitos terreiros foram fechados por autoridades locais. Desta maneira surgiram relatos que durante os ensaios de maracatus os babalorixás e ialorixás utilizaram da situação para poderem cultuar os orixás e entidades às escondidas.

Um dos primeiros intelectuais a narra a grandeza religiosa dos maracatus em seu livro Maracatus do Recife em 1995 foi César Guerra- Peixe resumidamente ele pode descrever nas atribuições sagradas as calugas como representantes dos antepassados. Através de cânticos especiais acompanhados do toque de “Luanda” executado pelas alfais, esses toques segund os relatos dos entrevistados por Guerra era uma saudação aos mortos (eguns) assim é bastante pertinente essa busca dos fiéis maracatuzeiros por seu lugar de direito ao religioso fazendo-se presente.

De fato, já sabemos que o maracatu é uma manifestação cultural que envolve música e dança desde sua origem remota no Brasil Colonial e genuinamente brasileira e foi criada em Pernambuco, porém isto não é novidade, mas, o que de fato relevância é sua importância como sua religiosidade é **essencial** e causadora de transformações e contribuições na forma de pensar o seu significado conectado com o sagrado, já que um dos traços bem característico dos maracatus são a espiritualidade presente da relação que ele tem com as religiões de matriz africana. Isso falando das práticas descritas por Guerra-Peixe que permanecem até hoje.

Práticas como seguir passando em lugares citados como sagrados no período carnavalesco, como a casa que abrigava o terreiro de sinhá, laiá e Badia que foram importantes ialorixás do século XX, e a igreja de Nossa Senhora do Terço onde acontece a Cerimônia da Noite dos Tambores Silenciosos criado para homenagear as referidas ialorixás e a rainha Dona Santa pelo Jornalista Paulo Viana em 1960 e que ao passar dos anos foi ganhando um sentido mais religioso desde o fim do século XX e início do XXI quando volta a se tornar popular depois de um período de decadência (GUILLÉN e LIMA, 2007).

Para um maior aprofundamento da relação dos terreiros com as nações de maracatu temos as obras de Guerra- Peixe (1980), Andrade (1959), Real (1990) entre outros nisto podemos encontrar semelhanças, ecos, histórias, registros quando tratamos as nações de baques virados que trabalham pela noção da herança cultural, um balanço entre as tradições nostálgica e tradição por princípio (PEREIRA; GOMES, 2000) avançando mais nas relações maracatu e terreiros de Xangô em sua trajetória de uma literatura sobre as religiões de matriz africana e o maracatu- nação de baque virado é perceptível o quando pode ser explorado para uma futura produção ao refletimos a busca da essência de sua religiosidade, seus rituais em

contraponto degeneração, pois quando apresentamos relevância para o estudo das religiões de matriz africana em nosso país influenciamos na criação de se manter as nações de maracatu e sua religiosidade até a atualidade e futuras gerações propagando o respeito.

### 3 IDENTIDADE RELIGIOSA.

Ainda segundo o mestre do maracatu Nação Porto Rico desde 1988, Chacon Viana que é também um estudioso das tradições afro-brasileiras.

Se a gente tira a religião de dentro do maracatu, o maracatu vira qualquer coisa. O maracatu no início do século 19 foi uma válvula de escape para o povo de terreiro, com a perseguição às religiões de matriz africana. Tivemos vários períodos em que proibiram os cultos. A forma de resistir a isso foi pegando o maracatu e indo com seus tambores para a rua, nas festas de santos católicos. Aí sim, os negros eram autorizados a tocar os tambores, só que, quando a igreja católica pensava que aquilo ali era só maracatu, era o nosso candomblé na rua. Era a forma que tínhamos de cultuar e brincar com nossos orixás, de fazer com que nossa tradição se mantivesse viva. O maracatu foi uma válvula de escape para os terreiros de candomblé. (CHACON, 2019).

Também há o caminho contrário acontece, mas segundo os próprios integrantes de maracatus, com menor frequência. Isso porque o candomblé não é uma religião proselitista – ou seja, não bate na porta de ninguém atrás de conversões. O fotógrafo Fábio Luiz do Monte entrou para o candomblé por meio do maracatu. Morador do Pina, passava pelo Porto Rico com frequência e, vez ou outra, tirava fotos do grupo. “O pastor não gostava, dizia que eu ia me separar da minha esposa porque estava fotografando o maracatu. Aí mudei da batista para a presbiteriana”, conta. “Hoje sou do maracatu e da religião. O candomblé tem um braço mais aberto que a igreja evangélica. O candomblé abraça mais as pessoas, seja você quem for”, diz. Um dado importante foi publicado pela revista Isto É no ano de 2014 de acordo como o censo demográfico IBGE de 2010 a respeito do perfil dos seguidores das religiões de matriz africana cerca de 588.797 declaram seguir a umbanda ou candomblé e destes 47% são brancos, 13% têm nível superior acima da média nacional, de 11% (esse número cai para 4% entre evangélicos pentecostais) e 7% ganham acima de 5 salários-mínimos por mês.

### 4 CONVERSÃO

Passamos agora relatar a conversão do Sr. Carlos Oliveira ex-babalorixá (se identifica assim atualmente) em entrevista a minha pessoa no mês de julho de 2023 relatou o seguinte:

Processo de sua inicialização no candomblé ocorre de forma natural ao ouvir o som dos tambores dos maracatus a partir dessa curiosidade e admiração descobriu ser um médium de incorporação (“mediu todos somos”) e após visitar várias nações se adaptou na Umbanda (adaptação de suas entidades) fez todos os rituais para se torna “Babalorixá (Pai de Santo)”.

Segue a umbanda até os dias atuais tendo se afastado por motivos particulares, porém tem consciência que esse afastamento atrapalha sua vida física. Atualmente reside em Salvador(Bahia) embora todo seu processo de inicialização e adaptação a religião se deu em (Recife/PE), ele ressalta que todas as festas tanto da Macumba, Umbanda e/ou Candomblé o atabaque, ou outro instrumento tem relação coma a espiritualidade e acentua a energia no espiritismo mesmo existindo diferenças em ambas, e quando se trata de entidades é importante não demonizar a religião do outro, pois o Exu no qual para algumas pessoas o caracterizam como demônio, na verdade é o anjo da guarda não é do mal. Ele é responsável por fazer um trabalho diferente dos orixás. É um operário da Umbanda, o Exu responsável por livrar dos maus caminhos e mal espíritos. Ainda o Sr. Carlos Oliveira cada orixá tem sua linha de trabalho, no seu caso ele segue a linha do passe onde o médio incorporado utiliza as mãos ou velas brancas para o ritual de limpeza, é importante que o médio tenha clareza e consciência para não atrapalhar sua vida física.

Dentro do processo de conversão vem a primeira vez no terreiro a vontade de incorporar que deixa muitos médiuns angustiados, uns poque temem o fenômeno, esquecidos de que na incorporação o que acontece é uma espécie de união de dois metais: o do guia espiritual ou entidade e o do médium, que sintonizam, “unidos” os respectivos campos áuricos para que um possa expressar suas ideias e “falar com a voz do outro”. Isso, resumindo na forma mais simples. Mas o que vai “ganhar corpo”, ou “ganhar forma”, é a expressão das ideias do guia espiritual ou da entidade, bem como a energia do arquétipo. Não importa para esses fiéis a crença em uma escrita sagrada, porém há o respeito e a liberdade para estudar os livros sagrados de todas as culturas. O sagrado está na criação. A natureza é o sagrado, as os animais, as pedras, as águas, as matas, o espaço e nós somos o sagrado. É no convívio e no respeito com a criação que aprendemos o que norteia nossos princípios, porém, não há uma cartilha que descreva como fazer isso. Tudo isso dentro do princípio da umbanda que é uma religião de liberdade e isto pode ser visto no simples fato de cada terreiro ter e desenvolver seu trabalho espiritual resguardando-se em suas particularidades, mesmo não havendo dogmas não significa que estruturalmente não existam fundamentos e princípios que dão sentido a religião, para eles o importante é a “moralidade que você mostra até mesmo mais que a ética que podemos ter”. “a liberdade é o dogma mais difícil a se seguir.” O terreiro é um local sagrado, tal como outra instituição religiosa e nesse local o objetivo é o encontro com Deus e sua manifestação.

## CONCLUSÃO

Em contexto geral é notório que dentro da prática do maracatu nação não se pode desassociar a religiosidade da manifestação em que o mesmo se apresenta e assim é tão importante, pois é na religião que o maracatu encontra sua resistência e sua proteção no sagrado, podemos dizer sem dúvida “que dentro da manifestação cultural em que se apresenta o “Maracatu Nação” é possível observar que os fiéis maracatuzeiros produzem reflexões críticas que reafirmam sua vivência dessa prática cultural que está ligada interiormente às religiosidades de matriz africana

## REFERÊNCIAS

GUERRA-PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. Fundação de Cultura da Cidade do Recife: São Paulo: Irmãos Vitale, 1980.

BENJAMIN, Roberto Emerson Câmara. **Folgedos e Danças de Pernambuco**. Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1989.

SOLTO MAIOR, Mario e SILVA DANTAS, Leonardo. **Antologia do Carnaval do Recife**: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1991.

REAL, Katarina. **O Folclore no Carnaval do Recife**. Apresentação de Leonardo Dantas Silva - 2. ed e aum. – Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1990.

SANTOS, Carolina Maria. O drama íntimo dos maracatus que perdem integrantes para os cultos evangélicos. **Marcozero.org** em 02/08/2019, 08:29. Disponível em: <https://marcozero.org/o-drama-intimo-dos-maracatus-que-perdem-integrantes-para-os-cultos-evangelicos/#:~:text=%E2%80%9CSe%20a%20gente%20tira%20a,em%20que%20proibiram%20os%20cultos>. Acesso em: 05.jul.2023

GUILLEN, Martins Isabel e KOSLINKI, Zanine Beatriz Anna, Maracatus-nação e a espetacularização do sagrado Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/zRfZbFfCkhXzPBt8jbD-S93w/?lang=pt> Acesso: em pesquisado em 07.jul.2023.

ALENCAR, Alexandra e RAIMUNDO, Charles, Religiosidade nos maracatus-nação Pernambucanos, Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14907/pdf> Acesso: 09.jul.2023.

Umbanda na Alma, Disponível em: [https://www.facebook.com/umbandanaalma/?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/umbandanaalma/?locale=pt_BR) Acesso em: 23.ago.2023.

# DIÁLOGO INTERCULTURAL E O PARADOXO DA DOCTRINA DA DESCOBERTA

*Ariél Philippi Machado<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A doutrina da descoberta, ou doutrina do descobrimento, recentemente revogada definitivamente pelo Papa Francisco, deu margens para uma compreensão de superioridade de povos e crenças no contexto das expansões marítimas do século XVI. Destarte, abre-se uma via teológica reformadora na esperança de decolonizar a Revelação divina. Diante desse cenário, qual o significado da transmissão da fé entre as culturas? Que pressupostos embasam uma atividade missionária? A chave hermenêutica da inculturação pode colaborar no avanço de uma cultura de diálogo e de decolonização do poder, do saber e do ser. Diante das manchetes de que a doutrina do descobrimento não faz parte do ensinamento da Igreja católica, busca-se dar visibilidade e a pertinente reparação a uma prática que, embora não sendo oficial, referendou práticas eclesiais de ofensa à dignidade da pessoa humana, muito especialmente, de povos originários. No contexto civil, estas práticas reparadoras também se encaixam na investida por uma pedagogia decolonial, que se materializa na formação de educadores que se descubram artífices de uma educação humanizadora e integral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Interculturalidade; Educação; Fundamentalismo; Decolonização.

## INTRODUÇÃO

É objetivo da educação, enquanto obra da humanidade e ação de políticas públicas, a formação das pessoas para a realização de si e convívio pleno e harmonioso. Por ser patrimônio da humanidade, a educação formal precisa estar atenta aos grupos específicos e as demandas inerentes às culturas, visto que os diversos níveis de saberes são heranças que moldam o presente.

Deste modo, a reflexão do diálogo intercultural nos espaços de elaboração de currículos pode promover com mais afinco o tema da educação decolonial em vista de evidenciar os saberes próprios de povos e culturas por tanto tempo colocadas à margem na academia eurocêntrica e embranquecida.

O pensamento decolonial é um pensamento que se desprende da lógica exploradora e colonialista, regida nos últimos tempos pelo capital, e se abre para uma pluralidade de vozes

---

<sup>1</sup> Doutorado em andamento em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC/PR, Curitiba – PR). Bolsista CAPES. Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC/PR, Curitiba-PR, 2021). Especialista em Catequese - Iniciação à Vida Cristã (Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC, Florianópolis-SC, 2017). Bacharel em Teologia (Faculdade Católica de Santa Catarina, FACASC, Florianópolis-SC, 2016). Bacharel em Filosofia (Faculdade São Luiz, FSL, Brusque-SC, 2012). Licenciado em Matemática (Universidade do Sul de Santa Catarina, UNISUL, 2008). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia, Gênero e Educação - TGEduc/PUCPR. Bolsista CAPES. E-mail: proff.ariel@gmail.com.

e diversos caminhos, que permitem reinventar as regras de agrupamentos sociais. Trata-se de uma busca pelo direito à diferença e pela abertura para outros pensamentos e possibilidades.

Walter D. Mignolo (2003, p. 241) diz que é preciso romper as amarras dessa estrutura perversa. Fala da pluralidade do pensamento de fronteira, o qual apresenta novas possibilidades para o enfrentamento e a reformulação das estruturas até então consolidadas. O pensamento pós-colonial tem ganhado seu espaço. Um pensamento insurgente que atua como uma prática política no meio educacional, enfrentando, dando visibilidade e transformando as estruturas sociais forjadas nas convenções da colonialidade.

Pedagogias que se esforcem para transgredir, deslocar e incidir uma negação ontológica, epistêmica e cosmogônica-espiritual que tenha sido – e é estratégia, fim e resultado do poder da colonialidade. Quer dizer, ‘pedagogia(s) decolonial(is)’ (WALSH, 2009, p.15).

Decolonizar na educação é construir por outras linhas de pensamento, de pensamento crítico, identificando e denunciando a colonialidade presente no pensamento de lideranças globais e locais e nas políticas públicas.

## **1 DIÁLOGO INTERCULTURAL E EDUCAÇÃO**

As realidades culturais são múltiplas, diversas e compõem um bem patrimonial dos povos. Educar em perspectiva intercultural, em uma realidade multicultural, requer atenção à pluralidade que caracteriza e está presente tanto na comunidade – lugar de vivências do cotidiano –, quanto no âmbito da vida em nível planetário.

Enfatizar o caráter relacional e contextual (“inter” e “trans”) dos processos sociais permite reconhecer a complexidade, a polissemia, a fluidez e a relacionalidade dos fenômenos humanos e culturais. E traz implicações importantes para o campo da educação. A educação, na perspectiva intercultural, passa a ser entendida como o processo construído pela relação tensa e intensa entre diferentes sujeitos. [...] A prática educacional se constitui pela articulação entre múltiplos sujeitos e processos e dimensões interativas. (FLEURI, 2017, p. 106).

Optar por um viés de reflexão que agrega direitos humanos, educação e interculturalidade é sinal de enfrentamento e resistência diante dos retrocessos que se percebem em relação à dignidade da pessoa humana, especialmente no tocante às minorias historicamente invisibilizadas pelos sistemas de domínio e poder.

A interculturalidade é uma ferramenta pedagógica e estrutural para a garantia e promoção do respeito às diferenças. Por sinal, é uma via de atuação conjunta para a transformação da sociedade, para que os direitos básicos de educação, saúde, justiça e segurança não fiquem reféns de uma cultura impositora e colonialista. Nas palavras de Vera Candau, “a

perspectiva intercultural está orientada à construção de uma sociedade democrática, plural, humana” (CANDAUI, 2008, p. 52).

De acordo com Caldas e Faisting, a compreensão de uma educação intercultural não se limita às políticas públicas educacionais, mas precisa ser compreendida como um valor social, possibilitando o reconhecimento das diferenças e apaziguando os conflitos (2018, p. 68). Esta compreensão ética da interculturalidade permite considerar a diversidade e as diferenças como riquezas de um tecido social e “contribuir para alterar a mentalidade dominante e oferecer uma resposta à realidade multicultural do país” (CALDAS; FAISTING, 2018, p. 68).

A sociedade plural e polissêmica já é uma realidade. Linguagens, costumes, valores, símbolos estão em constante interação e na velocidade de um clique. Educar para o reconhecimento de diferentes pontos de vista e de interpretação de códigos e, por conseguinte, de valores socioculturais é um paradigma que nos envolve e exige posturas e decisões.

A compreensão da dimensão intercultural e crítica do contexto social e especificamente educacional implica em considerar os contextos constitutivos dos múltiplos significados desenvolvidos pelas ações e interações das pessoas. Torna-se necessário, para isso, desenvolver a capacidade de percepção e compreensão do contexto e de seus processos de transformação. (FLEURI, 2017, p. 107).

Para Fleuri, a educação intercultural é um passo necessário na compreensão de valores e saberes se transferem e atualizam seus significados à medida que pessoas, grupos e contextos evoluem. (FLEURI, 2017, p. 109).

Neste momento de nossa reflexão, é necessário explicitar que interculturalidade “implica que os diferentes se constituem mutuamente e, assim, tornam-se o que são em relações de negociações, conflitos e trocas recíprocas”, enquanto a cosmovisão da multiculturalidade “pressupõe apenas a aceitação do heterogêneo.” (CANCLINI, 2004, p. 15).

Na ausência da acolhida dos diferentes e do respeito ao outro humano, abre-se a possibilidade da via negativa exposta pela autora, que também responde à hipótese com a proposta da educação intercultural:

A educação intercultural, a qual é marcada pelo diálogo horizontal entre as várias culturas que permeiam o ambiente educacional, tem como ponto partida, a identificação das causas do não diálogo, ou seja, é necessário problematizar as razões que provocaram a hierarquização, a invisibilidade das populações marginalizadas e os seus papéis sociais (UCHÔA, 2021, p. 13).

A chave da educação em direitos humanos está na defesa do princípio da dignidade da pessoa humana, que inclui, assim, a possibilidade de manifestação das diferenças. Isto implica na superação dos estigmas e de processos colonizadores do saber, do viver, do crer e do agir.



## 2 DIGNIDADE HUMANA E A DOCTRINA DA DESCOBERTA

O estigma da colonização é a inferioridade. Sejam povos, uma cultura, uma opinião, o que se busca é sobreposição. Dos quatro princípios do ensino social da Igreja católica, o primeiro versa sobre a dignidade humana, *arché* da humanidade.

A solução de levantar o decreto sobre a Doutrina da Descoberta pode soar como *mea culpa* simpático à comunidade internacional. Mas enquanto ato de um Chefe de Estado – o Vaticano –, e para as reflexões da comunidade religiosa que lidera – a igreja católica –, o Papa Francisco ousou uma vez mais no seu projeto de reforma, colocando a pessoa humana no centro.

1. Fiel ao mandato recebido de Cristo, a Igreja Católica esforça-se por promover a fraternidade universal e o respeito pela dignidade de todo ser humano.

2. Por esta razão, no decorrer da história, os Papas condenaram atos de violência, opressão, injustiça social e escravidão, incluindo os atos cometidos contra as populações indígenas. Houve também numerosos exemplos de bispos, sacerdotes, religiosos, religiosas e fiéis leigos que deram a sua vida em defesa da dignidade daqueles povos.

[...]

7. Em termos inequívocos, o magistério da Igreja sustenta o respeito devido a todo o ser humano. Por conseguinte, a Igreja Católica repudia os conceitos que não reconhecem os direitos humanos inerentes aos povos indígenas, incluindo a doutrina que ficou conhecida, legal e politicamente, como a «doutrina da descoberta» (DICASTÉRIO PARA A CULTURA E PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL, 2023).

Na cronologia recente que ilustra este documento está a visita do Papa Francisco ao Canadá, em julho de 2022. Na agenda, além dos protocolos com autoridades e celebrações litúrgicas com a comunidade católica, o Papa Francisco encontrou-se com lideranças e representantes dos povos originários para externar o pedido de desculpas, em nome da Igreja, pelos casos de abusos em internatos indígenas ocorridos no passado.

Além deste tema, era previsto uma ênfase na conhecida “Doutrina da Descoberta”, que durante os séculos XV e XVI, permitiu a colonização e exploração de terras e seus povos por parte das embarcações europeias que chegavam em territórios até então desconhecidos.

Embora a **doutrina da descoberta** possa ser considerada obsoleta por alguns, ela tem implicações hoje para as comunidades indígenas, principalmente na maneira como tem sido usada por juizes da **Suprema Corte dos EUA** para negar petições de **terras dos povos indígenas**. A doutrina foi usada pela primeira vez em um caso da **Suprema Corte dos EUA** em 1823 (SILVA, 2022, grifo do autor).

Por trás da Doutrina da Descoberta estão séculos de atitudes dominadoras e colonizadoras, por parte de lideranças religiosas. Ao mesmo tempo, comunidades indígenas e tantos povos padeceram por ataques aos seus costumes, suas crenças e sua cosmovisão de

mundo. A Doutrina da Descoberta justificou a negação da dignidade humana sob o pretexto de haver apenas uma maneira de viver a fé, e por conseguinte, estruturar a sociedade.

## CONCLUSÃO

Decorrem, portanto, algumas propostas de posturas novas diante do compromisso com uma educação intercultural, libertadora e solidária. Para contribuir e responder às indagações dos teóricos acima, se entrelaçam a reparação, a resistência e a ousadia criativa.

A educação intercultural precisa pautar as reflexões de correção e reparação de processos migratórios colonialistas e colonizadores, que estruturou sociedades inteiras por meio da compreensão de que há povos soberanos e outros inferiores.

Novas políticas educacionais para a formação de professores precisam levar em conta a complexidade cultural e de epistemes, formando novas gerações com critérios éticos e de compromisso social, para o exercício de uma cidadania complexa e estimulante do bem-viver.

## REFERÊNCIAS

CALDAS, Fabíola Renata; FAISTING, André Luiz. Educação em direitos humanos e interculturalidade. *In: RIDH – Revista Interdisciplinas de Direitos Humanos*, v. 6, n. 1, p. 61-81, jan./jun. 2018.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa, 2004.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *In: Revista Brasileira de Educação*, v. 13 n. 37, p. 45-56, jan./abr. 2008

DICASTÉRIO PARA A CULTURA E PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL. Nota conjunta sobre a “doutrina da descoberta”. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/03/30/0238/00515.html#po>. Acesso em 02 jun. 2023.

FLEURI, Reinaldo Matias. *Educação intercultural e movimentos sociais: trajetória e pesquisa da Rede Mover*. João Pessoa: CCTA, 2017.

MIGNOLO, W. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003.

SILVA, Ricardo da. O Papa Francisco poderia revogar a “Doutrina do Descobrimento” do século XV, usada para justificar a colonização dos povos indígenas? Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/620781-o-papa-francisco-poderia-revogar-a-doutrina-do-descobrimento-do-seculo-xv-usada-para-justificar-a-colonizacao-dos-povos-indigenas>. Acesso em 04 jun. 2023.

UCHÔA, Márcia Maria Rodrigues. Educação em Direitos Humanos e Educação Intercultural: apontamentos e aproximações freireanas. In: Revista Educação, v. 46, n. 37, p. 01-25, jan./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reveducao>. Acesso em: 18 ago. 2023.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V.M. Educação intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

# DIÁLOGOS ENTRE A EDUCAÇÃO E A INTERCULTURALIDADE PARA O ENSINO RELIGIOSO ESCOLAR

*Márcia de Abreu Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente artigo chama a reflexão sobre o diálogo entre a interculturalidade e a educação sob o enfoque do ensino religioso escolar. A metodologia utilizada foi de cunho qualitativo sob a ótica de Junqueira e Guerreiro abordando as religiões e segundo pesquisa realizada entre os docentes que lecionam o Ensino Religioso em escola pública municipal, eles tem receio sequer de responder aos questionamentos não se posicionando a respeito do que pensam e simplesmente transmitindo os conteúdos impostos pelo currículo, já que são pedagogos e não existe professor específico de Ensino Religioso na rede municipal em Cidade Ocidental - GO para tal atribuição. A pesquisa segue seu curso a fim de apresentar o resultado final aos governantes municipais para que a partir de novos dados possa ser construído o diálogo interculturalismo,

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciência da Religião, Educação, Ensino Religioso, Interculturalidade.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo aborda questões como a relação da educação e a interculturalidade para a disciplina do Ensino Religioso escolar, tendo como ponto de partida o papel da escola na atualidade, a partir de pesquisas e opiniões dos docentes pedagogos sobre a disciplina e sua prática, formação continuada como política pública, as religiões de matrizes africanas que muitas vezes são alvos de polêmicas no convívio escolar e o objeto de estudo dessa disciplina tão importante para a formação do indivíduo em sua integralidade. Segundo APPLE (1996, p.120) a escola pode viver momentos de conflitos ideológicos contraditórios ao contribuir para o processo de alimentação de capital, reprodução de força de trabalho, de desigualdades sociais e, ao mesmo tempo formar um cidadão crítico para enfrentar a força capital e ajudar na construção de uma sociedade mais democrática e de indivíduos emancipados. Desse modo, a ideia de Apple vem de encontro o que a educação e a escola hoje estão enfrentando, não generalizando, mas acredita-se que em grande parte do nosso Brasil. A estrutura do presente trabalho se baseia na introdução a temática, trazendo como objetivo a relação entre a educação e a interculturalidade para o ensino religioso, metodologia utilizada foi a qualitativa mostrando

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória do Estado do Espírito Santo. Contato: marcitaaslopes@hotmail.com

a realidade do pedagogo no município de Cidade Ocidental – GO.

## 1 O PAPEL DA ESCOLA HOJE

A instituição escolar hoje deve refletir e mediar os conflitos inerentes ao seu contexto, incluindo as mazelas sociais, bem como as benfeitorias. A pergunta que seja mais pertinente neste momento talvez, seja: Será que a escola está no caminho certo? A impressão que temos é que estamos lutando contra o tempo que passa em uma velocidade muito grande aos nossos olhos e a sensação é que estamos perdendo nossos alunos ao ponto que o docente precisa parar sua aula várias vezes ao dia e chamar atenção para assunto que deveriam ter aprendido e compreendido em casa com sua família, como dicas de boa convivência, as palavrinhas mágicas como obrigada, com licença e bom dia e acredita-se o ponto mais central são os valores humanos, base para toda educação. E o mais triste é que parece não estar surtindo efeito: os pais são convocados muitas vezes dão razão ao filho, ironizando a situação.

Os problemas sociais são sem fim e muitos fatos que acontecem no cotidiano escolar, não dependem exclusivamente das pessoas que ali se encontram, mais sim da família ou do sistema que impõe elementos como a forma de avaliar de forma surreal e prejudica o/a aluno/a pedagogicamente. Muito provavelmente esse erro se dá no ano seguinte, quando o aluno é matriculado em outra sala e seu nível da escrita e leitura está bem abaixo do esperado. Se acontece tudo isso, o que dizer da disciplina de Ensino Religioso? Outro embate é travado, por exemplo, quando chega na época das festas juninas. Muitos alunos demonstram vontade em participar da dança, porém não são autorizados pelos responsáveis devido a sua religião, mas participam da festa no dia programado. Apesar desse fato, 98% dos responsáveis autorizam a matrícula da disciplina de Ensino Religioso que é de oferta obrigatória, porém de matrícula facultativa.

É de fato contraditório, pois a maioria aceita que o aluno/a receba os ensinamentos da disciplina, porém não ajuda a escola quanto essa inversão de valores. Hoje tem-se de fácil acesso leis, que regulamentam a disciplina eu são a LDB e o acórdão do STF. Segundo a LDB 9394/1996 (Lei de Diretrizes e Bases) em seu artigo 33, da educação nacional, o Ensino Religioso passa a ser de oferta obrigatória nas escolas públicas, porém de matrícula facultativa. Como pode o Ensino Religioso, uma disciplina tão importante para a formação do estudante, ser facultativa quanto a matrícula? É no mínimo contraditório e caberia muito estudo e discussões, porém talvez nem chegaremos a essa resposta, por ser de teor polêmico. Um passo importante também foi acórdão do STF homologado em 2017 onde os ministros votaram cada um com seu argumento sobre a laicidade do estado e a importância de permanência do Ensino Religioso na rede pública foi favorável depois da Ministra Carmén Lúcia dar o voto final.

A BNCC chegou para oficializar a disciplina como componente curricular, com área pró-

pria, assumindo sua capacidade de interagir com as outras áreas e componentes curriculares tão importantes quanto as matérias ditos básicas como Língua portuguesa e Matemática.

## 2 METODOLOGIA

O fenômeno religioso é o objeto de estudo do Ensino Religioso que tem sua origem nas Ciências das Religiões, sabe-se que o Ensino Religioso não é um elemento fora do contexto, sempre esteve presente na educação brasileira, porém atualmente ligada a Ciência da Religião como área de conhecimento e componente curricular dentro do contexto da BNCC ao qual direciona como deve ser abordado na escola. Quando o Ensino Religioso recebe sua base teórica e metodológica alicerçado nas Ciências da Religião o estudante tem a plena capacidade de receber aquele ensinamento baseado na disciplina independente contida nos currículos escolares PASSOS (2007, p.54).

A religião está presente na vida do indivíduo mesmo não seguindo ou praticando nenhuma religião, ela está inserida na sociedade e na educação como um todo e a educação assim atinge a sua integralidade. Estão em foco as competências socioemocionais que ao analisar cada uma se completam e podem ser relacionadas com os elementos que compõem o Ensino Religioso. Em FONAPER (1997, p.35) temos a religião como algo presente em várias sociedades, produzindo conhecimento que, como tal, se torna patrimônio da humanidade, e que necessita estar disponível a todos. Portanto, a religião é algo natural do ser humano que direta ou indiretamente ente estão associadas na vida do ser como, por exemplo, no campo profissional ou pessoal.

Partindo desse pressuposto conceitual, a metodologia abordada foi a qualitativa, a partir de pesquisa realizada com pedagogos da rede municipal em Cidade Ocidental, localizada em Goiás, informaram que a secretaria de Educação até o momento não disponibilizou formação continuada na disciplina de Ensino Religioso, na medida que precisam buscar incansavelmente recurso para as aulas conforme o currículo estabelecido pela BNCC (Base Nacional Comum Curricular) e a DCGO (Documento Curricular de Goiás). A partir de um olhar mais cuidadoso deve existir a interculturalidade em relação aos documentos oficiais como pontapé inicial para as políticas públicas. Muitas vezes assuntos como a religião do outro não é respeitado ou mal interpretado, fugindo do controle, são encaminhados ao SOE (Setor de Orientação Educacional), seja para orientações ou intervenções ligadas ao aluno e sua família.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Existe uma previsão de formação continuada a partir de proposta direcionada a mestrandia em Ciências das Religiões que é Orientadora Educacional da rede municipal para reali-

zar essa formação sobre o Ensino Religioso. Pois bem o projeto foi encaminhado à secretaria de Educação com objetivo de iniciar em agosto/2023 com término em novembro/2023. A proposta é de realizar um curso básico, para o próximo ano realizar um curso com carga horária maior. O público-alvo previsto são: diretores escolares, supervisores escolares, professor de Atendimento Educacional Especializado, Orientadores Educacionais e professores regentes, pedagogos do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental I. Junqueira (2013, p.610), já afirmava sobre as concepções do E.R. que professores e pais acreditam que o Ensino Religioso tem um poder de controle moral, limites e a não praticar violências. Hoje na Escola Municipal Severiano Pereira Braga 98% dos pais ao realizarem a matrícula concordam assinando a autorização para que os filhos possam ter acesso à aula de Ensino Religioso, pois acreditam que influencia na educação dos filhos em relação aos valores humanos e seu comportamento.

Guerrero, mencionou que:

Todas as religiões estão enraizadas em uma dada sociedade e são expressões das visões de mundo e da maneira de viver de grupos sociais concretos. Nesse sentido, não podemos dizer que existam verdadeiras ou falsas religiões. Afirmarções dessa natureza têm contribuído para muitas desavenças entre povos, levando, às vezes a segregação ou até mesmo a guerras e alimentando o ódio, muitas vezes presente contra as seitas em geral. Por mais estranhas ou exóticas que possam parecer, todas as formas religiosas são coerentes com o modo de vida de um povo. Isso não quer dizer que devamos aceitar, de olhos fechados, o que elas fazem. Claro que há distorções no meio de tantas novas religiões. (GUERRERO, p.40, 2006).

Portanto, o respeito deve se fazer presente entre os indivíduos, para se conviver da melhor forma possível, cada um com seus valores e credo sem fazer proselitismo.

## CONCLUSÃO

Na medida em que o mundo vai se transformando com ele, a educação também vai seguindo o seu curso e se desenhando de uma forma que não podemos ficar estagnados e ter uma verdade absoluta sobre todas as coisas. O ser humano tem suas potencialidades em todos os aspectos da vida e precisam ser explorados de maneira correta e na escola o docente tem o poder de transformar esse ponto positivo do estudante em algo bom para o seu desenvolvimento, levando-o a refletir sobre suas ações. Com o desempenho das aulas da disciplina de Ensino Religioso, a mentalidade estudantil também deve acompanhar essas mudanças, sendo capaz de opinar e manter seu próprio ponto de vista a partir de questões sociais. Dessa forma apesar do componente curricular Ensino Religioso passar a ser independente a partir da BNCC em sua mais nova versão, esta deve ser tratada de forma contextualizada para enriquecer a vivência e experiências acadêmicas. Nesse sentido, a escola como um todo, deve entender e colocar em prática as disciplinas nesse foco.



A prática pedagógica tende a se desenvolver na medida em que o docente participe de formação continuada e ou compartilhe experiências e atividades com seus pares, pois desistir não é a solução.

## REFERÊNCIAS

APPLE, Michel. Educação e Poder. São Paulo: Artmed, 1996.

BRASIL. *Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 23 dez. 1996.

BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. *Ministério da Educação*. 2ª versão preliminar, 2016.

BRASIL. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439*, Superior Tribunal Federal. Brasília, 2017. Disponível em: [portal.stf.jus.br](http://portal.stf.jus.br). Acesso em 01 de ago. de 2023.

FONAPER. *Proposta de diretrizes Curriculares Nacionais, para o ensino religioso*. 1996.

GUERRIERO Silas. *Novos movimentos Religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. In: *Compêndio de Ciências das Religiões*, 2013.

PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.

# EXU (ESÚ): O PATRONO DA LUTA ANTIRRACISTA NO BRASIL

*Ramon Demetrio Barbosa Ferreira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este trabalho nasceu através de um projeto de mestrado escrito, ainda a ser apresentado neste ano de 2023 na Universidade Católica de Pernambuco, onde, no decorrer do trabalho percebi que haveria a necessidade de falar sobre Exu (Esú) de uma forma fácil para o leitor, apresentando um pouco de suas características. Mas, principalmente, buscando tratá-lo como uma figura de deveras importância para a luta antirracista, haja vista a sua íntima relação para com os seres humanos. Esta inquietude se dá pelo fato de Exu, assim como o povo negro brasileiro, sofrerem, paralelamente, as consequências do racismo estrutural: sem ser estudado, é demonizado. Sem ser conhecido, é alvo de rechaços e aviltamentos à sua imagem e origem. Sem nenhum pudor, é agredido, seja moral, histórica ou epistemologicamente. Todavia, este trabalho não versará sobre Exu enquanto entidade de umbanda, mas Esú enquanto Orixá, que é venerado nas religiões de matriz africana e que “ é detentor dos princípios básicos da paz e da harmonia, regula a ordem, a disciplina e a organização, opostos da desarmonia, da desordem e da confusão” (King; Ribeiro, 2015, p.139). Por exigir “ordem e organização” (KING; RIBEIRO, 2015, p.139), pressupostos mínimos para um movimento social negro, Exu nos ensina, diante dos saberes ancestrais, que mesmo para adquirir toda a sabedoria necessária com o intuito de alcançar os objetivos, é necessário persistência, luta e paciência. Ou seja, mesmo o antirracismo sendo, atualmente, forte e necessário, ainda há um longo caminho a trilhar quando falamos em igualdade racial (através, evidentemente, dos parâmetros da equidade). Sua energia transformadora inspira, mesmo quando não pedido, os ativistas a combaterem o racismo e a promoverem a inclusão em busca de uma sociedade mais justa e igualitária, haja vista que o próprio Orixá, segundo os mitos contidos na obra de Reginaldo Prandi (2001), mostra o quanto esta divindade teve que lutar para conquistar respeito e igualdade perante os seus. Sua presença é inevitável. Portanto, falar da presença de Exu (Esú) como patrono da luta antirracista no Brasil é falar, exatamente, sobre o tecido social racista estruturado diante das investidas colonizadores de tempos passados seculares. Porém, vai além das religiões de matriz africana. Sua figura transcende fronteiras religiosas, alcançando o imaginário coletivo como um símbolo de resistência e transformação. Seu papel é fundamental na desconstrução de estereótipos e na promoção da igualdade racial. Sua presença é, por excelência, um convite à reflexão sobre as desigualdades raciais e o combate a todas as formas de discriminação. Como patrono da luta antirracista, Exu desperta a consciência das pessoas, lembrando-as da importância de promover a inclusão e o respeito mútuo. Sua energia incentiva ações concretas para a construção de uma sociedade mais justa, onde todos tenham oportunidades iguais. Respeito é um dos sinônimos de Exu. E a fonte inesgotável de sabedoria da qual podemos beber e nos basear para apresentar tais argumentações, estão contidas nas filosofias e sabedorias passadas por milênios através da Ancestralidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Exu; Antirracismo; Lei 10639/03; Igualdade Racial. Ancestralidade.

<sup>1</sup> Graduação em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (2017); Advogado; Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Ramondemetrio29@gmail.com

## INTRODUÇÃO

Exu, assim como o povo negro brasileiro, sofrem, paralelamente, as consequências do racismo estrutural: sem ser estudado, é demonizado. Sem ser conhecido, é alvo de rechaços e aviltamentos à sua imagem e origem. Sem nenhum pudor, é agredido, seja moral, histórica ou epistemologicamente.

Cumpre salientar estas palavras, pois elas são o cerne para o entendimento da importância da figura de Exu para o movimento social negro. Aqui, todavia, não cabe ensinar nem teorizar excessivamente sobre o significado do movimento, mas demonstrar como Exu está intimamente ligado a tudo.

Como é culturalmente sabido, Exu, desde África, fora demonizado, subvertido, ressignificado de forma negativa pelo colonizador europeu. Todavia, cabe-nos, diante da pesquisa realizada, apresentar um lado, um viés, uma visão que nem todos conhecem. Aliás, até entre os praticantes da fé dos orixás, no Brasil, divergem opiniões sobre a figura deste Orixá comunicador, donos de todos os caminhos.

“O olhar do estrangeiro também confundiu Exu com o Demônio do cristianismo e do islamismo, fato esse ocorrido tanto no continente africano quanto nos países da diáspora” (King; Ribeiro, 2015, p.211). Percebe-se que tanto Exu, quanto Eledunmare (Ser Supremo-Deus), constam nas traduções realizadas e adaptadas ao contexto do cristianismo e do islamismo, porém de uma forma que não condiz com a verdade. Ainda, fora feita de forma “estratégica muito importante no conjunto de ações depreciativas contra a Religião Tradicional lorubá e, particularmente, contra a figura de Exu” (KING; RIBEIRO, 2015, p.212).

Diante das próprias características deste Orixá, este disciplinador exige “ordem e organização” (King; Ribeiro, 2015, p.139), pois propõe uma evolução, um crescimento (melhoramento) das condutas do ser humano que o cultua.

“...todos os dias pertencem a Exu, todos os momentos lhe pertencem, o que denota sua ascendência sobre os demais orixás e sua onipresença. Além de conduzir o axé dos demais orixás, Exu está presente na vida cotidiana do homem, sendo nele que as pessoas encontram forças complementares. Ele é grande, forte, bondoso, generoso e temido. Grande por estar presente em tudo e em todos; forte por transmitir a seus devotos um axé que os torna invencíveis; bondoso por conduzir o homem ao sucesso e bem-estar e por defendê-lo de injustiças; generoso por compartilhar com o homem tudo o que tem; temido por reunir todas as forças existentes e possuir condições para realizar o que pretender sempre que quiser” (KING, RIBEIRO, 2015, P.166)

É nítido como a figura de Exu é extremamente diferente da que foi imposta e recontada pelo colonizador europeu. Prova disto, são algumas denominações deste Orixá que contam sobre sua competência e algumas virtudes para a vida dos seres humanos (KING; RIBEIRO, 2015, p.167), como por exemplo “Èsúdolá”: trouxe honra, progresso e respeitabilidade à mi-

nha vida”; “Èsúgbàmíme” liberta e me livra do mal”. Aqui, resta-nos uma indagação pertinente: como um orixá que **liberta** do mal, pode ser algo maligno?;

Algumas virtudes acima citadas trazem o entendimento de que há, evidentemente, uma dívida histórica para com Exu e sua grandeza na vida do ser humano. Rótulos racistas que vieram através de uma lente externa à cultura negra (eurocêntrica) logicamente irão desvirtuar os fatos e as verdades de quem faz parte do axé, do culto aos orixás. Mas não apenas no que se refere ao racismo religioso, mas toda a estrutura que torna o negro submisso às consequências sociais, políticas e históricas construídas por uma ótica colonialista e devastadora, pois esta é e sempre foi a intenção: Dominação!

Algo que atinge diretamente a Exu, pois como dito anteriormente, este orixá se apresenta primeiro e é o que está mais próximo dos seres humanos (Prandi, 2001), e se tem uma divindade que conhece sobre as necessidades de uma luta, pois o Orixá que “ganha o poder sobre as encruzilhadas” (p.40), demonstrou humildade, paciência para ser reconhecido. E quando feito o “decano dos orixás” (p.42), por tanto almejar a sabedoria, assim fora reconhecido, diante de todos os Orixás presentes na casa de Olodumare (Deus).

## 1.1 EXU E OS MOVIMENTOS SOCIAIS

Tomar como base os ensinamentos de Exu à luz das filosofias dos Orixás, como conta King (2015), veemente aviltados por uma estrutura racista que em muitos episódios ainda é **negado**, pois a própria História do Brasil foi pensada e construída para que isto ocorresse:

O Brasil estabeleceu historicamente uma espécie de racismo ardiloso, impreciso que é afirmado pela sua negação, estando solidificado na estrutura da sociedade. Sua principal característica é a invisibilidade (GOMES apud WESTRUPP e LIMA, 2018, p. 76).

Ainda, Westrupp e Lima (2018) ao definir movimentos sociais brasileiros como “ações sociais coletivas de caráter sociopolítico e cultural que possibilitam diferentes modos de organização da população em busca da concretização de suas demandas” (p.77), encontramos novamente o liame que se conecta a figura de Exu, pois King (2015) demonstra que de forma estratégica a imagem diabolizada deste Orixá.

Mas qual a relação disso? O movimento social negro e Exu, enquanto patrono da luta antirracista no Brasil, partem de uma ideia decolonial da estrutura. Junior (2018), para bailar conosco neste texto, traz a ideia da “Pedagogia das Encruzilhadas”, onde “nessa mirada o orixá emerge como *loci* de enunciação para riscar uma pedagogia antirracista/decolonial assente em seus princípios e potências” (p.73). Ou seja:

Exu, enquanto princípio explicativo de mundo trasladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento e dos caminhos enquanto possibilidades, é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira, resiliência e transgressão, codificadas em forma pedagogia (JUNIOR, 2018, p.73).

Desta forma, este Orixá, conhecido também por ser o comunicador entre os mundos (dos Deuses e dos humanos), diante da vasta exposição das suas virtudes (King, 2015), ao estar de posse sobre sua encruzilhada, poderá fornecer diversas outras interpretações sobre o mesmo fato histórico que fora, pelo eurocentrismo, enraizado na sociedade brasileira. Portanto, “as encruzilhadas são campos de possibilidades, tempo/espço de potência, onde todas as opções se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam” (JUNIOR, 2018, p.75), onde uma verdade pré-constituída torna-se apenas mais uma quando confrontada com (diversas) outras.

## 1.2 VALORIZAÇÃO DA ANCESTRALIDADE

Ao celebrar Exu como patrono da luta antirracista, reconhecemos, então, a importância de desafiar estereótipos e preconceitos enraizados pelo racismo estrutural. Exu é frequentemente mal compreendido, muitas vezes sendo associado apenas a aspectos negativos. No entanto, suas virtudes e sua energia também representam a necessidade de questionar o *status quo*, confrontando sistemas de opressão. Da mesma forma que ao valorizar a ancestralidade de matriz africana estamos desafiando narrativas dominantes e reafirmando a contribuição vital dessa herança para a formação do Brasil. Assim como Exu desafia a dualidade, nossa sociedade deve reconhecer a complexidade e a riqueza das raízes africanas, superando estigmas e promovendo um entendimento mais profundo.

E é a ancestralidade de matriz africana que, além de ser fonte de profunda sabedoria norteadora para os negros no Brasil, é, segundo Abiola Akandé Yayi (2020), “as raízes” de nossa existência e que nos fortalece e nos alimenta a alma, o corpo, a mente. Para o autor, “a ancestralidade africana é uma maneira de recontar a história que foi deturpada e de se libertar dos estereótipos que foram impostos pela sociedade” (YAYI, 2020, p. 12).

Contudo, a ancestralidade também pode fazer com que entendamos quem somos, que o passado, presente e futuro andam juntos. Portanto, observando o passado, entendemos o presente e buscamos formas de nos unirmos em prol de um futuro mais harmonioso.

## CONCLUSÃO

A grandeza de Exu pode ser enxergada como um espelho da resiliência e da força da diáspora africana no Brasil. Sua natureza multifacetada e sua capacidade de transitar entre diferentes esferas da existência espelham a diversidade de identidades que compõem a ancestralidade africana no país. Assim como Exu desafia categorizações rígidas, a herança africana é rica e complexa, refletindo-se nas variadas manifestações culturais, religiosas e sociais que enriquecem a sociedade brasileira.

Ao adotarmos Exu como símbolo da luta antirracista e da valorização da ancestralidade de matriz africana no Brasil, estamos reconhecendo a importância de dismantelar preconceitos arraigados e promover um respeito genuíno por todas as origens culturais. E Exu como patrono da luta antirracista também nos chama a reconhecer que a resistência e a transformação são intrínsecas à jornada histórica e social do Brasil.

Portanto, a associação entre Exu e a luta antirracista enriquece a compreensão da nossa herança e nos desafia a criar um futuro mais justo. Da mesma forma que Exu é um elo entre diferentes mundos, devemos ser também agentes de mudança que constroem pontes entre as culturas, destroem barreiras de discriminação e constroem uma nação que valoriza e respeita sua diversidade. Ao abraçarmos a energia e o simbolismo de Exu, podemos nos inspirar a honrar e preservar a ancestralidade africana, promovendo um Brasil onde todos possam prosperar independentemente de sua origem étnica.

## REFERÊNCIAS

JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. Pedagogia das encruzilhadas. **Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71-88, 2018.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás; ilustrações de Pedro Rafael**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SÀLÁMI, Sikirù (KING). RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exú e a ordem do universo**. 2ª Edição– São Paulo: Editora ODUDUWA, 2015.

WESTRUPP, Cristiane; DA SILVA LIMA, Fernanda. Racismo, luta antirracista e os movimentos sociais negros: o crime de racismo em debate. **Revista Direito UFMS**, v. 6, n. 1, p. 69-94, 2020.

YAYI, Abiola Akande. **Ancestralidade Africana e Mundo Contemporâneo**. Parte I. Disponível em: < <https://hotmart.com/pt-br/marketplace/produtos/ancestralidade-africana-e-mundo-contemporaneo/T81660937U>> Acesso em 20.07.2022



# INTERCULTURALIDADE, ALTERIDADE E COLONIZAÇÃO DOPAMINÉRGICA: CONTRIBUIÇÕES À FORMAÇÃO HUMANA INTEGRAL NO CONTEXTO ESCOLAR

*Auriston Magalhães Vitor<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O avanço da tecnologia e a forma como a humanidade vem lidando com ele não pode ser negligenciado, principalmente na formação das novas gerações. O papel de uma escola contextualizada, deve ser minimamente de dialogar com o tempo histórico e o ambiente em que está inserida. Incentivar o estudante a perceber as suas contingências pode ter uma função libertadora, por ter por princípio o conhecimento de mecanismos de hierarquização das existências, que em certa medida são parte de uma dinâmica funcional da humanidade. Essa hierarquização pode levar a um agir impensado, ao demonstrar que há uma forma única ou hegemônica de vida que deve ser perseguida, que minimizará o valor de alguns grupos sociais e maximizar o valor de outros modelos e formas de vida, transformando-os em metas a serem alcançadas. Esse aspecto leva a uma repetição, um efeito manada, que distancia alguns grupos humanos de uma função crítica e analítica mais elaborada e tende a os aproximar de uma categoria menor da espécie. Busca-se aqui alguma resposta que minimize o potencial danoso da dependência tecnológica, entendendo-a como parte da solução a ser construída através da compreensão sobre alteridade e interculturalidade. Para tanto é necessário reconhecer modelos sofisticados de escravidão e hierarquização cultural, geográfica e étnica. Aproximar dos conceitos de interculturalidade e alteridade, é uma busca por torná-los inteligíveis a um maior número de pessoas. As neurociências também são convidadas a este debate para orientar sobre as funções da dopamina no organismo humano. Compreender como ela tem sido o principal elemento utilizado pelas mídias digitais para ampliar a exposição dos usuários aos seus conteúdos, e como isso a torna potencialmente adocedora, causadora de dependência e, portanto, escravizante. A colonização do cérebro pelas redes sociais gratuitas, tem objetivos econômicos e se dá pela estimulação deliberada de produção neurotransmissores. Este encontro entre uma perspectiva de alteridade em contato com um modelo de escravidão ao prazer internalizado, químico e produzido pelo próprio organismo é o exato ponto que se pretende desmistificar. Isso visa torná-lo mais aceitável e, quem sabe, eventualmente incorporá-lo em projetos pedagógicos e propostas de ensino que busquem a formação integral do ser humano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Interculturalidade; Alteridade; Dopamina; Integralidade; Tecnologia.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião - PUC-MG, Professor, Pedagogo, Psicólogo. Bolsista CAPES. E-mail - [auristonmaga-lhaes@hotmail.com](mailto:auristonmaga-lhaes@hotmail.com)

## **INTRODUÇÃO**

A relação entre tecnologia e cultura está cada vez mais necessária. E com o advento da pulverização do conhecimento, perceber que a escola nos níveis mais básicos pode ser o lugar para esse debate, é minimamente razoável do ponto de vista estratégico, frente às demandas que aqui serão levantadas.

O diálogo entre elementos da engenharia da comunicação, sociologia e neurociência podem parecer muito distantes e até mesmo incompatíveis, mas a união de saberes nunca foi tão necessária para buscar respostas para perguntas intermináveis que se renovam em um ritmo muito acelerado.

Espera-se com essa comunicação estabelecer algumas provocações e inquietações que levem a algum movimento produtivo.

### **1. TECNOLOGIA, INTERCULTURALIDADE E DOPAMINA: UM TRIO QUE PRECISA DIALOGAR MAIS COM A EDUCAÇÃO.**

O desenvolvimento dessas ideias foi dividido em tópicos para facilitar a leitura e compreensão da escrita. Um objetivo metodológico de particionar o conteúdo para uma melhor apropriação dos conceitos.

#### **1.1. AVANÇO TECNOLÓGICO E SEUS IMPACTOS NA VIDA COMUM**

É fácil perceber como a humanidade vem se tornando cada vez mais dependente de ferramentas tecnológicas, popularmente conhecidas como aplicativos, que normalmente ficam instalados nos smartphones, que eram conhecidos como telefones celulares até a pouco tempo.

Há ferramentas para um sem-número de finalidades, como fazer exercícios físicos, organizar a agenda, consultar mapas, fazer trabalhos escolares, melhorar fotos, etc. É como se todas as ferramentas inventadas pela humanidade nos últimos séculos pudessem ser condensadas em um formato virtual de aplicação utilitarista da vida.

Esse apelo é suficientemente forte para as pessoas estarem cada vez mais absortas e envolvidas com o uso dos smartphones, que se não bastasse, tem o princípio da portabilidade, ou seja, tem um tamanho prático o suficiente para caber no bolso das roupas e ser companhia presente em qualquer ocasião.

Ora, mas se esse objeto é tão útil e carrega tanta informação, por que ele haveria de ser observado como potencialmente danoso ou perigoso para um processo de formação humana integral? Porque o receio de um potencial mais alienante do que esclarecedor, haja vista tamanha sua capacidade de informar?

Encontramos nesse ínterim, talvez, as mais perniciosas ferramentas de uso tecnológico chamadas redes sociais, as quais são oferecidas de maneira gratuita para as pessoas poderem exercitar as questões existenciais que mais lhe apeteçam. Podem buscar reconhecimento, apoio, parcerias, afetos, vendas, e tudo o mais que for possível realizar mediante um encontro humano.

Essas redes, por serem gratuitas, e por serem aparentemente um território de total liberdade, talvez sejam as mais utilizadas. Porém, para que as empresas detentoras dessas redes continuem a existir, elas precisam de lucro, e isso elas conseguem de uma maneira.

O objetivo é manter o usuário o maior tempo possível em contato com elas, para que assim, eles tenham também o maior número de informação sobre o seu perfil, seu comportamento e suas tendências de consumo. Essas informações são vendidas em forma de publicidade para empresas e grupos interessados em formar opiniões e determinar tendências de comportamento.

Uma rede social ganha dinheiro exibindo anúncios à anunciantes com perfil muito mais definido do que uma emissora de rádio ou televisão, por exemplo. Há um consenso no mundo mercadológico, como explica Vietri (2019), de que quando um serviço é gratuito, o produto é o consumidor. O negócio das redes sociais, portanto, é feito capturando as informações de seus usuários e vendendo tais informações à anunciantes. (SANTOS, 2022, p. 5).

Dado que as redes sociais são aplicativos tecnológicos mais proeminentes da atualidade e que sua forma de existência dispensa a necessidade de uso contínuo e crescente, é pertinente compreender que elas buscam cada vez mais fidelizar o usuário e mantê-lo em um estado quase hipnótico, alienado de todas as outras facetas da existência. -

Em um estudo sobre os riscos do uso excessivo de redes sociais, fica claro quais são os marcadores biológicos que apontam para as consequências dessa dependência:

os riscos apontados variaram entre taquicardia, alterações na respiração, tendinites e mudanças posturais (que são mais facilmente detectados), qualidade das relações familiares prejudicada, Cybersickness (náusea digital), vulnerabilidade afetiva, distúrbios alimentares, sedentarismo e obesidade, síndrome do toque fantasma (sensação de que o celular está tocando, sem que ele realmente esteja), narcisismo (preocupação completa com a própria imagem), distúrbios de personalidade, mudanças na autoestima, distúrbios de concentração/acadêmicos, transtornos de ansiedade, fobia e isolamento social, dependências e vícios, crimes virtuais, grooming (assédio ou abuso sexual via mídias sociais de internet), distúrbios do sono, cyberbullying e selfie-cyberbullying, e por fim, depressão e suicídio (SOUZA; CUNHA, 2019, p. 213).

Essas constatações e os diversos estudos sobre o tema trazem a necessidade de discussões constantes sobre este assunto, principalmente por ser um fenômeno muito recente que não se tem a noção sobre seus possíveis desdobramentos.

Considera-se que por ser mais um fenômeno humano comportamental, do que um fenômeno puramente tecnológico, é interessante ao debate que saberes que lidam com as relações interpessoais, sociais e intergrupais sejam convidados a contribuir com essa construção. A ideia de alteridade e interculturalidade entram como instrumentos de diálogo propositivo neste contexto.

## **1.2. INTERCULTURALIDADE, UM CAMINHO PARA A ALTERIDADE**

Já que a tecnologia se propõe a globalizar o mundo, no sentido de democratizar os meios de acesso à comunicação, talvez tenha chegado o momento mais oportuno para se trabalhar as diferenças entre os povos e as culturas.

Afinal, se a globalização for vista apenas como um meio de massificar as pessoas, há um caminho perigoso de se buscar formas únicas e hegemônicas de vida, com um único sentido de transformar sujeitos em usuários.

Para se começar um exercício de questionamento a um modelo de caráter hegemônico, a prática intercultural se faz necessária. Essa ideia transita pela percepção de diferentes culturas e a dimensão dialógica entre elas.

Diferente do que se possa imaginar, ela não faz ressonância ao modelo intitulado multicultural. A ótica multicultural reconhece a diversidade, mas mantém uma distância higiênica de culturas tidas como menores. Em outras palavras, o conceito multicultural entende e reconhece a existência e até coexistência de múltiplas culturas, como também cria hierarquias, críticas preconceituosas e processos de exclusão velados por um modelo aparentemente inclusivo ou tolerante. (Betancourt, 2004).

A ideia intercultural, se difere da multicultural no sentido das relações humanas, e é a explicitação do que seria ideal no campo das relações culturais em suas múltiplas esferas.

A interculturalidade, como é entendida, aponta para o lado oposto, ou seja, para a comunicação e para a interação mútuas entre culturas. Ela representa o nível das relações e de qualidade interativa nas relações culturais entre si, e não o nível da mera coexistência fática de distintas culturas num mesmo espaço (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 10).

Ainda segundo Betancourt (2004), a interculturalidade precisa ser diferenciada da ideia de transculturalidade, conceito que se aproxima da ideia de hibridação cultural, onde todas

as culturas são tratadas de forma genérica, pois todas têm suas diferenças e características. Porém, aí recai a crítica, pois não há uma valorização das diferenças, mas sim uma tentativa de massificar pelas semelhanças e conceitos genéricos.

Nesse aspecto, retoma-se a interculturalidade como o conceito mais assertivo, ao buscar um processo menos homogeneizante na construção de pensamentos e ideias a serem aplicadas nas mais diversas áreas, inclusive na educação.

Entender uma educação que considera as diferenças culturais, demográficas, econômicas, sociais, pode ser um dos meios de se contrapor ao processo de nivelamento cultural pelas mídias sociais. A educação como formação humana pode minorar o risco de as futuras gerações serem cada vez mais colonizadas e escravizadas pelas próprias mãos, através do uso de plataformas digitais que buscam torná-los dependentes de seus algoritmos.

Entende-se que uma possível aplicação de um pensamento intercultural na educação, necessita de outras fontes conceituais e filosóficas que embasem e sustentem que sua construção no mundo real. O conceito de alteridade é aqui considerado um mediador da interculturalidade para sua internalização junto ao sujeito operador dessa prática nas instituições escolares. Compreende-se então o acesso a dimensão da alteridade como:

o acesso à relação de alteridade só é possível mediante um eu que sai de si para encontrar o outro, para aprender a edificar-se com ele, sem se preocupar com a reciprocidade, pois a relação de alteridade está num construir e deixar habitar (cultivar o crescimento), pertencente a um ânimo integrador de disposição, disponibilidade e ponte para o outro. Essa relação não anula o eu, no sentido de perder a própria identidade, ou ainda, de renunciar ao próprio egoísmo, mas mantém a disposição e a abertura ao discurso, deixando viger a composição dialógica que advém do outro, através de questionamentos sobre seu próprio egoísmo. (HABOWSKI; CONTE; PUGENS, 2018, p. 185).

O entendimento de que a interculturalidade é sustentada pela alteridade quando da necessidade de torná-la aplicável nos planos pedagógicos é um princípio aqui considerado uma hipótese de bom senso a ser considerada em avanços de pesquisas sobre o tema.

### **1.3. A MAIOR COLONIZADORA DE TODOS OS TEMPOS: A DOPAMINA.**

As relações entre povos e culturas são geralmente permeadas pela busca de vantagens a partir destas, portanto, é preciso raciocinar em como está se dando esse processo no mundo após smartphones com amplo acesso à internet.

Há modelos de subjugação cultural com violência explícita, passando pela construção de modelos de comportamentos e estéticas por meio de instrumentos propagadores de cultura como cinema e televisão. A atualidade parece impor um novo modelo muito mais sofis-

ticado de uma espécie de autoescravização assemelhada aos dependentes de álcool, jogos e outras drogas.

Esse formato se dá pela descoberta de como ativar algumas substâncias neuroquímicas que levam à repetição de comportamentos e a sensação de dependência de alguma substância ou atividade.

[...]a liberação de dopamina (DA) decorrente de jogos eletrônicos através da tomografia de emissão de pósitrons em oito voluntários do sexo masculino. Foi demonstrado que a concentração de DA extracelular no núcleo accumbens estava duas vezes mais alta após a atividade de jogo. Esse aumento era diretamente proporcional ao desempenho no jogo e comparável em intensidade à liberação de DA após a ingestão de anfetaminas [...] tanto o uso de substâncias como as imagens condicionadas e associadas ao comportamento de dependência podem ativar a liberação de dopamina em regiões cerebrais onde ocorre o sistema de recompensa. Os autores sugerem que esses achados correspondem aos mecanismos neurais subjacentes ao desenvolvimento e manutenção do comportamento de jogo excessivo, que se daria através da sensibilização do sistema dopaminérgico mesolímbico. (ABREU et al., 2008, p. 163).

Foi compreendido que a dopamina desempenha um papel constante na composição da dependência como um neurotransmissor, quando associada ao acesso irrestrito às redes sociais, ela pode influenciar todo um processo de direcionamento de grupos humanos por caminhos estabelecidos externamente. Em outras palavras, descobrir maneiras de direcionamento de grupos humanos por caminhos estabelecidos externamente, ativá-la pode permitir o controle sobre o comportamento das pessoas.

Ferreira (2021) traz dois exemplos de evolução tecnológica que ampliou esse controle sobre o indivíduo. A primeira é chamada de *infinite scroll* ou rolagem infinita, o que propiciou aos usuários uma página sem fim para apreciação do conteúdo. A segunda mudança foram os botões de reação de curtidas iniciadas pela plataforma *Facebook*, que trouxe a relação de recompensa entre os usuários. A sensação de rolar uma tela eterna e poder emitir opiniões avaliativas foi um divisor de águas no processo de permanência das pessoas nas redes.

Portanto, para fins de compreensão do refinamento do processo de modelação comportamental em massa, fica o entendimento de que o estímulo está cada vez mais invasivo, ardiloso e de fácil acesso para fins de sequestro do maior tempo possível de permanência nas redes sociais.

## CONCLUSÃO

A compreensão crítica do espírito de um tempo é fundamental para a análise de propostas e medidas que sejam pensadas atualmente para antecipar problemas futuros.

O entendimento dos mecanismos de despersonalização e alienação dos sujeitos preci-

sam entrar na ordem do dia na formação escolar, pois eles já não são engendrados de maneira tão perceptíveis e precisam ser debatidos para construir um exercício de crítica da realidade.

Entende-se que alguns caminhos podem ser trilhados pela noção sobre interculturalidade e através do exercício da alteridade na construção das propostas pedagógicas, da formação docente e na elaboração de políticas públicas em educação.

Os saberes ancestrais, as vivências e as construções coletivas podem ser indutores desse processo, mas para isso é necessária a constante discussão com foco em propostas e ações, pois a velocidade dos processos atuais urge por medidas práticas e aplicáveis.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Cristiano Nabuco de; et al. Dependência de Internet e de jogos eletrônicos: uma revisão. *Revista Brasileira Psiquiatria*, São Paulo, n. 30, v. 2, p. 156-167, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbp/a/T8y3pYpXy7wWj9v6DRdRxfR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2023.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. A Interculturalidade como alternativa à violência. *Razão e Fé, Pelotas*, v.6, n. 1 e 2, p. 5-16, jan.-dez./2004. Disponível em: <https://revistas.ucpel.edu.br/rrf/article/view/2474/1438>. Acesso em: 10 set. 2023.

FERREIRA, Sérgio Rodrigo da Silva. O que é (ou o que estamos chamando de) 'Colonialismo de Dados'? *PAULUS: Revista de Comunicação da FAPCOM*. São Paulo, v. 5, n. 10, p. 49-61, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://fapcom.edu.br/revista/index.php/revista-paulus/article/view/458/442>. Acesso em: 10 set. 2023.

HABOWSKI, Adilson Cristiano; CONTE, Elaine; PUGENS, Natália de Borba. A perspectiva da alteridade na educação. *Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul*, v. 23, n. 1, p. 179-197, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/5541>. Acesso em: 10 set. 2023.

SANTOS, Rodrigo Otávio dos. Algoritmos, engajamento, redes sociais e educação. *Acta Scientiarum. Education*, Curitiba, v. 44, e52730, 2022. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/52736/751375154292>. Acesso em: 10 set. 2023.



SOUZA, Karlla; CUNHA, Mônica Ximenes Carneiro da. Impactos do uso das Redes Sociais Virtuais na Saúde Mental dos Adolescentes: uma revisão sistemática da literatura. Educação, Psicologia e Interfaces. Ponta Porã. v. 3, n.3, p. 204-217, set./dez. 2019. Disponível em: <https://educacaoepsicologia.emnuvens.com.br/edupsi/article/view/156>. Acesso em: 10 set. 2023.

# INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E ALTERIDADE

*Fabiano Victor de Oliveira Campos<sup>1</sup>*  
*Luiz Fernando Pires Dias<sup>2</sup>*

**RESUMO:** A presente comunicação tem como objeto abordar a questão da intolerância religiosa a partir da análise de alguns aspectos do processo colonial eurocêntrico, portador de uma visão hierárquica de culturas, cujas bases encontram-se sedimentadas nas estruturas da civilização ocidental. O processo colonial empreendeu uma ocupação – utilizando o poder e o saber – que manifestou hostilidade ao que é diferente e estrangeiro, fundado em uma razão dominadora e excludente que dirigiu um olhar redutor às culturas colonizadas e às religiões delas oriundas, na tentativa de subsumir e integrar a multiplicidade cultural e religiosa em uma totalidade determinada pelos dominadores, em evidente detrimento do Outro. Em nossa reflexão, recorreremos à crítica que o filósofo lituano-francês Emanuel Levinas direcionou à razão soberana prevalente no transcurso histórico ocidental, que levou em conta apenas a si própria e buscou neutralizar as diferenças, capturando e negando o espaço à alteridade. Na contracorrente da lógica existente nas narrativas de cunho hegemônico, a concepção de alteridade formulada por Levinas posiciona o Outro no *locus* original do sentido, que é então deslocado do polo da consciência autocentrada para o polo da alteridade, resultando em uma racionalidade e uma noção de religiosidade inclusivas e de cunho humanístico. Levinas – que na condição de judeu teve sua vida profundamente marcada pelo racismo religioso e pela barbárie nazista perpetrados na Segunda Guerra Mundial – estabeleceu uma perspectiva que evoca elementos com potencial para contribuir no estabelecimento do diálogo intercultural e inter-religioso e, também, na superação dos discursos atrelados aos fundamentalismos, à dominação e à injustiça.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alteridade; Ética; Intolerância religiosa; Levinas; Racismo.

## INTRODUÇÃO

O transcurso histórico ocidental foi marcado por um padrão de colonização caracterizado pela dominação e pela expropriação, em um contexto eurocêntrico imperialista que determinou uma delimitação hierárquica absoluta, com as nações colonizadoras ocupando o polo superior e as nações e povos subalternos figurando em posição diametralmente oposta. O processo colonial, fundado em uma razão dominadora e excludente, dirigiu um olhar redutor às culturas colonizadas e às religiões delas oriundas, na tentativa de subsumir a multiplicidade cultural e religiosa em uma totalidade determinada pelos dominadores. Não obstante os obje-

1 Doutor em Ciências da Religião - UFJF/MG. Docente do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas. E-mail: fvocampos@pucminas.br

2 Mestre em Ciências da Religião - (PUC-MINAS). Doutorando em Ciências da Religião (Bolsista Capes) pela PUC-Minas. E-mail: l.ferna2805@gmail.com

tivos financeiros, as nações colonizadoras buscaram, cada uma a seu modo, a imposição de um pensamento hegemônico que desprezou e desconsiderou as culturas colonizadas (incluindo as suas crenças religiosas), empenhando-se na submissão delas a uma suposta e abstrata cultura superior europeia.

Partimos da premissa de que certos elementos da concepção colonialista não se restringem a determinados períodos ou acontecimentos históricos, mas se inscrevem no próprio tecido estrutural da civilização ocidental. No presente texto, inicialmente, identificamos alguns aspectos que consideramos relevantes na formação do pensamento ocidental, como a centralidade na primeira pessoa e a aversão ao que é estrangeiro. Em seguida, buscamos uma sucinta abordagem do processo da escravidão negra nas Américas, nefasto elemento da colonização. Por fim, traçamos alguns aspectos importantes da alteridade levinasiana, que situa-se na contracorrente das narrativas que atribuem o poder e a hegemonia a determinados grupos em detrimento de outros.

## 1 O OCIDENTE E A AVERSÃO AO OUTRO

A formação do pensamento ocidental está intrinsecamente vinculada à Grécia antiga, berço de nossa civilização, uma vez que a cultura grega não se restringiu aos gregos, expandindo-se a diversas regiões e povos, constituindo a própria *arkhé* do Ocidente. Portanto, “pensar com os gregos é descobrir as *origens* de nossa visão de mundo.” (BRANDÃO, 2002, p. 34, grifo do autor). No entanto, sem desconsiderar o grande legado humanístico e cultural transmitido pelos gregos<sup>3</sup>, destacamos uma importante característica dessa cultura em relação à alteridade, com a diferenciação entre gregos e bárbaros:

O Outro, o Não-grego, que começa, desde muito cedo, a ser designado, na sua globalidade, de acordo com um critério de caráter linguístico aplicado negativamente, é o *barbaros*. Preside ao critério desta designação a experiência de estranheza helênica perante o seu linguajar incompreensível, que soa como ‘*bar bar*’ – uma espécie de onomatopeia da incongruência. Tal designação denuncia, na percepção do Outro, a incômoda incapacidade de compreensão dos seus códigos de comportamento e comunicação, a partir da linguagem, em sentido lato, da identidade. (FIALHO, 2011, p. 113, grifos do autor).

A própria designação atribuída ao estrangeiro demonstra uma dificuldade do grego em relação ao diferente e sugere uma perspectiva hierarquizada, que aprofunda-se até uma extrema diferenciação entre um grego que considerava-se destinado à liberdade e um bárbaro supostamente propenso à escravidão, com alguns gregos chegando a considerar os escravos e os bárbaros como se fossem uma só coisa.

Outro ponto a ser mencionado em relação à formação do pensamento ocidental é o <sup>3</sup> “O povo grego transmitiu, sem dúvida, à posteridade, de forma imorredoura, um tesouro de conhecimentos imprecíveis.” (JAEGER, 2003, p.15).

papel indestronável que o “Eu” adquiriu na filosofia do Ocidente, que exprimiu-se prioritariamente em primeira pessoa, caracterizando-se, segundo Levinas, por aspectos predominantemente egológicos, a começar por Sócrates:

É a lição de Sócrates, que somente deixa ao mestre o exercício de maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma, aí já se encontrava. A identificação do Eu – a maravilhosa autarquia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo. Toda filosofia é uma egologia, para empregar um neologismo husserliano. (LEVINAS, 2010, p. 232-233, tradução nossa).

A centralidade do “eu” se intensifica na Modernidade, na qual “o sujeito adquire uma prioridade em relação a toda e qualquer alteridade.” (SOUZA, 2005, p. 34). Para Descartes<sup>4</sup>, o “eu” é a primeira certeza e o “sujeito” é o ponto de partida do conhecimento, assegurando a veracidade de todas as coisas, sempre a partir de si mesmo. O solipsismo cartesiano estabelece uma separação absoluta entre o sujeito e o objeto do pensamento, objeto esse a ser apreendido e dominado por uma razão absoluta: “doravante, o sujeito é separado do objeto: cessam os laços entre, de uma parte, as coisas [...] e de outra parte, o homem, Alma, Vida e Pensamento.” (BASTIDE, 1968, p. 11).

Tais exemplos, resumidamente expostos, correspondem a algumas características de um pensamento fundado em uma razão imperiosa que situa a si própria acima de tudo e que concorre para a neutralização do Outro, ao capturar e suprimir a sua alteridade. Tal estruturação de pensamento foi parte integrante de alguns nefastos acontecimentos no transcurso histórico ocidental, como veremos a seguir.

## 2 A ESCRAVIDÃO NEGRA NAS AMÉRICAS

Nenhum acontecimento reflete de forma mais emblemática o desrespeito à alteridade que a escravidão, paradigma maior da absoluta desconsideração à dignidade humana. A escravidão negra nas Américas, especificamente, representa um tumor escancarado no núcleo de nossa civilização, com efeitos ainda hoje verificáveis. Juntamente com a servidão do índio, ela exerceu um papel central no desenvolvimento do Novo Mundo e no comércio a ele relacionado, explicitando uma sociedade com elevado índice de desumanização, que não só condescendia com o tratamento impiedoso direcionado aos escravos, como também o acobertava, pois “a sociedade se metamorfoseia pelo próprio fato da introdução dos escravos no seu seio.” (MEILLASSOUX, 1995, p. 13).

Se ocorriam debates que questionavam a razoabilidade e a legalidade da escravidão, esses tinham como objeto quase que exclusivamente a servidão do índio, com a situação da escravidão negra sendo ignorada e até estimulada através de pressupostos racionais. Argumentava-se que os índios equiparavam-se aos europeus primitivos da Antiguidade, sendo 4 “[...] com toda razão chamado precisamente de *pai da filosofia moderna*.” (REALE; ANTISERI, 2004, p. 283, grifos do autor).

portanto, passíveis de serem cristianizados, diferentemente dos negros que eram associados aos mouros infiéis e ao mundo primitivo, demonstrando que o etnocentrismo<sup>5</sup>, desde tempos remotos, já apresentava elementos de intolerância religiosa. Nas tentativas de justificação teórica à escravidão do negro, era amplamente utilizado o argumento aristotélico da servidão natural<sup>6</sup>. Alguns debatedores alegavam, até mesmo, que os africanos eram mais felizes com a escravidão e que a preferiam em relação à liberdade em sua terra natal (DAVIS, 2001, p. 203).

A escravidão dos negros contava com o respaldo da igreja católica, também proprietária de escravos. Dessa forma, o apoio da igreja à escravidão do negro nas colônias espanholas e portuguesas legitimava o tráfico escravagista, indicando um perigoso entrelaçamento entre religião, poder e a intolerância religiosa, intolerância essa que estava inserida no cerne do processo de colonização das Américas e que resultou em discriminações e perseguições religiosas no transcurso da história ocidental. Um fator agravante no que se refere à intransigência direcionada às perspectivas religiosas dos escravizados é que a cultura dos colonizadores e a dos colonizados apresentavam visões de mundo e de transcendência díspares. As religiões africanas, de uma maneira geral, possuíam uma visão anticartesiana que buscava expressar uma harmonia entre os homens, e entre os homens e as coisas, reproduzindo um cosmos ordenado por meio de símbolos, em contraposição à cultura autocentrada predominante no Ocidente, vinculada a uma linguagem determinativa, com a prevalência do sujeito pensante como o epicentro na relação com a transcendência (BASTIDE, 1968, p. 9-13).

A intolerância em relação às tradições culturais e religiosas de origem africana teve no passado – e ainda tem – o racismo como importante componente, o que evidencia uma forma perversa de pensamento, que confere hegemonia a um determinado grupo desconsiderando e estigmatizando o que é diferente:

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. (NOGUEIRA, 2020, p. 54, grifo nosso)

Portanto, a religião cristã foi desvirtuada pelos colonizadores e utilizada como um dos instrumentos de conquista e de manutenção da ordem imposta, com a concomitante busca da eliminação de crenças ou de concepções diferentes, em evidente detrimento do Outro. Trata-se de um modelo bastante distinto da perspectiva de alteridade formulada por Levinas, na qual a responsabilidade por Outrem é considerada o lugar, ou o não lugar, de onde emerge

5 “O etnocentrismo consiste em privilegiar um universo de representações socioculturais tomando-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas ‘diferentes’.”(NOGUEIRA, 2020, p. 24).

6 A problemática da escravidão foi desenvolvida por Aristóteles, principalmente, no Livro I da obra *A Política*, da qual destacamos o seguinte trecho: “vê-se, pois, que a discussão que sustentamos tem algum fundamento; que há escravos e homens livres pela própria obra da natureza; que essa distinção subsiste em alguns seres, sempre que igualmente pareça útil e justo para alguém ser escravo, para outrem mandar; pois é preciso que aquele obedeça e este ordene segundo o seu direito natural, isto é, com autoridade absoluta.” (ARISTÓTELES, 2010, p. 17, grifo nosso).

a própria subjetividade, conforme veremos a seguir.

### 3 A ALTERIDADE LEVINASIANA

Emmanuel Levinas desenvolveu seu pensamento no núcleo dos tristes acontecimentos do Século XX, tendo sido afetado particularmente pela *Shoá*, evento marcado pela ausência da ética e pela desconsideração dos direitos humanos de incontáveis vítimas, incluindo ele próprio e sua família<sup>7</sup>, que sofreram a discriminação e a intolerância religiosa, elementos utilizados pelo nazismo como pretexto para genocídio de milhões de judeus. Segundo o filósofo, esse triste episódio equiparou a condição judaica à própria condição humana:

O recurso do antissemitismo hitlerista ao mito racial lembrou ao judeu a irremissibilidade de seu ser. Não poder fugir de sua condição – para muitos foi como uma vertigem. Situação humana, certamente – e, por aí, a alma humana talvez seja naturalmente judia. (LEVINAS, 2015, p. 60, tradução nossa).

Diante de Auschwitz, evento que subverteu a própria razão e todos preceitos de humanidade desenvolvidos no Ocidente, novas visões de mundo foram inevitavelmente buscadas. Levinas centrou a sua perspectiva filosófica na alteridade, procurando restituir à ética todo o seu vigor, diante de um aparente triunfo da desumanidade. A intenção do filósofo foi “[...] buscar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última. E isso talvez também seja a via do retorno da sabedoria do céu sobre a terra.” (LEVINAS, 1996, p. 28, tradução nossa). O filósofo lituano-francês estabeleceu uma postura crítica em relação ao primado da ontologia na história do pensamento, afirmando que a filosofia ocidental foi, quase sempre, “uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.” (LEVINAS, 2014, p. 33-34, tradução nossa).

Em direção distinta da ontologia, o pensamento de Levinas inseriu o Outro como a referência principal na formação do sentido e como o centro das relações intersubjetivas. Para o filósofo, o encontro com Outrem é irreduzível a uma representação ou tematização, pois o infinito que é o Outro se apresenta através do seu rosto, que tem um caráter Infinito, transcendendo a sua forma plástica. O rosto, em sua total nudez, expressa a vulnerabilidade e a indigência próprias da condição humana, sendo o portador de um comando supremo, o “Tu não matarás”. Acolher o rosto é já assumir a responsabilidade pelo próximo, de natureza assimétrica, sem expectativa de retribuição (LEVINAS, 1991, p. 172).

Levinas é o filósofo que pensou a ética como filosofia primeira. Trata-se de uma ética estruturante de nossa racionalidade e não o contrário, sendo uma ética portadora de racionalidade própria, desvinculada das predeterminações moralistas. A ética levinasiana assenta-se na responsabilidade incondicional pelo outro homem. Para o filósofo, a responsabilidade, o

7 Levinas foi prisioneiro de guerra e, se teve a vida preservada, “sua família, que ainda residia na Lituânia, não teve a mesma sorte, foi presa e quase toda massacrada na ocupação nazista.” (COSTA, 2000, p. 40).

acolhimento de Outrem em sua total e inalienável alteridade, constitui o próprio fundamento do humano e é o elemento basilar da subjetividade:

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. Tal é minha identidade inalienável de sujeito. (LEVINAS, 1982, p. 97-98, tradução nossa, grifo do autor).

A responsabilidade advinda do encontro com o rosto, no qual o Infinito me vem à ideia como ordenamento moral, estabelece a primazia da ética. Ela inaugura uma relação que é instaurada e apoiada pelo Infinito, caracterizada por um respeito absoluto pela exterioridade de Outrem, em sua dignidade e verticalidade, opondo-se à totalidade e à tentativa de posse efetuada pelo Mesmo.

## CONCLUSÃO

O modelo colonialista evidenciou uma perspectiva que recusou o espaço ao Outro, negando a sua alteridade inalienável, promovendo a redução de tudo o que era exterior e estrangeiro aos domínios do “Mesmo”, onde o “Eu” eurocêntrico reinou absoluto. A perspectiva colonialista persiste ainda hoje sob formas diversas, como explicitamente no racismo e na intolerância religiosa ou em discursos implícitos de dominação e fundamentalismo. Frente a esse modelo, buscamos contrapor a alteridade levinasiana, que tem a responsabilidade pelo Outro como estrutura primeira, o que favorece uma moral aberta e inclusiva, com o reconhecimento da unicidade inalienável do outro homem. Tal alteração paradigmática abre novas perspectivas em relação ao estabelecimento do diálogo intercultural e inter-religioso e constitui um possível subsídio na superação dos discursos atrelados à **dominação e à injustiça, que inevitavelmente desrespeitam a alteridade e negam o espaço às diferenças.**

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v. 11).

BASTIDE, Roger. Religiões Africanas e estruturas de Civilização. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 6-7, p. 5-16, 1968.



BRANDÃO, Jacyntho Lins. Nós e os gregos. In: FERREIRA, Amauri Carlos (*et al.*); MARQUES Haroldo (Org.). *Os gregos*. Belo Horizonte: Autêntica - PUC Minas, 2002, p. 29-44. (Coleção: Convite ao pensar).

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia Antiga. In: LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e paideia na Grécia Antiga*. 2. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010, p. 111-144.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 2010

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris : Grasset, 1991. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. *Être Juif* (suivi d'une lettre à Maurice Blanchot). Paris : Éditions Payot & Rivages, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2014. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*. Genève : Labor et Fides, 1996.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância Religiosa*. (Feminismos Plurais). São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. *História da Filosofia: do humanismo a Descartes*, v. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

# O PENSAMENTO LATINO-AMERICANO E O ENSINO RELIGIOSO: SOB A ÓTICA DA INTERCULTURALIDADE E DA EDUCAÇÃO LIBERTADORA<sup>1</sup>

*Giseli do Prado Siqueira<sup>2</sup>*

*Ângela Cristina Borges<sup>3</sup>*

**RESUMO:** O Ensino Religioso, na perspectiva intercultural e libertadora, visa estabelecer um ensino não confessional e não proselitista, que respeite a diversidade cultural religiosa do Brasil. Diante dessa premissa, surge a seguinte questão: quais são as bases teóricas que podem subsidiar a formação inicial e continuada de professores de Ensino Religioso, adotando uma abordagem intercultural e libertadora? Para responder a essa pergunta, será realizada uma pesquisa bibliográfica, seguindo as etapas: exploratória, seletiva, analítica e interpretativa. Serão contempladas as obras do filósofo Raúl Fornet-Betancourt, que abordam a filosofia intercultural e a interculturalidade crítica, assim como seus interlocutores, Ricardo Salas com a ética intercultural, e Fidel Tubino com a teoria do reconhecimento. Esses três pensadores discutem a formação profissional e ação associada à educação, destacando o reconhecimento e o respeito à diversidade religiosa. Nesse contexto, buscam-se referências do pensamento latino-americano para uma educação intercultural e libertadora. Essa abordagem visa promover uma educação centrada no educando, nos saberes locais e na diversidade cultural religiosa, favorecendo a abertura dialogal, o compromisso com vida, a promoção da equidade e a justiça social.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ensino Religioso; Pensamento latino-americano; Interculturalidade; Educação libertadora.

## INTRODUÇÃO

A história da educação brasileira revela a persistência de interesses coloniais e concep-

---

1A presente comunicação é resultado dos apontamentos gerados na disciplina “Educação, Interculturalidade e Espiritualidade: perspectiva de libertação”, ministrada no primeiro semestre de 2023 no PPGR PUC Minas, pelos pesquisadores: Angela Cristina Borges, Giseli do Prado Siqueira e Paulo Agostinho Nogueira Baptista. Uma versão ampliada desses apontamentos será publicada como capítulo no livro: “Educação e Religião: olhares plurifocais”, organizado por Elvis R. Messias, Douglas Bortone e Mariana S. Mancilha, com lançamento previsto para 2023. O capítulo em questão receberá o título: “Interculturalidade, Ensino Religioso, a Base Nacional Comum Curricular e o Currículo Referência de Minas Gerais”, de autoria desses três pesquisadores.

2 Giseli do Prado Siqueira (PUC-MINAS) Doutora em Ciência da Religião – UFJF/MG. Docente do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: giseli@pucpcaldas.br.

3 Ângela Cristina Borges – (UNIMONTES/PUC-MINAS) Doutora em Ciência da Religião – PUC/SP; Docente da UNIMONTES/MG. Docente colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião/FNDE. E-mail: cristinaborgesgirasil@gmail.com.

ções euro-cristãs que permearam os ambientes escolares ao longo de séculos de dominação e exploração. Essas influências coloniais e euro-cristãs são facilmente perceptíveis no Ensino Religioso, que, durante o período colonial, era considerado como instrução confessional, com o intuito de promover os “bons costumes e a doutrina cristã.” (ALMEIDA, 1989, p. 27). Durante o Império, os princípios da moral cristã e da doutrina da religião católica prevaleceram no contexto escolar como Instrução Religiosa.

No período republicano, durante todo século XX, um pequeno movimento incipiente começou a indicar mudanças nessa disciplina, especialmente com a distinção de catequese e Ensino Religioso, apresentada por Gruen na década 70. No entanto, apesar dessa tentativa, o Ensino Religioso continuou com seu horizonte limitado, confinado a um papel de disciplinador das “paixões” humanas e como veículo de transmissão de valores e interesses de dominação das elites e das religiões hegemônicas. Essa condição está longe de ser atraente para os estudantes que vivem em um universo plural, cada vez mais conectado e diversificado, incluindo também a diversidade religiosa.

Legalmente, o Ensino Religioso é reconhecido como parte fundamental da formação básica do cidadão, devendo respeitar a diversidade cultural religiosa do país, proibindo qualquer forma de proselitismo. Contudo, o debate público em torno desse tema revela que essa disciplina se tornou um campo de disputas políticas, econômicas e religiosas.

Respeitando a necessária aderência à diversidade religiosa, os defensores do Ensino Religioso condenam o confessionalismo, predominantemente euro-cristão e enfatizam a Interculturalidade e a Ética da Alteridade como fundamentos teóricos e pedagógicos desse componente curricular. Essa abordagem pode ser observada no texto da Base Nacional Comum Curricular – BNCC (BRASIL, 2017, p. 435), que orienta o trabalho dos professores nesse campo. As Unidades Temáticas, os Objetos do Conhecimento e as Habilidades e Competências devem ser desenvolvidas sob essa perspectiva.

Nesta comunicação, buscam-se caminhos para o Ensino Religioso que considerem a diversidade cultural e religiosa do Brasil, embasados nas referências do pensamento latino-americano dirigidos para uma educação intercultural e libertadora. Mesmo que para isso seja necessário desafiar as normas, provocar uma *desobediência cultural*, na perspectiva de Fonnert-Betancourt. Essa desobediência deve ser reivindicada pelos docentes, pelos pesquisadores com o objetivo de desenvolver uma consciência crítica, conforme defesa de Paulo Freire em 1994, e promover, um senso de justiça em relação aos marginalizados, como povos, culturas, religiões, pelo persistente colonialismo parasitário.

A abordagem de *desobediência cultural* no Ensino Religioso requer o estabelecimento de relações com correntes libertadoras presentes em nossa própria cultura. Essa *desobediência cultural* é uma práxis libertadora que se opõe à opressão, conforme descrito por Becka (2010, p. 40) e, representa um exemplo das correntes epistemológicas latino-americanas.

## 1 EXPLORANDO A FILOSOFIA INTERCULTURAL COMO FUNDAMENTO TEÓRICO PARA O ENSINO RELIGIOSO

Partimos do princípio de que a reflexão filosófica, inserida num contexto intercultural, deve ser um dos pilares fundamentais tanto teóricos quanto pedagógicos para o componente curricular do Ensino Religioso. Essa abordagem não apenas dá origem a, mas também amplifica a importância da interculturalidade crítica, que se revela como um instrumento altamente eficaz e estratégico. Por meio dessa abordagem, tanto as instituições educacionais quanto as entidades acadêmicas no Brasil podem efetivamente conduzir ações construtivas, cujo propósito é cultivar o reconhecimento e o respeito às diversas culturas e práticas religiosas.

Dentre as várias correntes da Filosofia Intercultural, nosso foco será no modelo Libertador-Intercultural, que traz à tona os pensadores: Raúl Fonet-Betancourt, Ricardo Salas Astraim, Josef Estermann, Fidel Tubino, entre outros. Entre esses nomes, destaca-se, de modo particular, o cubano naturalizado alemão, Raúl Fonet-Betancourt, como o representante mais reconhecido dessa corrente filosófica. Sua profícua produção literária é amplamente reconhecida em universidades ao redor da América Latina, Europa, África e Ásia, assim como o seu profundo envolvimento em favor da práxis intercultural, testemunhado por sua própria experiência como jovem migrante<sup>4</sup>.

É relevante enfatizar que as raízes culturais desse pensador o prepararam para desenvolver um pensamento filosófico que busca simetria aliada à abertura ao outro cultural. Trata-se de um pensamento filosófico que se inclina à justiça em favor daqueles que tiveram, historicamente, sua humanidade negada. A cultura cubana foi forjada interculturalmente<sup>5</sup> sob os desafios cruéis do colonialismo. A opressão, por mais violenta que tem sido, deu origem a correntes de pensamento libertário que permeiam várias manifestações culturais em Cuba, a ponto de a própria liberdade e resistência contra as formas modernas de dominação se tornarem seu alicerce. A bravura demonstrada pelo povo cubano ao resistir às pressões e à vitória dos Estados Unidos revela de forma inequívoca a marca intrinsecamente libertária dessa cultura. Além disso, na cultura cubana, há uma teimosia resiliente: a busca pela libertação não apenas de seu próprio povo, mas também das Américas e da África, das garras opressoras do poder do capital.

Em sua trajetória acadêmico-filosófica, Fonet-Betancourt sofreu diversas influências em seu pensamento. Destaquemos Jean Paul Sartre e José Martí. Ao abraçar a tradição de um humanismo ético-crítico, esse pensador reconhece em filósofos como Marx, Lévinas e Sar-

<sup>4</sup> Nasceu em Holguín, Cuba, em 1946. Os desdobramentos da Revolução Cubana levaram sua família a se mudar para Porto Rico e depois Espanha, onde cursou Filosofia. Envolvido no movimento estudantil contra o regime de Franco, e se colocando claramente contra tal regime, foi preso e exilado para a França, onde conheceu Lévinas, Foucault e Jean-Paul Sartre e prosseguiu com seus estudos. Durante dois anos viveu no Peru, colaborando com o teólogo da libertação Gustavo Gutierrez. Na década de 1970, mudou-se para a Alemanha onde ainda atua como investigador.

<sup>5</sup> A cultura cubana de um lado tem a influência da cultura de seus colonizadores, de outro a cultura africana, além da presença de elementos das originárias culturas indígenas e da cultura estadunidense, em função da proximidade geográfica entre Cuba e Estados Unidos.

tre uma concepção de “Humanitas” no sentido espanhol de “Humanidad”, ou seja, uma ideia que engloba de maneira genérica o ser humano, sem a conotação adicional de “Humanitas” no contexto da formação humanística, como ocorre na Alemanha. (BECKA, 2010, p.15). Essa perspectiva de “humanitas” traduz um ser humano que se define como tal ao compreender sua existência em relação aos outros, possuindo uma subjetividade que se manifesta por meio do interesse pelo próximo. Esse interesse, de acordo com Raúl Fonet-Betancourt, representa uma orientação ética intrínseca à tradição humanista libertadora. Nesse contexto, ele ressalta que “o conceito de subjetividade concreta e viva que se nutre pela recordação e libertação de todos aqueles que lutaram por sua humanidade negada” (BECKA, 2010, p.15).

Nesse contexto, o filósofo encontra em Sartre uma fonte de inspiração para articular suas reflexões com situações concretas. Além disso, o existencialista se destaca como uma referência notável quando se trata de engajamentos políticos, interessa em assegurar a justiça à existência do próximo e em conferir significado à narrativa da emancipação humana. Esses atributos estreitam as perdas entre seu pensamento e a práxis libertadora na América Latina:

La influencia de Sartre en este nivel es ante todo su visión de la “libertad personal”, del derecho del sujeto a escribir su propia biografía en un mundo histórico que tiene que asumir como su “situación”. Esta es la dialéctica de lo singular y de lo universal que sirve para explicar la relación entre sujeto y cultura en el planteamiento de la interculturalidad. Pero, para la interculturalidad también es muy importante el diálogo de Sartre con el Tercer Mundo, así como su compromiso político a favor de la crítica al colonialismo. (FORNET-BETANCOURT, 2019, p.12).

Enquanto Sartre exercia uma influência marcante no âmbito europeu, José Martí (1853-1895) desempenhava o papel de âncora cubana na América Latina, impedindo que Raúl Fonet-Betancourt naufragasse no dogmatismo da filosofia ocidental. Martí, um intelectual multifacetado com formação em Direito, Letras e Filosofia, além de ser poeta, político e jornalista, representou uma fonte de inspiração filosófica singular na região latino-americana. Sua influência reverberou em epistemologias como a Teologia da Libertação, a Filosofia da Libertação, a crítica decolonial, a Filosofia Intercultural, a Teologia Intercultural e até mesmo em movimentos políticos e sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST.

“Conhecer é resolver!” (MARTÍ, 1978, p.08), essa afirmação, que expressa claramente seu pensamento filosófico, impactou Fonet-Betancourt, que percebe em seu conterrâneo um pensamento intencional que, além de crítica à pretensão de universalidade da filosofia, revela a preocupação com os oprimidos na América Latina. Para Martí (1978) a urgência de libertar aqueles que foram despojados de sua riqueza e autonomia política se torna central, a fim de que possam se organizar e resistir contra as formas de dominação que os assolam:

El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho al ejercicio de su razón entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón; la razón

de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de uno sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu. Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores. (...). La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros —de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen—, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia (MARTÍ, 1978, p.9-10).

Martí pensa, reflexiona, a partir do seu contexto. Diz Raúl Fonet-Betancourt que, na América Latina, uma filosofia “desde la marginación como situación histórica significa para Martí [...] practicar un pensar que entiende su ejercicio en términos de una actividad social incorporada al proceso histórico por lo que se quiere cancelar esa situación histórica de la marginación” (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.53).

Com essa visão concreta e não abstrata da filosofia, Fonet-Betancourt carrega em seu modelo filosófico *liberador-intercultural*, na qual o termo filosofia tem o significado de ideias concretas para a realização. As influências de filósofos (José Martí, Jean Paul Sartre) de tempos e contextos culturais diferentes e sua experiência de vida *intercultural* colaborou para dar contorno a esse modelo que, para o próprio filósofo, se difere das outras abordagens filosóficas interculturais:

la diferencia fundamental que hay con Pannikar, con Mall y con Wimmer es que ellos, a mi modo de ver, tienden a “ontologizar” las culturas; [...] Yo considero que las culturas son productos históricos. [...] dependen mucho en su creación del lugar social que tienen las personas. [...] Lo que significa que hay muchas maneras de participar en una misma cultura [...]; por eso, la cuestión del lugar social es muy importante para ver de qué manera una persona participa en una cultura. [...] Mi perspectiva busca más bien la puesta en contraste de las prácticas interculturales con la historicidad, que pertenece a la vida cotidiana, buscando la transformación de las culturas a través de la práctica intercultural. (FORNET-BETANCOURT, 2009, p.7)<sup>6</sup>.

A Filosofia Intercultural é um empreendimento epistêmico que considera o contexto e a necessidade de se fazer justiça em favor dos marginalizados. Para tanto, propõe a transformação intercultural da Filosofia, processo que se inicia com a crítica à filosofia europeia e à sua repetição em espaços acadêmicos não europeus. Reproduções que privilegiam reflexões não contextuais, assegurando hegemonia à forma de pensar de uma única civilização. Aquela que, historicamente, propagou a barbárie e perpetuou relações parasitárias (BOMFIM, 2008), com a subalternização de grande parte da riqueza cultural da humanidade.

A filosofia intercultural é uma filosofia apraz a uma universalidade simétrica, onde as questões filosóficas emergem das singularidades e particularidades dos contextos. Sendo crítica da Filosofia acadêmica, não se constitui como filosofia do domínio, pois o diálogo, para ocorrer, requer equidade entre todas as culturas. Propõe Raúl Fonet-Betancourt a transforma-  
<sup>6</sup> Entrevista concedida a Maria Luisa Di Martino: DI MARTINO, Maria Luisa. **Transformación Intercultural de la Filosofía**. Topologik.Net. Luigi Pellegrine Editore, 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/282329086>. Acesso em: 20 ago. 2023.



ção intercultural da Filosofia.

Para nossa reflexão sobre o Ensino Religioso, consideremos os seguintes aspectos dessa filosofia: o reconhecimento das culturas, historicamente subjugadas, como parte do conjunto epistêmico planetário, e o diálogo com essas culturas; o desafio em “fazer” justiça àqueles que foram desmobilizados para não se organizarem contra a opressão colonial-imperial; a necessidade de transformação das culturas através da prática intercultural.

O filósofo intercultural Josef Estermann percebe como relevante para o diálogo intercultural o desenvolvimento de filosofias contextuais a partir das culturas indígenas desse continente, o que requer reconhecer que as culturas dos povos originários são “lugares filosóficos”. Ao afirmar a existência de uma filosofia andina, nos diz que a América Latina nunca foi “terra de ninguém filosoficamente, nem o é hoje em dia, ainda que a sabedoria ocidental tenha alcançado realizar um trabalho de *en-cobrimento*” (ESTERMANN, 1993, p.204).

Além do reconhecimento da pluralidade epistemológica, a filosofia intercultural desse pensador é reivindicação de tal pluralidade, o que pressupõe não apenas a reafirmação da diversidade cultural, mas, sobretudo, da riqueza de saberes e conhecimentos que anuncia, entre eles os religiosos.

Dessa forma, um Ensino Religioso intercultural não se reduziria a um multiculturalismo. O reconhecimento da diversidade religiosa passa pela necessidade de considerar a pluralidade epistemológica que tal diversidade anuncia, o que requer reconhecer o contexto opressor colonial. Não se trataria apenas de cumprir leis resultantes de políticas públicas em favor da diversidade, a exemplo da Lei 11.645/2008, que reconhece as identidades culturais africana, indígena e afro-brasileira.

Segundo o filósofo peruano da interculturalidade, Fidel Tubino, “as políticas multiculturais buscam gerar relações de equidade entre os diferentes, mas não constroem cultura, política pública, nem interculturalizam os saberes” (TUBINO, 2002, p.184). Um Ensino Religioso Intercultural aplicará a Lei n. 11.645/2008 em reconhecimento às culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas, percebendo-as como parte do conjunto epistêmico produzido pela humanidade. O reconhecimento é “fazer” justiça a tais culturas e à própria humanidade impedida, pelos padrões eurocêntricos de expressão e educação, em acessar os saberes de tais culturas.

Trata-se, portanto, de ir além do mero culturalismo para fazer justiça culturais, isto é, indicar, apontar e denunciar “as condições socioeconômicas sob as quais interatuam as culturas” (FORNET-BETENCOURT, 2004, p.133).

Nessa perspectiva, o Ensino Religioso alcança o status de libertário, carregado de sentido político e ético, pois terá a condição de promover transformações sociais, nutrindo-se de uma interculturalidade crítica. A interculturalidade crítica trará liberdade à própria disciplina que esteve durante longo período mergulhada na ilusão de estar transmitindo valores éticos

quando, na verdade, reproduzia parasitismos e colonialidades. Apegada à catequese, travestida de “inter-religiosa”, nem mesmo se aproximava de uma interculturalidade funcional. Sobre a diferença entre essa interculturalidade funcional e a crítica, Fidel Tubino (2015) expressa:

Mientras que en el interculturalismo funcional se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes, en el interculturalismo crítico se busca suprimirlas por métodos políticos, no violentos. La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico. Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo. Y esto pasa necesariamente por un discurso de crítica social” (TUBINO, 2015, p. 67-68).

A Interculturalidade Crítica é desobediência cultural, pois enquanto instrumento e estratégia educacional pode possibilitar, em sala de aula, o erguimento de consciências críticas, dispostas a reconhecer e respeitar a diversidade cultural-religiosa existente nesse ambiente e, além dele. O que ao nosso olhar *conllevar* transformações da cultura.

É certo que a proposta de um Ensino Religioso Intercultural nos remete a diversos aspectos que envolvem esse componente curricular, a exemplo da formação de professores. O próprio *intercultural* é chave de interpretação sobre os conteúdos que “preparam” os futuros docentes de Ensino Religioso, bem como das práticas pedagógicas dos cursos de licenciatura.

O *intercultural* nos moldes da Filosofia Intercultural é crítico no sentido de colocar em dúvida os tradicionalismo e academicismo pedagógicos. Além, o *intercultural* também pode ser chave de interpretação dos Objetos de conhecimento do componente previsto no texto do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

## CONCLUSÃO

Considerando o contexto brasileiro atual, como desconsiderar questões de gênero frente ao extermínio em curso da mulher? Sequer a palavra gênero é mencionada no texto da disciplina, bem como a palavra mulher. Aliás, em todo o conjunto da BNCC, a mulher é mencionada sete (7) vezes e nem de longe chegou ao texto sobre Ensino Religioso.

Ora, não é desconhecido de todas e todos que o sistema heteropatriarcal ocidental tem como fundamento religioso o monoteísmo masculino que, inclusive, é branco. Quantas e quantas mulheres, em função dessa cultura que é parasitária-colonial, têm se prendido ao denominado ciclo Violência-Lua de Mel<sup>7</sup>, que alcança sua culminância na morte da mulher. Pode

<sup>7</sup> Ciclo Violência-Lua de Mel é uma das situações de opressão vividas pela mulher em estado de violência doméstica. O ciclo se inicia com ataques verbais motivados por causas sem significância. Ele segue com pedidos de desculpas e pequenos mimos à mulher. À medida que se intensifica a violência física, complementa os ataques morais/verbais, mas é seguida de um período de “amor e carinho”. A larga duração do ciclo cria na mulher sentimento de culpa, insegurança, certezas, dúvidas no que se refere ao “amor” do companheiro por ela. Em geral, fecha o ciclo sua morte “em nome do amor”.

um Ensino Religioso Intercultural ignorar tal realidade do contexto brasileiro?

Deixamos essa provocação na esperança de que a área de Ciências da Religião-Teologia empreenda reflexões sobre o seu papel na formação de futuros professores interculturais para o Ensino Religioso, uma vez que a interculturalidade crítica pressupõe a desobediência cultural como prática corretiva.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, José Ricardo Pires de. **História da Instrução Pública no Brasil (1500-1889)**. Trad. Antonio Chizzotti. São Paulo: EDUC; Brasília: INEP/MEC, 1989.

BECKA, Michelle. **Interculturalidade no pensamento de Raúl Fornet-Betancourt**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

BOMFIM, Manoel. **América latina**; males de origem. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca básica brasileira, 2008.

BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm). Acesso em: 20 ago. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Documento da Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2017a. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=79601-anexo-texto-bncc-reexportado-pdf-2&category\\_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=79601-anexo-texto-bncc-reexportado-pdf-2&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192). Acesso em: 20 ago. 2023.

ESTERMANN, Josef. **Filosofia Andina**. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado. Aache: Concórdia, 1993.

FORNET-BETANCOURT, R. **Interculturalidade**. Críticas, Diálogos e Perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FORNET-BETANCOURT, R. Martí y la filosofía. In: O. ETE. **José Martí (1885-1905)**. Frankfurt: T. Heydenreich Ed., 1994.

FORNET-BETANCOURT, R. Sartre ou a Ética como Projeto de Vida com Subjetividade. **Razão e Fé**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 71-81, 2019. Disponível em: <https://revistas.ucpel.edu.br/rff/article/view/2490>. Acesso em: 20 ago. 2023.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **La interculturalidad como alternativa a la violencia**. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/la-interculturalidad-como-alternativa-a-la-violencia/>. Acesso em: 20 ago. 2023.

MARTÍ, José. **Nuestra América**. Latinoamerica.cuadernos de cultura latinoamericana. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

SALAS-ASTRAIN, Ricardo Florentino. Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas. **Estudios Políticos**. Medellín, n. 55, p. 163-181, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/332388>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SALAS-ASTRAIN, Ricardo Florentino. Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad. *Revista Faro*, Valparaíso, Chile, n. 20, p. 55-65, 2014. Disponível em: <https://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/350/256>. Acesso em: 20 ago. 2023.

TUBINO, Fidel. **Interculturalizando el Multiculturalismo**. Biblioteque de la Méditerranée/ Sciences Humaines en Méditerranée. 2002. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e> . Acesso em: 03 jul. 2023.

TUBINO, Fidel. **La interculturalidad en cuestión**. Lima: Fondo Editorial PUC, 2015.

# O SINCRETISMO RELIGIOSO PENSADO JUNTO A EXU COMO POTÊNCIA PARA COMPREENSÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Vitória Marques Bergo<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O tema do sincretismo brasileiro vem sendo debatido desde o final do século XIX, passando pela teoria de aculturação do evolucionista Nina Rodrigues, precursor dos estudos das religiões afro-brasileiras no país. O trabalho de Nina Rodrigues subsidiou a teoria culturalista de Arthur Ramos (1942), o extenso trabalho documental de Gonçalves Fernandes (1941), também influenciando ao longo do século XX outros tantos intelectuais brasileiros, que rejeitaram ou refinaram criticamente as teorizações iniciadas por Nina sobre a mistura das religiões e etnias no território brasileiro. São eles: Melville Herskovits (1936), Roger Bastide (1945), Tullio Seppilli (1955), Waldemar Valente (1976), Leonardo Boff (1977), Renato Ortiz (1978), Borges Pereira (1981), Patrícia Birman (1980), Peter Fry (1984), Beatriz Dantas (1987), Renato Silveira (1988), Roberto Motta (1986), Clóvis Moura (1988), dentre outros... (FERRETTI, 1995). As múltiplas expressões da religiosidade brasileira corroboram para um cenário em que a religiosidade popular se expressa a partir de encontros, nos entrecruzamentos de diferentes modalidades de crença para além dos discursos doutrinários oficiais. Considerando a religiosidade popular desenvolvida nas relações de subalternidade dinâmicas, o campo religioso brasileiro é marcado pela sua fluidez, como destaca Patrícia Birman (1992), questionando se a concepção de religião no Brasil não seria mais fluida do que os modelos teóricos “clássicos” podem buscar explicar ou delimitar. Afinal, “Que permite a esses religiosos o abandono das “fronteiras” estabelecidas entre os cultos e os limites impostos pelas igrejas as suas práticas rituais?” (BIRMAN, 1992, p. 167). Deste modo, a autora interroga como as fronteiras abandonadas e/ou transpostas pelos fiéis, oriundos de diferentes crenças e cosmovisões, estariam localizadas em um tipo de experiência religiosa singular, categorizando a religiosidade popular, desvincilhada de qualquer ideia de unidade cultural que se reduz aos discursos doutrinários oficiais. Traço aqui o debate sobre o sincretismo religioso partindo de Exu, em alusão à sua representação mítica dentro da cosmogonia Iorubá como aquele que é o primeiro a ser saudado, assim desconstruindo a ordem vigente a partir da transgressão, como propõe Luiz Rufino (2017) pensando a pedagogia das encruzilhadas em oposição as teorias evolucionistas que marcaram a modernidade. Construo esta comunicação para o Fórum Temático “Religiões afro-brasileiras, interculturalidade e Educação” refletindo como elementos da cultura afro-brasileira, no campo religioso brasileiro, subvertem a ordem estabelecida, dentre as religiosidades cristãs hegemônicas. Porém, religiosidades estas que estão longe de se configurarem como “puras” (ORTIZ, 1978), considerando o sincretismo religioso “à brasileira” formulado a partir do encontro e confronto de diversas tradições, povos, sistemas de crenças. Logo, é a partir dessa encruzilhada de conflitos e irrupções que diferentes tradições religiosas se encontram

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, pesquisando na linha Religião, Sociedade e Cultura. E-mail: [vitoriamarques.bergo@estudante.uff.br](mailto:vitoriamarques.bergo@estudante.uff.br)

no Brasil, se chocam e se fundem, muitas das vezes atravessadas por relações de violência: num movimento contínuo entre a criação do novo e a manutenção da tradição. Localizando nestes movimentos a trajetória das religiosidades de matriz africana no Brasil, Russo e Almeida (2016) apontam que a existência dessas tradições é não somente atravessada pelos encontros, sincretismos e choques culturais, mas fundamentalmente pela lógica estrutural delineada pelo movimento histórico das relações raciais. Portanto, o trabalho pretende discutir o conceito de sincretismo a partir de uma crítica sobre o racismo religioso vivenciado pelas religiões de matriz africana, de modo a elucidar a potência da compreensão do conceito para a promoção da busca por direitos humanos que assegurem a manutenção das religiões de matriz africana no campo religioso brasileiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Racismo religioso, sincretismo, religiões de matriz africana

## INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como objetivo contribuir para compreensão sobre as potencialidades da representação mítica de Exu como princípio pedagógico em reflexões imbricadas no âmbito da educação, trazendo Exu como “disponibilidade, matriz, matriz política / ética / estética / epistemológica / teórica / metodológica” (RUFINO, 2019, p. 265). Trata-se portanto de um exercício de reflexão sobre a arregimentação de saberes decoloniais nas resistências empenhadas pelas tradições religiosas afro-brasileiras forjadas na religiosidade popular.

Tais resistências se consolidaram em processos educativos e formativos no campo religioso brasileiro de modo subalternizado, em uma sociedade ancorada no racismo e em relações de colonialidade, assim, questionando a ordem vigente junto à manutenção de fundamentos religiosos baseados na oralidade, confrontados pela reinvenção da tradição em meio a relações de violência e negação da alteridade. Nesse sentido, assume-se a compreensão e a potência da religiosidade popular no campo religioso brasileiro como modo de existência de subjetividades religiosas que se constroem para além dos discursos oficiais, ressaltando o poder e a dimensão da fala como um dos principais alicerces da cultura afro-brasileira.

Entenda-se que por religiosidade popular não se deve ter em mente o domínio do corpo eclesial ou doutrinário, pelo contrário, devemos abstrair a independência e intimidade com o sagrado, humanizando-o através de práticas criadas pelos próprios devotos que são transmitidas, quase sempre, pela oralidade. Em outras palavras, contrapõe-se o vivido ao doutrinal. (BELMONT, 2007, p. 18)

O Sociólogo Rafael Neves Flôres Belmont traz em sua dissertação intitulada “Opção mágica: conversão de kardecistas à Umbanda na cidade de Goiânia” o conceito de religiosidade popular para auxiliar na compreensão do quadro religioso brasileiro, historicamente marcado pela afinidade com o misticismo. A religiosidade popular constitui parte do imaginário do povo brasileiro, mediando sua relação com o sobrenatural. (BELMONT, 2007)

Cria-se em nosso país um catolicismo pragmático e permeado por superstições emprestadas de outras religiões. Este contará com o poder dos santos que instituirão uma divisão de Trabalhos com Cristo, e para seus fiéis à oração toma ares de fórmulas mágicas para a resolução dos problemas quotidianos, deixando para segundo plano a salvação da alma. (BELMONT, 2007, p.19)

Portanto, a religiosidade popular expressa através do sincretismo, cuja uma das características centrais perpassa a manipulação da magia para a resolução de problemas e demandas cotidianas, é marcada por “certa mistura de princípios teológicos, dogmas, ritos e objetos de crença, estes, “fora do lugar”. (BIRMAN, 1992, p. 167). Junto à crítica de Birman, a concepção de “fora do lugar” questiona uma idealização que buscaria a unidade e coerência universal das religiões, relegando as religiosidades populares à inconsistência e irracionalidade - refutando os pressupostos modernos que definiram teoricamente a concepção de religião, aos quais Birman busca interrogar.

## **1. O SINCRETISMO EM DEBATE A PARTIR DA REPRESENTAÇÃO DE EXU: ENTRE RAÇA, SEXUALIDADE E VIOLÊNCIA**

Traço aqui o debate sobre o sincretismo partindo de Exu, em alusão à sua representação mítica dentro da cosmogonia lorubá como aquele que é o primeiro a ser saudado, assim desconstruindo a ordem vigente a partir da transgressão. Construo este ensaio refletindo como elementos da cultura afro-brasileira, no campo religioso brasileiro, subvertem a ordem estabelecida, dentre as religiosidades cristãs hegemônicas. Porém, religiosidades estas que estão longe de se configurarem como “puras” (ORTIZ, 1978), considerando o sincretismo religioso “à brasileira” formulado a partir do encontro e confronto de diversas tradições, povos, sistemas de crenças.

Na obra “Mitologia dos Orixás” (2009), o sociólogo Reginaldo Prandi traz, através de suas pesquisas desenvolvidas a partir de fontes escritas e orais, uma coleção de mitos da cultura lorubá. O primeiro Orixá sobre o qual Prandi descreve os mitos é Exu, também conhecido por Legbá, Eleguá e Bará. Em seus itãs, ou mitos, Exu é referenciado em passagens em que se vinga, trapaceia, cria enigmas e confusões: assim, Exu inverte a ordem estabelecida. Os itãs de Exu seriam, de certa forma, uma representação do caráter mundano e transgressor desse Orixá no panteão africano, pois ao inverter ou desestabilizar a ordem estabelecida, Exu subverte e, assim, cria o novo. Nesse sentido, é a partir da eminência do conflito que a potência de Exu se apresenta e se desenvolve, como é possível visualizar nos títulos de seus itãs (PRANDI, 2001)

Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas” (p. 40), “Exu põe fogo na casa e vira rei” (p. 47), “Exu ajuda um homem a trapacear” (p. 51), “Exu promove uma guerra em família” (p. 52), “Exu vinga-se por causa de um Ebó feito com displicência” (p. 55), “Exu provoca a ruína da vendedora do mercado” (p. 58), “Exu corta o nariz do adivinho que não faz



o Ebó prometido” (p. 63), “Exu atrapalha-se com as palavras” (p. 66), “Exu põe Orumilá em perigo e depois o salva. (PRANDI, 2001, p. 66)

Logo, é a partir dessa encruzilhada de conflitos e irrupções que diferentes tradições religiosas se encontram no Brasil, se chocam e se fundem, muita das vezes atravessadas por relações de violência: num movimento contínuo entre a criação do novo e a manutenção da tradição. Localizando nestes movimentos a trajetória das religiosidades de matriz africana no Brasil, Russo e Almeida (2016) apontam que a existência dessas tradições é não somente atravessada pelos encontros, sincretismos e choques culturais, mas fundamentalmente pela lógica estrutural delineada pelo movimento histórico das relações raciais.

Analisando o processo estrutural do sincretismo junto às discussões raciais, destaco a perspectiva de Kabengele Munanga (1989) que focaliza as relações de violência e subversão dos povos vindo da diáspora africana para pensar o sincretismo de um ponto de vista histórico: pensando como condutor e produtor de uma transgressão à violência colonial. Pesquisando o Exu afro-brasileiro, arte africana e sincretismo no Brasil, compreende que “As funções originais (africanas) acrescentaram-se novas (afro-brasileiras), como as de contestação, de revolta e de liberação dos negros de suas condições de escravo.” (MUNANGA, 1989, p. 126).

A representação mítica de Exu portanto auxilia a investigação sobre a seguinte questão: em quais valores morais dissonantes à moralidade religiosa cristã, se ancoraram historicamente a perseguição à cultura africana, unindo critérios raciais e critérios da moral sexual vigente?

Nas confrarias mais abertas às influências católicas, o Exu é confundido com o Diabo. Dois fatores principais teriam facilitado essa assimilação: o caráter fálico e imoral, que faz dele uma criatura pecaminosa aos olhos dos moralistas católicos, e seu papel de mestre das oferendas, que exige sua presença em todas as tarefas de sacrifício (AUGRAS, 1983, p.102).

É neste movimento contínuo de choque e assimilação entre culturas, raças e etnias que torna-se possível identificar expressões de religiosidade popular potentes que nos auxiliam, à luz da ciência da religião, a compreender como dentre contradições, choques e fusões, movimentos históricos e dialéticos de experiência de fé das religiões brasileiras se caracterizam para além dos discursos sacerdotais oficiais (BELMONT, 2007). Deste modo, o conceito de sincretismo no campo religioso brasileiro é fundamental para compreensão das expressões de religiosidade popular e das religiões afro-brasileiras. Reginaldo Prandi (1995) reflete sobre o sincretismo junto à pesquisa de Sérgio Ferretti (1995) na obra “Repensando o sincretismo”, localizando o sincretismo não apenas como um conceito, mas como um processo sócio-cultural:

A pesquisa de Ferretti nos revela [...] a capacidade do sincretismo religioso de remontagem de aspectos institucionais e rituais para respostas específicas a situações sociais problemáticas historicamente definidas. [...] Se os negros no Brasil perderam muito de suas referências religiosas, como o culto sistemático dos antepassados e, mais

especificamente na Casa das Minas, o culto explícito a Legbá, ambos fundamentais na África para a existência de uma cosmovisão e de mecanismos de orientação e controle de conduta, eles repuseram essas perdas buscando outra fonte, talvez mais adequada ao enfrentamento da adversidade contida no mundo novo para o qual foram levados a viver (PRANDI in FERRETTI, 1995, p.10)

Apontando a repressão ao culto de Legbá predominante dos povos lorubás e Fon, sincretizado na cultura brasileira como Exu, reflito como historicamente a negativação da imagem de Exu perpassa por um processo de tentativa de apagamento não só da “divindade”, mas também de controle e cerceamento sobre seus símbolos que subvertem a moralidade cristã. Uma vez que essas divindades estão ligadas aos atributos da sexualidade, tendo como símbolo o falo, a demonização de Exu é subjacente à condenação e normatização das relações de sexualidade que não se organizavam dentro da lógica cristã ocidental.

A perseguição a Exu pela hegemonia cristã atravessou a diáspora negra, de África às Américas. Perseguição esta que permanece viva em disputa no campo religioso brasileiro (SILVA, 2007), mas que teria raízes fundadas no embate entre os códigos morais cristãos e os valores africanistas, no que diz respeito à moral sexual em disputa. A representação de Exu está atrelada, portanto, a história da marginalização dos cultos afro no Brasil: marginalização que se construiu a partir de critérios racistas, sexistas e higienistas.

A classificação hierárquica das raças organizou a lógica colonial a partir do “mito das terras vazias”, como sustenta a escritora zimbabuense-sul-africana Anne McClintock, em sua obra “O couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial”. Analisando as genealogias do imperialismo, a autora argumenta que o mito das terras vazias, ou das terras virgens, foram narrativas que legitimaram a invasão e dominação das terras africanas, uma vez que ao serem nomeadas pelos colonizadores como “terras virgens”, aquelas terras seriam consideradas “terras de ninguém”, o que ficaria gravado em nosso imaginário junto a ideia de “história das grandes navegações”, ou “história do descobrimento”.

A compreensão das terras africanas enquanto terras virgens, ou como terras “descobertas” pelos europeus foram propagadas no nosso imaginário através da história oficial dos livros e ainda hoje é contada em muitas salas de aulas. Segundo Anne, “o mito da terra virgem é também o mito da terra vazia, envolvendo tanto uma despossessão de gênero quanto de raça. Em narrativas patriarcais, ser virgem é estar vazia de desejo e de atuação sexual, aguardando passivamente o ímpeto da inseminação masculina da história, da linguagem e da razão” (MCCLINTOCK, 2010. p. 57). Essa noção sustentou por muito tempo a compreensão de que os povos que ali habitavam eram despossuídos de cultura, assim, relegados a características depreciativas como primitivos, atrasados, sem história e religião, dado o conceito de religião eurocêntrico que não conferiria credibilidade às experiências destes povos.

## CONCLUSÃO

Por fim, concluo provisoriamente neste breve ensaio, que a representação mítica de Exu possibilita compreender o fenômeno do sincretismo, ainda ancorado na extensa bibliografia produzida a respeito do conceito - este, tão caro para compreensão da constituição do campo religioso brasileiro - tal como para visibilizar os modos de construção dos saberes produzidos através dos enfrentamentos das violências enfrentadas pelas tradições religiosas de matriz africana: violências que perpassam pelas construções de gênero e raça que consolidaram a concepção moderna de mundo imposta pelo colonialismo.

Os saberes em encruzilhadas, efeitos das operações de Exu, são saberes de ginga, de fresta, de síncope, são mandingas incorporadas e imantadas nos suportes corporais, manifestações do ser/saber inapreensíveis pela lógica totalitária. A pedagogia das encruzadas é parida no entre, no viés, se encanta no fundamento da casca da lima, é um efeito de cruzo que provoca deslocamentos e possibilidades, respondendo eticamente àqueles que historicamente ocupam as margens, e arrebatando aqueles que insistem em sentir o mundo por um único tom. (RUFINO, 2019, p. 273)

Para além de definir, referendar ou refutar o conceito de sincretismo, aponto que as disputas sobre o conceito se inscrevem numa perspectiva localizada nos “saberes em encruzilhadas” (RUFINO, 2019) na medida em que interpelam, a partir das contradições presentes no campo religioso brasileiro, os entrecruzamentos teóricos entre os conceitos de violência, raça e sexualidade possibilitados a partir da compreensão de “Exu como pedagogia”, como chaves analíticas fundamentais para pensar a historicidade das religiões de matriz africana, em suas multiplicidades dinâmicas e em suas resistências.

## REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose**: a identidade Mítica em comunidade nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

BELMONT, Rafael Neves Flôres. **Opção mágica**: conversão de kardecistas à Umbanda na cidade de Goiânia”. 2007. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo**: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural. São Paulo: Loyola, 1992. p. 167-196.

FERRETTI, S. F. **Repensando o sincretismo**. Ed. da Universidade de São Paulo; 1995.

MCCLINTOCK, Anne. **O couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Artafricain et syncrétisme religieux au Brésil**. Dédalo, São Paulo, v. 27, p. 99-128, 1989.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Umbanda, Integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis, Vozes. 1978.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, 591p.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas. Exu como Educação**. *Rev. Exitus* [online]. 2019, vol.9, n.4, pp.262-289.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. *Revista Periferia*, v.10, n.1, p. 71-88.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **“Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras”** In: - Intolerância religiosa. São Paulo, EDUSP. pp 191-260. 2007.

# PAULO FREIRE E A EDUCAÇÃO POPULAR: APROXIMAÇÕES COM O PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO

*Charles Amorim de Mendonça<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação traz à tona reflexões sobre educação popular na práxis e na construção intelectual de Paulo Freire, por meio de seu método de educação de jovens e adultos. O itinerário foi norteado pela seguinte questão: como as aproximações do pensamento latino-americano, expressas em ideias como a libertação, a justiça social e a valorização da cultura local, se relacionam com as contribuições de Paulo Freire e a prática da educação popular? Com o objetivo de explorar a obra de Paulo Freire, “Educação como prática de liberdade”, e estabelecer aproximações com o pensamento latino-americano, será realizada uma pesquisa bibliográfica que seguirá as etapas: exploratória, seletiva, analítica e interpretativa. A prática educativa libertadora de Paulo Freire encontra ressonância no pensamento latino-americano de José Martí, Enrique Dussel. A educação popular, quando centrada no educando e em suas necessidades existenciais de superação da condição opressora que muitas vezes a cerca, é um processo libertador. Reconhecer indígenas, negros, pobres, camponeses, ribeirinhos e outros grupos como seres humanos é fundamental, pois o ocultamento da diversidade desses povos no passado legitimou o poder de domínio dos colonizadores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Paulo Freire; Educação popular; Pensamento latino-americano.

## INTRODUÇÃO

A figura de Paulo Freire, renomado educador brasileiro, é indiscutivelmente uma das mais influentes no campo da educação ao redor do mundo. Sua abordagem pedagógica, centrada na conscientização, na emancipação e na transformação social, transcendeu fronteiras geográficas e culturais, tornando-se uma referência fundamental para o pensamento educacional contemporâneo.

Uma das características distintivas de Freire foi sua forte conexão com as raízes latino-americanas. Este estudo se propõe a explorar e analisar as aproximações entre o pensamento de Paulo Freire e o contexto latino-americano, destacando como sua filosofia educacional ressoa com as noções de libertação, justiça social e valorização da cultura local que têm sido tão

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião PUC Minas. Bolsista CAPES. Especialização em Docência do Ensino Religioso (IPEMIG). Pedagogia (Instituto Newton Paiva). Bacharel em Teologia pelo Instituto Santo Tomas de Aquino (ISTA). Professor da rede Municipal de Educação de Betim MG. E-mail: [charlesamorim@hotmail.com](mailto:charlesamorim@hotmail.com)

importantes nesta região. Através de uma análise aprofundada da obra de Freire e de outros pensadores latino-americanos notáveis, buscamos lançar luz sobre como suas ideias convergem e se enriquecem mutuamente, contribuindo para o desenvolvimento de uma educação mais inclusiva, crítica e transformadora em toda a América Latina e além.

## 1. MÉTODO DE EDUCAÇÃO POPULAR DESENVOLVIDO POR PAULO FREIRE

O objeto formal deste opúsculo centra-se em Paulo Reglus Neve Freire a luz de uma educação popular e o pensamento decolonizador. Um Recifense que estava afrente de seu tempo. Um homem sensível às necessidades das pessoas. Com um olhar carinhoso aos empobrecidos e comprometido com as mudanças sociais. Defensor de uma pedagogia libertadora que visa libertar o ser humano de todo regime de opressão. Sua metodologia dialógica foi considerada perigosamente subversiva pelo regime militar, no período da ditadura em que assolou o Brasil. O que mais adiante iria lhe render o exílio.

Sobre o exílio Paulo Freire diz em uma entrevista a Claudius Ceccon e Miguel Darcy de Oliveira para O Pasquim, no ano de 1978, em que ressalta sua experiência em ser exilado de sua terra:

FREIRE – Exato. Aí veio o golpe. Eu preferi ficar. Eu tive chance de sair, em Brasília mesmo, através de uma embaixada, mas preferi não ir. E não me arrependo, sabe. O que eu coloquei para mim naquela época era o seguinte: uma grande parte da juventude brasileira acreditou nisso e é impossível dissociar essa crença nesse esforço, de mim. Eu estou metido nesse treco, como um testemunho disso. Eu disse, eu não sou mártir, nem quero ser, e farei tudo dentro dos limites da dignidade para não virar mártir, agora o que eu não quero é sair do Brasil antes de testemunhar que fiquei e de assumir essa responsabilidade. E para mim foi ótimo. Talvez se eu tivesse saído do Brasil direto sem a experiência, mínima, que eu tive de cadeia, sem a experiência global que tudo isso implicou, eu talvez tivesse chegado ao exílio sem uma marca necessária para continuar a trabalhar. Eu talvez tivesse chegado ao exílio com o sonho impossível de um retorno breve, exatamente por não ter me experimentado no bojo mesmo da violência que se instaurava. E a passagem por esse bojo, mesmo pequena, mesmo não demasiado traumático, foi traumática para um intelectual que dava aula e que associava prisão a roubo e a crime e que, de repente, se vê preso e que fica meio confuso. Não roubei nem matei e estou aqui. De maneira que essa experiência me amadureceu um pouco. Foi fundamental o exílio. Eu via que outros que tinham saído sem viver essa experiência, que a reação era diferente. Eu até dizia, olha, volta, se entrega e depois sai de novo. (FREIRE, 2017, p. 179).

Para ele, a experiência de ser perseguido, silenciado e preso pelo regime militar, foi fundamental para compreender o exílio e pode dar novos significados às suas experiências pessoais e profissionais. Para ele, a ação de educar é uma atitude política e politizadora, na qual os marginalizados, aqueles e aquelas que se encontram à margens da sociedade em um contexto de subalternidade, conseguem atender a realidade, aprendem a lutar por seus direitos e vislumbram a superação da opressão. Assim, o ato de educar deve ser emancipatório.

Mesmo exilado, Freire não abandonou sua militância e produção intelectual; durante esse período, continuou a escrever e produzir sua obra mais importante, que o tornaria conhecida e reconhecida mundialmente por seu legado na educação: “Pedagogia do Oprimido”, que teve sua primeira edição publicada em inglês nos Estados Unidos. Essa obra é a mais citada no campo da educação e a terceira obra mais citada no campo das ciências sociais, destacando assim a enorme importância do pensamento de Freire para a formação de novos educadores.

O método de alfabetização desenvolvido por Paulo Freire, não foi concebido como uma receita a ser rigorosamente seguida, com diretrizes pré-estabelecidas para se chegar a um resultado pré-determinado. Pelo contrário, sua natureza foi concebida de forma flexível e adaptável, fundamentada em uma epistemologia subjacente à sua teoria cognitiva do conhecimento, que por sua vez, era intrinsecamente política, ética, humanista e democrática. A intenção de Freire era inclusiva, permitindo que todas as pessoas participassem plenamente da sociedade, pois para ele, a educação era um ato político. Para alcançar esse objetivo, era essencial que as pessoas, ao lerem palavras, também compreendessem a leitura de mundo ao seu redor.

O desejo de Freire ao desenvolver esse método não era simplesmente reduzi-lo a um conjunto de técnicas para aprendizagem da leitura e da escrita, mas sim criar um método que, aliado à leitura de mundo, capacitasse as pessoas a alcançarem a libertação por meio da conscientização crítica, ética e humanista. Isso implicava resgatar a vocação ontológica dos seres humanos, que se concretiza no direito de ler tanto a palavra quanto o mundo.

Ao alfabetizar as pessoas, Freire acreditava que estava restaurando sua dignidade, permitindo que se tornassem sujeitos da sua própria história, em vez de permanecerem como objetos de influência daqueles que detêm o conhecimento e os explorem. Para Freire, o conhecimento era fator crucial para a libertação e, deve ser compartilhado. Ele rejeitou a ideia de um detentor do conhecimento, defendendo que o saber deveria ser acessível a todos aqueles que desejam aprender.

Ana Maria Araújo Freire, esposa e companheira de Freire, explica que:

O que Paulo propõe com o seu “Método de Alfabetização” é, pois, muito mais do que fazem os métodos tradicionais de alfabetização-seguindo a estreita do que fazem os métodos tradicionais de alfabetização-seguindo a estreita concepção tradicionalista dos métodos-, que se limitam a fazer decorar letras e sílabas e juntá-las para formar frases e discursos que repetem os slogans, o que querem os opressores. Esse entendimento, portando, faz sentido na vida de quem fórmula tais slogans, mas não na vida de quem os repete, porque não lhes possibilitam sair da precariedade socioeconômico-cultural em que vivem como analfabetos/as na socioeconômico-cultural em que vivem como analfabetos/ as nas sociedades elitistas, letradas e de exploração capitalista. E o sonho de Paulo foi, indubitavelmente, o de que todos os seres humanos, independentemente de cor, religião, raça, etnia ou gênero, pudessem ser gente. Gente que possa escrever e ler. Gente que tenha onde morar bem e escola para estudar. Gente que possa sonhar os seus sonhos e trazer consigo os de sua família e sua sociedade para transformá-la.



Gente que possa entender que mudar é difícil, mas é possível. (FREIRE, 2017, p. 283-284).

Paulo Freire havia desenvolvido seu Método de Alfabetização no Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife em 1962, embora já o tivesse experimentado por mais de um ano no bairro de Poço da Panela, no Recife. Essa abordagem foi concebida como uma ação cultural dialógica com o objetivo de promover a libertação.

Esse grande educador concebeu uma pedagogia libertadora. Uma educação como elemento necessário, embora não suficiente, para contribuir a luta histórica.

Essa abordagem educacional deveria valorizar a cultura popular, as experiências vividas e aproveitar a sabedoria das pessoas. Por outro lado, não deveria se contentar apenas com o conhecimento empírico, mas partir dessa sabedoria que as pessoas desenvolvessem uma leitura do mundo mais crítica. Uma leitura de mundo, uma leitura da palavra. De modo a compreender os problemas da desigualdade social quanto a percepção clara de como essa desigualdade pode, de maneira flagrante, coordenar muitas pessoas a condições precárias. A proposta era pensar um processo de luta histórica pela libertação através do conhecimento, uma verdadeira revolução do saber um conhecimento que liberta.

## **2. APROXIMAÇÕES DO PENSAMENTO FILOSÓFICO LATINO-AMERICANO AO PENSAMENTO EPISTÊMICO DE FREIRE**

Ser um homem à frente de seu tempo, um intelectual transcultural que cruza fronteiras, exige uma abordagem que vai além da mera reinvenção de tradições. Deve-se afastar do discurso de submissão e adotar uma postura de transformação e crítica social. Isso implica a necessidade de construir um pensamento que se distancie das ações colonizadoras, buscando constantemente uma abordagem que combine continuidade e ruptura, conservação e mudança. Em vez de perpetuar discursos que promovam verdades universais, é fundamental construir pontes de conhecimento com diversas áreas do saber.

A abordagem de Paulo Freire adota formas e, por vezes, complexas, uma vez que as fronteiras que definem sua epistemologia estão em constante mudança, paralelamente à sua experiência de exílio e à sua vida nômade pelo mundo. Como ele costumava dizer, tornou-se um andarilho, um pensador que se encontra entre múltiplas culturas e limites. Seu pensamento não está enraizado na tradição de pensadores europeus, mas dialoga igualmente com as contribuições de teóricos africanos e latino-americanos.

O projeto político-pedagógico de Freire levanta inúmeras questões, das quais discutiremos seu método emancipatório neste artigo. Em meio a esses territórios fronteiriços, como um pensador que atravessa limites, Freire desafia a relação entre a identidade individual e a

subjetividade coletiva.

Segundo Ortiz e Borjas (2008), o fundamento epistemológico que sustenta o pensamento decolonial na América Latina foi um processo coletivo que se beneficiou do trabalho criativo e do debate entre pessoas do continente-interessadas em investigar temas específicos de suas próprias realidade sociais. Isso incluiu principalmente problemas relacionados à educação, cultura e produção de conhecimento popular, transcendendo as fronteiras impostas pelos colonizadores e desafiando as relações de poder. Esse movimento ganhou impulso a partir de diversos meios, como movimentos sociais, educação popular, teologia da libertação, meios de comunicação alternativos e pensadores envolvidos em investigação, ação e participação. Foi uma ação transdisciplinar que legitimou o conhecimento dos povos originários em sua luta contra o colonialismo.

Paulo Freire criticou qualquer forma de neutralidade no pensamento, argumentando que a neutralidade perpetuava a realidade desigual da sociedade e a expropriação colonial. Ele propôs um pensamento que não partisse do centro para a periferia, mas sim que nascesse na própria periferia, voltado para aqueles que estavam nas margens da sociedade. Portanto, Paulo Freire defende uma educação permeada pelo coração, repleta de amorosidade e uma ação impregnada de reflexão promover novas ações, evoluindo a construção de uma linguagem comum. Essa prática consiste em uma aprendizagem mútua entre intelectuais e pessoas comuns, buscando soluções para aprendizagem diversos conflitos políticos por meio da ação social.

Na sua obra literária, Freire distribuiu um paralelismo, entre opressor e oprimido, resolução e problemas, problematização e ciência. Ele demonstrou forte indignação em relação às linguagens dominantes e às estruturas de poder, deixando evidente sua luta ideológica contra a dominação e o colonialismo.

### **3. DAS EXPERIÊNCIAS REAIS E CONCRETAS NASCEU O MÉTODO**

Paulo Freire foi inspirado a criar o Método de Alfabetização por volta dos anos de 1960, durante um passeio com seu filho Lutgardes, tinha pouco mais de dois anos. Durante o passeio, Lutgardes leu leitura da palavra “Nescau” em uma lata do produto e conseguiu associar a imagem de uma lata a pronúncia da palavra, que ele tinha visto em uma propaganda de televisão com a palavra inscrita em um outdoor, desse alimento que já era por ele conhecido. Ao ver a placa da rua, ele cantou o jingle do anúncio e repetiu “Nescau...Nescau... Nescau”. Essa experiência perturbou e fez Paulo Freire refletir profundamente.

Em seguida, já em sua sala de estudos, Paulo refletiu profundamente sobre esse fato – como sempre o fez durante toda a sua vida, pois a teoria dele surgiu menos das reflexões sobre outras reflexões e mais do seu pensar a prática, o óbvio, o cotidiano, o que escutava, o que observava – e percebeu claramente a capacidade humana, nascida,

alegremente para ele da constatação de seu filho menor. (FREIRE, 2017, p. 286).

Seu filho foi capaz de estabelecer a conexão entre a leitura da palavra, que ele já conhecia devido à sua exposição prévia e à associação entre a fonética da palavra e sua representação gráfica em sua consciência.

A intuição de Paulo de que aquele momento não era apenas “uma sabedoria de um menino muito curioso” levou-o a reflexões sobre a lógica do fato. Assim, a partir dessa ideia, criou um caminho cognitivo epistemológico – o chamado “Método Paulo Freire de Alfabetização” – que deu a possibilidade aos adultos de lerem a palavra escrita, já anteriormente conhecida pela oralidade. Mais uma vez Paulo “deu ouvidos” à sua intuição, à sua permanente curiosidade, à sua capacidade de escutar, nesse caso, a provocada por seu filho caçula. (FREIRE, 2017, p. 287).

Paulo Freire, ao observar a doméstica que trabalhava em sua casa, Maria Gonçalves da Silva, chamada carinhosamente por todos como Mãe era uma mulher inteligente e a época tinha uns 50 anos. Isso foi notável em um período em que a educação não estava disponível nem mesmo para mulheres das classes financeiramente mais privilegiadas. Decidiu então colocar seu método à prova.

Freire procurou “Mãe” para ir ao seu escritório, onde explicou o motivo de sua visita e perguntou se ela concordaria em participar de sua pesquisa. Seu objetivo era permitir que pessoas adultas analfabetas, como ela, pudessem aprender não apenas palavras, mas também suas próprias vidas. Com o consentimento de Mãe, deu início ao teste que determinaria se suas investigações seguiram adiante ou não.

Maria compreendeu com rapidez e facilidade a composição ortográfica das palavras, bem como sua fonética. Por meio de figuras ela compreendeu imediatamente o mecanismo de organização das partes das palavras e a articulação para formar novas palavras. Aprendeu a criar palavras a partir da sílabas.-

Para Paulo Freire, o ato de alfabetizar essas pessoas era uma responsabilidade pessoal como educador. Pensar, organizar e implementar seu método era um compromisso que fosse além do humano, era um compromisso cristão. Sua fé e comprometimento com Cristo frequentemente o levavam periferias. Ele via a educação não apenas como habilidade ler palavras, mas como capacidade de ler a vida e, sim libertar as pessoas de qualquer sistema de opressão. Sua abordagem visava romper com o colonialismo por meio do conhecimento.

Eu trabalhei, em primeiro lugar, no trabalho de ação católica em paróquia do Recife. Trabalhei com escolas, com adultos, com ação cultural, uma espécie assim de paradoxal pós-alfabetização. Quer dizer, um trabalho de educação com analfabetos, mas discutindo uma temática, que poderia ser considerada uma temática daqueles que já liam. O que que se passou? Ocorreu o seguinte: Eu consegui com os jovens com

quem eu trabalhava – isso nos anos 1959, 1960 e 61 – e antes mesmo, eu conseguia discutir com grupos de operários, e às vezes, de camponeses, uma temática que vinha deles. Foi aí que eu fiz as primeiras análises, as primeiras pesquisas do que eu passei a chamar depois universo temático. (FREIRE, 2017, p. 289).

É impossível não perceber no percurso traçado por Paulo Freire que, ao articular seu pensamento teórico em relação ao seu método, ele se aproximou cada vez mais dos sofredores, dos marginalizados e dos analfabetos, aqueles que estavam à margem da sociedade. Seu método não foi desenvolvido em laboratórios e escritórios, mas sim, imerso na realidade dos homens e mulheres de sua época. Ele ouviu os medos dessas pessoas e experimentou seus próprios medos. Foi nessa realidade concreta que Freire encontrou inspiração para apostar na educação como um ato revolucionário e político.

O lugar simbólico e profundo que Paulo Freire ocupa não é apenas resultado de um trabalho acadêmico modificado nos laboratórios das universidades, mas é também o produto de um compromisso militante que permeou toda a sua vida. Ele se engajou nas camadas mais marginalizadas da sociedade e transformou sua própria história em uma causa em prol de suas convicções e ideias.

A imagem de Paulo Freire não deixa ninguém indiferente e inspira profundos sentimentos de amor naqueles acreditam na educação como uma ação impregnada de amor, uma educação que busca romper com todas as formas de colonialismo que ainda em nossas atitudes.

## **CONCLUSÃO**

Concluimos este artigo com o desenvolvimento de um método inicialmente concebido para a educação, formação e alfabetização de jovens e adultos. Isso porque Freire trouxe um método quando o aplicou pela primeira vez a 300 pessoas do município de Angicos, Rio Grande do Norte, conseguindo alfabetizá-los em apenas 45 dias. Esse feito extraordinário rendeu o reconhecimento de Freire, mas também desafios, incluindo seu exílio, conforme referência neste texto.

O Método de Alfabetização de Paulo Freire foi inovador para a época, uma vez que ele abandonou o uso de cartas, que eram comumente usadas para a alfabetização. Em vez disso, ele propôs que os educandos aprendessem as letras a partir da associação com sons e letras parecidas. De tal modo, o código de letras e de sons carecem de fazer parte do cotidiano do educando, ajudando no processo de assimilar as letras pela fala. Isso permitiu que as conexões feitas entre a palavra escrita e a palavra pronunciada, possibilitando a leitura crítica do mundo e uma compreensão libertadora de suas próprias realidades.

Este método foi tão inovador que deslocou o foco central da educação da figura do

professor em uma sala de aula, permitindo que o universo do educando se tornasse parte integrante do processo de ensino e aprendizagem. O professor assumiu um papel de mediador, e tornou-se de um verdadeiro pedagogo, orientando os processos e introduzindo seus educandos no universo da aprendizagem. Nesse processo, Freire chamou de “dialogicidade”, que envolve o diálogo entre o educador e o educando para garantir a eficácia do conhecimento. A proposta de Freire pode ser dividida em três passos fundamentais investigação, tematização e problematização.

Atualmente, muitas das contestações relacionadas à educação têm abafadas por posicionamentos conservadores, que muitas vezes confundem o entendimento de muitos. Um exemplo notável é a proposta da “escola sem partido” ou a defesa da militarização das instituições de ensino, incluindo a implantação de escolas militares. Essas abordagens convergem com para que Paulo Freire descreveu como a “cultura do silenciamento”, utilizada para oprimir as pessoas mais pobres, submetendo-os aos interesses dos opressores.

## REFERÊNCIAS

- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967
- FREIRE, Ana Maria Araújo. **Paulo Freire: uma história de Vida**. 2. Ed. São Paulo: Paz e terra, 2017.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983
- FREIRE, Paulo. **Política e educação: ensaios**. São Paulo: Cortez, 1995. FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ORTIZ, M. BORJAS, B. Pesquisa-ação participativa: contribuições de Fals Borda para a educação popular. **Revista Espacio Abierto**, v. 17, n. 4, p. 615-627, 2008.

# POR UMA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL: A CONTRIBUIÇÃO DO ENSINO RELIGIOSO PARA O DIÁLOGO A PARTIR DOS CONTEXTOS

*Sara Barbosa Fernandes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Estamos imersos em um cenário de globalização, no qual, de um lado, difunde-se um discurso voltado à importância das aproximações das culturas para o desenvolvimento do mercado mundial e, de outro, promove-se uma massificação das individualidades, acentuando as exclusões e desigualdades sociais existentes. Contra a mediocridade das semelhanças, questiona-se o papel da educação, especialmente do componente curricular do ER, para a superação ou diminuição das desigualdades e injustiças sociais. O Ensino Religioso, fundamentado na interculturalidade e na ética da alteridade, pode contribuir a este propósito. Para tanto, a partir das bases teóricas da Filosofia Intercultural Latino-americana, alicerçada sobre metodologia calcada no pensamento crítico dialético e por meio da pesquisa bibliográfica, esta pesquisa objetiva analisar como o ER pode contribuir para a promoção de uma educação intercultural e redução das desigualdades e injustiças sociais. A abertura ao diálogo e ao reconhecimento dos contextos, desde seus pressupostos discursivos, podem significar grande contribuição do ER à promoção de uma educação intercultural e, em última análise, de uma realidade social mais justa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Educação intercultural; Ensino Religioso; Filosofia Intercultural; Interculturalidade.

## INTRODUÇÃO

A interculturalidade é constituída a partir do contexto da globalização. Este fenômeno desenvolvido a partir dos padrões impostos pela modernidade, de um lado promete desenvolvimento e facilidades para a vida contemporânea. De outro, contudo, aperfeiçoa as formas de exploração, atingindo às subjetividades. A universalidade é reforçada, desta forma, como o modelo não só no âmbito econômico ou profissional, mas também nas mais variadas nuances das personalidades.

Contra a massificação e desigualdade social, emerge a interculturalidade em busca de alcançar justiça social. Para tanto, a educação se mostra não propriamente como ferramenta, mas como o espaço por excelência para o desenvolvimento desta prática crítica. O reconhe-

---

<sup>1</sup>Doutoranda em Ciências da Religião PUC-MINAS. E-mail: sarabfernandes@outlook.com

cimento dos contextos é pressuposto desse pensamento e desta prática, com o propósito de afastar as supostas semelhanças impostas pelo paradigma da universalidade e reforçar que os saberes, as vivências e experiências são sempre contextuais e devem ser compartilhadas nessa esfera comum.

Essa pesquisa, embora parcial, é desenvolvida a partir da pesquisa bibliográfica, tendo como referencial teórico a Filosofia Intercultural Latino-americana, notadamente o pensamento de Raúl Fonet-Betancourt e seus interlocutores. A partir do pensamento crítico dialético objetiva-se demonstrar a importância do Ensino Religioso ao desenvolvimento de uma educação intercultural no Brasil.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A interculturalidade emerge como necessidade de contraposição ao paradigma da universalidade, imposto pela lógica colonial moderna e desenvolvido aos patamares da contemporânea globalização. Fundamentada teoricamente na Filosofia intercultural latino-americana, a interculturalidade se mostra como processo vivo, prática interativa entre os partícipes e processo em contínua interpretação e transformação (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 158). A prática da interculturalidade conduz ao desfazimento de categorias estandartes que pretendem abranger a totalidade dos fenômenos e, por isso, segundo Fonet-Betancourt, trata-se de um desfazer-se dos nomes próprios. Como prática interativa, portanto, possibilita a troca e construção de possíveis significados dos variados fenômenos a partir daqueles que, contextualmente, já foram formulados. Segundo Fonet-Betancourt, pode-se entender por interculturalidade:

Não uma posição teórica, nem tampouco um diálogo de/e/ou entre culturas (ou, neste caso concreto, um diálogo entre tradições filosóficas distintas) no qual as culturas se tomam como entidades espiritualizadas e fechadas; senão que interculturalidade quer designar, antes, aquela postura ou disposição pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver “suas” referências identitárias em relação com os chamados “outros”, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que, por nos tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a “própria”, para ler e interpretar o mundo. Nesse sentido, interculturalidade é experiência, vivência da impropriedade dos nomes próprios com que nomeamos as coisas. Ou, dito de maneira mais positiva, é a experiência de que nossas práticas culturais devem ser, também, práticas de tradução. Vale dizer: Interculturalidade é o reconhecimento da necessidade de que uma dimensão fundamental na prática da cultura que temos como “própria” tem de ser a da tradução dos “nomes próprios” que consolidam sua tradição. (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13-14).

A prática da interculturalidade encontra suporte na filosofia latino-americana, voltada



à “elaboração de filosofias contextuais como um passo necessário para o diálogo intercultural e a conseguinte transformação intercultural da filosofia em e desde a América Latina” (FORNET-BETANCOUR, 2004, p.109). O estabelecimento da interculturalidade não se dá a partir da negação ou da comparação da filosofia europeia, mas da construção do espaço teórico próprio e contextual, que parta dos seus pressupostos e produza saberes voltados ao contexto a partir do qual se origina e ao qual pertencem, sem qualquer pretensão de se tornar universal.

Se hoje vivemos o fenômeno da globalização que propiciou, por meio do desenvolvimento científico-tecnológico, principalmente a partir da comunicação social, mudança radical na percepção subjetiva das noções de tempo e espaço, esse fenômeno mantém a lógica moderna que incutiu no mundo um padrão de poder. Através de diversos campos de significações, a globalização dissemina uma linguagem comum, a qual conduz ao imaginário social de uma “aldeia global”, na qual todas as realidades devem se conformar ao amplo significado dessa realidade macro inalterável. (SALAS, 2007, p. 29).

Associada a uma “integração econômica, política e cultural contínua e crescente no mundo” (QUIJANO, 2002, p. 06), a globalização difunde uma série de categorias que se sobrepõem, cujas implicações ultrapassam a realidade do vivido e transportam as relações eminentemente humanas ao universo virtual. Embora “real” e “virtual” estejam em uma simbiose crescente, a aldeia global interligada, em tempo e espaço, pela tecnologia, ainda se apoia no padrão de poder moderno articulado, segundo Aníbal Quijano, entre:

“1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento” (QUIJANO, 2002, p. 04).

A globalização, contudo, vai além. Esse fenômeno, muitas vezes controverso, constitui, segundo Quijano, em “uma reconfiguração do sistema de dominação política, associada às mais recentes tendências da exploração ou controle capitalista do trabalho” (2002, p. 16). A partir das dimensões de centro/periferia, a constante disputa de poderes que permeiam esse fenômeno alcança não somente as forças de trabalho, mas também as subjetividades. A imagem integradora do fenômeno, em verdade, esconde que não se trata de um projeto orgânico e homogêneo, mas ainda permeado por conflitos que resultam, em última análise, em acentuada desigualdade e injustiça social. Como acentua Aníbal Quijano:

Em suma, a “globalização” do padrão de poder mundial ameaça levar a seus extremos a polarização social, a reconcentração de controle do poder mundial em mãos de uma pequena minoria da espécie, com a recolonização do mundo em uma estrutura imperial de domínio a serviço das piores formas de exploração e de dominação; ameaça

de desdemocratização, portanto a desmodernização das relações sociais, materiais e intersubjetivas, com a extrema tecnocratização do conhecimento. Coloca a descoberto, pela primeira vez de maneira explícita, a velha ameaça eurocêntrica de uma barbárie técnica. (QUIJANO, 2002, p. 23).

O fenômeno da globalização, que permeia todos os aspectos da cultura, não apenas na esfera científica e filosófica, mas também nos discursos econômicos, políticos, religiosos e sociais, é o contexto a partir do qual se desenvolve a interculturalidade crítica latino-americana como uma necessidade histórica (TUBINO, 2018) e um projeto de justiça (TUBINO, 2019). É a partir dessa realidade contemporânea que elevou o padrão de poder à escala global, aperfeiçoando as formas de exploração que, muitas das vezes, passam despercebidas pelos sujeitos, que se acentua a necessidade de fortalecer um enraizamento das culturas e seus saberes. A filosofia intercultural não só retoma, mas é ela própria uma filosofia da contextualidade. (TUBINO, 2022, p. 03).

Tubino, assim como Fernet-Betancourt, salienta a necessidade de uma atividade filosófica que não esteja presa às universalidades propostas e impostas pelo pensamento ocidental moderno, mas que as proposições teóricas não sejam dissociadas dos seus respectivos contextos formadores, os quais, para além das condições econômicas, sociais, culturais e políticas, são constituídos, também, pela compreensão da vivência subjetiva destas condições. Quer isto dizer que as teorias são contextuais e, portanto, devem assim ser tomadas. Além disso, o contexto ultrapassa os dados objetivos que podem ser aferidos da realidade, mas é composto, também, pelas percepções individuais a respeito daquela realidade. Isto porque, como afirmado, a interculturalidade não é mera teoria que observa e analisa a realidade como objeto de estudo, mas sim prática interativa.

O abismo existente entre o conhecimento científico moderno e as demais formas de saberes representa, segundo Tubino e Fernet-Betancourt, a continuidade da história do colonialismo, mantendo e reforçando um desequilíbrio cognitivo e epistemológico. O desequilíbrio epistemológico impacta não somente na formação dos saberes, mas no fomento de uma lógica que causa danos ecológicos, acentua as desigualdades e, conseqüentemente, as tensões e polarizações (TUBINO, 2022, p. 05). O filósofo peruano questiona, nessa linha:

¿Por qué razón menospreciamos los saberes ancestrales no occidentales como fuentes de conocimientos sin saber aún su origen y naturaleza? Como si de entrada postuláramos que en materia epistemológica la alteridad no existe. Las barreras subjetivas que tenemos instaladas en nuestras mentes nos ciegan y encapsulan en nosotros mismos. (...) La violencia epistemológica conlleva la exclusión de aquellos saberes estigmatizados de los circuitos institucionales de transmisión y generación de conocimientos. Es el caso de las universidades convencionales en las que los saberes no occidentales son admitidos solamente como objetos de estudio y no como potencial fuente de conocimientos. (TUBINO, 2022, p. 05-06).

A proposta da interculturalidade procura por um equilíbrio epistemológico a partir, primeiro, de uma abertura à pluralidade de conhecimentos e, em seguida, a possibilidade de uma interação simétrica (TUBINO, 2022, p. 07). O reconhecimento do outro torna-se essencial para trazer à superfície as identidades encobertas e, com elas, as injustiças e relações de poder estabelecidas entre as elites étnicas e os grupos vulneráveis (TUBINO, 2019, p. 09). O paradigma moderno ocidental da universalidade não responde, portanto, às realidades e anseio, notadamente após camadas e camadas de injustiça social que se sobrepõem a partir dos diversos marcadores sociais.

Os textos normativos que regulamentam o Ensino Religioso, notadamente a Base Nacional Comum Curricular, delimitam que sua fundamentação encontra suporte nos fundamentos teóricos da interculturalidade e, a partir desse viés, tem a possibilidade de contribuir à promoção de uma educação intercultural. O Ensino Religioso atua na formação do educando buscando a vivência da realidade considerando o outro, construindo a alteridade. Busca, como ressalta a BNCC, “problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão” (BRASIL, 2017, p. 436).

Para além do fortalecimento da alteridade, o componente curricular do Ensino Religioso busca reconhecer as “histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida.” (BRASIL, 2017, p. 437). O Ensino religioso, portanto, retoma e reforça as contextualidades, sendo o espaço do diálogo permanente, à medida que o desenvolvimento integral do estudante o coloca como indivíduo, e não instrumento, e indivíduo capaz de viver de forma saudável em sociedade.

O Ensino Religioso brasileiro sempre foi lugar não só de disputa, mas de interpretações diversas (BORGES; BAPTISTA, 2020, p. 28; SIQUEIRA, 2022, p. 153-154), razão pela qual mantém-se relevante o seu desenvolvimento epistemológico sobre as bases normativas atuais, isto é, fundamentadas na interculturalidade e na ética da alteridade (SIQUEIRA, 2022, p. 154). O componente curricular do Ensino Religioso é constituído de uma duplicidade, uma vez que possui uma fundamentação científica, subsidiada pelas Ciências da Religião, mas também uma ação educativa, realizada a partir da troca de saberes (SIQUEIRA, 2021, p. 157). Esta intencionalidade educativa envolve, segundo a pesquisadora, “um saber sistematizado cientificamente e um saber informal, inclusive com aquilo que é próprio das circunstâncias históricas e atuais, próprias das vivências e saberes dos atores envolvidos nesse processo” (SIQUEIRA, 2021, p. 158).

As habilidades a serem desenvolvidas pelo componente curricular, sob o viés da interculturalidade, significam não apenas mediar o diálogo e assistir à alteridade. Para além, tornam o Ensino Religioso “insurgente e capaz de provocar rachaduras na Modernidade/Colonialidade e, no espaço da diferença colonial, viabilizar novas formas de pensar, ser e estar no mundo com vistas à naturalização do diálogo e da ética da alteridade”. (BORGES; BAPTISTA, 2020, p. 30). A

interculturalidade pode ser entendida não propriamente como o diálogo estabelecido entre as diferenças, mas sim a construção de novos aspectos da cultura a partir do atrito causado pelas diferenças.

## CONCLUSÃO

O Ensino Religioso tem papel fundamental no desenvolvimento das competências pretendidas, conforme disposto na Base Nacional Comum Curricular. O Ensino Religioso que hoje se distancia da confessionalidade, procura, a partir do contexto dos alunos, proporcionar a aprendizagem de conhecimentos religiosos, culturais e estéticos; propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, pautados na promoção dos direitos humanos; contribuir ao diálogo, ao pluralismo e à construção dos “sentidos pessoais de vida, a partir de valores, princípios éticos e da cidadania” (BRASIL, 2017, p. 436). Segundo a BNCC:

Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida” (BRASIL, 2017, p. 436).

Sendo a valorização dos contextos um pressuposto importante à interculturalidade que, em última análise, objetiva alcançar a justiça social, conclui-se pelo relevante papel do Ensino Religioso na educação básica brasileira, posto ser já do seu âmbito a tratativa dos variados aspectos da cultura, a partir dos distintos saberes. O espaço do ER permite, a partir do desenvolvimento de suas habilidades, uma educação para a produção de uma consciência verdadeira, capaz de identificar que os conhecimentos são, em verdade, sempre contextuais. Propicia, portanto, o aumento do nível de reflexão e capacidade crítica, essencial ao exercício da interculturalidade.

Os limites desta pesquisa encontram-se na sua não finalização, de forma que as conclusões ora apresentadas são, apenas, parciais. Desse modo, ainda que seja desde já identificada a importância do Ensino Religioso ao desenvolvimento de uma educação brasileira intercultural, não podemos afirmar se o componente curricular do Ensino Religioso, do exato modo como disposto na BNCC, seja capaz do exercício pleno da interculturalidade, uma vez que a própria formatação da educação básica brasileira segue padrões com pretensões universais.

## REFERÊNCIAS

BORGES, Cristina; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso decolonizador e pós-colonial. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 23, n. 2, jul./dez. 2020, p. 21-38.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. 2017. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf). Acesso em: 14 out. 2022.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Lo intercultural: el problema de su definición. *Intercultural. Balance y perspectivas*. Encuentro internacional sobre interculturalidad, 2001. Disponível em: <http://fudepa.org/Biblioteca/recursos/ficheros/BMI20050000628/9betancour.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2023.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. Trad. Angela Tereza Sperb, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*. Ano 17, n. 37, 28p. 2002.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. Para una Crítica latinoamericana de la globalización. Aportes desde la filosofía intercultural. In: SIDEKUN, Antonio; HAHN, Paulo. (org.). *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 25-40.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. Ensino Religioso e os aportes teóricos da interculturalidade, da ética da alteridade, da religiosidade para o desenvolvimento da atitude dialogal. In: FERREIRA, Amauri Carlos; MATTOS, Sônia Missagia de (Orgs.). *Educação em fronteiras: o Ensino Religioso na formação de valores*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2022, p. 153-166.

TUBINO, Fidel. El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica. In: *XIV Simpósio Internacional Filosófico-Teológico - FAJE e o VIII Simpósio Internacional de Ciências da Religião - PUC Minas*, 2018, Belo Horizonte. Diálogos inter-religioso e intercultural, no centenário de Raimon Panikkar. Belo Horizonte:

TUBINO, Fidel. La interculturalidad crítica latinoamericana como proyecto de justicia. *Revista Forum Historiae Iuris*, 27 mar. 2019. Disponível em: <https://forhistiur.net/2019=03--tubino/?l-es>. Acesso em: 03 jun. 2023.

TUBINO, Fidel. Las condiciones del diálogo intercultural según Raúl Fornet-Betancourt. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 27, n. 99, p. 1-8, 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8587733.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2023.

# RESPEITE MEU AXÉ QUE EU RESPEITO SEU AMÉM: LUTA HISTÓRICA DO POVO DE TERREIRO CONTRA O PRECONCEITO, A DISCRIMINAÇÃO E A INTOLERÂNCIA.

Valdenice José Raimundo<sup>1</sup>  
Lucy Patrícia da Silva de Farias<sup>2</sup>

**RESUMO:** O Brasil é um país plural, possuindo uma diversidade de culturas, tradições e religiões. Todavia, no convívio em espaços públicos a diferença, muitas vezes, é a causa do estranhamento e nem sempre as relações que se estabelecem entre as pessoas perpassam pelo respeito. Salientamos que o Brasil é um país laico e que a constituição garante a liberdade de culto e liturgia. Em função disso, o presente trabalho tem como premissa abordar algumas considerações com relação ao preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa referente às religiões de matrizes africanas. Ademais, outro ponto destacado como possível solução para o convívio em sociedade perpassa pela educação e o diálogo inter-religioso. Assim, para melhor discorrermos sobre a temática, disporemos tanto da pesquisa bibliográfica, quanto enfocaremos algumas narrativas de povos de terreiro para demonstrar que, mesmo na contemporaneidade, as religiões de matrizes africanas resistem e lutam cotidianamente para manter o direito de profissão de fé de seu povo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Respeito, religião de matriz africana, povo de terreiro.

## INTRODUÇÃO

O processo de construção da sociedade brasileira foi alicerçado em diversas formas de dominação, dentre as quais podemos enfatizar a expropriação das terras, a imposição cultural, religiosa, política e econômica. Assim, a cultura do colonizador era imposta, mas em contrapartida, os bens culturais estavam sendo saqueados (RIBEIRO, 2019).

Segundo Ruthild Brakemeier, “O Brasil é o produto histórico de uma política colonial e oligárquica que nos legou uma sociedade autoritária e avessa à participação política” (BRAKEMEIER, 2002, p.397). E esse legado, ainda se faz presente em uma sociedade que busca a uniformidade, que discrimina as diferenças. Nesse contexto, principalmente a religiosidade de matriz africana é alvo constante de ataques em virtude do racismo estrutural.

1 Doutora em Serviço Social. Professora da graduação e pós-graduação da Universidade Católica de Pernambuco. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Raça, Gênero e Políticas Públicas. Integrante do Coletivo de Acadêmicas Negras Luiza Bairros.

2 Doutoranda em Ciências da Religião - Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP, Mestra no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião – UNICAP- Psicopedagogia pela Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO – Pós- Graduada em Gestão e Organização da Escola com ênfase em Direção Escolar- UNIP- Graduação em Pedagogia pela UNICAP.



Entendemos a partir de Flor Nascimento (2017) que no que diz respeito às religiões de matriz africana, o racismo estrutural ganha a forma de racismo religioso, uma vez esse “consiste em projetar a dinâmica do racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas “religiões” (FLOR DO NASCIMENTO 2017, p. 5).

Destacamos que essa religiosidade ancestral no processo de colonização, para resistir às perseguições impostas pelo europeu, passou por adaptações à realidade diante das violências sofridas pelo povo africano. Goldman (2005, p.104), menciona que são “resultantes de um processo criativo de reterritorialização, [...] de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência [...]”.

A resistência não significa apenas permanecer firme frente a ataques, mas buscar a efetivação de direitos e garantia de liberdade religiosa. Entretanto, quando assistimos a vários casos de atitudes de manifestação de ódio noticiadas nas principais mídias contra o direito de manifestação de fé. Em função disso, o presente trabalho tem como premissa abordar algumas considerações com relação ao preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa referente às religiões de matriz africana.

## **1 AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E O PRECONCEITO, A DISCRIMINAÇÃO, A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA**

O indivíduo está inserido num contexto histórico que, em cada época, valores, ideologias, interditos fazem parte da realidade. Ressaltamos que a sociedade procura moldar pessoas, determinando os padrões de beleza, de comportamento, formas de agir, buscando a hegemonia de uma determinada classe social, grupo. Tudo que não se encaixa nos referenciais pré-determinados acaba sendo alvo de preconceito, discriminação e intolerância.

Continuamos a reproduzir, no contexto atual, a segregação racial através da visão humana eurocêntrica. Destacamos que, no tocante a religiosidade, também havia esse processo de domínio, tendo em vista que, durante muito tempo, a Religião Católica era preponderante no Brasil. Assim, [...] o ideário da dominação funciona como norteador desse processo em que algumas tradições religiosas se colocam comodetentoras únicas dos meios de salvação (GUALBERTO, 2011, p.06).

A ideologia da luta do bem contra o mal também é um meio de desqualificar, de imposição de uma verdade como absoluta. Isso pode ser observado através do depoimento de Marcos Antônio (Pai Martin):

É religião de preto, de pobre, de analfabeto, que não é mais. Mas essa é a impressão: preto, pobre, analfabeto, homossexuais, lésbicas. Engloba esse universo, que acolhe

esse universo. Demonizada pela igreja católica, pelo europeu em si. Demonizada pelo cristianismo quando vieram pra cá. Então gera tudo isso. É tanto que quando a criança vai crescendo e que os pais não têm noção nenhuma da religião afro-brasileira, é coisa do demônio, é coisa do diabo. Às vezes a criança não tem noção nenhuma. Aí é complicado, aí vai se tornando, aí é que vai surgir o preconceito, a intolerância religiosa, vai reforçando isso (SILVA, 2020).

Observa-se que a imagem socialmente construída tem a função ideológica de perpetuar um discurso o qual estão imbricadas questões de cunho racial, econômico, social, inter-relacionadas com a própria religiosidade, e a cor da pele é que traz toda carga discriminatória.

Neste sentido, podemos entender três processos que estão interligados, são eles: o preconceito, o racismo e a discriminação. De acordo com Santos (2008) o preconceito é sempre uma atitude negativa em relação a alguém, sendo uma atitude antecipada e desfavorável contra algo. Tal atitude pode ser exercida em relação a um indivíduo, a um grupo ou mesmo a uma ideia. Assim, há uma comparação a partir de um padrão de referência que lhe é próprio.

Portanto, o racismo ocorre quando se atribui a um grupo determinados aspectos negativos em razão de suas características físicas ou culturais. Parte da suposição irracional da superioridade de um grupo racial sobre outro. E a discriminação acontece quando o preconceito ou racismo se manifesta. Essa discriminação sobrevém quando há uma ação, uma manifestação, um comportamento de forma a prejudicar, então ocorreu discriminação.

No tocante ao preconceito, a discriminação, a intolerância, Sidnei Nogueira faz as seguintes considerações:

O preconceito, a discriminação, a intolerância e, no caso das tradições culturais e religiosas de origem africana, o racismo se caracterizam pelas formas perversas de julgamentos que estigmatizam um grupo e exaltam outro, valorizam e conferem prestígio e hegemonia a um determinado “eu” em detrimento de “outrem”, sustentados pela ignorância, pelo moralismo, pelo conservadorismo e, atualmente, pelo poder político – os quais culminam em ações prejudiciais e até certo ponto criminosas contra um grupo de pessoas com uma crença considerada não hegemônica (NOGUEIRA, 2020, p.14).

A partir da colocação em epígrafe, depoimento do Pai Martim, pode-se constatar que o povo de terreiro continua passando na contemporaneidade por preconceito, discriminação, racismo, intolerância religiosa. Se no processo de colonização o agente opressor era o europeu e a própria igreja católica, na atualidade, tais discursos são retomados pelos evangélicos.

Em conformidade com esse argumento, mencionamos Claude Lépine (2005, p.131) argumentando que “nas igrejas evangélicas, as religiões afro-brasileiras aparecem como representantes do mal e do demônio”. Isso reforça o discurso discriminatório de dificultando o convívio nos espaços públicos.

Esse discurso é violento, pois é uma prática que não respeita as diferenças. Segundo

Flor do Nascimento:

Os ataques a pessoas e templos que praticam essas “religiões” é um importante nicho de violência que podemos observar em nosso cotidiano. E também um dos mais difíceis de serem combatidos, na medida em que esse tipo de violência está fundando em uma recusa da diferença que se baseia em uma imagem de “verdadeiro sentido” do mundo e, muitas vezes, em uma postura salvacionista de quem comete o ato violento (FLOR NASCIMENTO, 2017, p. 5).

É urgente o enfrentamento a esta faceta do racismo, pois as pessoas precisam ser livres para vivenciarem suas crenças.

## 2 O CONVÍVIO EM ESPAÇOS PÚBLICOS E O RESPEITO À DIVERSIDADE RELIGIOSA

A religião se insere tanto no contexto pessoal como social. Torna-se natural a ligação de pessoas que compartilham de ideologias e interesses mútuos. Entretanto na sociedade existem grupos que ao defender interesses antagônicos podem chegar ao extremismo. Assim, o ideário de uma sociedade pacífica e que consegue conviver com as diferenças é posta em xeque. Dentro desta ótica, Juliana Borges faz a seguinte reflexão:

Pode parecer fora de lugar falar em racismo, machismo, capitalismo e estruturas de poder em um país que tem em seu imaginário a mestiçagem e a defesa como povo amistoso celebrado internacionalmente. Contudo, parece absolutamente pertinente refletir, escrever, falar e lutar por essas pautas quando os dados estatísticos nacionais provam o contrário do discurso comemorado e largamente difundido (BORGES, 2019, p.19).

Cabe ressaltar que a religião não se restringe apenas aos templos, cotidianamente convivemos nos espaços públicos com a diversidade religiosa. Ademais, “todas as religiões estão enraizadas numa dada sociedade e são expressões das visões de mundo e da maneira de viver em grupos sociais concretos” (GUERRIERO, 2010, p.103).

Para Duarte (2004)

A religião é, antes de tudo, uma construção sócio-cultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades (DUARTE, 2004, p. 1 -2).

Por isso,

[...] o respeito que deve se materializar no cotidiano das relações mediante a compreensão política e conceitual das invariantes teológicas e filosóficas entre as tradições religiosas da humanidade, tendo em mente que o sagrado é um todo indivisível, mas que foi compartimentado pelos grupos humanos em que o ideário

da dominação funciona como norteador desse processo em que algumas tradições religiosas se colocam como detentoras únicas dos meios de salvação (GUALBERTO, 2011, p.06).

Quando se estabelece um olhar de empatia, procurando compreender, dialogar, isto representa que a fé será fortalecida. Habermas (2014) percebe a esfera pública como lugar de comunicação, de múltiplos sujeitos da sociedade civil e suas relações com as instituições políticas do Estado, lugar onde os assuntos públicos são debatidos pelos atores privados e públicos.

A valorização do debate da sociedade civil, de uma educação que respeite a diversidade, as articulações entre os sacerdotes de pertencimentos diferentes, bem como uma política pública que ressalte a cultura, a religiosidade, os aspectos étnicos são um caminho possível para um diálogo inter-religioso.

### **3 O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A EDUCAÇÃO**

Toda transformação social perpassa pela educação, por conseguinte, para mudar a realidade de preconceito, discriminação, racismo e intolerância é necessário estudar a cultura de um povo. A Lei 10.639/03 estabelece o estudo da história e cultura afro-brasileira, pois conhecimento é um caminho possível para desmistificar, para revelar saberes e práticas, evitar o pré-julgamento e poder aproximar as pessoas. A diversidade faz parte do cotidiano humano e devemos buscar as semelhanças nas diferenças, só dessa forma haverá bases para compreender a importância da fé para cada pessoa. Aragão (2003) ressalta a importância do diálogo inter-religioso,

O diálogo inter-religioso demonstra a possibilidade de uma nova perspectiva de atuação das religiões ao reconhecer que essas podem exercer um papel significativo na construção de uma ética da superação da violência; que podem igualmente dedicar-se à tarefa comum de salvaguardar a integridade dos seres humanos e da terra ameaçada. A verdadeira relação com o Absoluto é incompatível com toda e qualquer desumanização ou violência (TEIXEIRA, 2003, p.21).

Verifica-se no texto epigrafeado que as religiões têm o papel fundamental na construção da ética, superação da violência e que deve ser uma tarefa comum. Quando se prega o preconceito, a desqualificação de outras religiosidades se semeia o ódio, gerador da violência e do desrespeito. Sabe-se que num determinado espaço geográfico muitas igrejas disputam fiéis, mas isso não legitima ataques e intolerâncias. O trabalho mútuo e a fraternidade são importantes para se estabelecer o respeito e a liberdade de escolha. A igreja e a escola são lugares que devem cultivar a convivência pacífica, havendo possibilidades de trocas entre saberes.

Essa concepção e esse olhar estão explicitados no depoimento abaixo transcrito:

Eu acho que o caminho é a educação, trazer esse povo, porque não existe religião sem estudo. Acho que toda religião tem que ser estudada, ser explorada, ser apurada da melhor forma possível. As pessoas têm que ter a instrução de compreender melhor as expressões de fé existentes, e assim poder trazer esse conhecimento direcionado a uma realidade de convívio com outras religiões. Ou seja, hoje o sacerdote de Candomblé, o adepto, o simpatizante do candomblé ele tem que estar apto pra discutir, discutir num bom sentido. Dialogar com o Pastor, com o Padre, o líder do que quer que seja. Ele tem que se preparar para isso, porque é justamente isso [...] (SILVA, 2020).

Assim, devemos considerar que esse caminho do diálogo só será possível a partir de trocas e um posicionamento ativo para que a religião seja um elo que aproxime as pessoas. As lideranças devem acolher e ouvir o outro, da mesma forma que as escolas e a sociedade como um todo.

## CONCLUSÃO

O respeito não significa simplesmente a aceitação cega, a anulação das próprias convicções, mas compreender que cada pessoa tem o direito humano e fundamental de escolha, tendo seu livre arbítrio. Ninguém, num Estado laico, pode impor a outrem uma religião e concepção filosófica.

Isso significa que toda pessoa deve ser respeitada em sua singularidade. A religião também faz parte da vivência das pessoas, pois todos os campos se relacionam. Desse modo, determinados dogmas e valores vão interferir na forma de resolver os dilemas sociais e como iremos nos posicionar na interação com o meio.

Por isso, o diálogo inter-religioso é importante para compreender e respeitar as formas que cada pessoa vivencia o sagrado e acolher cada ser na sua plenitude.

## REFERÊNCIAS

BERTH, Joice. Empoderamento / Joice Berth. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 184 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro) Bibliografia.

BORGES, Juliana Encarceramento em massa / Juliana Borges. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 144 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro)

BRAKEMEIER, Ruthild. A revitalização da vida religiosa consagrada. In: *Convergência Revista mensal*, RJ- Rio de Janeiro, Setembro 2002 Ano XXXVII n° 355.

BRASIL, Lei 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília, 2004. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm). Acesso em: 18 jun. 2023.

FLOR NASCIMENTO, Wanderson. Fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*. Brasília-DF, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

GUALBERTO, Marcelo Alexandre M. Mapa da Intolerância Religiosa – 2011 Violação ao Direito de Culto no Brasil. Editoração Eletrônica: Multiplike – Tecnologia/ Informação/ Comunicação 2011. Disponível em: [https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Mapa\\_da\\_intolerancia\\_religiosa.pdf](https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/06/Mapa_da_intolerancia_religiosa.pdf). Acesso em: 12 jul. 2023.

GUERRIERO, Silas. Há algo de novo no Campo das Religiões: Os novos Movimentos Religiosos. In *Religião e Sociedade na América Latina/ Or. Eliane Moura da Silva, Karina Kosicki Bellotti, Leonildo Silveira Campos*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista, 2010, p 101-110.

HABERMS, Jürgen. Mudança estrutural da esfera pública investigação sobre uma categoria de sociedade burguesa. Tradução e apresentação Denilson Luís Werle. Ed. Unesp. São Paulo. 2014.

LÉPINE, Claude. Mudanças no candomblé de São Paulo In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n.2, p. 1-21 O, 2005.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa / Sidnei Nogueira*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. 160 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

SANTOS, Hélio. Discriminação racial no Brasil. Disponível em: [https://esmec.tjce.jus.br/wp-content/uploads/2008/10/discriminacao\\_racial\\_no\\_brasil.pdf](https://esmec.tjce.jus.br/wp-content/uploads/2008/10/discriminacao_racial_no_brasil.pdf). Acesso em: 11 jul. 2023.

SILVA, Marcos Antônio Gomes da. [Entrevista cedida a] Lucy Patrícia da Silva de Farias, *Intolerância Religiosa*. Recife, PE. 11 mar. 2020. Entrevista gravada, transcrita em 13/02/2020 (arquivo pessoal).

SOUZA, Sandra Duarte. *Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas*. Estudos Feministas, Florianópolis, 12 (N.E.): 264, setembro-dezembro/2004.

TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 2, n. 3, p. 19-38, 1 ago. 2003. p. 21.



## FT 2

**Leituras Emancipatórias da Bíblia:  
Leitura Popular, Questão de Gênero  
e Outras Abordagens.**



**Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas,  
Doutorando Rodolfo Lourenço - ISTA,  
Dr. Francisco Cornélio.**

Ementa:

Pela sua polifonia, a Bíblia oferece inúmeras possibilidades de leitura. Contudo, considerando os diferentes contextos e os processos históricos de sua redação, pode-se afirmar que a sua mensagem é essencialmente libertadora e emancipatória, principalmente o Novo Testamento, centrado na práxis de Jesus de Nazaré. No entanto, tendo sido apropriada pelos mais diversos grupos hegemônicos ao longo da história, a Sagrada Escritura foi usada como justificativa para práticas abusivas de poder e dominação. A nível de América Latina, pode-se afirmar que a Bíblia foi utilizada como arma pelos sistemas colonizadores, e essa perspectiva persiste até hoje, principalmente nas assembleias litúrgicas, onde ela é proclamada e interpretada numa relação de poder. É, portanto, urgente que a leitura da Bíblia seja decolonizada e ajude a ecoar vozes silenciadas pelos poderes hegemônicos. O objetivo deste fórum é, pois, discutir e propor leituras emancipatórias da Bíblia (na catequese, na liturgia, nos círculos bíblicos, nas escolas dominicais, nas missões etc.), como a prática já consolidada da “leitura popular” e outras urgências que levem em conta questões como identidade de gênero e os direitos humanos em geral. Assim, contribuir-se-á para o resgate da essência emancipadora da Bíblia.



# POR UMA LEITURA JOVEM, POPULAR E LIBERTADORA DA BÍBLIA

*Carlos Alberto Nunes Junior<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente trabalho busca refletir sobre a leitura popular da bíblia a partir das juventudes, entendendo que essa metodologia não se concretiza sem a participação desse grupo social, pois a efetivação do trabalho de base passa também por esses campos de debate. Nesse sentido, se faz necessário desmistificar alguns preconceitos e refletir sobre o senso comum acerca da juventude, do trabalho de base e da leitura popular da Bíblia. A juventude é um momento fundamental da existência, não há a conclusão ou fechamento da identidade do indivíduo, mas alguns pilares e convicções são estabelecidos. Sendo que o Brasil abandona a sua juventude a própria sorte, pois é um grupo social que figura entre os piores índices nos cenários de saúde, segurança pública, educação e emprego. Fazer leitura popular da bíblia e trabalho de base é pensar a partir desses elementos da condição material em que a sociedade está inserida. O trabalho de base e a leitura popular da Bíblia podem desempenhar um papel significativo para o desenvolvimento de transformações sociais, o protagonismo juvenil pode potencializar essa tarefa. Entende-se, nessa pesquisa que a leitura popular da bíblia e o trabalho de base tem um horizonte anticapitalista e radicalmente transformador da realidade social. A leitura popular da Bíblia pode oferecer aos jovens uma ferramenta de reflexão, inspiração e interpretação da realidade material. Ao explorar os textos bíblicos de forma intermediada pela vida, acessível e contextualizada, é possível encontrar narrativas de luta por justiça, igualdade social e empoderamento dos grupos que estão nas margens sociais, inclusive fortalecimento da própria juventude, que podem ressoar com suas aspirações e desafiar as estruturas injustas de exploração e violências presentes na sociedade. A leitura popular da Bíblia pode aquecer e comentar o trabalho de base a partir do fornecimento de um alicerce para que os jovens desenvolvam uma consciência crítica e se tornem agentes de transformação em suas comunidades. A juventude, o trabalho de base e a leitura popular da Bíblia não são excludentes, podem ser uma mistura poderosa desde que haja espaço para atuação e articulação. Não se pode aceitar que a metodologia de leitura da Bíblia e atuação nas bases sociais seja reduzida à um discurso incoerente e longe da prática, acostumado a repetir antigos jargões. A juventude militante e envolvida em projetos de trabalho de base pode ser inspirada e orientada pela leitura popular da Bíblia, encontrando nas Escrituras uma mensagem que une fé e vida, uma espiritualidade que é um chamado à ação. Ao mesmo tempo, a participação em projetos de trabalho de base pode trazer uma dimensão prática à leitura bíblica, ajudando os jovens a traduzir as reflexões, debates e valores em ações concretas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bíblia; Juventude; Trabalho de base.

---

<sup>1</sup> É mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, onde atualmente cursa o doutorado pelo mesmo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

## INTRODUÇÃO

A imagem de que a bíblia é semelhante a um coco, pois ambos possuem uma casca e podem saciar as pessoas, a metáfora ensinada por Frei Carlos Mesters, evidencia como as Sagradas Escrituras são uma grande fonte de conhecimentos e ensinamentos ao mesmo tempo que aparentemente tem obstáculos, barreiras e uma desafiadora complexidade, principalmente para quem não é biblista de formação acadêmica. A metáfora ajuda a entender que a bíblia está ao alcance das mãos de todos, principalmente para quem está com sede e quer desfrutar de uma água doce. Nesse sentido, a metodologia da leitura popular da bíblia nasce como uma ferramenta que facilita a retirada dessa suposta “casca”, ou seja, é uma prática que permite qualquer pessoa absorver ou produzir uma mensagem, a partir da bíblia, com os recursos históricos, conjunturais, sociais, políticos e linguísticos que estiverem dentro das suas vivências e possibilidades.

Essa perspectiva de relação com os textos bíblicos podem colaborar em processos de empoderamento, organização e fortalecimento de grupos marginalizados, no nosso caso, apontaremos o papel significativo que a juventude pode trazer para atualizar, complementar ou revitalizar essa metodologia, ao mesmo tempo que defendemos a leitura popular da bíblia como mecanismo colaborativo na construção do trabalho de base, pois os textos bíblicos são motivadores para o enfrentamento dos desafios contemporâneos e podem servir para aquecer os corações das pessoas que abraçam as lutas sociais por superação das formas de exploração e violências.

Além de negligenciar o trabalho de base ao longo dos últimos anos, falhamos ao esquecer que as questões humanas são, necessariamente, históricas, ou seja, a forma que a sociedade se organiza é resultado de deliberação e não caiu de pronta de uma árvore. Dito isso, a juventude, enquanto fração desse todo social, viverá e, no caso do Brasil, morrerá de acordo com essas decisões sociais que conduzem os rumos da sociedade. O trabalho de base se situa nesse contexto como um dispositivo que opera na colaboração das decisões coletivas a partir das necessidades e demandas do todo social, sem esquecer da juventude por exemplo.

### 1. JUVENTUDE

O sinal estava fechado para juventude dos anos 70, como Belchior alertou na época, mas o cenário do século XXI não está tão otimista assim, pois percebemos um turbilhão de mazelas e desafios que acometem a vida da juventude brasileira. Antes de falar sobre alguns dos desanimadores dados, precisamos ter em mente, segundo o Estatuto da Juventude (Lei nº 12.852 de 05 de agosto de 2013) e o Dick (2003, p. 15), que a juventude é um grupo heterogêneo (jovens camponeses, jovens indígenas, jovens das periferias, jovens operários, jovens LGBT's, etc.) que do ponto de vista biológico é recortado como sendo composto por indivíduos

de 15 a 29 anos e é marcado como um momento de construção da identidade e transição para vida adulta.

A evasão alarmante de universidades públicas e privadas é um sinal inequívoco do desamparo e fragilidade enfrentados pelos jovens. A Amanda Luder relatou no portal G1 que em 2021, cerca de 3,5 milhões de alunos abandonaram instituições particulares, com uma taxa de evasão no ensino superior privado atingindo a assustadora marca de 36,6%, a segunda maior da história nacional. Junto com as desistências, a inadimplência também cresceu, agravando ainda mais o cenário. Já a Isabela Palhares, em matéria feita no portal UOL, traz dados do Censo da Educação Superior de 2020 para que as universidades públicas tiveram uma queda de 18,8% no número de pessoas que concluíram as suas graduações, assim como houve uma redução 5,8% no número de ingressantes no nível superior. A pandemia certamente colaborou negativamente com esses índices, mas é fundamental perceber que a pandemia ampliou e intensificou problemas antigos que fingíamos não ver e que no geral criou poucos problemas novos.

A violência é mais um fator de risco entre a juventude, o Kaique Dalapola registra em uma matéria do portal R7 que um jovem é assassinado a cada 17 minutos no Brasil, segundo dados revelados pelo Atlas da Violência, ficando evidente uma condição de vulnerabilidade, principalmente da juventude negra que de acordo com o estudo a maioria das vítimas é composta por jovens negros. Além dos homicídios, temos a questão do encarceramento onde identificamos a população prisional majoritariamente composta por pessoas negras que totalizam 67,5% das pessoas detidas e jovens representando 46,4% dos presos, apesar da juventude ser uma pequena fração da população total do Brasil de acordo com os dados da Revista Consultor Jurídico em matéria postada no ano de 2022.

O cenário de saúde mental não é mais favorável que os índices mencionados anteriores, a Organização Mundial da Saúde informa que a depressão é a segunda principal causa de morte entre os jovens de 15 a 29 anos. Os transtornos mentais afetam de forma significativa a juventude e o contexto a partir da pandemia se direciona para um agravamento da situação como relatado pela Juliana Putini em matéria do portal G1.

Refletir a partir desses dados e fatores é ter a sensação de um projeto de silenciamento e apagamento da juventude brasileira, a força e o potencial dessa parcela a sociedade parece não ser relevante. É fundamental que o Estado reconheça a sua responsabilidade nesses índices, tomando medidas eficazes e criando políticas públicas para abrir oportunidades educacionais, de emprego, segurança e de saúde. A juventude merece respeito e uma vida onde o “perigo na esquina” se transforme em um lugar que existe oportunidade, vida e direito a sonhar e ter esperança.

## **2. TRABALHO DE BASE**

O trabalho de base é um termo amplamente repetido, principalmente por grupos que se propõem a organizar politicamente as pessoas, mas é preciso ter em mente que a construção de estratégias de lutas não pode se afastar da realidade sociais ao mesmo tempo que se configuram como um processo democrático e colaborativo. A superação de conflitos e a resolução de problemas sociais só é possível a partir de um processo consciente e elaborado engajamento coletivo. Essa atuação social, caso não queira simplesmente enxugar gelo, deve ser norteada por uma perspectiva radical de transformação política, ou seja, ao mesmo tempo que se resolve os problemas concretos presentes nas vidas de grupos sociais e localidades é preciso arquitetar uma alternativa a atual forma de sociedade, erguer uma estrutura social que não esteja pautada pela exploração, violência e desigualdade. Trabalho de base, em última instância, é a organização e formação de uma sociedade em que a classe trabalhadora tem autonomia e protagonismo, segundo Peloso (2012, p. 17).

Atuar nas bases significa ter atenção aos movimentos contrários à emancipação popular. A educação que faz com que um indivíduo desenvolva a condição de identificar quando algo está presente de modo a favorecer ou prejudicar o trabalho de base e a lutas populares, dito de outro modo, toda educação é política, podendo ela colaborar para formação de sujeitos que se propõem a conservar a sociedade de classes ou a promoção sua subversão. Nesse sentido, todo o conhecimento precisa se traduzir em ferramentas que colaborem na conquista do poder da maioria ou não será nada além de mais um meio de conservação da sociedade capitalista.

Nesse espaço não nos contentamos com o jargão liberal de que é preciso “ensinar a pescar, não viciar a pessoa dando o peixe”, pois nos direcionamos a algo ainda mais elementar que é a reapropriação coletiva do rio para poder sanar situações que vão além da fome imediata. Queremos, enquanto classe trabalhadora, o direito de todos e não somente de frações de classes privilegiadas. A mobilização, organização e capacitação no interior da lógica do trabalho de base visa uma sociabilidade em que não vigoram estruturas opressoras e exploradoras em detrimento dos interesses e benefícios coletivos.

## **3. LEITURA POPULAR DA BÍBLIA**

A leitura popular da bíblia pode ser mais um recurso no desenvolvimento do trabalho de base porque também tem um compromisso com a classe trabalhadora e entende o compromisso político do texto bíblico com os mais pobres na busca por transformações profundas da sociedade. Essa leitura popular não se contenta em repetir o texto, mas sim entender como o divino e o humano se entrelaçam, ou seja, a metodologia da leitura popular da bíblia relaciona a fé com a vida por perceber a complementariedade de ambas, uma serve como lente para

enxergar melhor a outra simultaneamente. Essa maneira de encarar os textos bíblicos tem a capacidade de desarmar as pessoas dos preconceitos, viabilizando a revelação de um entendimento comunitário mais profunda de quem é Deus e da existência humana, como nos lembra Bazaglia (2004, p.22).

Ignorar a relação entre fé e vida é deixar espaço para uma leitura bíblica fundamentalista, que se afasta da diversidade da realidade concreta ao mesmo tempo que impede um exercício transformador e não atua de modo a defender a vida. O fundamentalismo funciona como uma forma de manipulação seletiva dos textos bíblicos de modo a favorecer interesses particulares em troca do bem-estar coletivo, assim como é uma leitura que se desconecta dos contextos históricos de ontem e de hoje para permitir que alguns essencialismos e narrativas possam ser definidos como verdades absolutas e dogmas fixos. A fé tem uma dimensão política e o fundamentalismo atua com o interesse de não querer ver os processos exploratórios e violentos de como a sociedade atualmente está organizada para que ela possa perpetuar-se desse modo.

A leitura popular da bíblia se afasta de abstrações e discursos vazios de um Deus que só está no paraíso para olhar indivíduos abençoados e fazer milagres a partir da meritocracia da fé individualista, a questão é iluminar a vida real a partir da bíblia e perceber que a fé é íntima da luta por justiça social, assim como a paz só é alcançável em uma sociedade igualitária. Essa metodologia defende um projeto libertador da vida, Deus está próximo do povo para poder fomentar a manifestação por uma sociedade onde todas as pessoas tenham dignidade.

## **CONCLUSÃO**

Se desejo realizar uma leitura popular da Bíblia e as juventudes não se encontram organicamente envolvidas nesse processo de leitura coletiva, infelizmente não estou efetivamente conduzindo uma leitura popular da Bíblia. Pois, para que a leitura seja verdadeiramente popular, é essencial que haja a participação de todos os grupos marginalizados, inclusive a juventude que está na periferia das decisões e interesses sociais.

A leitura popular da Bíblia implica em gerar uma reflexão conjunta a partir da intersecção entre fé e vida, o trabalho de base pode encontrar terreno fértil nessa relação. Se as juventudes não estão integradas nesse contexto coletivo, isso significa que a leitura da Bíblia não está autenticamente embasada nos princípios da leitura popular. Isso ocorre porque a presença da juventude é crucial na interpretação da vida que desejamos construir a partir das escrituras bíblicas e vice-versa. Nenhuma transformação social profunda acontecerá sem a organização, formação e mobilização que só acontece a partir do consciente trabalho de base. Como estamos em um país de maioria cristã, esse trabalho não pode se afastar da metodologia de leitura popular da bíblia.



## REFERÊNCIAS

BAZAGLIA, Paulo. Primeiros passos com a Bíblia. São Paulo: Paulus, 2004.

DALAPOLA, Kaique. Um jovem é assassinado no Brasil a cada 17 minutos, aponta Atlas. Disponível em: <https://noticias.r7.com/sao-paulo/um-jovem-e-assassinado-no-brasil-a-cada-17-minutos-aponta-atlas-01092021>. Acessado em: 13 de ago., 2021.

DICK, Hilário. Gritos silenciados, mas evidentes: jovens construindo juventude na história. São Paulo: Loyola, 2003.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário brasileiro de segurança pública 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/07/20-anuario-2022-as-820-mil-vidas-sob-a-tutela-do-estado.pdf>. Acessado em: 13 de ago. 2022.

HANZEN, Elstor. Depressão, ansiedade e esgotamento afetam cada vez mais estudantes, e suicídio é uma das principais causas de morte entre jovens. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/depressao-ansiedade-e-esgotamento-afetam-cada-vez-mais-estudantes-e-suicidio-e-uma-das-principais-causas-de-morte-entre-jovens/>. Acessado em: 13 de ago., 2023.

Idoeta, Paula Adamo. Pais de adolescentes estão tão solitários e depressivos quanto filhos, mas são ignorados. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cv21ejrpxg-no#:~:text=Brasil%20Partido&text=Enquanto%2018%25%20dos%20adolescentes%20diziam,-que%20%C3%A9%20um%20sentimento%20normal>. Acessado em 13 de ago., 2023.

LUDER, Amanda. Quase 3,5 milhões de alunos evadiram de universidades privadas no Brasil em 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2022/01/02/quase-35-milhoes-de-alunos-evadiram-de-universidades-privadas-no-brasil-em-2021.ghtml>. Acessado em: 13 de ago., 2022.

MERELES, Carla. [Perfil da população carcerária brasileira](#). Disponível em: <https://www.politize.com.br/populacao-carceraria-brasileira/>. Acessado em: 13 de ago., 2023.

MESTERS, Carlos. O que você deve saber para ler a Bíblia com proveito. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/24035985/Para-ler-a-Biblia-com-proveito>. Acessado em: 13 de ago., 2009.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. Dez características da leitura popular da bíblia. Disponível em: <https://www.xaverianos.org.br/noticias-e-artigos/teologia/1578-dez-caracteristicas-da-leitura-popular-da-biblia>. Acessado em: 13 de ago., 2020.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. Sobre a leitura popular da bíblia. Disponível em: <https://cebi.org.br/reflexao-do-evangelho/sobre-leitura-popular-da-biblia-parte-i/>. Acessado em: 13 de ago., 2007.

PELOSO, Ranulfo. Trabalho de base: seleção de roteiros organizados pelo Cepis. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

PUTINI, Juliana. Número de jovens deprimidos dobra após a pandemia; entenda os motivos. Disponível em: <https://g1.globo.com/saude/noticia/2022/08/28/numero-de-jovens-deprimidos-dobra-apos-a-pandemia-entenda-os-motivos.ghtml>. Acessado em 13 de ago., 2022.

# FT 3

**Juventudes e Projetos de Brasil: Religiosidades, Subjetividades e Teologias Subjacentes.**





**Dr. Igor Adolfo Assaf Mendes – Província Marista Centro-Norte,  
Doutorando Joilson de Souza Toledo - PUC-Rio,  
Me. Tânia da Silva Mayer - ISTA.**

Ementa:

A visão consumista do ser humano tende a homogeneizar a cultura de diferentes sociedades, padronizando formas de pensar, sentir e agir. Os jovens são especialmente afetados por esta visão, que se torna um obstáculo para a vivência de suas raízes históricas e culturais, que deixam ser cuidadas e referenciadas. Sendo assim, essa dinâmica gera empobrecimento da experiência de vida humana e impede a construção de diferentes projetos de país com foco no cuidado integral e no bem comum. Como destacado pelo documento do sínodo da Amazônia, no parágrafo 33, “para evitar esta dinâmica de empobrecimento humano, é preciso amar as raízes e cuidar delas”. O presente FT se propõe a ser um espaço de socialização de pesquisas que abordam a interface entre juventudes e religiosidades, dando especial destaque ao contexto amazônico e questões ecossociais, dialogando com aportes de vários campos do saber e que nos permitam compreender a diversidade cultural e religiosa, suas teologias subjacentes e a relação – de conflito ou cooperação – com os diferentes projetos de Brasil.

# A PRESENÇA E A VOZ DA JUVENTUDE NA IGREJA AMAZÔNICA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Igor A. A. Mendes<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo tem como objetivo analisar o papel da juventude na Igreja Amazônica, a partir dos documentos do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica (2019) e da Jornada Mundial da Juventude (2019). Busca-se compreender como os jovens amazônicos expressam sua espiritualidade, sua relação com a religião e sua participação na missão eclesial, diante dos desafios socioambientais e culturais que enfrentam. Pretende-se também apontar algumas perspectivas para uma evangelização inculturada e ecológica, que valorize a diversidade dos povos amazônicos e promova o cuidado com a “casa comum”. **A primeira parte aborda o contexto da juventude na Amazônia**, destacando suas características, suas potencialidades, suas dificuldades e seus anseios. **A segunda parte discute a presença e a voz da juventude na Igreja Amazônica**, a partir dos documentos do Sínodo da Amazônia e da JMJ-2019, enfatizando os aspectos de conversão pastoral, cultural e ecológica. A terceira parte propõe **alguns caminhos para uma evangelização inculturada e ecológica na Amazônia**, que leve em conta a diversidade dos povos, o diálogo intercultural e inter-religioso, a formação de novos ministérios e a celebração de um rito próprio.

**PALAVRAS-CHAVE:** juventudes, Amazônia, igreja, pastoral

## INTRODUÇÃO

“Atenção jovem do futuro - 6 de setembro do ano de 2120, aniversário ou primeiro centenário da revolução socialista mundial, que unificou todos os povos do planeta num só ideal e num só pensamento de unidade socialista, e que pôs fim a todos os inimigos da nova sociedade. Aqui fica somente a lembrança de um triste passado de dor, sofrimento e morte. Desculpem. Eu estava sonhando quando escrevi estes acontecimentos que eu mesmo não verei. Mas tenho o prazer de ter sonhado”. (Chico Mendes<sup>2</sup>)

Muito se fala em juventude ou mesmo em juventudes como uma massa homogênea. No entanto as possibilidades são tão diversas como diversa é a nossa suposta unidade de “cultura brasileira”. O que une diferentes trajetórias culturais, além da língua que falamos ou o território imaginário em que pisamos? Esta breve pesquisa, de caráter documental, busca apresentar um panorama sobre a juventude norte-brasileira e amazonense, e como a religiosidade

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE/UFMG). Analista de Pastoral da Província Marista Brasil Centro-Norte (PMBCN).

<sup>2</sup> Disponível em <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/04/10/jovens-da-amazonia-sao-potencia-para-novas-praticas-e-futuro-sustentavel.htm?cmpid=copiaecola>

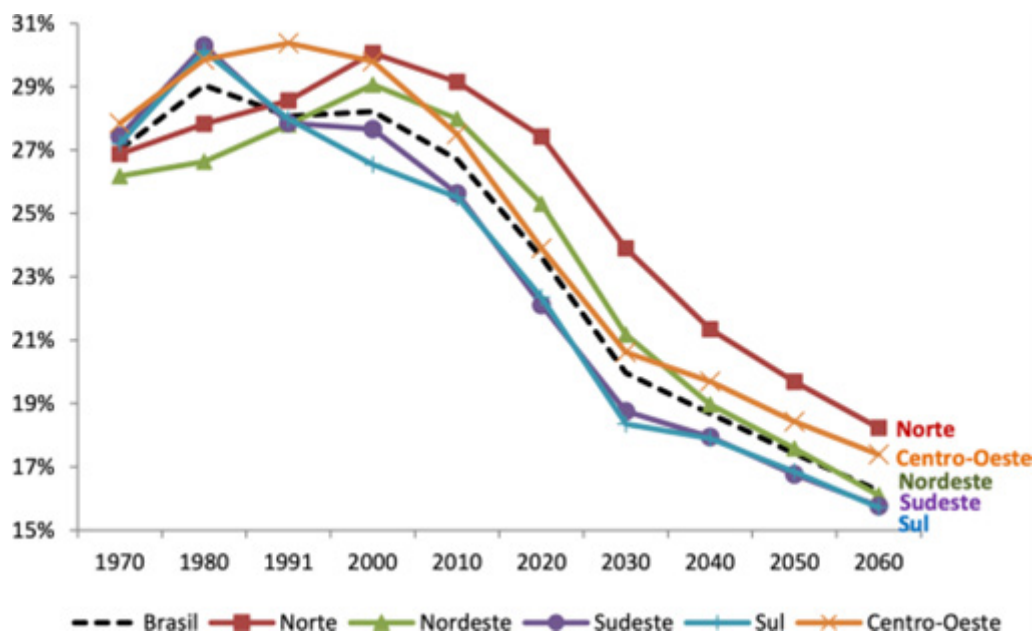
católica, a partir da expressão Igreja Amazônica, propõe uma forma de unificar diferentes juventudes a partir de um entendimento comum sobre a região e o papel dos jovens no cuidado com a “casa comum”.

Há diferentes expressões de fé, informais e organizadas na região amazônica. Marcada por uma história predominantemente intolerante com manifestações não católicas ou cristãs (REIS e CARVALHO, 2016), a Igreja busca hoje construir esse rosto amazônico da fé católica a partir da aculturação e não da supressão das práticas. Nesse contexto, os jovens exercem um papel importante, na medida em que são um futuro desejável, ou possibilidade, enquanto as gerações mais velhas são a conexão com um passado, que é memória. Como destaca Ferreira (2019), tal pluralidade é reflexo da própria grandiosidade e multiplicidade da região: “a Igreja pan-amazônica é, congenitamente, plural e superlativa. Sua pluralidade externa-se em suas expressões eclesiais, em sua população e em sua geografia”.

## 1. JUVENTUDES

### 1.1 O CONTEXTO DAS JUVENTUDES DO NORTE DO BRASIL

A presença das juventudes no norte do país é a maior em comparação às outras regiões. Entre as macrorregiões do país, as regiões Norte e Nordeste contam com uma maior proporção de jovens (IBGE, 2020). A maior parte desses jovens reside em áreas urbanas.



Fonte: Atlas das Juventudes. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/jovens-populacao-e-percepcoes/quem-sao-as-juventudes-do-brasil/>

Ainda que a tendência geral do país seja a redução da população jovem (NERI, 2019),

a região norte representa um potencial social e cultural. No entanto, ainda que seja a região com maior quantidade proporcional de jovens, também apresenta dados de precariedade que assustam. A região possui média de anos de estudo da faixa etária de 18 a 29 anos, abaixo da média do Brasil (de 11,4 anos): 10,9 anos. (Atlas das Juventudes, 2021c). A taxa de distorção idade-série dos jovens que frequentam o Ensino Médio possui uma taxa alarmante de 42,9% em 2019.

Por fim, segundo o Atlas das Juventudes (2021c), a juventude da região Norte concentra outros fatores de vulnerabilidade social: 77% das famílias vivem em zona rural; quatro estados da região norte, incluindo Amazonas, foram considerados de alta vulnerabilidade juvenil à violência (2017) ligada a conflitos de terras.

## 1.2 A PRESENÇA DA IGREJA

O Concílio Vaticano II teve um grande impacto na região amazônica, especialmente no campo pastoral. Dentre as principais mudanças pastorais ocorridas na região após o Concílio, podemos destacar:

1. A valorização da participação dos leigos na vida da Igreja, tanto na liturgia quanto em outras atividades pastorais.
2. O incentivo à formação de comunidades de base, que visavam promover a participação ativa dos fiéis na vida da Igreja e na transformação da realidade social.
3. A preocupação com a inculturação da fé, ou seja, a adaptação do Evangelho às culturas locais, respeitando suas tradições e valores.
4. A ênfase na dimensão social da evangelização, com a promoção da justiça e da solidariedade entre os fiéis e com os mais pobres.
5. A valorização da liturgia como fonte de vida espiritual e de renovação da comunidade cristã.

Essas mudanças pastorais foram fundamentais para a renovação da Igreja na região amazônica e para a promoção de uma pastoral mais próxima das realidades locais e das necessidades dos fiéis.

- A Rede Eclesial Pan-Amazônica – REPAM<sup>3</sup> foi criada em 2014 com objetivo de construir e fortalecer a rede em defesa da vida, povos e bioma amazônico.

- No Brasil, de acordo com o IBGE, a Amazônia Legal corresponde a 61% do território brasileiro e engloba nove estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Estado do Maranhão

- Conferência Eclesial da Amazônia – CEAMA, foi criada em 2020, inspirada na eclesio  
logia do Concílio Vaticano II, e teve seu estatuto aprovado em 2022.

3 Fazem parte da REPAM nove países que possuem floresta amazônica em seu território: Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, Guiana Francesa e Suriname.



## 2. A JUVENTUDE E A IGREJA

Lugar teológico privilegiado, em especial após Vaticano II, a atenção da Igreja para as juventudes passou por diferentes fases e ganhou uma guinada de caráter progressista com o papado de Francisco, onde temas emergentes como questões identitárias, ecologia e desigualdades sociais foram temas associados a questão jovem.

### 2.1 SÍNODOS DOS JOVENS E DA AMAZÔNIA

O documento final do sínodo das juventudes de 2018 é um texto que apresenta as reflexões e propostas dos bispos e dos jovens que participaram da assembleia sinodal sobre o tema “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional” (SÍNODO DOS BISPOS, 2018). . O documento se inspira na passagem dos discípulos de Emaús e se divide em três partes: uma Igreja à escuta, um novo Pentecostes e uma sinodalidade missionária. O documento aborda diversos aspectos da realidade juvenil, como os desafios, as esperanças, as motivações, as formas de comunicação, os métodos de aprendizagem, o engajamento social e as vocações. Também reconhece as fragilidades e os erros da Igreja em relação aos jovens e propõe caminhos de renovação e conversão pastoral. Um dos temas que o documento destaca é a relação entre a juventude e a casa comum, entendida como a criação de Deus e a família humana. O documento afirma que os jovens são sensíveis às questões ecológicas e sociais e que desejam uma Igreja comprometida com a defesa da vida, da justiça e da paz. O documento também convida os jovens a serem protagonistas na construção de uma cultura do cuidado, do encontro e do diálogo, respeitando a diversidade e promovendo a solidariedade. O documento final do sínodo das juventudes de 2018 é um convite à Igreja e aos jovens para caminharem juntos, iluminados pela Palavra de Deus e pela força do Espírito Santo, na missão de anunciar o Evangelho ao mundo.

### 2.1 JMJ 2019

“Seguir em frente valorizando as memórias do passado, com coragem no presente e esperança para o futuro.” (Papa Francisco)

Durante a Jornada Mundial da Juventude de 2019, que aconteceu na Cidade do Panamá, houve um evento chamado de pré-jornada, Encontro Mundial da Juventude Indígena<sup>4</sup>, que reuniu mais de mil jovens indígenas de vários países do mundo para compartilhar a mesma fé católica na diversidade de suas culturas ancestrais, suas expectativas e suas lutas. Esse evento aconteceu de 17 a 21 de janeiro de 2019<sup>5</sup>. O lema do encontro foi uma frase proferida pelo Papa Francisco na JMJ de 2016: “Assumimos a memória do nosso passado para construir

<sup>4</sup> Em algumas fontes o encontro foi chamado de “Jornada Mundial da Juventude Indígena”.

<sup>5</sup> No Panamá, a primeira “Jornada Mundial da Juventude Indígena” - Vatican News: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-10/panama-2019-primeira-jornada-mundial-da-juventude-indigena.html>

esperança com coragem”. O encontro pré-jornada foi incentivado pelo próprio Papa que, num encontro com os nativos da Amazônia em Puerto Maldonado (Peru), manifestou a necessidade de “dar um rosto indígena à Igreja”. O encontro contou com a participação de dez jovens brasileiros (SPEZIA, 2019) de diferentes etnias, principalmente do norte e nordeste do país. No documento final do encontro, os participantes afirmaram:

Entre as numerosas violações à dignidade de nossos povos, ouvimos das invasões e exploração de territórios originais, governos que violam as leis de proteção cidadã, as transnacionais e os grandes projetos econômicos que violam a Casa Comum através da mineração, desmatamento, construção hidrelétrica e turismo invasivo. Da mesma forma, reconhecemos com dor que as autoridades e governos, que devem cuidar da população em geral, especialmente os mais fracos, criam alianças com poderes econômicos para realizar seus interesses individuais, marginalizando os outros.  
(COMITÊ ORGANIZADOR EMJI, 2019)

Por fim, os jovens fazem um apelo: “reconhecer e demarcar territórios indígenas, e fornecer uma educação que respeite as culturas do nosso povo como culturas diferentes, com suas próprias riquezas e sabedoria”. Fazem um pedido à Igreja, para viabilizar “espaços apropriados para viver nossas espiritualidades, nossas cosmovisões, heranças de nossos avós, e respeito pelas teologias particulares de nossos povos, frutos da síntese entre a nossa fé ancestral e a plenitude da nossa esperança na pessoa de Jesus Cristo”.

## CONCLUSÃO

Pensar numa Igreja aculturada a partir da diversidade do norte e da região amazônica é um desafio que aparentemente o pontificado de Francisco assumiu como uma das suas prioridades. O conjunto de ações focadas no território amazônico não se esgotam no que foi descrito neste breve artigo. O que gostaríamos de propor é uma reflexão a partir das condições reais de vida população jovem, para que o discurso se torne práxis que permita a concretização do potencial evangelizador da região. É perceptível um esforço para a criação de uma unidade cristã e católica na região. No entanto, não sabemos se esses esforços dão conta não só do dinamismo da cultura jovem, mas também das questões sociais que envolvem.

Os jovens têm assumido o protagonismo que lhes é proposto. O encontro de juventudes indígenas deixou claro a reivindicação por espaço para viverem suas culturas em harmonia com a proposta eclesial. Ainda que estejam se organizando, é possível perceber que a Igreja ainda reproduz uma versão ocidentalizada e branca de juventudes, onde encontros como esse são realizados paralelamente à JMJ. Isso demonstra, talvez, que ao não se sentirem representados nestes espaços, jovens indígenas ou de outras populações originárias, precisam criar um lugar que se sentem a vontade dentro da própria Igreja.

Assim, a Igreja aculturada na Amazônia é uma Igreja que dialoga com as diferentes culturas, que respeita a diversidade e que se compromete com a defesa da vida e da ecologia integral. Mas para construir a desejada unidade, deve ser também uma Igreja que se faz próxi-

ma dos jovens, que os escuta e que os forma como discípulos missionários.

## REFERÊNCIAS

ARENZ, Karl H. & VASCONCELOS, George A. B. de. Encarnação e Libertação: os ecos do Concílio Vaticano II na Amazônia brasileira. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá (PR), v. 7, n. 19, 2014.

ATLAS DAS JUVENTUDES. Quem são as juventudes do Brasil? Matéria do site. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/jovens-populacao-e-percepcoes/quem-sao-as-juventudes-do-brasil/> . Acesso em 20 de jun. de 2023.

\_\_\_\_\_. Atlas das Juventudes 2021 (Sumário Executivo). Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/wp-content/uploads/2022/02/Sumario-Jovem.pdf> . Acesso em 28 de jun. de 2023.

\_\_\_\_\_. Atlas das juventudes: evidências para a transformação das juventudes. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/wp-content/uploads/2021/11/ATLAS-DAS-JUVENTUDES-2021-COMPLETO.pdf> . Acesso em 28 de jun. de 2023.

COMITÊ ORGANIZADOR EMIJI. Disponível em: <https://www.radiofontedevida.com.br/2019/01/24/pre-jornada-no-panama-da-espaco-ao-encontro-mundial-da-juventude-indigena/> . Publicado em 24 de janeiro de 2019. Acesso em 14 de jun. de 2023.

FERREIRA, R. Uma Igreja com rosto amazônico. Vida Pastoral. maio-junho de 2019 - ano 60 - número 327 - Pág. 23-34.

FRANCISCO. Discurso do Santo Padre da Cerimônia de Acolhimento e Abertura da JMJ 2019. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/january/documents/papa-francesco\\_20190124\\_panama-apertura-gmg.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/january/documents/papa-francesco_20190124_panama-apertura-gmg.html) . Acesso em 20 de jun. de 2023.

\_\_\_\_\_. Mensagem Do Santo Padre Francisco Para A XXXV Jornada Mundial Da Juventude. (2020). [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20200211\\_messaggio-giovani\\_2020.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco_20200211_messaggio-giovani_2020.html) Acesso em 15 de jun. de 2023.

\_\_\_\_\_. Mensagem Do Papa Francisco Para A XXXVI Jornada Mundial Da Juventude (2021). [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20210914\\_messaggio-giovani\\_2021.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco_20210914_messaggio-giovani_2021.html) . Acesso em 15 de jun. de 2023.

MARQUESE, Jakson Hansen; SILVA, Heloisa Helena da. A Amazônia Como Ideia, A Pan Amazônia Como Representação E Mosaico: A Construção De Sentidos E A Produção Da Desigualdade. In:

CASTELLANI, Irapuan Alfaia; PAIXÃO, Shigeaki Ueki Alves da ; FREITAS, Marcos Antonio Braga de. Tecendo saberes na Amazônia: educação, meios ambiente e diálogos Interdisciplinares. Alexa Cultural: São Paulo / EDUA: Manaus, 2020 pp. 133-148.

NERI, Marcelo (coord.). A pororoca jovem: a juventude e mudanças demográficas. Rio de Janeiro: FGV Social, 2019 (online). Disponível em: [https://www.cps.fgv.br/cps/bd/docs/Jovens\\_Populacao\\_FGVSocial\\_Neri\\_20190902.pdf](https://www.cps.fgv.br/cps/bd/docs/Jovens_Populacao_FGVSocial_Neri_20190902.pdf)

ONDARZA, Paolo; PIRO, Isabella. Sínodo sobre os Jovens: o que diz o Documento Final. <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2018-10/sinodo-jovens-2018-documento-final-sintese.html> . Acesso em 28 de jun. de 2023.

REIS, M. V. de Freitas; CARVALHO, J. P. de. A Igreja Católica Na Amazônia: Diversidade Religiosa E Intolerância. In.: Revista Observatório da Religião. v. 3 n. 1 (2016): Dossiê Religiões Afro-Índígenas: História e Ritual no Plural, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/1139>

SÍNODO DOS BISPOS. Documento Final do Sínodo dos Bispos: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Vaticano, 2019. Disponível em: <https://jovensconectados.org.br/wp-content/uploads/2018/12/Documento-Final-do-Sínodo-dos-Bispos.pdf> . Acesso em 15 de jun. de 2023.

[SPEZIA, Adilvane. Em Encontro Mundial no Panamá, jovens indígenas assumem a memória de seus ancestrais para construir um futuro de coragem, lutas e resistência. Matéria de 24 de janeiro de 2019. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/586288-em-encontro-mundial-no-panama-jovens-indigenas-assumem-a-memoria-de-seus-ancestrais-para-construir-um-futuro-de-coragem-lutas-e-resistencia](https://www.ihu.unisinos.br/categorias/586288-em-encontro-mundial-no-panama-jovens-indigenas-assumem-a-memoria-de-seus-ancestrais-para-construir-um-futuro-de-coragem-lutas-e-resistencia) . Acesso em 15 de jun. de 2023.

VASCONCELOS, George Alexandre Barbosa de; CASTRO, Ricardo Gonçalves; PAIXÃO, Shigeaki Ueki Alves da. Tecendo saberes na Amazônia: educação, meios ambiente e diálogos Interdisciplinares. Alexa Cultural: São Paulo / EDUA: Manaus, 2020 pp. 117-132.

VATICAN NEWS. No Panamá, a primeira “Jornada Mundial da Juventude Indígena”. <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-10/panama-2019-primeira-jornada-mundial-da-juventude-indigena.html> . Acesso em 15 de jun. de 2023.

# JUVENTUDES UNIVERSITÁRIAS: RELIGIÃO, POLÍTICA E PASTORALIDADE

*Rosinei Costa Papi Dei Agnoli<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente comunicação pretende apresentar breves resultados da pesquisa realizada na PUC Minas em Poços de Caldas nos anos de 2019 a 2021, cujo objetivo principal foi conhecer o perfil das juventudes nesse mundo da universidade tão singular e plural. E assim, identificar a visão de mundo, os campos religioso e político, as crenças e descrenças, os valores, as formas de relacionar com o sagrado, com o outro e com o mundo. A pesquisa foi exploratória descritiva quali/quantitativa, fundamentada em aportes teóricos e com aplicação de um questionário on-line e acompanhamento de grupos focais. O intuito foi aproximar desse multiverso, o fenômeno social complexo das juventudes e das juventudes universitárias, a fim de propor caminhos de diálogo e ações conjuntas. A partir das análises dos dados percebeu-se uma geração mais tolerante, mais aberta à pluralidade e à diversidade, politizada, descrente da política partidária como hoje está organizada. Constatou-se uma geração universitária religiosa e um aumento do espectro de pertencimento religioso, bem como o crescimento do número dos jovens que têm fé em Deus, mas sem pertencimento religioso institucional.

**PALAVRAS-CHAVES:** Juventudes, religião, política, pastoralidade e Ciências da Religião

## INTRODUÇÃO

A missão na universidade suscitou o caminho da pesquisa para conhecer o perfil das juventudes presentes nesse mundo tão plural e singular, e assim identificar os campos religioso e político, as crenças e descrenças, os valores, as linguagens, as formas de relacionar com o sagrado, com o outro e com o mundo. Quem é esta geração universitária hoje? Como são os pensamentos nos campos sociopolítico e religioso, na profissão e na vida? Qual a relação com a religiosidade? Como acontece a pastoralidade no âmbito universitário?

A pesquisa de mestrado objetivou identificar o perfil da geração universitária da PUC Minas Poços de Caldas no ano de 2021; analisar o fenômeno das juventudes comparativamente com outras pesquisas, de modo a conhecer as realidades sociocultural, política, religiosa e econômica, na perspectiva de propor novos caminhos de ação pastoral e de diálogo na universidade.

O caminho percorrido permitiu perceber os impactos sofridos e os desafios contemporâneos enfrentados pelas juventudes em suas vidas concretas e em seus corpos. E mais, possibilitou a ampliação dos olhares e dos pensamentos para a leitura do mundo, porque, de fato, as juventudes são impactadas pela rápida transformação do tempo, pelas transformações socioculturais, políticas, econômicas vivenciadas e pelas descontinuidades históricas.

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas, rosinei.papi@yahoo.com.br

Vale destacar, a importância dos passos dados anteriormente em pesquisas que se debruçaram sobre a temática do fenômeno complexo e plural das juventudes. Ressaltar o chão pisado por Paulo Agostinho N. Baptista, no intuito de conhecer o perfil da geração universitária da PUC Minas, antes de propor a ação pastoral em 1989, através de pesquisas nos anos de 1990 e 2013 (BAPTISTA, 2013, 2015).

Portanto, essa pesquisa fez um percurso de continuidade, ao intentar conhecer as realidades que atravessam as vidas concretas das juventudes presentes na PUC Minas em Poços de Caldas. Porque torna-se imprescindível para dialogar e agir no âmbito universitário: saber quem são os jovens universitários e as jovens universitárias; encontrar-se com essa geração, e ouvir o que dizem, pensam, creem, descreem, sonham, as dores, as angústias, os sonhos e as esperanças, escutar e reavaliar seus projetos de vida para construir juntos a ação pastoral na universidade. Acentua o pesquisador Paulo Agostinho Nogueira Baptista que “deve-se incentivar estudos e pesquisa sobre/para o levantamento da realidade da juventude. Não é possível trabalhar com ela sem conhecê-la” (BAPTISTA, 2014, p.33).

A chamada Geração Z (em sua maioria jovens de 19 a 23 anos) é o perfil da geração universitária da PUC Minas *Campus* Poços de Caldas. Uma geração universitária formada em sua maioria por mulheres, ocupando a porcentagem de 52,74% dos 383 respondentes ao questionário aplicado no primeiro semestre de 2021, e 47,26% de estudantes do sexo masculino.

A maioria da geração universitária não trabalha, reside com a família e ainda são estudantes sustentados/as para manter-se na universidade, num total de 70,8% de estudantes dependentes dos seus familiares. Grande parte da geração universitária pretende continuar os estudos, sendo 49,3% dos/as respondentes logo após a graduação, e 32,1% depois que estiver trabalhando.

## 1. O CAMPO POLÍTICO

Identifica-se uma geração universitária politizada, mas descrente da política partidária como hoje está organizada. A maioria afirma que os políticos olham mais para seus próprios interesses do que os interesses coletivos. Pontuam também que o exercício da cidadania e a política são fundamentais para a transformação das desigualdades sociais.

A pesquisa registrou que “o exercício da cidadania e a política são importantes: 65,5% disseram “muito importante” e 28,7% apontaram que é “importante”. Em relação à pergunta sobre se achavam que a participação política, o acompanhamento e a fiscalização dos representantes mudavam o país, mais de 94,2% disseram que concordam. Noutra questão dirigida ao campo político, “se política e religião se discutem”, 78,8% opinaram que sim.

Os resultados mostram que as juventudes presentes na universidade têm conscientização da eficácia da política e do exercício da cidadania por meio de múltiplas formas de agir

e de atuar para a mudança dos cenários políticos, socioambientais, culturais, educacionais e econômicos. No questionamento sobre o que pensavam das manifestações de rua como instrumento político e de cidadania para melhorar a visão de mundo, mudar a política do país e contribuir para o engajamento sociopolítico 93,2% afirmaram que concordam com esse ato político nas ruas.

Ainda merece registrar que outros posicionamentos da geração universitária nas perguntas propostas possibilitaram identificar a consciência de cidadania, o pensamento crítico e a politização das juventudes. Muitos/as estudantes são criteriosos/as na hora de votar para eleger seus/suas representantes: 62,4% disseram que analisam as informações sobre o candidato, o partido e escolhem o melhor representante para melhorar a vida do povo; 21,9% escolhem pela análise da pessoa e não do partido político; 6,5% avaliam o partido e o programa partidário e 4,2% responderam que anulam ou votam em branco porque não se interessam por política.

Os dados coletados apontam uma geração politizada, mas que não demonstra interesse pela política partidária, pois na indagação da preferência do partido político 68,1% disseram que não têm interesse por nenhum partido político. Outras questões respondidas pela geração universitária indicam o pensamento crítico diante dos cenários sociopolíticos. Há registros substanciais de posicionamentos contrários à pena de morte (78,6%) e à criminalização do aborto (72,4%).

Noutros registros os/as estudantes se posicionaram favoráveis à diversidade cultural e religiosa como benefícios para a sociedade num total de 93,8% dos/as respondentes. Também se manifestaram que a economia não deve prevalecer sobre a vida e o meio ambiente perfazendo 86,4% das respostas colhidas.

Ainda na mesma linha de posicionamentos políticos interessantes: 95,6% demonstraram que a falta de articulação entre os entes federativos prejudicou o enfrentamento no combate à pandemia; 97,7% acham que a polarização e a falta de diálogo impedem a construção de novos caminhos para uma sociedade mais justa. Cabe destacar que 89,1% dos/as respondentes defenderam os Direitos Humanos, 95,8% as políticas públicas como bolsa-família, auxílio emergencial, e 88,5% apoiaram as cotas para ingresso na universidade.

## 2. O CAMPO RELIGIOSO

Vê-se uma geração mais plural no campo religioso, menos preconceituosa e que convive bem com a diversidade e a pluralidade religiosa. De fato, são muitas juventudes presentes na universidade, muitas realidades e pertencimentos religiosos. Percebe-se uma geração universitária religiosa, em sua maioria cristã, mas com um significativo aumento no espectro de pertencimento às outras religiões. A geração universitária pontuou que tem religião num



total de 73,6%, participa dela 40,7%, sendo que 32,9% disseram que não participam. Houve o registro 2,9% que declararam que participam de várias religiões.

Na infância grande maioria era pertencente ao catolicismo, mas esse número sofreu um decréscimo considerável. Atualmente na PUC Minas *Campus* Poços de Caldas 41% se disseram católicos/as, enquanto 15,9% responderam que não têm religião. Outro dado que merece destaque é que 10,7% dos/as respondentes manifestaram que possuem religiosidade própria, têm fé, creem em Deus, mas não têm pertencimento religioso institucional.

O cenário atual do campo de pertencimento religioso mostrou o seguinte: 52,8% são cristãos, 6,5% de espíritas kardecistas, 1,3% umbandistas, 1,0% budistas, 0,5% wicca, 0,3% candomblecistas e 15,9% declararam que não têm religião. Vale apontar que 2,6% são agnósticos, 3,4% ateus e 2,9% de múltipla religiosidade (seguem várias religiões). Os protestantes somaram 7,1% dos/as respondentes e 1,8% disseram pertencer às religiões afro-brasileiras.

Portanto, o que se evidencia: primeiro, que a geração universitária é religiosa e respondeu que o mundo seria melhor com a religião num total de 83,8% dos/as estudantes; segundo, houve um aumento no espectro do pertencimento religioso e ocorreu um aumento do número dos que se declararam sem pertença religiosa institucional, mas com espiritualidade própria e fé em Deus.

Essa geração em sua maioria acredita que todas as religiões são verdadeiras num total de 70,8% e 85,9% responderam que Deus se revela de diversas maneiras e em diferentes religiões. Também 88,8% disseram que a religião ajuda na vida pessoal, coletiva e profissional, e 72,6% pontuaram que a dimensão espiritual é importante para a formação humana integral.

Diante da pergunta – “Deus é importante para você?” – 66,6% opinaram que é “muito importante” e 19,6% “importante”. Noutra pergunta sobre a importância do diálogo entre as religiões, 54,6% dos/as respondentes acharam “muito importante” e 32,9% “importante”.

Dentre as 134 perguntas do questionário aplicado, vale mencionar as respostas relativas aos valores considerados importantes para a geração universitária da PUC Minas Poços de Caldas: a família 99,7%, o estudo 99,2%, a defesa do meio ambiente 97,7%, a amizade 97,4%, o exercício da cidadania e a política 94,2%, a vida amorosa 86,7%, Deus 86,2%, o esporte 81,2%, as redes digitais 73,4% e o sexo 73,1% dos/as estudantes.

### 3. PASTORALIDADE

A partir dos dados colhidos por meio do Google Formulário, das análises comparativas, identificando as semelhanças e diferenças, e da escuta através da metodologia do Grupo Focal, desenvolveu-se uma proposta de ação por uma pastoral universitária mais plural, sinodal, transversal, de espaço de debates, compromissada com a luta pela justiça social e dialogal.

Uma pastoral universitária com agentes abertos e acolhedores, que amem as juventudes e compreendam as complexidades e ambiguidades da geração universitária contemporânea.

Hoje a Pastoral Universitária busca atuar em sintonia com o tripé ensino, pesquisa e extensão e sopesando os três eixos de ação: espiritualidade, formação/reflexão e socioeducativo. Restou claro que dentre os eixos de atuação da Pastoral Universitária a geração universitária pontuou serem os eixos de formação/reflexão e socioeducativo os mais interessantes, num total de 39,4% dos/as estudantes. E 32,6% disseram ser interessante os três eixos de atuação da Pastoral Universitária.

Assim, para construir o Planejamento Pastoral, primeiramente, torna-se imprescindível: conhecer o perfil da geração universitária; ver as realidades socioculturais e políticas das juventudes; buscar a convivialidade no meio acadêmico; dialogar com todos os atores presentes na universidade; disponibilidade para a escuta ativa e construção coletiva; ousadia e espírito de abertura e acolhimento.

Portanto, diante dos cenários e desafios da geração universitária constatados pela pesquisa, a Pastoral Universitária deve ser primordialmente a Casa das juventudes. Deve seguir o caminho de uma Pastoral: dialogal, acolhedora, experiencial, sinodal, colegiada, fronteiriça, humana/humanizadora/humanizante, de busca e encontro de sentidos, de esperanças, provocadora do protagonismo jovem, da espiritualidade encarnada, da mística de olhos abertos e pés nas realidades, da corresponsabilidade socioambiental, da cidadania e da transformação social, comprometida com os mais vulneráveis e empobrecidos, solidária, espaço das partilhas e dos debates, do pensamento crítico, do projeto de vida pessoal e coletivo, do silêncio e da meditação, da transversalidade, da interculturalidade, das artes e das culturas, da comunhão dos saberes e das religiosidades e não religiosidades, da pluralidade, da diversidade, da formação humana integral, da economia de Francisco e Clara, da ecologia integral, do diálogo inter-religioso e ecumênico, da cultura do encontro, das rodas de conversas, da escutatória, da construção coletiva, da educação inclusiva, da fraternidade e da amizade social, lugar de portas e janelas abertas, de pessoas comprometidas com a construção de um mundo mais justo, mais livre, mais tolerante e mais fraterno.

Diante da complexidade e da pluralidade do multiverso jovem, do fenômeno das juventudes, coube continuar a “pesquisação”, colocar em prática no chão das salas de aula o projeto de escutatória (“imerchão”) da geração universitária e a construção coletiva de planejamento da Pastoral Universitária junto às juventudes, a fim de corresponder às urgências, às realidades e às necessidades da contemporaneidade nesse âmbito singular e plural.

## CONCLUSÃO

Toda e qualquer ação no âmbito universitário exige que se conheça as realidades das juventudes, se escute a geração universitária, se debruce sobre os anseios e os desafios vivenciados do tempo presente. O caminho pastoral só acontece, de fato, com a escuta atenta e a participação ativa da geração universitária nas decisões de planejamento e na aplicabilidade dos planos de ação. A ação pastoral deve primar pelo protagonismo juvenil. Toda comunidade acadêmica é convidada a participar, a se envolver nesse processo pastoral, acompanhar e avaliar os passos dados no decorrer das ações pastorais.

As realidades da geração universitária precisam ser compreendidas, pois há muitos/as jovens que possuem uma religiosidade própria e independente das pertencas às religiões, os chamados “sem religião”. São juventudes sem pertencimento ativo à determinada instituição religiosa; creem em Deus, mas não frequentam os ritos e celebrações religiosas.

Há juventudes mais livres, mais plurais, mais abertas para conversar sobre quaisquer temáticas. Há um multiverso, uma pluralidade religiosa, um aumento no espectro das religiões e religiosidades presentes na universidade. Há juventudes mais interconectadas, mais críticas, que veem a política e o exercício da cidadania através de outros meios do agir político, dentre eles, a força dos coletivos, a participação em conselhos paritários, mobilizações e manifestações presenciais e nas redes digitais.

Não resta dúvida, a proximidade dos/as pastoralistas com a geração universitária é fundamental para ouvir, dialogar e acompanhar o projeto de vida das juventudes; para formar vínculos de fraternidade e diálogo abertos, sem proselitismos ou sectarismos. Não cabem ideias conservadoras, mas sim a inclusão de todos e todas, e acolher a pluralidade presente no mundo acadêmico.

A pluralidade da geração universitária é uma realidade que deve ser respeitada e integrada nos espaços de decisão, comunhão e diálogo na universidade. O protagonismo juvenil precisa encontrar apoio na Pastoral Universitária e na construção coletiva do planejamento das ações pastorais no âmbito da universidade.

As questões que permearam o caminho da investigação, os estudos das pesquisas que se dedicaram à temática das juventudes, a busca do perfil da geração universitária, as análises comparativas com pesquisas anteriores que também adentraram o multiverso das juventudes, o percurso para conhecer as realidades das gerações universitárias apontaram questionamentos, entre eles, como ser Pastoral Universitária num mundo altamente plural. É possível dialogar e acolher a pluralidade e a diversidade. Pode-se construir um caminho juntos com os pés na realidade e contribuir para uma formação humana integral e solidária e para o pensamento crítico e a transformação sociopolítica.

Os campos religioso e político são imprescindíveis para conhecer a geração universitária contemporânea. Esses campos permitem traçar o perfil das juventudes presentes no âmbito universitário. A compreensão das transformações nas formas de se relacionar com o sagrado, os novos comportamentos, expressões e manifestações da religiosidade, as crenças e descrenças, os pertencimentos religiosos, as manifestações de fé sem pertencimento religioso institucional, o convívio com a pluralidade religiosa e de visões de mundo sem preconceitos instigam e apontam caminhos para a ação pastoral num mundo plural. As visões de mundo mais abertas, a consciência e atuação política por outros meios, a descrença e o desinteresse da atuação político-partidária como está organizada e constituída, a valorização do voluntariado são sinais que possibilitam ver a realidade sociopolítica das juventudes.

O campo político e o agir político da geração universitária são desafios instigantes para a atuação da Pastoral Universitária. A política e a dimensão transformadora da fé merecem acompanhamento, debate, provocações de discussões e atitude dialogal da Pastoral Universitária. Os/as universitários opinaram sobre a importância da participação política para transformação da realidade existente, mas também enxergaram outros meios de atuação política e exercício da cidadania. Cabe à Pastoral favorecer os encontros para pensar um mundo mais humano e mais justo, e, propiciar o aprendizado do diálogo entre os diferentes saberes e culturas. A Pastoral Universitária pode contribuir para provocar a atitude dialogal respeitosa e acolhedora, o diálogo inter-religioso e as ações ecumênicas.

Na ação pastoral deve-se fugir de toda doutrinação, proselitismo e sectarismo. A tarefa inadiável é apresentar uma proposta de convivialidade e aprendizado mútuo, de respeito à diversidade, à pluralidade, às crenças e às não-crenças. A proposta de ação deve fundamentar-se no princípio do humanismo solidário: uma Pastoral Universitária humana e humanizadora; atenta à realidade ao redor, ao tempo e aos desafios do tempo, aos sofrimentos e às dores dos mais empobrecidos/as da sociedade e do entorno da universidade.

O tempo na universidade traz muitos questionamentos e provoca mudanças de mentalidades e visão de mundo, por isso é muito importante que a Pastoral acolha àqueles e àquelas que querem fazer uma experiência de diálogo profundo consigo mesmo, com os outros, com Deus e com a natureza. O tempo na universidade é um divisor de águas, e um tempo também para prestar atenção no caminho que se faz, na história à sua volta e um tempo de reorganizar a trajetória de vida. Cabe oferecer momentos de experiência de fé profunda e encarnada, para aqueles/as que têm fé, ou de espiritualidade não religiosa para quem não têm fé religiosa, de forma que sejam momentos de integralidade da pessoa humana e de sentido de vida. No fundo, tanto a experiência de fé religiosa quanto não religiosa podem se encontrar em valores profundos da vida como o amor, a solidariedade, a luta pela justiça, dentre muitos outros. Assim sendo, espaços de escuta, de encontro, de partilha, de silêncio meditativo e de espiritualidade precisam ser cavados prioritariamente nas ações da Pastoral.

## REFERÊNCIAS

AGNOLI, Rosinei Costa Papi Dei. A geração universitária da PUC Minas em Poços de Caldas: dados, análises e perspectivas pastorais. 2022. 181. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

BAPTISTA (COORD.), P. A. N. Relatório da Pesquisa “Perfil do Estudante das Instituições Católicas de Ensino Superior. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 11, n. 31, p. 1214-1274, 1 out. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n31p1214>. Acesso em: 09 out. 2020.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Teologia da Libertação e Juventude. Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. C749a. Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória – perspectivas / Organização SOTER. Belo Horizonte: SOTER, 2014. 2747 ISSN: 2317-0506

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Geração Universitária da PUC Minas: o que mudou entre 1990 e 2013? HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, n. 36, p. 1190-1227, 10 jan. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1190>. Acesso em: 09 out. 2020. doi:10.5752/5904.

# OS JOVENS TERÃO VISÕES: UMA NOVA HUMANIDADE NA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA TERRA

*Tiago Sant'Ana Cezar<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Os avanços tecnológicos que a sociedade presencia nos últimos tempos não podem ser confundidos com avanços a respeito de nossa humanidade. Em tempos de metaverso, inúmeras redes sociais e um aparente encurtamento entre os indivíduos, uma cabal e notória separação de corpos evidencia uma indisposição ao contato, ao cuidado e as convivências concretas. A virtualização torna o processo de humanização cada vez mais distante de nossa realidade. Desconexos do outro, do mundo que nos cerca, da natureza e de nós mesmos, contemplamos uma sociedade em franca derrocada e em colapso civilizacional. Não há um Big Bang a nossa espreita disposto a provocar explosões caóticas, mas sim constantes implosões provocadas pelo descuido com a terra, com o próximo, um descaso pela vida em todas as suas facetas. Até porque naquela teoria originária do Universo explica que os elementos conhecidos e desconhecidos do espaço vieram de um único ponto de altíssima temperatura e densidade infinita, chamado de átomo primordial. Contudo, diferentemente, do “átomo primordial”, daquele caos criativo que nos proveu o Universo e o planeta que vivemos, o caos gerado pelas nossas práticas inconsequentes e degradantes, busca deter o processo criador. O humano que fora convidado a ser coprotagonista assumiu o status de antagonista. O cuidado com a terra, as relações com o todo, foram e são ignoradas, por conta de um projeto expansionista que anseia glória pessoal, acúmulo e poder. Como repensar nossos trajetos? Quais esperanças nutridas para um novo horizonte possível rumo a uma existência inter-retro-conectada com o todo e nossa Casa comum? Essa comunicação busca pensar alguns pontos acerca dessa possibilidade e denunciar nossos frequentes descasos frente a nossa querida Amazônia e a nossa Casa Comum.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia; Casa Comum; Esperança; Nova humanidade; Juventude

## INTRODUÇÃO

No relato judaico acerca da origem do mundo, Deus disse a humanidade que assumisse a terra, mais precisamente que a submetesse. Nesse ponto acreditamos que teríamos todo o direito de usufruir desta terra e esgotá-la a ponto desta nos servir em um regime escravocrata, algo reforçado pela filosofia mecanicista. O desconhecimento do propósito humano relacionado a terra promoveu falácias como essas ao status de verdade absoluta. O cuidado de Deus sobre a terra fez com que delegasse a outro ser a responsabilidade de mantê-la. A submissão

<sup>1</sup> Tiago Sant'Ana Cezar. Mestrando em Teologia Sistemático-pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). tiagosantanacezar@gmail.com

da terra tem a ver com uma missão originária, e, portanto, como o humano não tem origem em si mesmo, mas no sagrado, a missão provém de Deus e não dos interesses humanos ego-cêntricos.

Não havia ainda nenhum arbusto dos campos sobre a terra e nenhuma erva dos campos tinha ainda crescido, porque Iahweh Deus não tinha feito chover sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo. (Gênesis 2,5)

Não havendo homem para cultivar o solo, não havia vegetação. A lógica acionada aqui responsabiliza o ser humano a criar juntamente com Deus o mundo que há de habitar. Não receberá pronto, pois, na maioria das vezes, aquilo pelo que não se dedica não há de valorizar. Há o ensejo de uma terra que se irmana e se relaciona com seu cultivador amigavelmente. Como parceiros numa caminhada, a terra e o ser humano, seguem juntos para o embelezamento da vida e para o preparo dos espaços de novos integrantes que com sua presença preencherão os espaços, inibindo os vazios que causariam “buracos na alma” do planeta.

De acordo com a tradição bíblica, Deus não soprou o seu Espírito vivificante somente sobre o ser humano, mas sobre todos os seres criados: “Escondes tua face e eles se apavoram, retiras sua respiração e eles expiram, voltando ao seu pó. Envias teu Espírito e eles são criados, e assim renovas a face da terra. (Salmo 104,29-30). Daí pode-se concluir que, se a imagem de Deus está no Espírito divino, que nele habita, então todas as demais criaturas, nas quais o Espírito divino também habita, são imagem de Deus e assim devem ser reconhecidas e respeitadas (MOLTMANN, 2014, p.24,25)

O Espírito soprado nas narinas, renova a existência quando no Pentecoste se derrama, caudalosamente, sobre a humanidade, revigorando a imagem que fora corrompida pelos retoques narcisistas. O Espírito derramado, invoca visões de uma esperança ativa e reformuladora de mundo, antídoto de uma decisão tomada pelo humano que decidiu se alienar e viver para si. O narciso nasceu na simbólica consumação de um tal fruto que constatou sua opção em gerar seus egóicos horizontes normativos e de sentido. Não mais irmanado, mas em carreira solo, depredará o que encontrar pela frente para assim construir seu projeto pessoal de poder e glória.

A missão original foi corrompida pelos interesses arrogantes da humanidade, que por sua vez, submete a terra aos seus caprichos e, por isso, a terra clama por uma consciência de humanidade que nada mais é que o retorno à originalidade do projeto divino que engaja o humano como cocriador e corresponsável. Há uma esperança cativada e cultivada na terra de que os homens e mulheres, filhos e filhas de Deus, lhe conduza aos horizontes Edênicos. A terra que entoava canções, hoje geme e grita por socorro.



## 1 DO ÉDEN A ILHA DE VERA CRUZ

Do Éden a ilha de Vera Cruz

Ao tratarmos sobre os símbolos de um jardim perdido, podemos seguir para as suas extensões que nos circundam. É desnecessário se deter na geografia bíblica ou partilhar de teorias conspiratórias sobre possíveis descobertas com determinações longitudinais ou latitudinais que determinariam a localização do Éden, se na realidade temos seus ares entre nós.

As riquezas naturais de nosso país são indiscutíveis, considerando que o Brasil é um país com a maior biodiversidade do mundo, abrigando 20% das espécies de plantas do mundo, 14% dos anfíbios, 17% das aves e 14% dos peixes. O 5º maior país do mundo possui seis biomas: Amazônia, Cerrado, Caatinga, Pantanal, Mata Atlântica e Pampa. Contudo o descaso pela nossa Casa Comum se evidencia quando confrontados com dados tais como o apresentado pelo Imazon (Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia), instituto brasileiro de pesquisa que tem como intuito promover a conservação e o desenvolvimento sustentável da Amazônia. De acordo com esse instituto em 2022, o Sistema de Alerta de Desmatamento (SAD), detectou cerca de 10.573 quilômetros quadrados de desmatamento na Amazônia Legal, o equivalente a quase 3 mil campos de futebol por dia, atingindo seu maior patamar desde 2008. Nos 4 anos do antigo governo, a perda florestal na Amazônia foi de 35.193 km<sup>2</sup>, segundo o Imazon. A área supera as de estados como Sergipe (21 mil km<sup>2</sup>) e Alagoas (27 mil km<sup>2</sup>).

Notoriamente, as tomadas de decisão em âmbito governamental, vigente a época, e de incentivada produção para o mercado, ignora a terra e as vítimas diretas do capital. Não se mensura perdas que não sejam as financeiras, contudo, a terra sem a rotatividade das culturas produzidas sofre o esgotamento dos nutrientes, como também, a compactação, erosão e aceleração da desertificação. A terra é subserviente dos interesses do mercado. Os humanos desumanizados pelo sistema são percebidos como peças nessa engrenagem. Não se pensa o presente das vítimas, muito menos o futuro que as gerações herdarão. Como o pensamento dos senhores do mercado é extremamente pragmático, seus próprios descendentes sofreram com as inconsequentes investidas dos seus progenitores. Estes não se preocupam em observar que foi anunciado pelo teólogo alemão Jurgen Moltmann:

“As decisões realmente importantes do presente devem ser tomadas levando em consideração as gerações futuras, embora estas não tenham lobby no presente. Entre os índios norte-americanos, tais decisões devem ser tomadas levando em conta sete gerações futuras.” (MOLTMANN, 2007, p. 169)

A crise ambiental é sufocada pelo argumento do progresso. Uma empreitada de profunda irresponsabilidade política, ideologicamente projetada para satisfação de uma minoria que anseia sugar o capital a cada metro quadrado disposto nesse mundo. Indivíduos que indiferentes a vida e, conseqüentemente, irreverentes perante sua multiforme apresentação, am-

bicionam as cifras desenfreadas do agronegócio, a “indústria a céu aberto”, como constatado pela jornalista Fabiana Vezzali:

O agronegócio avança na trilha do desmatamento e da superexploração do meio ambiente. No lugar da floresta, grandes pastos para receber gado, lavouras de soja e algodão. E o que restou de árvores que alimentaram madeiras e carvoarias ou que serviram de insumo para a construção civil das grandes cidades. Esse é o alto preço que paga o país por apostar na grande propriedade rural como alavanca para o desenvolvimento econômico. As ameaças ao Pantanal, Cerrado e Amazônia são apenas a face mais conhecida da destruição ambiental provocada também por grandes projetos de infraestrutura que obedecem às demandas da indústria e da agricultura exportadora. (VEZZALI, 2006)

O site do governo federal sinaliza que a força do agronegócio em 2022 para a economia brasileira foi um ponto indiscutível, as exportações do agronegócio somaram US\$ 159,09 bilhões em 2022, com alta de 32% em relação ao ano anterior. De acordo com a Secretaria de Comércio e Relações Internacionais (SCRI) do Ministério da Agricultura e Pecuária. O crescimento dos volumes exportados dos produtos agropecuários foi reforçado pelo aumento da produção da safra de grãos 2021/2022, que alcançou 271,4 milhões de toneladas. Milho e soja foram as principais culturas, com quase 113 milhões de toneladas e 126 milhões de toneladas, respectivamente.

## **2 A PARÁBOLA DO BOM SAMARITANO: VISÕES E PROJEÇÕES PARA UMA NOVA HUMANIDADE NO CUIDADO DO OUTRO E DA TERRA.**

A parábola do Bom Samaritano é o arquétipo existencial para o exercício da nossa condição humana. Ser humano se tornou adjetivo e não mais um substantivo que designaria o homo sapiens. Quando vemos alguém realizar uma ação de cuidado em direção aos necessitados desse mundo referenciamos que a pessoa tem atos humanos. Nessa lógica, nos tornamos humano, ao invés de sermos ser humano, uma exceção naquilo que deveria ser a regra.

A parábola do Bom Samaritano foi provocada por um doutor da Lei que lança sobre Jesus uma indagação acerca do próximo pelo A pergunta não provinha da carência de entendimento, não era uma dúvida honesta, mas sim uma provocação destinada a “pôr Jesus à prova” Perguntou-lhe então o tal perito na Lei Mosaica: “Mestre, que farei para herdar a vida eterna?”, Jesus mergulha no mundo desse homem, isto é, na Lei. O que a Lei lhe dizia? “Ame o Senhor, seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma, com todas as suas forças e todo o seu entendimento.” E: “Ame o seu próximo como você ama a si mesmo.” Jesus aprova a resposta, dando-lhe o indicativo que sabia caminhar na estrada da vida eterna. Não havia dúvida de quão acertada foi a solução, todavia, a segunda indagação desse mestre da lei, causará um desconforto aos ouvidos judeus pela resposta dada por Jesus, “Quem é o meu próximo? ”

(Lucas 10,29). Nesse contexto, através da resposta dada por Jesus, nasce a Parábola do Bom Samaritano.

O “próximo” não é o provável. A resposta acertada do Mestre da Lei versava sobre o Amor a Deus e ao próximo, e quando se pondera sobre o amor, será necessário entender que o ele é: o amor é o exercício da diferença. Não se ama alguém pelo que ela pode lhe proporcionar em troca, não se ama pelas convergências de desejos que há entre os pares, isso tudo seria apenas o exercício das conveniências, portanto, se ama quando diante da necessidade do estrangeiro, do desconhecido ou mesmo do que a sociedade taxaria como imerecedor, nos propomos como resposta as carências destes.

Papa Francisco na encíclica Fratelli Tutti pondera a urgência humanitária que versa essa Parábola proposta por Jesus

É um texto que nos convida a fazer ressurgir a nossa vocação de cidadãos do próprio país e do mundo inteiro, construtores dum novo vínculo social. Embora esteja inscrito como lei fundamental do nosso ser, é um apelo sempre novo: que a sociedade se oriente para a prossecução do bem comum e, a partir deste objetivo, reconstrua incessantemente a sua ordem política e social, o tecido das suas relações, o seu projeto humano. Com os seus gestos, o bom samaritano fez ver que “a existência de cada um de nós está ligada à dos outros: a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro” (PAPA FRANCISCO, 2020)

O pobre que sofre com suas mazelas com a aversão, carece de pão, mas também tem fome de relações. Há de se lembrar acerca do pobre entre os pobres, segundo nos afirma o teólogo Leonardo Boff, “Entendi que o eixo principal da teologia da libertação era e continua sendo a opção pelos pobres contra a pobreza e a favor de sua libertação. Quem é o maior e mais explorado dos pobres? É o planeta Terra” (BOFF, 2022). Portanto, as visões que mobilizam nossa juventude deverão ser de inter-retro-conexões, a vida na dimensão de totalidade. Tudo está conectado. Promover encontros que se percebam e se auto avaliem, pois no encontro provemos vida ou morte uns ao outro. Abandonamos o necessitado na beira da estrada ou lhe carregamos em direção a cura. Potencializamos as feridas ou tratamos delas com a reverência de quem assume a dor do outro para si mesmo. O Samaritano que sofria sendo marginalizado por judeus que o viam como imundo, se irmana com as marginalizações do seu irmão prostrado no chão. Quem já sofreu com as mazelas do abandono não se atenta para a etnia, gênero, religião, condição econômica de quem se apresentou com feridas abertas a serem tratadas.

## CONCLUSÃO

Uma humanidade que não se comprometa com a terra e com o seu próximo, carregará para si, o humano como adjetivo que lhe aparecerá vez o outro nos elogios pelos feitos esporádicos em direção a preservação da vida e do ecossistema. Há um mundo possível perante os

olhos daqueles que profeticamente se levantam para conservar a criação, cuja incumbência lhe foi dada pelo criador. Uma terra que mana leite e mel só se aproxima daqueles que se libertam dos grilhões de uma vida permeada pelo consumismo e pelas palavras de ordens que escraviza nas amarras dos desejos por acúmulo, poder e glória.

Nem pobreza, nem riqueza, mas justiça e equidade. A aversão ao necessitado é o indicativo de nossa desumanização. Há um desânimo próprio daqueles que não querem empreitar a construção de uma nova terra, já que “separados” de sua Anima do latim alma, a sede dos nossos sentimentos, pensamentos e vontades, des-animados, desacreditam de uma terra e de um mundo melhor. Terceirizam as responsabilidades e zombam das utopias, pois as definem como um lugar inexistente, enquanto na realidade são lugares que precisam de pessoas investidas de responsabilidade e que sejam conscientes de seu papel como cidadãos e construtores de uma realidade curadora e mantenedora da vida.

Que na empreitada de uma nova terra haja o engajamento de uma maneira de ser humanidade que nos conduza irmanados ao cuidado um do outro e ao cuidado da terra, se propondo assim, ser a resposta uns aos outros dos clamores existentes nesse mundo.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 1995. Nova edição revista.

DE PODESTA, Inês. Exportações do agronegócio fecham 2022 com US\$ 159 bilhões em vendas. Disponível em: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/noticias/exportacoes-do-agronegocio-fecham-2022-com-us-159-bilhoes-em-vendas>. Acesso em 10 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. Carta encíclica Fratelli Tutti, 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em 10 jul. 2023.

MOLTMANN, J. No fim, o início: Breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MOLTMANN, J.; BOFF, L., Há esperança para a criação ameaçada? Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.

PONTES, Felipe. Em 2022, Amazônia teve maior desmatamento em 15 anos, diz Imazon. Disponível em: [https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-01/em-2022-amazonia-teve-maior-desmatamento-em-15-anos-diz-imazon#:~:text=O%20desmatamento%20na%20Amaz%C3%B4nia%20bateu,Ambiente%20da%20Amaz%C3%B4nia%20\(Imazon\)](https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-01/em-2022-amazonia-teve-maior-desmatamento-em-15-anos-diz-imazon#:~:text=O%20desmatamento%20na%20Amaz%C3%B4nia%20bateu,Ambiente%20da%20Amaz%C3%B4nia%20(Imazon).). Acesso em 10 jul. 2023.

SANTOS, João. “Devemos incluir na Opção pelos pobres o grande pobre, a mão terra”. Entrevista especial com Leonardo Boff. Disponível em: <https://ssb.org.br/noticias/devemos-incluir-na-opcao-pelos-pobres-o-grande-pobre-a-mao-terra-entrevista-especial-com-leonardo-boff/> Acesso em 10 jul. 2023.

VEZZALI, F., Desmatamento e poluição seguem o rastro do agronegócio. Repórter Brasil, São Paulo, 20 jul. 2006. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2006/07/desmatamento-e-poluicao-seguem-o-rastro-do-agronegocio/> Acesso em 10 jul. 2023.

# RELATOS DE VIDAS ACOMPANHADAS

*Fábio Soares do Nascimento<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Os relatos apresentados neste material são frutos de um processo de acompanhamento e escuta atenta de 5 (cinco) adolescentes e jovens, do Projeto Jovem Montagne (FURET.1999, p.56), situado em Aparecida de Goiânia /GO, no bairro Madre Germana I. O projeto atende, atualmente, 120 adolescentes e jovens de 9 a 17 anos, em contra turno escolar. Para Mészáros (2010, p.13), a proposta desse trabalho vai além da formação acadêmica, pois trata a educação de forma revolucionária e transformadora, fazendo uso da arte, cultura e educação. Ao trabalhar esse cuidado da pessoa humana em sua integralidade, teremos um olhar para os prediletos da missão Marista. Desse modo, são nesses lugares significativos de missão que evidenciamos o legado de Champagnat, “são prioridades da missão evangelizadora marista, em especial aqueles que vivem em situações de pobreza e vulnerabilidade” (UMBRASIL, 2013, p.66). Talvez a ideia de Rubem Alves, quando ele fala sobre a importância da escutatória que é bem evidente, o qual apresenta a ideia de que não precisa falar muita coisa, requer uma atenção ao que é falado, externado com muito cuidado.

**PALAVRAS-CHAVES:** Relatos; Acompanhamento; Processo; Adolescente e jovens.

## INTRODUÇÃO

O material que vamos apresentar é um resultado de um processo de acompanhamento e escuta atenta de 5 (cinco) adolescentes e jovens, do Projeto Jovem Montagne situado em Aparecida de Goiânia /GO, no bairro Madre Germana I. O projeto atende, atualmente, 120 adolescentes e jovens de 9 a 17 anos, em contra turno escolar. A proposta desse trabalho vai além da formação acadêmica, pois trata a educação de forma revolucionária e transformadora, pois revalida o uso metodológico do fazer o uso da arte, cultura e educação. Ao trabalhar esse cuidado da pessoa humana em sua integralidade, teremos um olhar para os prediletos da missão Marista. Desse modo, são nesses lugares significativos de missão que evidenciamos o legado de Champagnat, “são prioridades da missão evangelizadora marista, em especial aqueles que vivem em situações de pobreza e vulnerabilidade”.

Traremos os cinco relatos de maneira aleatória para apresentar como cada um cria abertura e vai sendo conduzido na dinâmica da confiabilidade, neles vamos sentindo o sentido da vida destes adolescentes e jovens, está nesta organização: Relato I: Fernando Pereira Santos<sup>2</sup>, Relato II: Paulo Gustavo Saldanha, Relato III: Maristela Fagundes, Relato IV: Carlos An-

<sup>1</sup> Graduado em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino, aluno do Curso de Licenciatura em Pedagogia, pela Universidade de Uberaba – UNIUBE, Especialista em Acompanhamento Espiritual pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/9264326009943506>.

<sup>2</sup> Nome fictício. Todos os demais relatos que cito os nomes próprios que apareceram no texto são fictícios. Trata-se de um modo de preservar as identidades dos sujeitos da pesquisa.

tônio Texeira e Relato V: Jeferson Duarte.

## **1 RELATO I – FERNANDO PEREIRA SANTOS.**

Ao caminhar junto do Fernando, hoje com 15 anos, nestes dois anos em que estou na coordenação do Projeto Jovem Montagne, pude perceber o quanto somos motivados e impulsionados a ajudar na contribuição do processo formativo humano de muitos adolescentes e jovens, os quais se encontram no projeto.

A realidade do Fernando, se configura com a de muitos jovens de regiões periféricas do nosso Brasil. A mãe dele, Josiane Freitas Santos, foi mãe aos 18 anos, mas diante das exigências da vida, ele é criado pela avó, a senhora Maria Teresa Freitas. A relação com o srendo eu pai, o senhor Pedro, é um pouco distante, devido às tomadas de decisões do casal em que cada um, em determinado momento, resolveram seguir caminhos distintos em suas vidas.

No processo acadêmico, o jovem Fernando é um exímio estudante, muito dedicado aos estudos. Na banda do Projeto Jovem Montagne, ele toca saxofone, como também traz consigo a mesma dedicação no processo de aprendizagem e em ser um excelente saxofonista, somando como diferencial dele na construção do grande coletivo da banda.

Nesse espaço, fomos aprofundando e ajudando esse jovem cheio de sonhos e inquietações a construir o seu projeto de vida e dar um passo significativo nessa elaboração sagrada, no que trazemos de grande valor que está guardado na sua interioridade. Um momento de incentivo para contribuir com o seu projeto de vida foi em ajudá-lo a participar do processo seletivo para o Instituto Federal de Goiás (IFG), para uma vaga no curso técnico integrado de música.

Fernando continua participando do Projeto Jovem Montagne, representa o CEMADIPE como suplente no Comitê de Participação de Adolescentes de Goiás (CPA-GO), faz parte da Pastoral Juvenil Marista (PJM), como também faz acompanhamento comigo, referente ao seu projeto pessoal de vida.

## **2 RELATO II – PAULO GUSTAVO SALDANHA**

Em uma determinada manhã no mês de maio de 2019, recebo no Projeto Jovem Montagne, a visita da assistente social da unidade Any Patrícia Borba, acompanhada do Sr. Antônio Vecente Saldanha (avô) e do adolescente Paulo Gustavo, que se encontrava com os demais. O encontro, sem muita formalidade, foi o primeiro encontro do adolescente Paulo Gustavo com o Projeto Jovem Montagne. Apresentei ao Sr. Antônio Vicente, avô do adolescente, os procedimentos que seriam necessários para que houvesse a matrícula de seu neto, e já no dia seguinte



ele já poderia participar das atividades ofertada no projeto.

Nesse primeiro encontro, não consegui olhar para o Paulo Gustavo, sem deixar de enxergar o grito silencioso que ele pedia de ajuda. Seus olhares buscavam outros horizontes, ele, em nenhum momento, conseguia olhar para mim, impossibilitando assim o cruzamento dos nossos olhares, mas uma coisa era visível em seu semblante e no seu corpo: o pedido visível de “me ajuda, por favor!” Segundo Mendonça (2016, p.117), eu pude construir uma vigilância interior que me levou a atuar com uma diligência que não deixa de surpreender, sendo uma acolhida juntamente com escutatória dos corpos presente em minha sala, foi a maneira que pude acolher no primeiro momento esse adolescente que chegou sem agendar e sem pedir para entrar. Segundo Jesus (2018, p.59), “para ajudar [...] não são coisas muito sofisticadas que precisamos fazer, a disponibilidade de um ombro amigo, de um ouvido mais atento e paciente, de pequenos gestos de acolhida, sendo esse único recurso que havia comigo, foi o que estava ao meu alcance para partilhar com esta visita.

Para terminar o ano de 2019, ficamos felizes em saber que o Paulo Gustavo havia sido aprovado e que também continuaria a participar do Projeto Jovem Montagne. Mas, veio esse período pandêmico e causou um distanciamento de tudo e de todos, tentamos entrar em contato com os avós, mas não tivemos retorno de como estava o Paulo Gustavo. Desse modo, pedimos a proteção de Nossa Senhora Boa Mãe) e que a vida seja leve, pois a dureza desta ele já sabe e sentiu desde muito cedo.

### **3 RELATO III – MARISTELA FAGUNDES.**

A adolescente Maristela, hoje com 16 anos, participa no projeto desde os seus 10 anos. Com todo esse tempo de acompanhamento, fomos contribuindo de maneira mais eficiente na vida da adolescente e até sendo ombro amigo e recanto de descanso e partilhas.

Ela esteve sempre na guarda de sua avó, a Sr<sup>a</sup>. Maria das Graças. Sobre esse cuidado, Papa Francisco, no Documento Final ao Sínodo dos Bispos, intitulada Os Jovens, a Fé e o Discernimento Vocacional, afirma que “Os avós costumam oferecer uma contribuição decisiva no afeto”<sup>3</sup>.

A dinâmica de acompanhamento que fomos criando de maneira sistemática foi nos propiciando contribuir de maneira direta e indireta na formação humana da Maristela. Com alguns elementos de ordem pessoal, sendo apresentados por ela, podemos convidá-la a construir um projeto de vida. Nessa busca, houve um processo seletivo no CEMADIPE, para estagiários/as, ela participou do processo e foi selecionada e, além disso, obteve o melhor desempenho nessa classificação. Hoje ela está como estagiária na unidade. Outro fato que a Maristela pode experienciar foi o de poder representar o CEMADIPE, como suplente no Comitê de Parti-  
3 ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNIDO DOS BISPOS, XV. Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Brasília: Edições CNBB, 2019, p.26-27.

cipação de Adolescentes de Goiás (CPA-GO), gestão 2019-2020.

Atualmente, a Maristela consegue conciliar o trabalho de estagiária no CEMADIPE, a participação na PJM, e os estudos síncronos do Projeto Jovem Montagne, com os do Colégio Estadual João Batista Reis, no qual faz o 1º ano do Ensino Médio.

#### **4 RELATO IV – CARLOS ANTÔNIO TEXEIRA**

O adolescente Carlos Antônio, agora com 15 anos, está conosco desde os seus 9 (nove) anos, sendo um excelente educando e muito dedicado às atividades propostas pelo projeto, há um envolvimento profundo nos diversos espaços da arte que trabalhamos. O Carlos Antônio tem facilidade em aprender tocar instrumento, atualmente ele toca violão, inclusive já deu aulas para os amigos nas horas vagas, e toca tuba na banda do projeto.

Segundo Costa (2019, p.26), “aquele que acompanha precisa ser companheiro de caminhada, ajudando sempre mais a pessoa a firmar-se e a andar com seus próprios pés”. A condução sólida do acompanhamento do Carlos Antônio é devido à abertura e seu desejo em crescer. Em consentimento com ela, reforço alguns elementos essenciais que ele precisa ouvir, mas que, por vezes, acaba esquecendo. O poder de contribuição do Cemadipe na vida do próprio Carlos Antônio é reforçado em sua fala:

O acompanhamento do Cemadipe teve uma contribuição muito importante na minha vida, dando-me voz para falar, suporte para a criação do meu pensamento crítico e para suprir minhas necessidades espirituais. Sem o suporte do Cemadipe, dificilmente eu seria quem sou hoje e não teria as oportunidades de participar do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Criança e dos Adolescentes, fazer curso de monitoria da PJM, participar de um encontro provincial e conhecer pessoas que levarei para vida, e como grande alimentador de sonhos o incentivo ao ingresso no Instituto Federal de Goiás.

Desse modo, a nossa prática de acompanhamento é reforçada com a fala e incentivo por meio da contribuição do adolescente, sendo apresentado de modo amplo o quanto temos participado da vida e da construção conjunta de sonhos e desafios superados. Dessa forma, sempre iremos, da maneira voluntária, incentivar, estimular por meio das orientações, os adolescentes que vierem bater à nossa porta, para contribuir numa construção de uma sociedade cada vez melhor e solidária, deixamos o exemplo da nossa ação.

#### **5 RELATO V – JEFERSON DUARTE**

Em algumas situações de acompanhamento somos surpreendidos pelas circunstâncias da vida, a presença do Jeferson, pode ser considerada algo nesse sentido. Esse adolescente é sempre presente no Projeto Jovem Montagne, sem reclamações referentes ao comporta-

mento, algo bem peculiar para a sua idade, sempre diferenciado diante do grupo do turno da manhã.

Entretanto, mesmo diante desse contexto, sentimos a ausência do Jeferson por uns dias bem significativos; como já era de costume, aqueles que faltavam, assim que retornassem, buscavam a coordenação para justificar a ausência e eliminar as faltas daquele período. Naquela manhã, repentinamente chega, na sala, o Jeferson: - “Irmão Fábio, eu vim justificar minhas faltas, eu faltei estes dias porque meu pai morreu”! Fiquei tentando entender aquele momento de dor, misturado com justificativa, para uma criança. Após a sua fala seguiu o silêncio. Segundo Baldissera (2011,p.32), esse silêncio foi a maneira dele entender melhor o que estava se passando no seu interior. Algo muito duro, para ouvir daquele menino e ao mesmo tempo, ele ter que noticiar aquela dor interior, que lhe era tão particular, acabou sendo compartilhada com alguém diferente, que não fazia parte de seu laço familiar.

O processo de acompanhamento com o Jeferson foi bem diferente, por ser uma dinâmica de perda familiar. Como toda equipe do projeto estava ciente do que ele estava vivenciando e também tivemos essa aproximação da família, ele conseguiu terminar o ano na unidade tranquilo, sem muita mudança em seu comportamento.

## CONCLUSÃO

Partindo do pressuposto de estar adentrando em lugares distintos, em vidas distintas, é uma experiência de grande significado. Poder ouvir histórias e relatos pessoais de várias crianças, adolescentes, jovens e adultos que chegam até a minha sala e, a partir de um determinado momento, começam a partilhar suas vidas, com tudo que há nelas, na maioria das vezes, as dores e inquietações da vida, proporcionando para mim a dimensão da compaixão, estando em comunhão com os sentimentos de todos/as que procuram ser acompanhado, é que busco ter comigo o sentimento da empatia.

Diante desses contextos, acredito que nem sempre estamos preparados para ouvir e lidar com as diversas histórias partilhadas, mas o que o outro apenas deseja é que alguém lhe proporcione a devida atenção à sua história pessoal de vida. Talvez a ideia de Rubem Alves, quando ele fala sobre a importância da escutatória que é bem evidente, o qual apresenta a ideia de que não precisa falar muita coisa, requer uma atenção ao que é falado, externado com muito cuidado.

Com essa experiência de acompanhador, a qual foi sendo colocada em prática com maior evidência, precisei de ter um cuidado maior comigo mesmo, e investir nos campos necessários para o meu crescimento de acompanhador e poder contribuir com quem me procura. Quero trazer pontos que foram necessários para tal crescimento: cultivar uma espiritualidade

com maior poder de contemplação da palavra na minha vida, reforçar a atitude de escutador e procurar falar menos, criar um espírito de empatia com todos que me procuram, ter um acompanhador espiritual e um acompanhamento psicológico.

Portanto, agradeço a cada um que apresenta seu sagrado interior, de maneira simples, mas com suas particularidades bem distintas. Cada história partilhada, uma vida a ser zelada, cuidada, amada, rezada é ofertada a esse Deus que nos usa para ser canal de escuta e cura, pois, histórias doloridas faladas, compartilhadas são fardos compartilhados e é perceptível que as pessoas mudam quando compartilham suas vidas. E desse modo preciso agradecer a Deus, por meio do Espírito, o quanto Ele se faz presente nas contribuições dos discernimentos de seu apelo por meio dos acompanhamentos<sup>4</sup>.

## REFERÊNCIAS

ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS, XV. **Os jovens, a fé e o discernimento vocacional: Documento final.** Brasília: Edições CNBB, 2019.

BALDISSERA, Deolino P. **Serviço de escuta: manual de procedimentos. 2.ed.** São Paulo: Paulinas, 2011.

COSTA, Márcio. **Discernimento vocacional: estratégias, subjetividades e itinerários.** São Paulo: Editora Paulinas, 2019.

FURET, Jean-Batiste. **Vida de São Marcelino José Bento Champagnat, 1789-1840: padre fundador da Sociedade dos Irmãozinhos de Maria.** São Paulo: Loyola, 1999.

JESUS, Luciano Marques de. **Qual é o sentido? : reflexões sobre o sentido da vida a partir de Viktor Frankl.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018.

MENDONÇA, José Tolentino. **A mística do instante: o tempo e a promessa.** São Paulo: Paulinas, 2016.

MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital.** 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

UMBRASIL. **Diretrizes da Ação Evangelizadora para o Brasil Marista.** Brasília: FTD, 2013.

---

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/CRBNACIONAL/videos/950609752076052>. Acesso em: 15 de dezembro de 2020.

HAVENNE, Annette. **Um dos gritos do Sínodo com os jovens: Acompanhar! Aspectos práticos do acompanhamento vocacional a partir da Exortação Apostólica “Cristo Vive”**. CRB-Nacional, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/CRBNACIONAL/videos/950609752076052>. Acesso em: 15 de dezembro de 2020.



# FT 4

**Religião, Identidade Étnica, Gênero e Terapias  
como Processo de Autocura.**



**Dr. Antônio Lopes Ribeiro – GEPERCS/UNEB – ISB/Brasília,  
Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva – UNEB,  
Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – GERETES – PUCGO.**

Ementa:

Este F.T tem por objetivo propor a socialização de pesquisas (concluídas ou em andamento), assim como; ampliar tais discussões e incentivar a partir das reflexões nos diversos campos do conhecimento, na perspectiva da ciência das religiões, que envolva os eixos temáticos Religião, Etnicidade, Gênero e Terapias como processo de Autocura. Essas questões vêm marcando e afirmando o contexto sócio-histórico brasileiro, no âmbito das diferenças étnicas e de gênero imbricadas com os determinantes culturais. A diferença é uma realidade concreta, um processo humano e social inserido no processo histórico. No que tange, a questão da identidade étnica há vários fatores envolvidos tais como: a raça, a língua, a religião, gênero, o espaço, o território, a história e a própria noção de etnia. Assim como, os vários processos terapêuticos de autocura presente e que vem sendo desenvolvido pelos indivíduos na história da humanidade.



# A RELIGIÃO E O PROTAGONISMO FEMININO COMO PROCESSO TERAPÊUTICO DE AUTOCURA

*Karine Marques Rodrigues Teixeira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O objetivo desta comunicação é apresentar a religião e o protagonismo feminino como processo terapêutico de autocura de assistentes sociais do Município de Goiânia, capital do Estado de Goiás. A metodologia adotada é pesquisa bibliográfica, qualitativa, e participativa, por meio da entrevista semiestruturada e da estratégia de pesquisa-ação iniciada em março/2021, com 23 (vinte e três) profissionais. Adotamos, sobretudo, dados primários produzidos a partir da pesquisa-ação e registrados em diário de campo. A pesquisa obteve como resultado o fortalecimento das assistentes sociais enquanto grupo de mulheres, trabalhadoras do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), bem como de sua saúde mental, e ainda a participação de algumas em espaços políticos de inserção da categoria profissional. Os resultados foram viabilizados por meio do grupo de estudo/supervisão técnica, espaço de exercício de seu protagonismo, iniciado em janeiro/2022 e encerrado em maio/2023, por deliberação das assistentes sociais participantes da pesquisa. O grupo de estudo/supervisão técnica acontecia uma vez ao mês, com participação ativa de até 56,5% das profissionais. Todas as assistentes sociais se declararam religiosas e salientaram a importância da relação com Deus para a superação dos desafios cotidianos, inclusive, profissionais.

**PALAVRAS-CHAVE:** religião; protagonismo feminino; assistentes sociais; autocura.

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta comunicação é apresentar a religião e o protagonismo feminino como processo terapêutico de autocura de assistentes sociais do Município de Goiânia, capital do Estado de Goiás, a partir da realização de pesquisa de campo, ocorrida em 2021-2023, submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Goiás, aprovada pelo parecer nº 4.612.476.

A metodologia adotada é pesquisa bibliográfica, qualitativa, e participativa (BRANDÃO, 2007), por meio da entrevista semiestruturada (BREAKWELL et. al, 2010) e da estratégia de pesquisa-ação (THIOLLENT, 2002) iniciada em março/2021, com 23 (vinte e três) profissionais, todas mulheres e com graduação em Serviço Social, com vínculo estatutário, no cargo de Analista em Assuntos Sociais, da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social de Goiânia, órgão gestor da política de assistência social. Adotamos, sobretudo, dados primários

<sup>1</sup>Doutora em Ciências da Religião. Assistente Social na Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social de Goiânia. Contato: karinemrt@yahoo.com.br.

produzidos a partir da pesquisa-ação e registrados em diário de campo, bem como o software livre de análise de texto, Iramuteq.

A pesquisa ocorreu durante a pandemia da COVID-19 de importância internacional na política de Assistência Social, serviço essencial e reafirmado como tal pelos governos federal, estadual e municipal, na medida em que as múltiplas formas de expressão da questão social se complexificou, com o colapso no sistema de saúde, vedação da exportação de insumos médicos, fechamento de fronteiras, limitação da locomoção interna de cidadãos, o *lockdown*, os reflexos econômicos, recordes de contaminações e mortalidade (TOSTES e MELO FILHO, 2020).

É neste contexto, agravado pelas contra reformas de regressão dos direitos sociais, trabalhistas, previdenciários além do desfinanciamento do Sistema Único da Assistência Social - SUAS que as assistentes sociais atuaram no atendimento à população usuária da política de assistência social, causando-lhes adoecimento, sobretudo referente a saúde mental.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Em 2021 a municipalidade, para limitar ao escopo da pesquisa, amarga as consequências da pandemia da COVID-19 de importância internacional com fortes impactos na vida de todos os trabalhadores, entre os quais, as assistentes sociais, que assim como inúmeros outros, estiveram expostas a risco pelo trabalho ininterrupto durante a pandemia.

Infelizmente, muito embora a assistência social seja constitucional e regulamentada pela Lei Orgânica da Assistência Social - LOAS (BRASIL, 1993a), tais ações não foram suficientes para romper com a maternidade genética não desejável do caráter emergencial, fragmentado e descontínuo. Não obstante todo avanço que a LOAS trouxe na consolidação do direito à assistência social, incluindo-a na agenda pública, somente com o SUAS, a partir de suas normas infralegais e sua aprovação pela lei n. 12.435/2011 (BRASIL, 2011), é que a concretização desse direito fica perceptível pelos indivíduos e pelas famílias e ganha identidade própria perante a sociedade (STUCHI, 2015; VALENSUELA, ROCHA, 2019; MAZALLI, 2015).

Identidade reconhecida de forma concreta por meio dos serviços operacionalizados nas unidades públicas estatais: CRAS, CREAS, Centro Pop e unidades de acolhimento. São nestes espaços, de atendimento direto à população que a maioria das assistentes sociais atuam ofertando a prestação materializada do direito à assistência social.

Ocorre que há fragilidades que reverberam nas profissionais causando-lhes adoecimento, principalmente durante e a partir do contexto pandêmico, que agravou o cenário. A institucionalidade da assistência social encontra-se muito prejudicada, com quadro de recursos humanos insuficiente, ausência da definição de quantitativo mínimo de profissionais para cada serviço, não há carreira pública na assistência social com descrição da formação de seus

profissionais, seus equipamentos público-estatais (CRAS, CREAS, Centro Pop, Centro Dias e unidades de acolhimento institucional – residências inclusivas, abrigos, república) demandam estruturação (GOIÂNIA, 2021).

O financiamento, a participação e a mobilização dos cidadãos são mais três componentes da institucionalidade da assistência social com necessidade de investimentos na participação social e luta pela recomposição financeiro-orçamentária. Agregamos a estes, problemas de ordem pessoal, autonomia relativa no espaço institucional, redução salarial progressiva no futuro próximo, devido a interrupção na contagem do tempo de serviço para quinquênios, desprofissionalização da política de assistência social (GOIÂNIA, 2021).

Diante desse quadro, 39% das assistentes sociais declararam estar com a saúde mental debilitada pelo exercício profissional. Por georreferenciamento temos a totalidade da política de assistência social representada pela amostra da pesquisa, uma vez que os dois níveis de proteção social - básica e especial - possuem representação nela. Ademais, a atuação socioassistencial é de característica protagonista uma vez que prevê tarefas de fomento do protagonismo de indivíduos e famílias e ações proativas na perspectiva da defesa de direitos e luta por justiça social (BRASIL, 1993b e 1993c).

## **2 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

A pesquisa apontou que a precariedade na oferta de serviços socioassistenciais e a qualidade deles contribuem para maior busca pelo transcendente. Nesta leitura, consideramos ainda que 100% das assistentes sociais se autodeclararam cristãos, sendo que 58% em religião institucionalizada, e 42% em religião não institucionalizada, logo a religião e a fé são aspectos relevantes para as profissionais e ocupam lugar de centralidade nas suas vidas, uma vez que ela permite superar tensões (HERVIEU-LÉGER, 2008), motivo pelo qual a primeira compõe parte do processo terapêutico de autocura dessas mulheres.

Ademais, a pesquisa obteve como resultado, viabilizado por meio do grupo de estudo/supervisão técnica, espaço de exercício de seu protagonismo, iniciado em janeiro/2022 e encerrado em maio/2023, por deliberação das assistentes sociais participantes da pesquisa, o fortalecimento das assistentes sociais, trabalhadoras do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), bem como de sua saúde mental, e ainda a participação de algumas em espaços políticos de inserção da categoria profissional.

O grupo de estudo/supervisão técnica acontecia uma vez ao mês, com participação ativa de até 56,5% das profissionais e resgatou a atuação protagonista das assistentes sociais, porque elas decidiram estar no grupo e ocupar outros lugares, assim como assumir outras posturas que lhes favorecessem, inclusive vocalizando suas demandas e insatisfações (SAFATLE, 2012).

## CONCLUSÃO

Concluimos que houve adoecimento das assistentes sociais devido a pandemia de importância internacional que demandou a atuação contínua dessas profissionais num contexto de regressão de direitos além do desfinanciamento da política de assistência social. A estrutura e infraestrutura da política de assistência social, também se constituem em fatores que contribuíram para o adoecimento das assistentes sociais. Entretanto, a organização da categoria por meio do grupo de estudo/supervisão técnica, espaço no qual exerciam o protagonismo, foi terapêutico para o processo de autocura.

Expressar suas demandas, anseios, expectativas junto ao grupo e conceber estratégias de superação de forma conjunta foi terapêutico, assim como, a religião, seja institucionalizada ou não, uma vez que ela permite superar tensões.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Sociedade e Cultura*, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan.-jun., 2007. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70310103>. Acesso em: 2023.

BRASIL. Presidência da República. *Lei n. 8.742*, de 07 de dezembro de 1993. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. *Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS)*, Brasília, DF, 1993a.

BRASIL. Conselho Federal de Serviço Social (CFESS). *Resolução n. 273*, de 13 de março de 1993. Institui o Código de Ética Profissional do/a Assistente Social e dá outras providências, Brasília, DF, 1993b.

BRASIL. Presidência da República. *Lei n. 8.662*, de 07 de junho de 1993. Dispõe sobre a profissão de Assistente Social e dá outras providências, Brasília, DF, 1993c.

BRASIL. Presidência da República. *Lei Ordinária n. 12.435*, de 06 de julho de 2011. Altera a Lei 8742, de 07 de dezembro de 1993 que dispõe sobre a organização da Assistência Social e cria o SUAS. Brasília, DF, 2011.

BREAKWELL, G. M. et al. *Métodos de Pesquisa em Psicologia*. Porto Alegre: ArtMed., 2010.

GOIÂNIA. *Dados primários gerados por meio da pesquisa de campo, estratégia de pesquisa-ação em diferentes espaços sócio-ocupacionais da SEDHS e no Seminário de Pesquisa-Ação ocorrido nos dias 01 a 03/12/2021*, registrados em Diário de Campo. Goiânia, 2021.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 31-80.

MAZALLI, Vanessa. A consolidação do SUAS no ordenamento jurídico brasileiro, o direito à Assistência Social no Brasil. Aspectos doutrinários e constitucionais. In: OLIVINDO, Karoline Aires Ferreira; ALVES, Sandra Mara Campos; ALBUQUERQUE, Simone Aparecida (Orgs.). *Olhares sobre o direito à assistência social*. Brasília, DF: Fiocruz Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2015. 160 p. (Série Direito e Assistência Social); p. 125-135.

SAFATLE, Vladimir. Amar uma ideia. In: HARVEY, David. et al. *Movimento de protesto que tomaram as ruas*. Tradução de João Alexandre Peschanski et al. Occupy. São Paulo: Boitempo Editorial; Carta Maior, 2012.

STUCHI, Carolina Gabas. O reconhecimento do Direito à Assistência Social. In: OLIVINDO, Karoline Aires Ferreira; ALVES, Sandra Mara Campos; ALBUQUERQUE, Simone Aparecida (Orgs.). *Olhares sobre o direito à assistência social*. Brasília, DF: Fiocruz Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2015. 160 p. (Série Direito e Assistência Social); p. 105-124.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-ação*. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2002. (Coleção temas básicos de pesquisa-ação).

TOSTES, Anjuli; MELO FILHO, Hugo. *Quarentena: reflexões sobre a pandemia e depois*. Ilustração de Carlo Giambarresi. Bauru: Canal 6, 2020. Recurso digital (Projeto Editorial Praxis).

VALENSUELA, Keila Pinna; ROCHA, Andréa Pires. O Serviço Social e o acesso ao direito e à justiça na perspectiva dos direitos humanos: relato de experiência. In: 16º CONGRESSO BRASILEIRO DE ASSISTENTES SOCIAIS. Tema: "40 anos da "virada" do Serviço Social". Brasília (DF, Brasil), 30 de outubro a 03 de novembro de 2019.



# FT 5

**Pacto Educativo Global e propostas  
educativas emancipadoras.**



**Me. Áureo Nogueira de Freitas – PUC Minas**  
**Me. Carla Ferretti Santiago – PUC Minas**  
**Dra. Sheilla Alessandra Brasileiro de Menezes – PUC Minas**  
**Dra. Sílvia Maria de Contaldo – FAJE**

Ementa:

Para compreender as trajetórias da educação no Brasil, é necessário discutir sobre a escolarização, considerando o papel das igrejas, das escolas e das organizações sociais, obtendo uma visão mais ampla. Em outubro de 2019, o Papa Francisco propôs à sociedade um Pacto Educativo Global que considere a pessoa como centro do processo educativo e, conseqüentemente, a educação como formadora de sujeitos que podem transformar a sociedade em um espaço mais justo e sustentável. Esse fórum temático propõe discutir pesquisas e práticas que evidenciem experiências educativas emancipadoras no Brasil, que coadunam com os princípios do Pacto Educativo Global. A partir dessas construções será possível analisar avanços e retrocessos, mudanças e permanências no âmbito educacional e pensar em estratégias de curto, médio e longo prazo para concretizarmos ações que promovam as relações pessoais, o ensino, a pesquisa e a extensão em sua aplicabilidade, a fortalecer-se em um trabalho mais coletivo e integrado. A proposta, portanto, é discutir possibilidades de mudança de mentalidade em processos educativos.



# ÉTICA, TEOLOGIA E CONSCIÊNCIA EM TOMÁS DE AQUINO E PAULO FREIRE: DIÁLOGOS EDUCATIVOS

*André Luiz Boccato de Almeida<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A proposta desta presente reflexão vem como desdobramento da questão da crise na reflexão ético-teológica e na educação, ambas, ciências formadoras do ser humano em contextos distintos, mas não inconciliáveis. A reflexão se desdobra em uma interpretação do pensamento de dois autores, distantes no tempo e no espaço – Santo Tomás de Aquino (teólogo italiano medieval) e Paulo Freire (pedagogo e educador brasileiro) –, distantes no tempo e no espaço, mas que contribuem imensamente para o atual panorama contemporâneo enquanto formadores da consciência crítica e da subjetividade contemporânea. Esta se centrará mais na obra *De Magistro* de Santo Tomás, mesmo reconhecendo que há outras possibilidades de conhecer sua visão sobre o ensino, e nas obras em geral de Paulo Freire. O foco concentra-se na apresentação de ambas as perspectivas ético-educacionais em suas especificidades contextuais próprias, mas sobretudo na contribuição interdisciplinar e dialogante dos dois autores problematizados entre si. Destacamos que o Aquinate e Freire contribuem, cada um a seu modo, para o problema antropológico de fundo: ressignificar o sentido humano a partir da interioridade dinâmica que é a consciência. Pretende-se, então, integrar âmbitos distintos – a teologia e a educação – e deles coletar contribuições de dois pensadores que ainda propõem uma reflexão audaz e corajosa diante do cenário de anestesiamento do pensar no contexto acadêmico, mas também social. Ambos elaboraram processos de ensino e educação que se dispunham a analisar a consciência e suas possibilidades em contextos distintos.

**PALAVRAS-CHAVES:** Ética, Teologia, Consciência, Tomás de Aquino, Paulo Freire.

## INTRODUÇÃO

A proposta da presente pesquisa vem como desdobramento da questão da crise na reflexão ético-teológica e na educação, ambas, ciências formadoras do ser humano em contextos distintos, mas não inconciliáveis. Partimos da ideia segundo a qual, a teologia, sendo uma ciência que interpreta a realidade à luz das suas fontes específicas, hoje, em uma perspectiva interdisciplinar e pluridisciplinar, é chamada a dialogar com outros saberes, no caso a educação, aprendendo a inserir a conflitualidade e a discursividade em seu horizonte de compreensão.

Neste aspecto mais geral, a pesquisa se desdobra em uma interpretação do pensamento de dois autores, distantes no tempo e no espaço – Santo Tomás de Aquino (teólogo italiano medieval) e Paulo Freire (pedagogo e educador brasileiro) – mas que contribuem imensamen-

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Moral (Academia Afonsiana/Lateranense – Roma). Pós-Doutor em Teologia (PUC-PR). Professor de Teologia na PUC-SP. E-mail: [albalmeida@pucsp.br](mailto:albalmeida@pucsp.br)

te para o atual panorama contemporâneo enquanto formadores da consciência crítica e da subjetividade contemporânea. Esta se centrará mais na obra *De Magistro* de Santo Tomás, mesmo reconhecendo que há outras possibilidades de conhecer sua visão sobre o ensino e nas obras em geral de Paulo Freire.

O foco desta pesquisa concentrou-se na apresentação de ambas as perspectivas ético-educacionais em suas especificidades contextuais próprias, mas sobretudo na contribuição interdisciplinar e dialogante dos dois autores problematizados entre si. Destacamos que o Aquinate e Freire contribuem, cada um a seu modo, para o problema antropológico de fundo: ressignificar o sentido humano a partir da interioridade dinâmica que é a consciência.

## 1. ÉTICA, TEOLOGIA E EDUCAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Estudar e analisar o pensamento de Santo Tomás é uma empreitada delicada que exige sempre rigor acadêmico e capacidade de síntese. Tratar sobre a subjetividade no Aquinate poderia ser considerado um anacronismo de terminologia filosófica moderna, contudo, vemos que é plausível quando se interpreta e atualiza sua reflexão.

O tema do ensino e a educação no teólogo Tomás de Aquino (Aquinate), embora pouco ainda aprofundado ou estudado de forma precisa, ocupa um lugar central no seu pensamento, pois por ter sido um pregador itinerante, mestre em *Sacra Págin*a – comentador das Escrituras – ele um professor, um verdadeiro mestre da fé e da teologia; portanto, alguém dedicado ao estudo, sua transmissão e a recepção por parte dos alunos.

A educação ou o ensino, no contexto medieval, era colocada de modo distinto da percepção contemporânea; esta é mais focada em métodos que auxiliam na absorção de ideias, conhecimentos e percepções a serem assumidas pelo aluno (MORIN, 1999, p. 22). A perspectiva medieval e escolástica, própria do tempo de Santo Tomás (MONDIN, 2013, p. 17-18), colocava-se em um horizonte de disputas ou questões a serem esclarecidas por meio de debates acadêmicos.

Pode-se conhecer a verdade, mas não se pode dirimi-la simplesmente. Santo Tomás – como é próprio do seu método – dá ao adversário da disputa, a possibilidade de, com honestidade e rigor próprios, apresentar sua visão sobre a verdade.

Diante deste cenário de ensino riquíssimo que Tomás de Aquino foi gerado e contribuiu, emanam várias questões, e dentre elas a do ensino, *De Magistro* (THOMAE AQUINATIS, 1964, p. 223-233). Esta *quaestio disputata* encontra-se no contexto da *quaestio* mais abrangente *De Veritate*. O *De Magistro* pode ser considerado a obra mais próxima ao problema do ensino e da problemática educativa. Esta *quaestio* está organizada por ele em quatro artigos: 1. Se o homem – ou somente Deus – pode ensinar e ser chamado mestre (*“Utrum homo possit docere*

*et dici magister, vel solus Deus*"); 2. Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo (*"Utrum aliquis possit dici magister sui ipsius"*); 3. Se o homem pode ser ensinado por um anjo (*"Utrum homo ab angelo doceri possit"*); 4. Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa (*"Utrum docere sit actus vitae contemplativae, vel activae"*).

Com as *quaestio disputatae* em geral, e a sobre o ensino em particular, avista-se em Santo Tomás o produto realizado do pensamento escolástico (filosófico ou teológico), bem como com o trabalho mais rico de seu gênio pessoal. Para Tomás de Aquino, o mais importante, por meio desta *quaestio* sobre o ensino, era afirmar uma visão positiva de ser humano – uma antropologia filosófica – que acentuava a o homem em sua totalidade (o espírito integrado à matéria), evitando certo exagero de uma visão ou iluminação provinda imediatamente de Deus, próprio destas correntes de pensamento. A iluminação, na verdade, Deus já concedeu ao ser humano quando o dotou pela racionalidade, contudo, é propriamente o exercício desta racionalidade em sua integridade que era defendida por ele em uma perspectiva de virtude ou pedagogia a ser aprendida e desenvolvida. Convém recordar que para o teólogo dominicano a conquista de cada verdade parcial, mediante um processo de ensino e educação, conduz à única Verdade, de modo que se entrega àquelas para alcançar esta (BEDNARSKI, 1986, p. 27-42). Assim, se abrem na mente – próprio de um teólogo que aventura na nascente academia – muitos espaços infinitos.

Diz o próprio Aquinate, em seu *De Magistro* acerca da importância de adquirir o conhecimento pelo ensino:

[...] o professor deve conduzir o aluno ao conhecimento do que ele ignorava, seguindo o caminho trilhado por alguém que chega por si mesmo à descoberta do que não conhecia. Ora, o processo pelo qual a razão chega ao conhecimento mediante a descoberta de coisas evidentes a determinadas matérias e daí chegar a algumas conclusões particulares, e destas, por sua vez, chegar a outras etc. E é por isto que se diz que o professor ensina o aluno: porque este processo da razão – que a razão natural faz em si – é proposto de fora pelo professor por meio de sinais, e assim a razão do aluno – por meio do que lhe é proposto como certos instrumentos de ajuda – atinge o conhecimento do que ignorava [...]. O professor causa o conhecimento no aluno com a atividade da razão natural do aluno. E é nesse sentido que se diz que um homem ensina a outro e se chama mestre [...]. Essa luz da razão, pela qual conhecemos os princípios, foi posta em nós por Deus como uma certa semelhança da Verdade incriada em nós (TOMÁS DE AQUINO, 2004, 32-33).

Para Tomás de Aquino, no que se refere ao ensino e à educação, era importante apresentar salientar o papel do mestre em ajudar o aluno na busca do seu próprio conhecimento – pelo ensino – e enfatizar a autonomia que o próprio educando possui, em sua condição ontológica, de ser protagonista da arte do conhecer. A arte do ensino, na verdade, não faz surgir a natureza intelectual, mas a pressupõe.

## 2. EDUCAÇÃO, ÉTICA E CONSCIÊNCIA CRÍTICA EM PAULO FREIRE

O pensamento de Paulo Freire é sempre um universo a ser conhecido pois ele procurou conhecer o ser humano tanto a partir das suas múltiplas possibilidades de aprendizado e educação, como também a partir das tentativas de sua desumanização impostas pela situação externa ao sujeito. Sua rica antropologia, geradora de uma ética e uma filosofia da educação, possibilitam à pessoa, isto é, à subjetividade humana mediada pela própria consciência crítica, rever princípios, teorias e práticas que podem aprisionar ou libertar o espírito humano.

Em Paulo Freire, a subjetividade forma-se a partir de uma experiência de consciência emancipada, realizada pelo próprio sujeito, à medida que dialeticamente e dialogicamente toma contato com suas dimensões ou camadas de opressão, veiculadas pelas instâncias externas e que condicionam o seu próprio eu.

A educação em Paulo Freire é uma palavra-chave que identifica a sua vida e acompanhou todo o seu itinerário como educador e ser humano preocupado com as consciências. O ensino e os processos de formação do sujeito – da subjetividade – estiveram entre as maiores buscas do pedagogo e filósofo brasileiro (JESUS, 2012, p. 43-61).

Para o intelectual brasileiro, Cristóvão Buarque, Paulo Freire pode ser considerado como um dos poucos, no Brasil, que influenciaram e formaram o pensamento de uma geração, dentro e fora do país, lançando as bases para um humanismo pedagógico e filosófico (GADOTTI, 1996, p. 656).

O pensamento educacional de Freire nasce e se desenvolve a partir da sua história de vida. Para ele, a educação devia ir além do mero aprendizado sistemático na escola. Falava em educação ou alfabetização social, isto é, da necessidade de o aluno conhecer, analisar e se apropriar também dos problemas sociais que o afligiam. Não via o processo educativo simplesmente como meio para dominar os padrões acadêmicos de escolarização ou para profissionalizar-se, mas como uma necessidade de engajamento (ANDREOLA, 2010, p. 148-149), ou seja, de estímulo para que o povo a participasse do seu processo de emersão na vida pública no todo social (BRANDÃO, 2005, p. 53).

A sua visão de educação está em estreita relação com a ideia de consciência crítica, formadora e emancipadora da subjetividade do sujeito envolvido em processos humanos e sociais. As suas obras sobre o tema da consciência e conscientização exprimem um lento e contínuo amadurecimento sobre a sua visão de educação.

Eis suas principais obras sobre o tema da consciência e a educação: *Educação como prática da liberdade* (FREIRE, 1975); *Pedagogia do oprimido* (FREIRE, 1975); *Conscientização: teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire* (FREIRE, 1980); *Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos* (FREIRE, 1982); *Educação e mudança* (FREIRE,

1985); *Medo e ousadia* (FREIRE; SHOR, 1997) e *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa* (FREIRE, 2013).

Em Paulo Freire, a sua visão de educação advem da própria compreensão que ele tem de ser humano e de consciência, contribuindo para uma perspectiva sobre a formação da subjetividade (MIZUKAMI, 1986, p. 85-103) a partir de uma ética humanista e emancipadora do sujeito.

Na sua abordagem acerca do ensino e da educação é central o humanismo presente em seu pensamento, proveniente do seu contínuo contato epistemológico com uma visão dialética e fenomenológica (TORRES, 2014, p. 82). Freire não repete as estruturas de pensamento da tradição filosófica centrada no sujeito, mas busca inovar a partir do desafio da realidade do oprimido, em diálogo com os instrumentos de análise da reflexão teórica (ZITKOSKI, 2010, p. 115-117). Foi da dialética e da fenomenologia que ele buscou vencer o relacionamento oposto entre teoria e práxis, superando o que não deve ser feito num nível idealista, ampliando sua visão sobre o ser humano e a educação.

## CONCLUSÃO

O tema do ensino e da educação em ambos os autores apresentam acentuações importantes e particulares que apontam valores a serem colocados em diálogo e assim estabelecer uma proposta de formação da subjetividade e de consciência crítica. As abordagens de Santo Tomás e Paulo Freire – no que se refere ao ensino e à educação – são marcadas por visões e horizonte diferenciados que indicam específicas respostas nos seus contextos próprios.

Em Tomás, o paradigma filosófico e ontológico, centrado na ideia de ser, apresenta uma forma de compreender o ser humano, a ética e o processo de ensino (aprendizagem) a partir de uma racionalidade de cunho metafísico-naturalístico, enquanto em Paulo Freire, a abordagem é assumidamente fenomenológico-hermenêutica, buscando compreender as relações de poder e a política que influenciam a consciência do sujeito.

Entre Tomás e Freire há a confiança na inteligência do sujeito, capaz de ser um auto-construtor da própria subjetividade, mediante um lento processo de formação que exige a capacidade interior de se abrir ao universo exterior. Para Tomás de Aquino, o diálogo com o agostinismo e aristotelismo escolástico o fez buscar uma síntese de pensamento que encontrava na forma de ensinar e educar, uma crítica reflexiva em forma de debates e discussões (*questione disputatae*). Diga-se que em Tomás, a opção metodológica do ensino prioriza o aspecto dos princípios aos temas particulares, situados nos debates teológicos.

Para Paulo Freire, mais próximo cronologicamente, ter que lidar com o desafio de classes analfabetas da língua, embora humanizadas e capazes de aprender, o fez ser um contínuo

construtor da esperança, apresentando com maestria que antes mesmo do processo de ensino, é necessário conhecer as camadas de opressão existentes em zonas obscuras da psiquê humana. A formação da subjetividade e da consciência em Tomás e Freire está em estreita relação com suas visões de ser humano, educação, ética e mundo. Para ambos os pensadores, pensar de forma a reproduzir um status quo ou manter uma ideia, não se sustenta.

## REFERÊNCIAS

ANDREOLA, B. “Engajamento”. In: STRECK, D. R. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010<sup>2</sup>, p. 148-149.

BEDNARSKI, F. A. *L'educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso D'Aquino*. Massimo/Milano: Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 1986.

BRANDÃO, C. R. *Paulo Freire, educar para transformar: fotobiografia*. São Paulo: Mercado Cultural, 2005.

FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FREIRE P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes, 1980.

FREIRE, P. *Ação Cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREIRE, P. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FREIRE, P.; SHOR I. *Medo e ousadia*. O cotidiano do professor. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013. GADOTTI, M. (org.). *Paulo Freire. Uma biobibliografia*. Brasília: Cortez, 1996.

JESUS, R. M. “Paulo Freire pedagogo e filósofo”. In: In: CARDOSO, D. (org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2012, p. 43-61.

MIZUKAMI, M. G. N. *Ensino: as abordagens do processo*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1986, p. 85-103.

MONDIN, B. *La metafísica di Tommaso D'Aquino e i suoi interpreti*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2013.

MORIN, E. Por uma reforma do pensamento. In: PENA-VEGA, A.; NASCIMENTO, E. P. (orgs.). *O pensar complexo*. Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999, p. 21-34.

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De magistro) e os sete pecados capitais*. Tradução e estudos introdutórios Luis Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

THOMAE AQUINATIS. *Questiones Disputatis. De Veritate: De Magistro*. Q. 11, art. 1-4. Romae: Marietti, 1964, p. 223-233.

TORRES, C. A. *Diálogo e práxis educativa*. Uma leitura crítica de Paulo Freire. São Paulo: Loyola, 2014.

ZITKOSKI, J. J. "Dialética". In: STRECK, D. R. (org.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010<sup>2</sup>, p. 115-117.



# FT 6

**Comunicação, Teologia e Religiosidades.**



**Dra. Aline Amaro da Silva – PUC Minas/PUCRS,  
Dra. Joana T. Puntel – SEPAC/PUCSP,  
Dr. Marco Túlio de Sousa – UNASP/ UEMG,  
Dr. Vinicius Borges Gomes – PUC Minas/UFSJ.**

Ementa:

O FT Comunicação, Teologia e Religiosidades é dedicado a estudos que analisam os fenômenos religiosos comunicativos do ponto de vista das ciências humanas e sociais, com ênfase nas áreas de teologia e comunicação. Com este olhar interdisciplinar, buscamos compreender as transformações nas igrejas, religiosidades e sociedades marcadas pelas mudanças de paradigma comunicacional ao longo da história e especialmente no cenário contemporâneo caracterizado pela cultura digital. A interação entre mídia e religião, o diálogo entre fé e cultura trazem questões éticas, econômicas, políticas e sociais importantes para o diálogo ecumênico e inter-religioso, entre outras discussões. A partir do tema central do congresso, dá-se atenção às questões comunicativas e religiosas amazônicas: o diálogo com a cultura dos povos originários, o cuidado integral e os ecossistemas comunicativos presentes nestes contextos. O presente FT abrange pesquisas com as seguintes temáticas: mediações e processos de mediação da fé em diferentes tempos e culturas; adequação e incorporação de novas formas comunicativas na vivência das religiões e religiosidades; as transformações no campo religioso e migração das práticas culturais para o ambiente digital ou para a forma híbrida, bem como as consequências teológicas dessa mudança de ser e estar no mundo; o impacto da presença de religiões e religiosidades na rede, modificando a própria cultura digital; como as novas tendências, espaços e culturas comunicativas interferem na compreensão e vivência da fé, no senso de pertença a uma tradição e instituição religiosa.



# ASSEMBLEIA DE SIQUÉM: UMA LEITURA TEOLÓGICA-PASTORAL-ECLESIOLOGICA EM CHAVE SINODAL

*Solange das Graças Martinez<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A palavra sínodo e seu adjetivo sinodalidade não estão escritos nas Sagradas Escrituras, mas o seu significado se encontra profundamente alicerçado nelas. A hermenêutica do texto de Josué 24, 1-28, relacionada com a proposta sinodal, reavivada através da eclesiologia do Papa Francisco, admite várias e atuais contribuições, relativas à fé, à liberdade de escolhas, às relações comunitárias e aos direitos e deveres das pessoas e comunidades em seus diversos âmbitos. Encontram-se, na perícopes, elementos semelhantes aos que se aplicam à metodologia sinodal utilizada no Concílio de Jerusalém e na proposta eclesial sinodal do Papa Francisco. A análise, mesmo que numa hermenêutica de cunho pastoral-popular, contribui, especialmente, na reflexão e valorização do processo sinodal à qual todos somos chamados a contribuir. Igualmente, propõe-se a refletir sobre a importância do diálogo, da liberdade e das consequências das escolhas. Considerando a carência de fontes que se aplicam à finalidade proposta e ao contexto histórico em que a *perícopes* se insere, a elaboração do artigo se torna um atraente desafio.

**PALAVRAS-CHAVE:** Josué. Povo. Servir. Sinodalidade. Eclesiologia.

## INTRODUÇÃO

A palavra sínodo e seu adjetivo sinodalidade não estão escritos nas Sagradas Escrituras, mas o seu significado se encontra profundamente alicerçado nelas. Neste intuito, propõe-se uma análise hermenêutica pastoral do texto de Josué 24,1-28, relacionando-o com a proposta sinodal assumida na eclesiologia de Papa Francisco. O método utilizado parte da leitura atenta do texto bíblico, em busca de elementos que indiquem uma possível relação com a eclesiologia sinodal.

### 1.2 CONVOCAÇÃO, DISCURSO, DIÁLOGO E CONCLUSÕES DA ASSEMBLEIA DE SIQUÉM

De acordo com o texto sagrado Josué reuniu todas as tribos de Israel em Siquém e convocou os representantes do povo: “os anciãos, os chefes, os juizes e intendentess e eles se

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia pela PUC-Rio. Auxílio CAPES. E-mail: irsolangemartinez@hotmail.com.

apresentaram diante de Deus” (Js 24, 1), numa “atitude de escuta e de prontidão” (LEANDRO, 2022, p. 266).

Em nome de Deus, Josué resgatou a história nos seus primórdios, advertiu sobre a prática religiosa dos antepassados e suas crenças a outros deuses. Recordou a escolha divina à Abraão, seu percurso em Canaã e a multiplicação de sua descendência, como cumprimento da promessa de Deus. Destacou a genealogia de Isaac, a bênção à Jacó e sua descendência. Lembrou à assembleia presente a descida ao Egito e a escravidão vivida pelos descendentes de Israel. Fez memória do extraordinário resgate dos israelitas, sob a liderança de Moisés e Aarão. Narrou a passagem pelo deserto, a entrada na terra prometida, a conflituosa bênção de Balaão, a passagem a pé enxuto pelo Jordão, o envio de vespas para expulsar os reis amorreus, a posse da terra, cidades, vinhas e olivais.

Após a narrativa, Josué propôs ao povo a possibilidade de escolher temer a Deus com integridade e sinceridade de coração ou permanecer na devoção dos antepassados “do outro lado do Rio e no Egito” (Js 24,14), que indica a “Mesopotâmia, de onde partiu a família de Abraão” (LEANDRO, 2022, p 267). Ou ainda de escolher servir aos deuses dos amorreus, da terra local. Entretanto, salientou sua opção de escolha: “Quanto a mim e à minha casa, serviremos ao SENHOR” (Js 24,15).

O povo reagiu, afirmando positivamente sua opção pelo Senhor: “Longe de nós abandonarmos o SENHOR para servir a deuses estranhos” (Js 24,16b). Fizeram a memória de seus feitos grandiosos, resgataram a proteção divina durante a travessia e a posse da terra como uma dádiva, reafirmando: “Portanto, nós também serviremos ao SENHOR, porque ele é nosso Deus” (Js 24,18).

Josué alertou para a seriedade da decisão manifestada, apresentando a imagem de Deus como santo, ciumento e punitivo (Js 24,19-20). A quebra da aliança estabelecida, para aderir aos deuses estrangeiros seria fatal. Ciente das consequências, num ato de liberdade, o povo não hesitou em reafirmar sua escolha: “Não! É ao SENHOR que serviremos” (Js 24, 21). Josué insistiu em mostrar o rigorismo de Deus, no caso de o povo abandonar a fé e quais seriam as consequências da quebra do pacto feito (Ez 20,7-8). “Sois testemunhas, contra vós mesmos, de que escolheste o SENHOR para servi-lo?” (Js 21, 22). Eles declaram-se testemunhas. “Sim! Somos testemunhas” (Js 24, 23).

Josué, ordenou a retirada dos deuses estrangeiros e propôs adoração somente ao Senhor: “‘Sendo assim’, disse Josué, ‘tirai do meio de vós os deuses estrangeiros e inclinai os vossos corações para o SENHOR, Deus de Israel’” (Js 24, 23). E a assembleia, pela terceira vez, afirmou seu compromisso comunitário e religioso. “Serviremos ao SENHOR, nosso Deus, e obedeceremos à sua voz” (Js 24,24).

Após o compromisso proferido, Josué fez uma aliança para o povo. Propôs preceitos e

normas, escreveu as palavras no livro da Lei de Deus, tomou uma pedra, erguendo-a debaixo do carvalho do santuário do Senhor, como testemunha da aliança entre Deus e o povo. Depois do rito celebrativo, despediu as tribos de volta para suas heranças:

Naquele dia, Josué fez uma aliança para o povo e lhes propôs, em Siquém, preceitos e normas. Josué escreveu essas palavras no Livro da Lei de Deus. A seguir, tomou uma pedra e ergueu-a, ali, debaixo do carvalho do santuário do SENHOR. Então, Josué disse a todo povo: “Está pedra servirá de testemunha contra nós, pois ela ouviu todas as palavras que o SENHOR, nos falou. E ela será testemunha contra vós, para que depois não renegueis o vosso Deus”. Em seguida, Josué despediu o povo, cada um para sua herança (Js 24,25-28).

Na assembleia de Siquém, estabelece-se um compromisso de fidelidade e renovação da aliança feita no Sinai, na qual o povo se comprometeu a obedecer a Deus. “Poremos em prática tudo o que o SENHOR falou” (Ex 19). Em Siquém a resposta é fruto do amor e da liberdade, expressos no serviço a Deus, em contraposição a servidão do Egito (LEANDRO, 2022, p. 270).

Como em uma ata conclusiva Josué registrou o pacto de fidelidade entre Deus e o povo (V. D. BOM, 1977, p. 835). A obediência aos estatutos e as normas são critérios que asseguraram a vida do povo (Ez 20,11) e a permanência na terra prometida (Dt 6,15).

### 1.3 ELEMENTOS SINODAIS PRESENTES NO TEXTO

A Assembleia de Siquém, na ótica sinodal, aponta para os seguintes elementos: a reunião no mesmo local; a escolha da metodologia; a estrutura hierárquica governamental; a presença do *sensus fidei*; o registro das decisões tomadas pelo líder principal e a celebração.

Tem poder de convocar a assembleia aquele que exerce a liderança em nome de Deus. Josué convoca e reúne a assembleia num local comum e simbólico para a fé de Israel. O lugar reporta à escolha que Jacó e sua família fizeram de servir ao Senhor (Gn 35, 1-5), e à assembleia ocorrida no início do reinado de Roboão, que ocasionou o Cisma político-religioso de Israel (I Rs 12). A reunião de todos num mesmo local lembra o significado sinodal da entrada pela mesma porta. (FERREIRA, 2018, p. 392) e também o convite a passar pela porta e seguir os passos do Bom Pastor (Jo 10,7). A metodologia dialógica assegura a todos a opção de discernir e escolher a quem servir. A escolha de Josué não reflete uma postura ditatorial e nem democrática, mas eclesial, reporta ao compromisso no desempenho da missão recebida (Dt 31,1-8).

Na metodologia utilizada por Josué, na realização e na organização da assembleia, constata-se a estrutura hierárquica governamental da Igreja sinodal: “todos, alguns e um” (CTI, n. 79, p. 55). Para facilitar o diálogo entre Deus e o povo, Josué (um) convoca às lideranças para se apresentarem (alguns). Após proferir uma narrativa “histórica”, Josué interage dialogalmen-

te com a assembleia (todos). A plenária configura-se a partir de uma estrutura organizativa<sup>2</sup>, composta por diálogos, conclusões e apresentações, comuns às assembleias atuais. O destaque dado aos líderes corresponde ao papel de mediadores, numa estrutura de subordinação e comunhão, que na hierarquia católica se chama de colegialidade (CTI, n. 13, p. 18): a relação hierárquica entre o Papa e os Bispos. Quanto à Assembleia, a atuação é de sujeitos ativos e participativos (CTI, n. 13.9, p.18. 15), conforme propõe a teologia sinodal.

Diante da pauta apresentada e discutida, a assembleia deu uma resposta de fé (*sensus fidei*). Na perspectiva sinodal, as decisões passam pela escuta conjunta e o discernimento do que Espírito Santo diz às Igrejas (Ap 2,7). Trata-se de uma escuta teológica e eclesial, que difere da estrutura jurídica democrática. Verifica-se em Josué, sinais evidentes da escuta e discernimento da vontade de Deus, através da escolha pessoal e familiar de servir ao Senhor, independentemente do resultado da Assembleia: “Quanto a mim e à minha casa, serviremos ao SENHOR” (Js 24,15). A opção feita por ele assegura-lhe o papel de líder primaz, cuja responsabilidade é de testemunhar a fé através do magistério e das obras. A menção desse método serve para elucidar e relacionar a validade dos passos metodológicos, que na perspectiva eclesial sinodal, preza por discernir e obedecer, acima de tudo, à vontade salvífica de Deus. E também, a crença de que o povo de Deus, através dos sacramentos do batismo e da crisma, porta os dons do Espírito Santo, que auxiliam no discernimento e fidelidade à vontade de Deus expressa em sua Palavra.

O documento conclusivo de preceitos e normas firma a aliança entre Deus e o povo, como um ato público livre e consciente, seguido de uma celebração que assegura o compromisso de fidelidade feito pela assembleia.

Os elementos sinodais encontrados na *perícope*, assemelham-se ao ideal de uma Igreja que tem a sinodalidade como dimensão constitutiva, compreendida como caminhar e sentir juntos, com a participação de todos, ao seu modo, nas decisões pastorais da Igreja, à luz da pluralidade carismática e ministerial (CTI, n 03-06, p. 12-13). Igreja que realiza Concílios, Sínodos e Assembleias para discernir as questões religiosas que se apresentam (At 15; CTI, n. 68, p. 47; FERREIRA, 2018, p. 394) em busca da realização da vontade salvífica de Deus.

O fato do texto de Josué ser, segundo as descobertas arqueológicas uma literatura teológica e administrativa, reforça o ideal de uma comunidade sinodal, que se reúne para dialogar, celebrar e decidir, tendo a Palavra de Deus como centro de sua vida e missão.

---

<sup>2</sup> A partir de Ex 18,13-26, compreende-se que Israel havia adotado a prática de tomar decisões em grupos menores, levando às instâncias maiores as conclusões.

#### 1.4 SIGNIFICAÇÃO TEOLÓGICA E ATUALIDADE

Sob o ponto de vista arqueológico, o livro de Josué está classificado no conjunto da “obra histórica deuteronomista”, que tem o livro de Deuteronômio como um prefácio (COOGAN, 2007, p. 253-254) que dá sequência às várias tradições do Pentateuco. Trata-se de uma obra complexa, composta no século VII, no reinado de Josias (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 101) e revisada em 587/586 AEC, com o intuito de unificar a monarquia e a religião em Jerusalém. Aborda uma literatura de “ficção histórica-teológica” (COOGAN, M, D. 2007, p. 256), que tem como fonte a literatura pré-existente em Israel. Tal literatura, não atenua o significado teológico sinodal do texto (Js 24,1-28). Ao contrário, oferece elementos de extraordinária atualidade, para a compreensão do processo sinodal, requerido pela eclesiologia do Vaticano II e retomada no pontificado do Papa Francisco.

A descrição de uma reunião ampla e participativa (Js 24, 1-28) adverte para a importância da manutenção deste organismo, cujas raízes passam do Antigo para o Novo Testamento, patrimônio teológico da fé de Israel herdada e transmitida pela Igreja primitiva (At 15). O tema abordado em Siquém constitui o cerne da vida religiosa, organizativa e política de Israel. Inse-re-se na história e a determina.

Assumir, em conjunto, a crença e a fidelidade ao Senhor, requer discernimento pessoal e coletivo, na busca pela compreensão da vontade salvífica de Deus. Tal propósito pautou o cotidiano do povo de Deus e de seus líderes. Abandonar a Deus para adorar ídolos significa romper a aliança que produz vida e optar pelo caminho que conduz à morte (Sl 78,10; Dt 30,15-20), que do ponto de vista teológico, foi a principal causa que levou Israel ao exílio. Há também outros motivos conforme descreve a história e a evidência arqueológica, como, a cobiça dos reinos vizinhos (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 231;264-265) e possíveis erros nas escolhas políticas.

Observa-se na metodologia da Assembleia de Siquém elementos que se aplicam à eclesiologia da comunhão e participação a partir do envolvimento de todos (MIRANDA, 2018, p. 47) no processo e na decisão final. A participação de cada sujeito torna a comunidade protagonista e assegura maior responsabilidade no cumprimento das tarefas.

Na perspectiva da eclesiologia sinodal, assumida e motivada pelo Papa Francisco, a hermenêutica pastoral da *perícope* reafirma o papel hierárquico e ministerial da Igreja, na qual cada sujeito exerce uma função importante. Avulta a ação do Pontífice, como aquele que auxilia no discernimento e dá diretrizes para o colégio episcopal exercer seu múnus pastoral junto ao povo de Deus, que no exercício de sua vocação batismal, torna-se sujeito eclesial ativo e protagonista da evangelização (EG, n. 120, p. 101).

O Papa Francisco, em sua eclesiologia sinodal, valoriza e motiva todos os batizados como sujeitos ativos a colaborar na missão evangelizadora da Igreja, como resposta de fé aos



apelos que Deus faz em meio aos desafios atuais. Além dos fiéis, estimula a participação de pessoas de boa vontade, inclusive através das respostas aos diversos questionários, encontros por grupos afins, entre outros, que são suportes na elaboração do *Instrumentum Laboris*, passando até o Documento Final das Assembleias Sinodais.

O método aplicado possibilita aos padres sinodais ouvir o clamor do povo à luz dos sinais dos tempos. Para que, em comunhão com os fiéis, assistidos pelo Espírito Santo e no instinto da fé (*sensus fidei*) (EG, n. 119, p. 101), possam contribuir na concretização do plano de Deus.

A sinodalidade desde sua origem, é um convite a toda à Igreja a utilizar em todas as suas instâncias, o quanto possível, o método de consulta e participação do povo de Deus através dos organismos de comunhão e participação.

À luz da Sagrada Liturgia (SC, 2, p. 23), traduz-se o ato celebrativo realizado por Josué, como uma expressão da vida e do compromisso assumido por todos, manifestando às futuras gerações o mistério assumido em forma de Aliança, como autenticação da fé de Israel. Também neste ato, verifica-se semelhança com a prática da Igreja sinodal que tem na liturgia o centro da vida e da fé. A assembleia litúrgica é o lugar por excelência da reunião da comunidade, que em sua individualidade e multiplicidade, expressa e testemunha a fé. Como sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-16), transmite e perpetua os valores do Reino no cotidiano. “Serviremos ao SENHOR, nosso Deus, e obedeceremos à sua voz” (Js 24,24).

Destaca-se, ainda, que as descobertas arqueológicas não desvalidam a beleza do texto, mas ao contrário, possibilitam maturidade na compreensão do significado teológico, pastoral, social, religioso e político que são alicerces para as estruturas em seus diversos âmbitos. Também, do ponto de vista social e político, a Assembleia de Siquém traz uma mensagem atual. Verificam-se elementos que se adaptam, perfeitamente à democracia político-participativa, como a valorização e a promoção do respeito à liberdade humana e religiosa, expressa no livre arbítrio (Js 24,15).

Por fim, diante do tema proposto no 35º Congresso da Soter “Amazônia futuro da humanidade”, a Assembleia de Siquém interpela a ouvir o clamor do povo da Amazônia. Também ele e sua casa quer servir ao Senhor. Mas será que as estruturas burocráticas eclesiais atuais permitem a realização de seus cultos e celebrações, tendo a Eucaristia como o centro da vida e da missão da Igreja?<sup>3</sup> (SÍNODO DOS BISPOS, n. 111, p. 23). No Sínodo para a Amazônia eclodiu o clamor do “povo da mata”, ao centro do “império hierárquico” eclesial romano. Foi a “pedra” que testemunhou a fé e o anseio do povo. Mas será que este pacto feito na presença de Deus (Mt 18,19-20) foi acolhido por toda a Igreja? Está a Igreja realmente disposta a ouvir o clamor que continua vindo através do processo sinodal? “Portanto, nós também serviremos ao SENHOR, porque ele é nosso Deus” (Js 24,18).

<sup>3</sup> Sugestão de ordenar homens casados para atender as comunidades.

## CONCLUSÃO

A análise da *perícope* do livro de Josué na ótica sinodal quer servir de motivação para possíveis reflexões sobre a aplicabilidade da metodologia sinodal, em um texto de “ficção histórico-teológica” complexo do ponto de vista histórico e arqueológico. A carência de fontes aplicadas ao tema tornou a elaboração do artigo um atraente desafio. No entanto, a hermenêutica do texto permitiu enxergar várias e atuais contribuições relativas à fé, relações, direitos e deveres nos seus diversos âmbitos.

Almeja-se a atenção ao tema proposto por parte de outros pesquisadores nos âmbitos: teológico, pastoral, político, social e cultural para essa análise contribua, especialmente, na valorização do processo sinodal ao qual todos são chamados a colaborar.

## REFERÊNCIA

BÍBLIA Sagrada. Tradução oficial da CNBB. 3. impr. Brasília: Edições CNBB, 2019.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja**. Brasília: CNBB, 2018 (Documentos da CTI 48).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “Constituição Conciliar *Sacrosancti Concilium*”. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Documentos. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. “Constituição Dogmática *Lumen gentium*”. In: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Documentos. Brasília: Edições CNBB, 2018.

COOGAN, M. D. Josué. In: **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. São Paulo: Paulus. São Paulo: Academia Cristã Ltda, 2007. (Emanuence Digital).

FERREIRA, A. L. C. **A Sinodalidade Eclesial no Magistério do Papa Francisco**. 404 ATeo, Rio de Janeiro, v. 22, n. 59, p. 390-404, mai./ago.2018. Disponível em: <http://www.lambda.maxwell.ele.puc-rio.br/34480/34480.PDF>. Acesso em: 28 de junho, 2019.

FINKELSTEIN, I; SILBERMAN, N.A. **A Bíblia Desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados**. Petrópolis: Vozes, 2018.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. A Alegria do Evangelho: São Paulo: Paulinas, 2013.

LEANDRO, C.A.C. **Amar e comprometer-se: Ensaio exegético de Js 23-24.** In. VITÓRIO, J.; LOPES, J. R.; SILVANO, Z, A., Livro de Josué: Nós serviremos ao Senhor. São Paulo: Paulinas, 2022.

MIRANDA, M.F. **Igreja Sinodal.** São Paulo: Paulinas, 2018.

VAN DEN BORN. A. Josué. In: **Dicionário Enciclopédico da Bíblia.** Petrópolis: Vozes 1977. (Emanuence Digital).

SÍNODO DOS BISPOS. Assembleia especial para a região Panamazônica. Documento Final. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20191026\\_sinodo-amazzonia\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazzonia_po.html). Acesso em: 22 de jul. 2013.

# DEVOCIONAL MARIANO EM (RE)VISTA: A CULTURA RELIGIOSA PRESENTE NA AVE-MARIA

Ana Beatriz Dias Pinto<sup>1</sup>

**RESUMO:** A revista Ave-Maria foi criada em 1898. Idealizada por leigos católicos da capital paulista, passou mais tarde a ser dirigida e distribuída pelos Missionários Claretianos, congregação espanhola que chegou ao Brasil em 1895. Foi a primeira revista católica mariana do país e tem circulação ininterrupta até os dias de hoje (ainda que já sob distribuição digital). A Ave-Maria possui em seu acervo conteúdos extremamente significativos para análise da religiosidade popular brasileira, especialmente por sua intencionalidade editorial marcada pela envoltura em pautas para além da fé, alinhavadas em entremeios morais, sociais e políticos. A partir da análise fenomenológica qualitativa de conteúdos dos editoriais presentes em seus três primeiros números, datados de maio e junho do ano de sua fundação, é possível identificar a finalidade de distribuição de suas manchetes principais, que revelam elementos históricos de enfrentamento presentes no catolicismo pós-Padroado, que posteriormente definiram o início do Estado laico no Brasil. Como resultado, seus textos apresentam extenso combate a culturas contrárias à moral católica, transvestidos de denotada piedade mariana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jornalismo de Revista; Ave-Maria; Catolicismo; Devocional Mariano; Cultura Religiosa.

## INTRODUÇÃO

Para entender o significado e importância da revista Ave-Maria para a Teologia Brasileira e para o campo de Jornalismo de Revista, devemos nos aprofundar no contexto histórico que envolveu sua criação. Foi fundada em 1898, num período marcado por mudanças significativas para o Brasil, tanto no campo religioso quanto político, como os pressupostos de evangelização do *Concílio Vaticano I* (1869-1870), o início da *República* (1889) e a queda do *Padroado* (1890).

Esse período de transição trouxe uma mudança significativa na relação entre a Igreja Católica e o Estado, levando ao fim todo o sistema de patronato que concedeu anteriormente à Coroa portuguesa o controle sobre as nomeações eclesiásticas e as questões financeiras da Igreja em território tupiniquim. Posto isto, a prática católica no Brasil ficou livre para se desenvolver de maneira independente; uma nova era de liberdade religiosa emergiu e outras denominações e culturas religiosas passaram a ganhar fomento. Foi um momento de profundas mudanças no catolicismo praticado no Brasil.

---

<sup>1</sup> Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Docente na Faculdade Claretiana de Teologia - Studium Theologicum de Curitiba, na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: anabeatrizc@gmail.com.

Essa inflexão levaria a uma clericalização e sacramentalização das práticas religiosas do catolicismo no Brasil sem precedentes, em substituição ao caráter laico, festeiro, regalista e devocional do catolicismo praticado até esse movimento, que teria se iniciado no século XIX, mas que se fortaleceu, de fato, a partir do fim do padroado, em 7 de janeiro de 1890 (AQUINO, 2011, online).

A resposta do catolicismo para retomar seu espaço foi idealizada pelos membros do clero e da elite católica brasileira, especialmente na cidade de São Paulo. Assim, a criação da AM como primeira revista católica mariana do país serviu para trabalhar elementos de evangelização por meio da análise da cultura da sociedade brasileira pela via do campo editorial. Em suma, a intencionalidade de sua criação serviu para atender às necessidades da Igreja ao final do século XIX no Brasil: promover a espiritualidade católica entre os fiéis – anteriormente marcada pelo contraste colonizador apresentado pela cruz e pela espada e, agora, nesta nova fase, pela via do caráter devocional instituído pelos portugueses ao longo de mais de trezentos anos de arcabouço teológico, filosófico e moral.

Tal herança cultural religiosa, acentuadamente mariana, foi um componente essencial para a implantação da revista como estratégia evangelizadora. Clodovis Boff aponta que o catolicismo português era profundamente mariano” e, que para o povo luso-espanhol, a figura de Maria contribuiu historicamente para a construção de suas nações, sendo fonte de inspiração para suas maiores empresas políticas, como as guerras contra os mouros e as grandes descobertas marítimas”, aponta o teólogo (1994, p.9). Trazida para o Brasil pela via da conquista e da evangelização, a devoção mariana alcançou grande vulto na sociedade colonial e persistiu com a chegada dos missionários católicos vindos da Europa, no período da *República Velha* (1889-1930), para criar paróquias, trabalhar em instituições de ensino e preservar os valores do catolicismo ante o iminente medo de uma possível divisão do Brasil logo após a Proclamação da República e posterior necessidade de diálogo do clero com as elites regionais, em especial as do sudeste do país, que foram as forças políticas que se revezavam na presidência (BELLO, 1976, p.22).

## 1 O CATOLICISMO MARIANO E A INFLUÊNCIA ULTRAMONTANA NO BRASIL

O catolicismo mariano no Brasil tem uma história longa e rica, que remonta aos primeiros séculos do nascimento do cristianismo. No Ocidente, a *devoção mariana* foi promovida a partir de Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, no século IV, e serviu de embasamento para os demais autores cristãos que tratariam do assunto.

[...] a veneração a Maria, tão evidente no Novo Testamento, vai se desenvolver nos séculos subsequentes ao período neotestamentário, de uma forma gradativa e sempre crescente na vida da Igreja, na sua liturgia e na devoção do povo cristão, tendo aí importante papel o *sensus fidelium* ou *sensus fidei*, pois, na história do desenvolvimento do dogma, o culto, os símbolos, a vivência, a experiência e, sobretudo, a fé vivida

precederam as proclamações dogmáticas oficiais, o que significa que o dogma surge da fé viva da Igreja, fundamentada na Escritura e na Tradição (IWASHITA, 2013, p.109).

Tamanha vinculação se estendeu em todo o Ocidente, tendo como modelo, o romano, que no período das *Cruzadas* (1095-1291) fez com que a Mariologia alcançasse duas formas na sua devoção na constância dos séculos XI a XIII: a primeira, com uma tendência mais sóbria, fundamentava-se nos princípios da Igreja e, a segunda, mais austera, inspirava os devotos a se dedicarem e a acreditarem, plenamente, na Graça de Deus. Com o aparecimento da *Reforma Protestante*, no século XVI, a devoção mariana foi a mais abalada, pois os reformadores colocaram embargos a este costume”, separando-se gradativamente desta cultura comumente atrelada ao catolicismo (KOEHLER, 1995, p. 570).

Ainda no século XVI, os primeiros missionários católicos portugueses que chegaram ao Brasil trouxeram consigo tal prática devocional. Ela foi absorvida de maneira compulsória pelos indígenas e africanos escravizados, que assimilavam a figura da Mãe de Deus como representação materna “o discurso dos missionários acerca de sua missão era doutrinário. Era preciso doutrinar. Santo Tomás tinha ensinado que a pregação apostólica atingira todas as nações, mas não todos os homens em particular. Por isso era necessário pregar, com força, com pressa, e em alta voz” (HOONAERT, 2008, p. 25). Ao longo dos séculos seguintes, a devoção à Virgem Maria mesclou-se com a cultura popular brasileira (BOFF, 1995, p.7-10).

Destarte, um aspecto fundamental da importância da revista Ave-Maria reside na relação da *Mariologia* em sua missão para o catolicismo brasileiro ao fim do *Padroado*. Como periódico impresso, fomentou práticas devocionais e, também, se envolveu com questões teológicas, sociais e políticas da época, uma vez que o catolicismo brasileiro vivia um contexto de embates religiosos vivenciados também na Europa e levados para discussão pelos padres conciliares do *Vaticano I*, de maneira acentuada no quesito moral.

Uma das respostas da Igreja às discrepâncias e ao enfraquecimento de seu poder foi o *movimento ultramontano*. Ele surgiu com o intuito de frear as novas ideias do século XIX, promovendo profundas estruturações frente à Era Moderna, que impactaram a Igreja Católica em seus propósitos de evangelização tanto na Europa quanto no Brasil. Em linhas gerais, os grupos de *católicos ultramontanos* visavam combater a modernidade e se voltar contra a maçonaria, considerada a responsável pelas dificuldades vivenciadas pela Igreja do período. Isso proporcionou o fechamento da Igreja em si, num movimento de rejeição ao envolvimento com o mundo moderno, buscando reafirmar meramente o poder da fé centralizado na figura do papa (HANICZ, 2013, p. 108).

Tal movimento vislumbrou a *Contrarreforma* (1545-1648) e a centralização da Cúria Romana, dando espaço para o papa Pio IX convocar o *Concílio Vaticano I*, que ultrapassou os muros da Igreja e de seus problemas exclusivamente internos. Cabe ressaltar que o *Vaticano I* não

abriu uma nova época na história da Igreja, assim como fez o *Concílio de Trento* (1545-1563), mas levou até as últimas consequências a resposta católica aos problemas de seu tempo.

Convocado por Pio IX, o *Vaticano I* pretendeu tratar questões doutrinárias necessárias a dar novo alento à fé e informar melhor os fiéis sobre assuntos essenciais à Doutrina, além de oferecer uma resposta ao iminente crescimento do protestantismo, do espiritismo e da maçonaria. Essa transformação da sociedade e a separação entre Estado e Igreja exigiu que também em território brasileiro fossem repensados alguns pressupostos de evangelização.

A partir de tais pressupostos, a adesão brasileira foi influenciada pelas decisões conciliares deferidas em Roma. Em vista disso, buscou enrijecer a posição eclesiológica da Igreja no país, o que provocou um complicado conflito entre o clero e a maçonaria. Deste embate entre bispos, confrarias e irmandades e, também, entre o Império e a Santa Sé, o clero e maçons, resultou a *Questão Religiosa* (1872-1875) conforme aponta Hanicz (2013, p.130).

Porém, tal tratativa não era assim tão simples: havia um número insuficiente de religiosos para atender às vastas extensões territoriais do país, especialmente frente ao constante aumento da população, em boa parte ainda analfabeta (BUARQUE *et al*, 2007, p.73).

E é justamente esse evangelizar *para além da palavra escrita*, utilizando da via do modelo lúdico presente no Evangelho, transposto nos vitrais das igrejas e por meio de imagens que fez com que a devoção mariana passasse a ressaltar a Virgem Maria como figura central para a moral cristã. Por essa razão, a figura da Virgem Maria é o tipo moral da Igreja *pós-Vaticano I*. E, assim sendo, sua representação para e com Jesus Cristo, à qual todos os fiéis católicos são chamados a se configurar, é apresentada como um documento de identidade do povo católico, com um Pai (Deus) e uma Mãe (Maria). Contemplando a perfeição da Mãe de Jesus, os fiéis católicos eram chamados à perfeita realização da moral cristã.

Como modelo de virtude, Maria é assimilada como arquétipo ideal de doação à vida na Igreja e essa porta-voz da mensagem católica possuía o perfil adequado para trabalhar com a população, tanto a elite alfabetizada quanto a população mais carente, que pela via da devoção encontrava na fé e na imitação das virtudes marianas o suporte de esperança e de consolo necessários para sobreviver, especialmente os pobres. “Podemos dizer que os pobres, de uma maneira geral, reconhecem o valor de Jesus, o apreciam, têm presente o fato mais importante da sua vida, mas para eles Maria parece ter uma importância vital muito maior... Na dogmática popular a intimidade maior é com Maria (BINGEMER; GEBARA, 1987, p. 141).

## 2 INTENCIONALIDADE EM REVISTA

O desejo de reforma da Igreja no Brasil *pós-Padroado* teve como carro chefe a realização das *Santas Missões* e a instauração de novas formas de devoções para o povo brasileiro,



em especial nas comunidades mais pobres. Este projeto foi idealizado para garantir a vivência autêntica do catolicismo e a hegemonia da Igreja Católica no país; porém, sua implementação não foi tão simples. Para contracenar tais propósitos devocionais, o uso da tipografia para produzir materiais impressos foi um instrumento conveniente, uma vez que serviu para reformar e renovar a religiosidade das elites, por meio de conteúdos formativos, enquanto se realizava o corpo a corpo com o povo por meio da oralidade.

Especialistas em Jornalismo de Revista compreendem que a narrativa de um texto de revista é também um documento histórico (VILAS-BOAS, 1996, p. 15) e, assim sendo, para a população alfabetizada, pela via da *palavra impressa*, a primeira revista mariana do país teve um papel fundamental no sentido informativo e também formativo. Assim sendo, no contexto do surgimento da revista AM, seus textos editoriais são registros preciosos de época. fundamentais.

Nesse escopo, a AM defendeu valores católicos e fez campanha pela moral cristã, abordando o papel de Maria, mãe de Jesus, para a população brasileira. A fusão de devoção e do ativismo religioso no campo social apresentou-se como abordagem devocional, na qual a fé era vista como um instrumento de adequação aos princípios católicos e combate às diferentes culturas religiosas para a melhoria da sociedade. No campo do periodismo confessional, essa nuance se tornou ainda mais visível com o aval da Igreja, dado o seu caráter evangelizador e função midiática enquanto aparelho social e político.

Este modelo foi copiado pelo clero brasileiro tendo como referência o que já vinha ocorrendo na Europa: na Itália, o *La Civiltà Cattolica* estava ganhando cada vez mais evidência. Trata-se de um impresso criado em 1850 sob responsabilidade dos padres jesuítas, criado três anos depois que o Papa Pio IX concedeu liberdade ilimitada para a imprensa nos Estados papais. Foi idealizado pelo leigo italiano Prospero Tapparelli dAzeglio e pelo jesuíta francês Carlo Curci, visando contribuir para afirmar o papel do Papa enquanto soberano da Igreja, promovendo a restauração do catolicismo e do conservadorismo político em Roma. O folhetim recebeu status de órgão oficial do papado de então e foi tido como exemplo para uma ação evangelizadora no *Novo Mundo*.

E assim, pela via da devoção popular, ressaltando o âmbito da fé cristã, a revista Ave-Maria foi pioneira em relacionar temas marianos num formato de periódico que entregava conteúdos articulados com o *Magistério da Igreja*. Eles remetiam ao público alfabetizado, intencionalmente, artigos que reforçavam a importância do compromisso com a fé, focando no combate de tudo aquilo que pudesse ir contra os princípios eclesiais de outrora.

O primeiro editorial da AM, datado de 28 de maio de 1898, é assinado pela leiga Maria Cândida Junker Alvares, sendo que a ela e a Tiburtino Mondim Pestana se creditaram a fundação da publicação (GONÇALVES, 2008, p. 113). As crônicas dos missionários claretianos acrescentam, ainda, o nome Manuel Recco como sendo outro cofundador da publicação (CLARET,

2015). As páginas da Ave Maria, “caldeadas de entusiasmo e orladas de impecável literatura, são quinzenais nos primeiros meses; a tiragem orça em trezentos exemplares, contudo, já em seu primeiro ano de vida, sua existência “periga como tantas obras de propaganda, pela falta de base econômica” (SALAMERO, 1923, p. 290), o que a força, no ano seguinte, após uma suspensão forçada de dois meses, deixar de ter a direção dos três leigos enumerados e passar à administração exclusiva por parte dos Missionários Claretianos.

Passamos a enumerar, a seguir, os conteúdos que aparecem nos textos editoriais de AM. Para tanto, os apresentamos enquanto fenômeno, ou seja, uma produção da “consciência humana e produção de sentido-significância-significado para o ser-sendo-com-história (GALEFFI in Macedo, 2000, p.18).

### 3 ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DOS EDITORIAIS DA AVE-MARIA

No âmbito de editoração de um veículo impresso, há também uma realidade humana. Portanto, nos munimos do exercício epistemológico proposto pela Fenomenologia por se tratar de uma metodologia que nos permite *apresentar* o conteúdo aqui proposto, e não tão-somente *explicá-lo*, o que poderia incorrer em hipóteses passíveis de invalidação. Tal realização nos parece objetiva para performar vistas ao conteúdo das três primeiras edições da AM, elencando - a partir do *método fenomenológico* de Husserl - os conteúdos tal qual se apresentam, de modo a não ser uma ‘explicação’ dos fenômenos humanos, mas uma ‘compreensão’ dos mesmos” (GALEFFI in Macedo, 2000, p.18) a partir de sua relação com a cultura religiosa à qual o manuscrito está inserida.

[...] por ser fenomenológica, a análise de Husserl utiliza-se de suas categorias fundamentais: intencionalidade, intuição categorial, mundo da vida, consciência, objetividade, subjetividade, intersubjetividade e a fundamental distinção entre hylé e noesis. Por isso, a questão de Deus, por mais metafísica que pudesse parecer, tem, na fenomenologia da experiência religiosa, uma esteira de cunho hylético (material) e noético (conteúdo), em que se tem o significado da referida experiência, efetivada tanto no âmbito pessoal quanto comunitário (GONÇALVES; FERNANDES, 2020, p.2).

Tal esteira nos permite, portanto, verificar a possibilidade que a análise de um texto editorial nos evoca, uma vez que ele é um estilo de:

[...] artigo publicado na imprensa, ou seja, jornais, revistas ou sites e que possui conteúdo opinativo. O ponto de vista pode ser da empresa (veículo de comunicação) ou da redação (editor, colunistas) sem ter que cumprir com a obrigação jornalística de imparcialidade. Como em qualquer matéria publicada, o editorial também possui o objetivo de informar, contudo não possui a obrigação de ser neutro ou indiferente, já que expressa a visão do autor sobre o assunto narrado. Normalmente, os veículos reservam um espaço logo nas primeiras páginas para que seja publicado o editorial. Para destacar este conteúdo do restante das matérias, coloca-se uma borda ou, até mesmo, uma tipografia diferente das demais, deixando claro que aquele texto expressa

uma opinião. Em suma, o texto do editorial é dissertativo, crítico e informativo, porque desenvolve argumentos, expõe opiniões e relata um acontecimento, e estes pontos de vista se encarregam de transmitir aos leitores a interpretação dos fatos ocorridos (MANESCO, 2014, online).

Assim, passamos a apresentar, na tabela a seguir, o conteúdo presente nos três primeiros editoriais de AM, informando a edição retratada, a data de sua publicação, o título do texto de editorial e quem o assinou:

TABELA 01 – DADOS DAS 3 PRIMEIRAS EDIÇÕES DA REVISTA AVE-MARIA (1898)				
Núm.	Edição	Título do Editorial	Assinado por	Temática abordada
n. 01	 Número 01, Ano 01, 28 de maio de 1898, 4 páginas.	Nossa rota	Maria Cândida Junker Álvares	Motivo da criação da AM, apresentando as virtudes de Maria como modelo a ser seguido.
n. 02	 Número 02, Ano 01, 11 de junho de 1898, 4 páginas.	O feminismo	Alcedo Christophilo	Combate às ideias feministas.
n. 03	 Número 03, Ano 01, 25 de junho de 1898, 4 páginas.	A juvenildade criminosa	Alcedo Christophilo	Problemas sociais ocasionados por crimes praticados por jovens.

PINTO, 2023.

A partir dos conteúdos aqui identificados, se observados pelo viés qualitativo, é possível identificar recortes importantes de época que revelam a nova experiência religiosa enfrentada pelo catolicismo, em seu choque com a diversidade cultural que se efetiva pós-padroado e, que, por meio dos primeiros três editoriais da Revista Ave-Maria se coalesce aos ritos, símbolos e narrativas religiosas, denotando a importância do catolicismo não perder seu rumo no

Brasil.

Nos manuscritos aqui apresentados realçam-se os embates sofridos por uma sociedade de mudança, na qual a experiência religiosa é a experiência da *potência* vivida pelos seguidores do cristianismo católico, que se manifesta como *sacra* mediante determinada *materialidade* – *hylé* –, e com a correspondente *significação* – *noesis* – que se apresenta nos editoriais da AM, que buscam dar sentido ao que é vivido enquanto experiência religiosa e de defesa da fé por meio do uso da palavra.

Na tabela a seguir, apontamos as imagens dos editoriais que fizeram parte da abertura das três publicações analisadas. No período, ainda não havia o uso de capas de revista, que vai surgir tempos mais tarde. Indicaremos se houve tratativa de algum tema relacionado à devoção mariana e correlatos. Será mantido o texto original da publicação, conforme acentuação gráfica e palavras apresentadas, no campo indicado como “conteúdo de destaque”.

TABELA 02 – ANÁLISE DE TEXTOS DE EDITORIAL			
Número	Título do editorial	Breve síntese	Conteúdo de destaque
01	Nossa Rota.	Descreve o motivo para criação da revista Destinada às mulheres, devoção a Maria.	"Toda palavra é como uma semente, que produz fruto conforme sua espécie; assim, há palavras que matam, e palavras que salvam", Maria Candida Junker Alvares.
02	O feminismo.	O editorial deixa de ser assinado por Maria Candida Junker Alvares e surge como responsável Alcedo Christophilo. O texto compara as mulheres que querem "cargos" diferentes dos de dona de casa, na sociedade, à figura de Eva, o inverso de Maria. É bastante "machista", reprovando o "feminismo". Curioso esse tipo de tema surgir logo no segundo número da revista, que antes de apresentara como religiosa.	"Quem cuidará do esposo e dos mimosos filhinhos? Quem se ocupará da economia doméstica? (...) Deus vos fez mulheres, rainhas do lar, anhos custodios das famílias, e quereis ser homens; pois o mesmo Deus permitirá que corrais os perigos de mulheres e mais os de homens. Devemos confiar em que as senhoras sinceramente católicas não se deixarão enlevar pelo canto dessas sereias corruptas e corruptoras, as quais, com esse engodo, pretendem fazer de seu sexo uma ruína inominável; e, mais, que fitando o arquétipo das perfeições femininas - MARIA - procurarão imitá-la em todas as circunstâncias da vida e praticar as peregrinas virtudes de que sua existência foi um aureogemado tecido".
03	A juvenildade criminosa.	Preocupação com a criminalidade dos menores de idade, acesso a casas de jogos, pais que levam seus jovens filhos a casas de imoralidade.	"Urge promover-se com afincio uma renascença moral e religiosa. Não escreveu o insuspeito Taine que 'sempre e em toda parte, se o Cristianismo falta, os costumes públicos e privados se degradam'; e mais que 'nem a razão filosófica, nem a cultura artística e literária, nenhum governo, nenhum código, pode substituir a Religião no serviço social'. (...) Nesse mister as senhoras podem prestar serviços valiosíssimos. Procurem elas apropriar-se do verdadeiro espírito do Catolicismo; façam-no reinar em suas casas e famílias, bem como em todas as relações sociais; estudem, para imita-la, a vida de Maria Santíssima, honra e gloria de seu sexo."

A partir da leitura e análise comparada de elementos comuns aos textos (quadro fenomenológico dos editoriais da revista), tendo feito o elenco dos aspectos comuns que mais destacam-se ao longo das três edições da publicação, destacam-se os seguintes pontos-chave: itens combativos (bem e mal), dualismo (pecado, virtude) e devoção mariana como rota moral. Diante de tais pontes, cabe recorrer ao texto editorial da primeira edição, que apresenta o motivo descrito como centelha inspiradora para a criação da revista: seria destinada a mulheres, para fomentar a devoção à Maria.

Toda palavra é como uma semente, que produz fruto conforme sua espécie; assim, há palavras que matam, e palavras que salvam. [...] Hoje, como nunca, a Igreja do Brasil tem necessidade de graças abundantes para fazer frente e lutar contra inimigos declarados e inimigos hipócritas, que pretendem desterrá-la desta nação por ela formada e civilizada. Quem o meio, então, de que devemos lançar mão para obter tais graças e com maior facilidade? [...] Eis porque, graças ao zelo de almas piedosas, vem hoje à luz da publicidade este modesto periódico, cujo escopo principal é promover uma verdadeira e sincera devoção à Imaculada Virgem Mãe de Deus, como meio seguro, eficaz, de infiltrar em todas as camadas sociais o verdadeiro espírito cristão, visto como o amar a Maria não é mais do que outro modo de amar a Jesus, assim modificado pelo divino beneplácito (Pe. Faber)<sup>2</sup>. Além disso, com o auxílio e sob a égide de Maria [...] quanto nos permitirem nossas débeis forças, de tudo aquilo que se prenda aos interesses católicos: Ciências – Maria, como canta a Igreja é a sede da sabedoria; Letras – Maria é um poema composto pela Divindade; Apologética – Maria destruiu todas as heresias no mundo inteiro, e Maria é terrível como um exército formado em ordem de batalha; Piedade – Maria é a preciosa caçoila da qual se evola o perfume suavíssimo da mais insigne devoção. O belo, o útil e o agradável, em suas múltiplas frases encontrarão também nas modestas colunas deste periódico o melhor acolhimento; pois Maria é pura como a lua, escolhida como o sol; ela é a Mãe do Belo Amor e a causa das nossas verdadeiras alegrias” (AVE-MARIA, 28/05/1898, p. 1).

Cabe ressaltar que, quem assina este primeiro editorial é Maria Candida Junker Alvares, algo expressivo para a época, por ter sido escrito por uma mulher frisemos ser o ano de 1898. Contudo, já a partir do segundo número de Ave-Maria, quem os passa a assinar é *Alcedo Christophilo*. Quem teria sido *Alcedo Christophilo*? Em pesquisa acerca desse nome, descobrimos algumas pistas curiosas: *Alcedo* é palavra para um gênero de passarinho, espécie de ave da família *Alcedinidae*, muito comum em Portugal; já um *filo*, é um segmento ao qual se classifica um ser vivo, portanto, o nome *Alcedo Cristophilo* poderia ser compreendido como uma *Ave filha de Cristo*, ou seja, que pertence ao reino de Cristo. O que faz sentido ao se observar que o nome da revista é “Ave-Maria” e que, ao longo das próximas nove outras edições analisadas, o teor dos editoriais justifica a escolha de um pseudônimo, uma vez que são recheados de opinião religiosa, política, social e econômica.

Diante de tais elucidados, verifica-se que, por meio dos editoriais “Nossa Rota”, “O Feminismo” e “A juvenildade criminosa”, que as primeiras três edições de AM a auto revelam como um noticiário impresso crítico, social, engajado não apenas religioso. Tais itens apontam para algumas características fortes do período do *Arcadismo* (ocorrido de 1768 a 1808, que se

<sup>2</sup> Em alusão ao *Liber de Corona Beatae Virginis*, cap IX.

estendeu às portas dos embates para a retirada da coroa portuguesa do país, em 1889, e sua principal questão era o uso de pseudônimos para fazer crítica à coroa portuguesa), além de que também se apresentam nas primeiras edições de *Ave-Maria* algumas conotações da poesia *condoreira*, de cunho social, suscitada justamente pelo *Romantismo no Brasil* (1836-1881), em seu 3º período, que se caracterizava pela crítica social, uso de hipérboles (exageros), uso intenso de vocativos e exclamações, buscando assim despertar a emoção e a ação do leitor.

Também há acenos de características do *Simbolismo* (1893-1922), que tem justamente progressão durante o processo de criação da publicação e se caracterizava por elementos evocadores de religiosidade exacerbada especialmente o catolicismo no Brasil, temas que tratavam da morte, do destino, de Deus, com enfoque espiritualista quanto ao papel da mulher, envolvendo-a num clima de sonho onde predomina o utópico, o etéreo, o tom impreciso que envolve a idealização de Maria como modelo de mãe, mulher e de valor central para a sociedade católica brasileira da época, fortemente fragmentada com a ruptura com o Império, que elevou o Brasil ao Estado laico.

## CONCLUSÃO

Ao propor a análise de conteúdo editorial da revista *Ave-Maria*, pressupomos realizar uma abordagem fenomenológica de conteúdo qualitativo, que apresenta pertinência e relevância à compreensão da história do catolicismo no Brasil pós-padroado como uma experiência religiosa significativa.

Quando analisada a partir de sua articulação com o uso da imprensa como via para manutenção da moral católica, a partir dos conteúdos elencados, é possível compreender sua via relacional, uma vez que a vivência da religião se demonstra essencial para experiência dos editores que, ao seu modo, buscaram realizar uma rota de conduta e de defesa de valores ultramontanos a partir das vivências que lhes foram impostas pelo período histórico ao qual estiveram inseridos, fortemente marcados por mudanças expressivas para a vivência da fé.

Portanto, como resultados, podemos considerar que uso de recursos de imprensa permitiu à AM abordar a realidade brasileira, de uma Igreja *pós-Vaticano I* repleta de desafios, que ora se apresentava por meio de uma estética piedosa, ora voltava-se a combater culturas religiosas distintas na angústia de confiar a Maria o desejo de reforçar e quem sabe até mesmo reencontrar - sua verdadeira identidade. Seus textos apresentam uma conjugação de palavras que transgridem aquilo que se destinou a fazer, munindo-se muitas vezes de preconceitos e argumentos contrários às culturas religiosas distintas, reverberando não a promoção de uma cultura religiosa propriamente mariana, mas acentuadamente combativa.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Maurício. **Romanização, história e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923)**. In: Revista Fênix no VIII, v. 8, p. 2, 2011. Disponível em: <<https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/318>>. Acesso em: 20 jun. 2023.

AVE-MARIA, Revista. São Paulo, Brasil. n. 01 a 10. Ano I. 1898.

BELLO, José Maria. **História da República**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

BINGEMER Maria Clara; GEBARA, Ivone. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BOFF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Clodovis. **Nossa Senhora e Iemanjá, Maria na cultura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BUARQUE, Virgínia Castro *et al.* **Devoção à Virgem em Mariana colonial: religiosidade, cultura e poder**. In: 1º ENCONTRO DO GT NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES ANPUH: IDENTIDADES RELIGIOSAS E HISTÓRIA, 1., 2007, Maringá/PR. Anais. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st2/Buarque,%20Virg%EDnia%20A.%20Castro.pdf>>. Acesso em: 19 jun. 2023.

CLARET, Portal. **19.11.1895 Há 120 anos os Missionários Claretianos chegavam no Brasil**. 2015. Disponível em: <<http://claret.org.br/noticias/76370/19111895-ha-120-anos-os-missionarios-claretianos-chegavam-no-brasil/>>. Acesso em: 21 jun. 2023.

GALEFFI, Dante Augusto. Prefácio. In: MACEDO, Roberto Sidnei. **A Etnopesquisa Crítica e Multirreferencial nas Ciências Humanas e na Educação**. 2 ed. Salvador: EDUFBA, 2004.

GONÇALVES, Marcos. **Missionários da boa imprensa: a revista Ave Maria e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 28, n. 55, p. 63-84, 2008.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FERNANDES, Marcio Luiz. **Fenomenologia da religião: teoria e aplicação**. Reflexão, v. 45, e204953, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4953>>. Acesso em: 20 jun. 2023.



HANICZ, Teodoro. **História da igreja na América Latina e no Brasil**. Batatais, SP: Claretiano, 2013.

HOONAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira época, Período Colonial. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

IWASHITA, Pedro Kuniharu. **Mariologia**. Batatais, SP: Claretiano, 2013.

KOEHLER, Theodoro. **História da Mariologia**. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore (Orgs.). **Dicionário de Mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995.

MANESCO, Maira. **O que é editorial?** 18 de novembro de 2014. Blog Race Comunicação. Disponível em: < <https://www.racecomunicacao.com.br/blog/o-que-e-editorial/>>. Acesso em: 21 jun. 2022.

SALAMERO, Luiz. **O Vigésimo quinto aniversário da Ave Maria**. In: AVE-MARIA, Revista. São Paulo, Brasil: 26 de maio de 1923. Vol. 20, n. 20.

VILAS-BOAS, Sergio. **O estilo magazine: o texto em revista**. São Paulo: Summus, 1996.

# A IGREJA E AS MÍDIAS SOCIAIS NO MUNDO PÓS-MODERNO

*José Heitor Vasconcelos de Menezes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este estudo tem o objetivo de percorrer o caminho que a Igreja fez para cumprir a missão de anunciar o Evangelho através da utilização dos meios de comunicação. Em cada período a Igreja se interessou pela comunicação, a diferença está na maneira com que ela se ocupou da comunicação através dos séculos. Ao entrar no século XXI, a Igreja tem consciência da importância que os *mass media* tem na vida das pessoas e deseja com eles dialogar a partir das novas tecnologias produzidas pela cibercultura como formas de interação da comunicação e nos relacionamentos humanos, levando em conta o conceito de virtualidade como parte da realidade ligada por conexão. No ciberpaço a Igreja se insere e se encontra num processo pastoral buscando sua ação a partir da conceituação da ciberteologia, no qual o cristão imerso nas redes on-line é chamado a uma autenticidade de vida desafiadora com base nos efeitos da cultura digital sobre a teologia e a esta nova maneira do agir pastoral.

**PALAVRAS CHAVES:** Ciberteologia. Ciberpaço. Internet. Comunicação. Igreja.

## INTRODUÇÃO

A relação da Igreja Católica com os meios de comunicação social não é algo recente e nem sempre foi amistosa, e mesmo possuindo uma longa tradição histórica de comunicação com os fiéis, esse processo só foi intensificado no século XX, com a emergência dos meios de comunicação de massa. A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja começou a acertar o passo com a comunicação, adaptando-se aos meios de difusão, passando pelos massivos até chegar na contemporaneidade, o ambiente digital. Este movimento é visto como uma reviravolta no pensamento da Igreja para os meios de comunicação, que foi fortemente marcado pela superação de algumas convicções que eram mantidas sobre esta relação, apontando para um agir mais crítico e estratégico, ou seja, um “dialogar” com as novas tecnologias, como a internet e as mídias sociais, que vêm transformando a sociedade, mudando formas de viver, de se relacionar e se comunicar em um ambiente virtual, portanto desterritorializado. Tal entendimento é fundamental nessa nova cultura, pois a comunicação se manifesta livremente em diferentes momentos e locais favorecida pelo hipertexto que são conjuntos de nós ligados por conexão, que podem ser palavras, páginas, imagens, gráficos ou partes de gráficos, sequências sonoras,

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia Cristã no Programa de Estudos de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Licenciado em Filosofia pelo CLARETIANO - Centro Universitário. Bacharel em Teologia pelo *Studium Theologicum* de Curitiba, afiliado à Lateranense de Roma. Especialista *lato sensu* em Cultura e Meios de Comunicação, pela PUC-SP. Pertence ao Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo pela PUC-SP. E-mail: heitorcmf@gmail.com

documentos complexos que podem eles mesmos ser hipertextos.

A Igreja se insere nesta nova realidade para cumprir o mandato que lhe foi confiado, agora em um emergente espaço: o ciberespaço, com as plataformas de redes digitais que são chamadas a concretizar os laços de unidade mesmo diante da distância física. Objetiva-se nesse trabalho investigar como integrar a mensagem do Evangelho na cultura digital? E qual a missão da pastoral nesta realidade? Buscamos respostas nos conceitos da ciberteologia, trazidos por Antonio Spadaro ao dizer que, o cristão imerso nas redes on-line chama-se a uma autenticidade de vida muito desafiadora tendo em vista que Internet e Igreja são realidades sempre destinadas a se encontrarem. É nossa intenção identificar a ação pastoral no atual processo de evangelização no ciberespaço, com base nos efeitos da cultura digital sobre a teologia e a esta nova maneira do agir pastoral.

## **1. A TRAJETÓRIA DA RELAÇÃO IGREJA E COMUNICAÇÃO**

A posição da Igreja sobre comunicação social nem sempre foi de abertura e de diálogo como os instrumentos de comunicação. Mesmo sendo consciente da missão de comunicar o Evangelho, a Igreja ao longo dos séculos agiu como uma mãe cautelosa, a orientar e cuidar do que se comunicava e como se fazia. Ao longo da história, as manifestações eclesiais sempre estiveram ligadas a uma preocupação pastoral que, muito embora tenha se manifestado desde os primórdios da imprensa, tornou-se mais aguda com o desenvolvimento dos meios eletrônicos.

A partir dos estudos de José Marques de Melo se obteve uma nova maneira de compreender a trajetória percorrida pela Igreja Católica com relação aos meios de comunicação. Segundo ele, “examinando a história da comunicação da Igreja, numa perspectiva da História Social ou da História das relações entre a Igreja e a Comunicação, vamos identificar quatro fases bem definidas” (MARQUES DE MELO, p.61, 1985). Essas fases apontadas pelo autor são: 1) Censura e repressão; 2) Aceitação desconfiada; 3) Deslumbramento ingênuo; e 4) Avaliação crítica. Tal estudo serve como base para proposta de Puntel (2011) que aproveita dele as três primeiras fases propostas substituindo a quarta fase, denominada Avaliação Crítica, que dava conta de uma realidade peculiar vivida na América Latina, pelo que a autora chama de reviravolta, ao avaliar o a relação Igreja e Comunicação a partir do Magistério.

Para a autora, num arco histórico da relação Igreja e Comunicação, temos como fases: 1) Censura e repressão; 2) Aceitação desconfiada; 3) Deslumbramento ingênuo; sendo a quarta fase, a iluminante “revolução” de pensamento, que não se deu em um documento específico sobre a comunicação, mas em um texto dedicado ao novo enfoque de missão da Igreja no mundo atual, a encíclica *Redemptoris Missio* (1990), como veremos a seguir.

### 1.1. UM DIVISOR DE ÁGUAS QUE ABRIU PORTAS PARA OS NOVOS AREÓPAGOS

A Igreja Católica, ao longo do tempo, tentou se aproximar, captar e responder os “sinais dos tempos” comunicacionais. Um grande marco histórico, nesse sentido – anterior à “revolução digital”, mas que serviu de horizonte para os passos comunicacionais eclesiais posteriores –, foi a publicação do decreto *Inter mirifica*, sobre os meios de comunicação social, aprovado em 1963 pelo Concílio Vaticano II e publicado no dia 04 de dezembro de 1966. Foi a primeira vez na história que um Concílio da Igreja abordou, em um documento próprio, a comunicação, reconhecendo e assumindo, assim, os “novos caminhos” abertos para a manifestação do “espírito humano” (IM, n. 1). Para Puntel (2011, p. 229) a maior contribuição desse documento foi sua assertiva sobre o direito de informação: “É intrínseco à sociedade humana o direito à informação sobre aqueles assuntos que interessam aos homens e às mulheres, quer tomados individualmente, quer reunidos em sociedade, conforme as condições de cada um” (IM 5).

Diversos documentos da Igreja Católica sobre comunicação são compreendidos dentro dessa nova fase, no entanto, segundo Puntel (2011, p.233) encontramos as marcas que delimitam essa reviravolta de pensamento da Igreja Católica, de forma mais clara, na encíclica *Redemptoris Missio* (1990), escrita pelo Papa João Paulo II, cuja mensagem central é a missão da Igreja no mundo atual que é considerado pela autora como sendo o documento marco da reviravolta das reflexões da Igreja Católica a respeito das comunicações mesmo que documento não se dedique a tratar especificamente do tema da comunicação, seu interesse é abordar a complexidade para a missão evangelizadora em um ambiente de profundas modificações tecnológicas e sociais.

Nesse documento João Paulo II fala de novos areópagos, novos e modernos lugares de evangelização. O mundo da comunicação é entendido pelo pontífice como o primeiro lugar, o primeiro areópago dos tempos modernos. O Papa se apropria do conceito ‘Aldeia Global’, de Marshall McLuhan (1964), para exemplificar que, com o surgimento, desenvolvimento tecnológico e a popularização dos novos meios de comunicação, como a televisão e o telefone, o mundo se interligaria completamente, ampliando as possibilidades de evangelização dos povos.

## 2. O CIBERESPAÇO

Não há dúvida de que todo o universo da comunicação foi sensivelmente influenciado, nos últimos anos, pela intervenção de novidades técnicas que revolucionaram as características das modalidades operativas, dos valores e dos aspectos culturais. O progresso da tecnologia, especialmente da multimedialidade, convive sempre mais com o nosso dia a dia e se verifica, de forma crescente, uma invasão eletrônico-comunicativa do social (Puntel, 2003, s/p). Nasce

assim, em 1984, a palavra “ciberespaço” (mencionada em 1984 por William Gibson, em seu romance de ficção científica *Neuromante*, 2004), que dá nome ao novo espaço virtual, definido por Lévy (1999, p. 101-102) como o espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores, isto é, é o conjunto dos sistemas de comunicação eletrônicos que transmitem informações provenientes de fontes digitais, o que marca a distinção do ciberespaço.

Na compreensão de Lévy o ciberespaço engloba as mídias tradicionais, que deveriam se adaptar como atualmente, elas, de fato, se adaptam às características desse novo espaço (LÉVY, 2008b, p. 44-45). Os serviços de streaming são exemplos de como a televisão e o rádio foram afetados e modificados. O ciberespaço inclui a infraestrutura material da rede, além das informações que nela circulam e as pessoas que nela interagem (LÉVY, 2010, p. 17), servindo de suporte para tecnologias que exercem funções cognitivas humanas de forma externa ao ser humano, de maneira amplificada e modificada (LÉVY, 2008b, p. 24).

A cibercultura está diretamente relacionada ao avanço e à expansão do ciberespaço, principalmente porque, com o passar do tempo, é necessário acompanhar sua evolução, ultimamente mais rápida que “o piscar dos olhos”. Consiste a cibercultura no conjunto de técnicas, valores, atitudes e modos de pensamento que se formam a partir do desenvolvimento do ciberespaço (LÉVY, 2010, p. 17). O modo como as pessoas se relacionam com valores como privacidade, autoria, comunidade e política no ciberespaço integra a cibercultura. Ainda de acordo com Lévy (1999, p.15) foi enraizada a palavra “realidade” como sinônimo de uma presença que seja tangível, ou seja, um espaço físico/material possui o mesmo sentido de realidade. Porém o virtual também é real, contudo, é comumente utilizado erroneamente como seu oposto. O autor afirma ainda que, na filosofia escolástica, é virtual “o que existe em potência e não em ato”, exemplificando que a árvore “está virtualmente presente na semente”. Em outras palavras, numa ancoragem de essência filosófica, o virtual não se contrapõe ao que se considera “real”, “mas ao atual: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes”.

### 3. CIBERTEOLOGIA

Ao compreender o ciberespaço como algo real, vale identificá-lo como um lugar teológico a partir do que considerou o Concílio Vaticano II, através da Constituição *Gaudium et spes*, ao reconhecer o pluralismo teológico a partir dos ‘sinais dos tempos’ (GS n.4,1) e dos ‘problemas novos’ (GS 62,2) criar novas teologias (BOFF, 1998, p. 88). Assim sendo, pode-se fazer teologia a partir das realidades temporais, que são caracterizadas como chaves hermenêuticas na compreensão da presença de Deus na história (op cit, p. 178). Posto isto, verifica-se que o ciberespaço, que traz consigo novas formas de lidar com o mundo, tem um profundo impacto sobre a formação da identidade religiosa da pessoa e, conseqüentemente, com o sagrado, a religião e a religiosidade, como tradicionalmente as conhecemos, também passam a mudar (cf. SBARDELOTTO, 2011)

É bem verdade que a rede, ou ciberespaço, com todas as suas inovações de fontes antigas, não pode deixar de ter um efeito na compreensão da fé e da Igreja, pois esta está naturalmente presente onde a pessoa humana desenvolve a capacidade de conhecimento das relações. Frente a isto, para Spadaro, a rede e a Igreja são duas realidades “desde sempre” destinadas a se encontrar. Desse feito, nos diz o autor que o desafio não deve ser de que forma “usar” bem a rede,, mas como viver bem nos tempos da rede. Nesse sentido, a rede não é um novo meio de evangelização, mas antes de tudo, um contexto no qual a fé é chamada a se exprimir, não por uma mera vontade de presença, mas por uma conaturalidade do cristianismo com a vida das pessoas. (SPADARO, 2012, p 24).

Verifica-se que o estudo ciberteológico iniciou sem uma definição epistemológica clara. Na obra “Ciberteologia”, Spadaro escreve a pergunta fundadora da reflexão ciberteológica: “se as [...] tecnologias digitais modificam o modo de comunicar e até mesmo de pensar, qual o impacto que terão no modo de fazer teologia?” (SPADARO, 2012, p. 39). Talvez não seja possível chegar a uma definição fechada a respeito do tema, pois a tecnologia continua a passar por metamorfoses, mas como base da definição utilizaremos aquilo que diz Spadaro e ainda assim outros autores também servirão de suporte para definir a ciberteologia.

Buscando um aprofundamento da questão da ciberteologia, Spadaro aprofunda o tema trazendo o que disse a teóloga inglesa Debbie Herring ao distinguir tres seções, a saber: “teologia no”, “teologia do” e “teologia para” o ciberespaço. De acordo com a teóloga a primeira seção recolhe materiais teológicos disponíveis na rede; a segunda proporciona uma lista de contribuições teológicas para o estudo do ciberespaço; a terceira consiste em uma coletânea de locais que se faz teologia na rede (fórum, site, mailinglist, etc). Essas distinções são interessantes e aumentam a clareza, enriquecendo a reflexão (SPADARO, 2012, p. 39 – 40).

A ciberteologia, para Spadaro, ainda precisava de uma definição própria, pois não é uma disciplina tão fácil de ser definida. Assim, avançando em busca de uma definição, Spadaro (2012, p.40) conclui que: “É necessário considerar a ciberteologia como a inteligência da fé em tempos da rede, isto é, a reflexão sobre a ‘pensabilidade’ da fé à luz da lógica da rede”. A reflexão é explicada pelo autor, como sendo o modo no qual a lógica da rede possa modelar a escuta e leitura da Bíblia, a forma como as pessoas começam a compreender a igreja, a comunhão, a reflexão e a liturgia (SPADARO, 2012).

É importante perceber como as pessoas que vivem conectadas compreendem as questões teológicas, e principalmente o entendimento de alguns conceitos da teologia sistemática (Deus, fé, salvação, justificação, trindade, pecado, morte e etc). Precisaremos então retomar o questionamento de Spadaro que pergunta se a lógica de rede tem influenciado diretamente a compreensão sobre Deus e a fé.

## CONCLUSÃO

Para ratificar o que é ciberteologia, Spadaro (2012, p.41) revela o que ela não é: “A ciberteologia não é, pois, uma reflexão sociológica sobre a religiosidade na internet, mas resultado da fé que libera de si mesma um impulso cognitivo num tempo em que a lógica da rede assinala o modo de pensar, conhecer, comunicar e viver”. Para que assim se possa delimitar o espaço de reflexão e toda a percepção dada a este novo contexto existencial na lógica da rede constata-se, dessa forma, que o ciberespaço não é um ambiente frio, mero aparato técnico. De maneira oposta o ciberpaço é um espaço antropológico e ético, habitado por pessoas, ambiente de conduta humana. Tem caráter sócio-político como a novo areópago mundial onde se comunica, se faz denuncia, estabelece discursão de ideias e se unem por artivulações diversos movimentos. Para além disso, é um lugar sagrado, ambiente de vivênciada fé e da comunidade, um lugar teológico e como “sinais dos tempos”, como nos assinala a *Gaudium et spes*, na concepção teológica do Vaticano II.

Partindo da afirmativa de Spadaro, uma premissa a ser compreendida é a influência que a lógica da rede tem na vida dos seres humanos. Consequentemente podemos afirmar, respondendo à pergunta problema, que sim, a rede modificou a forma como o ser humano pensa, conhece, comunica e vive. Essa metamorfose na a lógica da rede e a sua relação com a lógica do evangelho nos faz perceber que a ciberteologia é diferente de uma teologia da comunicação, e tão pouco uma teologia contextual. Seu movimento teológico segue o padrão não-linear da cibercultura, o “peer- to-peer”: de nó a nó, de pessoa a pessoa, mas para além dessa lógica, que é de conexão e de troca, não de comunhão, utiliza-se a lógica da Graça criando “ligações” face-to-face, isto é, “cara a cara”, como é típico da lógica do dom. E uma “face” jamais é redutível a um simples “nó”. Eis, por conseguinte, uma obrigação específica do cristão no ciberpaço: fazê-la amadurecer e passar de lugar de “conexão” para lugar de “comunhão”.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. Teoria do Método Teológico. Petrópolis: Vozes, 1998

GIBSON, W. Neuromante. Milão: Nord, 2004

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.



LÉVY, P. A revolução contemporânea em matéria de comunicação. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 5, n. 9, p. 37-49, 2008a. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revista-famecos/article/view/3009/>. Acesso em: 08 de jul. 2023.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. O ciberepaço como um passo metaevolutivo. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 7, n. 13, p. 59-67, 2008b. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3081>. Acesso em: 08 jul. 2023.

MARQUES DE MELO, José. Igreja e Comunicação. In: SOARES, Ismar de O.; PUNTEL, Joana T. (Orgs.). **Comunicação Igreja e Estado na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 59 – 70.

PUNTEL, J. T. **Cultura Midiática e Igreja: uma nova ambiência**. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. **Comunicação: diálogo dos saberes na cultura midiática**. São Paulo: Paulinas, 2010.

\_\_\_\_\_. A Igreja a caminho na Comunicação. **Teocomunicação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 41, n. 2, p. 221-242, 2011.

\_\_\_\_\_. **Inter Mirifica: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. Contribuições. desafios das mídias Católicas. **III Mutirão da Comunicação**, Salvador, BA, 2003. 2009. Disponível em: < <https://paulinascursos.com/contribuicoes-e-desafios-das-midias-catolicas/>> Acesso em 08 de jul. de 2023

SBARDELOTTO, Moisés. **E o verbo se fez bit: a comunicação e a experiência religiosas na internet**. Aparecida: Editora Santuário, 2012.

# INFLUÊNCIA DIGITAL CATÓLICA: ENTRE A CELEBRIZAÇÃO CLERICAL E A COMUNICAÇÃO DE UMA TEOLOGIA DA LEVEZA

Moisés Sbardelotto<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, analisa-se o fenômeno da influência digital católica a partir de um estudo de caso de um presbítero católico brasileiro, Patrick Fernandes, que se transformou de “pároco de aldeia” em “macroinfluenciador digital”, alcançando milhões de seguidores em poucas semanas ao longo de 2021. Busca-se compreender como tal processo foi possível e suas consequências para a práxis eclesial, a partir de uma leitura comunicacional-teológica. Analisa-se o processo de celebrização clerical, em que a vida do presbítero é constantemente convertida em produto midiático, e examina-se criticamente uma forma irreverente de comunicar a fé, a partir de produtos midiáticos focados na autorrealização pessoal. A partir disso, afirma-se, emerge aquilo que chamamos de “teologia da leveza”, pautada por um cristianismo *light*, *coach* e motivacional, em que tudo na experiência cristã e no ser cristão deve ser experienciado como positivo, agradável e prazeroso, mediante a vivência de uma fé individualista, sentimentalista e meramente devocional.

**PALAVRAS-CHAVE:** influência digital; catolicismo; celebrização clerical; teologia da leveza.

## INTRODUÇÃO

Durante a pandemia da Covid-19, a busca de sentido e de explicações para o que estava acontecendo foi algo que marcou a vida de grande parte das pessoas. Essa realidade também afetou de modo particular o clero, especialmente no Brasil.

É nesse contexto que emerge a experiência digital do padre Patrick Fernandes, eleito em 2022 por voto popular como um dos 10 melhores e mais relevantes “influenciadores de religião” do Brasil, segundo o prêmio iBest<sup>2</sup>. Em um misto de questões pessoais e religiosas que pediam uma ressignificação em uma conjuntura pandêmica desafiadora, o presbítero encontrou nos ambientes digitais uma “válvula de escape” e também e principalmente uma “fonte de inspiração” para a busca de uma nova fase em sua vida pessoal e presbiteral. Em uma ascensão meteórica nas métricas das plataformas digitais, Pe. Patrick passou de mero “pároco de aldeia” a “macroinfluenciador digital”, alcançando milhões de seguidores em poucas semanas.

1 Doutor em Ciências da Comunicação (Unisinos). Professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). E-mail: [moises@pucminas.br](mailto:moises@pucminas.br).

2 Disponível em: <https://app.premioibest.com/resultados/2022/influenciador-de-religiao>.

Neste texto, analisaremos esse fenômeno e seus desdobramentos, buscando apontar suas principais consequências socioeclesiais. Faremos isso a partir da noção de influência digital católica, entendida aqui como as tensões e negociações de poder simbólico em redes digitais sobre a tomada de decisão acerca de opiniões e atitudes pessoais ou comunitárias relacionadas à fé católica (cf. KARHAWI, 2017; PRIMO, MATOS, MONTEIRO, 2021).

Primeiramente, apresentaremos alguns elementos teóricos sobre o fenômeno da influência digital. Em seguida, conforme método construído conjuntamente para uma macro-pesquisa coletiva (MEDEIROS et al., 2022), dos quatro ângulos principais de observação desse fenômeno – a saber, *pessoa/persona*, performance, conteúdo e interação – analisaremos os dois primeiros, que nos permitirão compreender alguns elementos de como emergiu e se manifesta a atuação digital do Pe. Patrick e suas práticas comunicativas.

A partir disso, refletiremos que, em um processo de celebração clerical, a vida cotidiana do presbítero é constantemente convertida em produto midiático. No caso do Pe. Patrick, manifesta-se ainda uma forma irreverente de comunicar a fé, mediante uma “fé leve”. Com isso, emerge aquilo que chamamos de “teologia da leveza”, pautada por um cristianismo *light*, *coach* e motivacional.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A virada tecnológica digital das últimas décadas resultou também em uma virada antropológica e sociocultural, fazendo emergir também, como consequência, novas expressões religiosas e religiosidades (SBARDELOTTO, 2012). É nesse ambiente que surge a prática e a cultura dos influenciadores digitais, entendidos como produtores de conteúdo em múltiplas plataformas digitais, mobilizando seus seguidores e pautando opiniões e comportamentos (KARHAWI, 2017).

A prática de tais influenciadores também está trazendo consequências para o entendimento e a prática das religiões e das religiosidades contemporâneas, particularmente no âmbito cristão (MOREIRA, MEDRADO, 2018; BRETONES, SILVA, 2022). Trata-se de pessoas com ou sem vinculação religiosa institucional, com ou sem formação religiosa acadêmica, que produzem conteúdos religiosos em rede, alcançando midiaticamente um nível de reconhecimento e credibilidade social à altura das autoridades religiosas institucionalmente legitimadas, tornando-se, assim, referências midiático-religiosas socialmente reconhecidas.

Tais lideranças religiosas passam também a operar um certo nível de influência no campo da política e da cultura em geral, “oferecendo princípios para a conduta moral. Em algumas situações, torna-se complicado distinguir religião, vida pública e convicções morais, pois se atravessam na vida em sociedade” (SOUZA; PEREIRA, 2019, p. 2). Esse fenômeno evidencia ainda mais que as Igrejas, as instituições religiosas e suas autoridades passam a não ter mais o

controle sobre o discurso religioso como antes (SBARDELOTTO, 2017)

## 2 PE. PATRICK FERNANDES: “EU SOU UM PADRE ACESSÍVEL”

É nesse contexto que emerge a atuação do Pe. Patrick Fernandes, nascido no Espírito Santo, em 1987. Aos 18 anos, após terminar um namoro, fez um retiro e sentiu-se chamado à vida presbiteral e entrou no seminário. Foi ordenado padre na Diocese de Marabá, no Pará, em 2013, com a idade mínima obrigatória de 25 anos. Um mês depois, assumiu a Paróquia de São Sebastião, em Parauapebas, no interior do Estado, onde mora até hoje.

No fim de 2019, a vida de Fernandes passou por uma reviravolta, com a experiência de uma depressão profunda. Após reconhecer que precisava de ajuda, ficou um tempo afastado das obrigações religiosas e começou um tratamento médico. Logo em seguida, eclodiu a pandemia da Covid-19. Foi nesse período, com o fechamento da paróquia devido ao confinamento, que decidiu criar mais conteúdos para o Instagram. Até março de 2020, o padre tinha em torno de 1.500 seguidores nessa plataforma (cf. FERNANDES, 2022a).

Decidiu, então, começar uma conversa com seus paroquianos por meio de uma “caixinha de perguntas”. Na primeira vez, escreveu apenas “vamos conversar” e recebeu cerca de 20 mensagens de pessoas da região. Gostando da ideia, passou a fazer isso semanalmente, e suas publicações foram se espalhando. Particularmente uma delas foi o estopim para um salto no número de seguidores, quando, em uma das “caixinhas de perguntas”, alguém o questionou se tatuagem era pecado. O padre respondeu que não, pois o pecado de verdade está dentro das pessoas, e não fora (cf. FERNANDES, 2022a). Essa resposta foi muito compartilhada, o que fez com que seu número de seguidores passasse para mais de 10 mil, chegando até a receber convites para fazer publicidade.

Diante desse sucesso midiático, a partir de então, as “caixinhas de perguntas” no Instagram viraram o foco de atuação digital do presbítero, respondendo a questionamentos enviados por seus seguidores todas as segundas-feiras. “Quero que as pessoas saiam da missa com uma mensagem. *Mas segunda-feira é o dia do lixo*. Na folga, respondo as perguntas dos seguidores e faço minhas brincadeiras” (FERNANDES, 2021a, grifo nosso).

Em julho de 2021, Pe. Patrick alcançou a marca de 500 mil seguidores no Instagram. Nessa data, Fernandes fez uma postagem de agradecimento:

Sempre tentei ver o mundo com olhos diferentes, entregar uma palavra de conforto, tirar um sorriso. [...] Algumas pessoas estranham essa forma irreverente de ministrar o evangelho [...]. Você pode ter caído aqui de paraquedas, buscando um sorriso, uma palavra de conforto ou até mesmo um influenciador a mais para seguir, o que não pode é você sair sem uma palavra de luz, uma benção ou um consolo, e é por isso que continuo aqui.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CQ7Uh9aJ5a9/>.

Devido a tal irreverência, ainda em julho de 2021, Pe. Patrick duplicou o número de seguidores no Instagram, chegando a um milhão. Em agosto, seus seguidores já eram mais de três milhões. Naqueles mesmos dias, o presbítero foi contratado pela Non Stop, que se apresenta como “a maior agência de influenciadores da América Latina”<sup>4</sup>. Como sinal desse processo de celebração, no dia 3 setembro seguinte, o padre foi convidado ao programa “*Encontro com Fátima Bernardes*”, da Rede Globo. Em novembro de 2021, Fernandes alcançou quatro milhões de seguidores e, em julho de 2022, cinco milhões. Até o fechamento deste texto, em agosto de 2023, a conta tinha 5,8 milhões de seguidores.

Ao longo de poucos meses em 2021, portanto, a conta do Pe. Patrick no Instagram deu um salto gigantesco no número de seguidores, passando de poucos milhares para vários milhões. Segundo Fernandes (apud GILÓ, 2021, grifo nosso), “o fato de eu ser padre, fez com que as pessoas me olhassem de forma diferente. Eu quis mostrar a palavra de Deus com leveza, que ter fé pode ser leve e gostoso. *Eu sou um padre acessível*”. Sua performance revela algumas características mais específicas dessa “acessibilidade”.

### **3 PERFORMANCE: “EU QUERO TRANSMITIR LEVEZA”**

Fernandes (2022a, a partir de 6’05”) afirma acreditar muito no “dom da leveza, da alegria de crer, não trazer a fé como algo pesado, como um fardo. Eu acredito que a fé pode ser algo saboroso, leve, suave. E eu quero espalhar essa mensagem também”. Segundo o presbítero, quando a fé se torna um fardo, “ela não consegue convencer, não consegue atrair as pessoas” (FERNANDES, 2021c, a partir de 5min37s). Por isso, afirma, “eu quero *transmitir leveza* para as pessoas” (FERNANDES, 2021b, grifo nosso).

Por meio de tal performance, o alcance da atuação do padre ultrapassou as fronteiras das redes digitais e foi parar em cima dos palcos.

Eu percebi que o humor, ele não era suficiente. Era como se fosse uma isca. [...] Eu precisava oferecer algo a mais para as pessoas, não podia ficar só naquilo. Então, eu via aquelas piadas como uma forma de eu atrair, mas depois eu tinha que dar um alimento mais sólido, né? E aí vem aquilo que eu acredito, a mensagem, que a gente vê tanto aqui nesses vídeos do YouTube também. E aí as coisas foram crescendo cada vez mais (FERNANDES, 2022b, a partir de 10min00s).

Até setembro de 2021, a conta no YouTube era utilizada basicamente como repositório dos vídeos das missas celebradas pelo Pe. Patrick. A partir de outubro desse ano, a conta passou a divulgar trechos de um novo produto comunicacional do presbítero, sua primeira série produzida especificamente para essa plataforma, intitulada “*Quem é você*”. A produção foi gravada em 2021, em duas sessões abertas ao público, no Teatro Oficina do Estudante, em Campinas (SP), com capacidade para 515 pessoas.

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/nonstopproducoes/>.

As gravações foram postadas ao longo de outubro e novembro de 2021 em oito episódios, com temáticas como a autoaceitação e a autoajuda. Os títulos (e seus subtítulos na miniatura/capa dos vídeos) são, por exemplo, *“O poder de cura do abraço (O filho pródigo. O abraço cura)”*; *“O propósito de Deus na tua vida (Medo! Jamais desista!)”*; *“Viva intensamente (A vida é única. Viva a Vida!)”*.

No fim de 2021, Pe. Patrick gravou um novo conteúdo intitulado *“Toque de Deus – Nunca alguém me amou assim”*. A gravação ocorreu em novembro, no Teatro Liberdade (São Paulo, SP), com capacidade para 900 pessoas. A proposta era transmitir “mensagens de fé e motivação”. Essas gravações também foram postadas no YouTube, cujos títulos e subtítulos são, por exemplo, *“Tenha esperança (Faça o impossível. Não desista de você)”*; *“Encontre sua verdade (Desperte para a Vida. A Verdade)”*.

Na inter-relação entre as presenças do Pe. Patrick no Instagram e no YouTube, por conseguinte, o primeiro se converte em um espaço para interações rápidas, irreverentes e voltadas ao entretenimento, e o segundo, em um ambiente com uma proposta de reflexão mais aprofundada e com conteúdos mais elaborados, de tom motivacional.

#### 4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Percebe-se que, ao longo do rápido processo de celebração de Fernandes, *sua vida cotidiana é constantemente convertida em produto midiático* (imagens, vídeos etc.). As plataformas digitais nas quais o presbítero se faz presente transformam-se, para ele, em “instâncias de autoexposição” (SIBILIA, 2015), compondo uma *lógica* de vida (a midiaticização de seu cotidiano) assim como uma *logística* de vida (a programação da influência digital mediante uma agenda de postagens, eventos etc.), na indeterminação e no apagamento de fronteiras entre a existência privada (a pessoa) e a midiática (*persona*). Assim, a própria missão presbiteral passa a ser vivida e produzida cada vez mais *nas e para as telas, autoespetacularizando-se de modo crescente* e convertendo-se em uma sequência de performances conectadas, tornando cada vez mais escassas as situações em que uma câmera não está presente e em ação.

Do ponto de vista teológico, em uma situação de crise eclesial, Fernandes responde a uma parcela da sociedade que busca transparência e franqueza das lideranças religiosas, mesmo que às custas de uma “suavização” em relação a certas exigências da prática de fé. O padre reconhece que o humor não é suficiente, que pode ajudar a “atrair”, mas depois é preciso “dar um alimento mais sólido”. Por isso, assume que não deseja “impor” uma fé, nem torná-la um “fardo” para as pessoas. Ele deseja mostrar que crer pode ser “agradável”, “suave”, “saboroso”, “gostoso”. Seu propósito é apresentar uma “fé leve”, como ele reitera várias vezes.

Emerge, assim, aquilo que poderíamos chamar de *teologia da leveza*. Ou, nas palavras de Berteau (2013, p. 1, tradução nossa), um *cristianismo light*, ou seja, uma comunicação cristã marcada por “mensagens agradáveis, positivas e inspiradoras”, com “bênçãos, mas sem obediência. Conforto, mas sem sacrifício. Felicidade, mas sem arrependimento”. Segundo o

autor, muitos cristãos estão convencidos de que Jesus se encarnou para torná-los felizes e bem-sucedidos. Disso decorre a enxurrada de produtos midiáticos cristãos que focam no sucesso pessoal, na autorrealização, no prazer individual: “Tenha esperança. Faça o impossível. Viva intensamente. A vida é única. Deus nos melhora”, como afirmam os títulos de alguns vídeos do Pe. Patrick no YouTube.

Nesse *cristianismo coach e motivacional*, prega-se que Jesus diz para cada um de nós: “Coragem, força. Motive a sua vida”, como afirma o Pe. Patrick em um de seus vídeos. O lema desse cristianismo é: “*Mais do que você quer, e menos do que você não quer*” (BERTEAU, 2013, p. 13, tradução nossa). Trata-se de uma versão do cristianismo em que tudo é positivo e segundo a qual ser cristão é divertido. Basta oferecer um “sorriso, uma palavra de conforto”, “uma palavra de luz, uma benção ou um consolo”, como diz o presbítero em um de seus vídeos.

## CONCLUSÃO

Diante do fenômeno da influência digital da fé e particularmente católica, é preciso assumir um olhar realista sobre as consequências que o contexto sociocultural em transformação digital, por um lado, e a inércia pastoral, por outro, produzem no presente da Igreja e que, portanto, inevitavelmente condicionarão seu futuro. É preciso criatividade, coragem e audácia para implementar uma mudança da mentalidade pastoral que leve em conta justamente *as novas condições e os novos condicionamentos comunicacionais* nos quais se desenvolve a missão da Igreja, como o processo de midiatização digital (SBARDELLOTTO, 2017).

Particularmente no contexto contemporâneo, os cristãos têm o dever de anunciar o evangelho “sem excluir ninguém, e não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria, indica um horizonte estupendo, oferece um banquete apetecível” (EG 14). Mas isso sem confundir o essencial com aquilo que é *acidental, superficial, opcional*, colocando em primeiro plano aquilo que deveria vir depois. A indiferença religiosa, a ignorância espiritual e a pouca experiência cristã da contemporaneidade são realidades que apontam para exigência de que a proposta da fé se volte àquilo que é essencial (PAGOLA, 2020).

## REFERÊNCIAS

BERTEAU, Glen. *Christianity Lite: Stop Drinking a Watered-Down Gospel*. Lake Mary: Charisma House, 2013.



BRETONES, Ricardo; SILVA, Tarcisio T. Um olhar sobre os influenciadores digitais cristãos: confluências entre evangelho, comunidades terapêuticas e mídia. *Diálogos Interdisciplinares*, vol. 11, n. 1, 2022. Disponível em: <https://revistas.brazcubas.br/index.php/dialogos/article/view/1012/1005>. Acesso em: 01 jul. 2023.

FERNANDES, Patrick. Com mais de três milhões de seguidores, Padre Patrick conta que usou a internet para vencer depressão. Entrevista concedida a Alex Braga. *Extra*, 07 set. 2021a. Disponível em: <https://is.gd/EFQKhe>. Acesso em: 01 jul. 2023.

\_\_\_\_\_. Padre capixaba vira conselheiro do amor e faz sucesso na internet. *Tribuna Online*, 27 jul. 2021b. Disponível em: <https://is.gd/Kifvk6>. Acesso em: 01 jul. 2023.

\_\_\_\_\_. JMD (23/09/21) Padre Patrick Fernandes um fenômeno nas redes sociais [S. l.: s. n.], 23 set. 2021c. 1 vídeo (10min14s). Publicado pelo canal TV Serra Dourada. Disponível em: <https://youtu.be/4vs3K7vsMxl>. Acesso em: 01 jul. 2023.

\_\_\_\_\_. Conheça Patrick Fernandes, um padre cheio de graça. Entrevista concedida a Alvaro Leme. *GQ*, 29 abr. 2022a. Disponível em: <https://is.gd/ryJCTU>. Acesso em: 01 jul. 2023.

\_\_\_\_\_. A VIDA APÓS A FAMA | O que mudou? [S. l.: s. n.], 19 jun. 2022b. 1 vídeo (12min49s). Publicado pelo canal Padre Patrick Fernandes. Disponível em: <https://youtu.be/D64aQJbaj8Q>. Acesso em: 01 jul. 2023.

FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii gaudium* sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. *A Santa Sé*, 24 nov. 2013. Disponível em: [https://is.gd/evangelii\\_gaudium](https://is.gd/evangelii_gaudium). Acesso em: 01 jul. 2023.

GILÓ, Naum. Entrevista: o padre que alcança milhões através das redes sociais. *Correio Braziliense*, 10 out. 2021. Disponível em: <https://is.gd/yIU09z>. Acesso em: 01 jul. 2023.

KARHAWI, Issaaf. Influenciadores digitais: conceitos e práticas em discussão. *Communicare*, São Paulo, vol. 17, pp. 46-61, jan. 2017. Disponível em: <https://is.gd/W238fs>. Acesso em: 01 jul. 2023.

MATTEO, Armando. *Pastorale 4.0: eclissi dell'adulto e trasmissione della fede alle nuove generazioni*. Milão: Ancora, 2020. Edição Kindle.

MEDEIROS, F. F.; SOUZA, A. R. de; SILVA, A. A. da; SBARDELOTTO, M.; GOMES, V. B. Influenciadores digitais da fé: celebridades ou evangelizadores? *RuMoRes*, v. 16, n. 31, pp. 230-252, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-677X.rum.2022.200401>. Acesso em: 10 jul. 2023.

MOREIRA, Leticia; MEDRADO, Andrea. Celebridade, influenciador digital ou apenas um líder religioso na rede? A Imagem do Papa Francisco construída no Instagram. *CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM*, 41., 2018, Joinville. Anais [...]. São Paulo: Intercom, 2018. Disponível em: <https://is.gd/qT6vnp>. Acesso em: 01 jul. 2023.

PAGOLA, José Antonio. *Anunciar Deus hoje como boa notícia*. Petrópolis: Vozes, 2020.

PRIMO, Alê; MATOS, Ludimila; MONTEIRO, Maria Clara. *Dimensões para o estudo dos influenciadores digitais*. Salvador: EDUFBA, 2021.

SBARDELOTTO, Moisés. *E o Verbo se fez bit: a comunicação e a experiência religiosas na internet*. Aparecida: Santuário, 2012.

\_\_\_\_\_. *E o Verbo se fez rede: religiosidades em reconstrução no ambiente digital*. São Paulo: Paulinas, 2017.

SIBILIA, Paula. Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível. *Fronteiras: Estudos Midiáticos*, n. 17, vol. 3, pp. 353-364, set.-dez. 2015. Disponível em: <https://is.gd/XAxeor>. Acesso em: 01 jul. 2023.

# MIDIATIZAÇÃO DO SAGRADO: O ESVAZIAMENTO ESPIRITUAL DA CONSAGRAÇÃO DA AYAHUASCA NA CULTURA DAS CELEBRIDADES.

Ana Cláudia e Silva Xavier<sup>1</sup>

Mauro Augusto Cordeiro Alves<sup>2</sup>

**RESUMO:** O interesse pela medicina indígena Ayahuasca, bebida enteógena de origem amazônica, está em crescimento, como mostra a ampla produção literária abarcando o consumo e os potenciais das terapias com psicodélicos. No entanto, crescendo a busca da pessoa branca pela medicina, cresce também o risco de que a Ayahuasca seja englobada por discursos que não apenas ignoram sua sacralidade, mas também a colocam a serviço das estruturas colonizadoras que nos cerceiam. O consumismo, que a tudo alcança e devora, esvazia o sagrado da Ayahuasca, mercantilizando um processo intrinsecamente espiritual. Diante da relevância dada à fala de celebridades, com amplo alcance de influência, preocupamos os discursos gerados a partir dessa relação entre a mídia, a cultura das celebridades e a Ayahuasca. Assim propomos uma análise da forma como a grande mídia, através do discurso das celebridades, se vale das experiências de pessoas célebres com a Ayahuasca para seus interesses colonizadores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ayahuasca; Miatização; Povos originários; Cultura de celebridades; Psicodélicos.

## INTRODUÇÃO

A conscientização acerca da urgência da defesa das pautas indígenas fortalece um movimento de busca pela regeneração ecológica, voltando nossa atenção à floresta e à sabedoria que ali é guardada desde tempos imemoriais pelos povos que originalmente a habitam.

A diversidade da espiritualidade dos indígenas da Amazônia Brasileira é notável, representando uma riqueza cultural e cosmológica que se estende por diferentes grupos étnicos da região. Um exemplo marcante dessa espiritualidade é a utilização ritualística da Ayahuasca, uma bebida psicoativa preparada a partir da combinação de duas plantas nativas: a videira *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*.

<sup>1</sup> Mestre em Interações Midiáticas pela PUC Minas. Graduada em Jornalismo pela PUC Minas. Analista Administrativa na Pró-Reitoria de Extensão. Contato: [anacsxavier@gmail.com](mailto:anacsxavier@gmail.com)

<sup>2</sup> Bacharel em Direito pela FUMEC. Graduando em Psicologia pela PUC Minas. Contato: [mauroalves@gmail.com](mailto:mauroalves@gmail.com)

Para esses povos indígenas, a Ayahuasca é vista como uma porta de acesso ao mundo espiritual, permitindo a conexão com os antepassados, os espíritos da natureza e os seres sobrenaturais. A vivência espiritual proporcionada pela Ayahuasca é considerada sagrada e é realizada em rituais coletivos, onde a experiência transcende o indivíduo, fortalecendo laços comunitários e reforçando a identidade cultural dos povos indígenas amazônicos. A prática da Ayahuasca, além de manifestar a diversidade de crenças e práticas espirituais entre essas comunidades, também representa um legado ancestral enraizado na sabedoria e na relação profunda desses povos com a floresta e seus elementos espirituais.

No Brasil, a legislação vigente autoriza o uso da Ayahuasca somente para fins religiosos, sendo considerado ilegal o uso recreativo ou terapêutico da Ayahuasca, podendo acarretar sérias consequências, conforme disciplina a Resolução CONAD Nº 01/2010:

32. A Constituição Federal garante o livre exercício dos cultos religiosos, que tem como consequência o direito à propagação da fé através do intercâmbio legítimo de seus membros. Neste sentido todos têm direito de professar a sua fé livremente e de promover eventos dentro dos limites legais estabelecidos. O que se quer evitar é que uma prática religiosa responsável, séria, legitimamente reconhecida pelo Estado, venha a se transformar, por força do uso descomprometido com princípios éticos, em mercantilismo de substância psicoativa, enriquecendo pessoas ou grupos, que encontram no argumento da fé apenas o escudo para práticas inadequadas.

Além de estar em desacordo com a lei, o uso não supervisionado da Ayahuasca pode representar riscos à saúde e ao bem-estar das pessoas, uma vez que a preparação e a utilização dessa substância exigem conhecimentos específicos para garantir sua segurança. Portanto, é fundamental que qualquer vivência espiritual com Ayahuasca seja realizada com seriedade e responsabilidade, respeitando as normas legais e as práticas tradicionais das comunidades indígenas e religiosas que a utilizam com fins sagrados.

Muitos estudos e relatos de experiências pessoais têm ressaltado os possíveis benefícios da Ayahuasca no tratamento de transtornos mentais, bem como no aprimoramento da vivência da espiritualidade e do bem-estar emocional.

Assim, este crescente interesse pela medicina indígena traz consigo um desafio crucial: o combate à mercantilização e a apropriação pelo sistema capitalista de uma prática que apresenta ferramentas que auxiliam na transcendência dos problemas causados por este mesmo sistema. A comercialização e a transformação da Ayahuasca em um produto de consumo podem desvirtuar suas origens culturais e espirituais, descaracterizando-a como uma prática sagrada e transformando-a em uma mera mercadoria. É fundamental garantir a proteção da sabedoria indígena e respeitar suas tradições, evitando a exploração desenfreada em prol do lucro, a fim de preservar o significado autêntico e profundo dessa medicina ancestral.

A metodologia de pesquisa utilizada neste estudo consistiu inicialmente em uma revisão bibliográfica de autores de ciências da religião, psicologia, comunicação e jornalismo, com

o objetivo de embasar teoricamente a abordagem interdisciplinar dos temas tratados.

Além disso, foram selecionadas notícias sobre o uso de Ayahuasca por celebridades, envolvendo a busca em fontes confiáveis de notícias, tais como portais de notícias de abrangência nacional e internacional, sites de revistas especializadas em entretenimento e cultura, bem como fontes de mídia de reputação sólida.

A escolha de notícias recentes e de maior alcance permitiu uma análise abrangente das tendências e abordagens midiáticas mais prevalentes, proporcionando um panorama representativo sobre como o uso de Ayahuasca por celebridades é retratado na mídia contemporânea.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A busca pelo sentido e a conexão com valores e significados transcendentais desempenham um papel crucial no desenvolvimento psicológico e no bem-estar do indivíduo. Para Viktor Frankl (apud GUEDES 2014), a espiritualidade é uma força motivadora que ajuda as pessoas a enfrentarem adversidades e a encontrarem propósito mesmo nas situações mais desafiadoras. Ele enfatiza que a busca pelo sentido da vida é inerente à natureza humana e é fundamental para promover a saúde mental e emocional, bem como para construir uma sociedade mais equilibrada e significativa.

A espiritualidade é uma dimensão essencial da experiência humana, que vai além da simples religiosidade e está relacionada à busca por sentido e propósito na vida. Frankl argumenta que o ser humano é um ser biopsicosocial, composto por aspectos biológicos, psicológicos e sociais, mas também possui uma dimensão espiritual única.

A ontologia dimensional de Viktor Frankl admite o homem como um ser tridimensional, isto é, sua totalidade é representada pela dimensão somática, psíquica e espiritual. A dimensão somática refere-se aos fenômenos corporais do homem, abrange toda a estrutura fisiológica vital. A dimensão psíquica consiste nas disposições, aspirações, sensações, impulsos, desejos, comportamentos adquiridos, costumes sociais do homem. E na dimensão espiritual ou noética localiza-se a tomada de posição livre frente às condições corporais e psíquicas da existência humana. (AQUINO, 2014, p.228)

Nesta perspectiva, Senra (2020) argumenta que muitas pessoas estão em busca de uma espiritualidade que vá além das estruturas institucionais religiosas, explorando diferentes caminhos para encontrar sentido e propósito em suas vidas. Esse movimento reflete uma busca por uma espiritualidade individualizada e uma valorização da liberdade de crença e expressão espiritual.

Além disso, ponderamos que a espiritualidade sem religião seja independente em razão de se tratar de algo com uma força vital própria, capaz de se desenvolver sem

necessidade de um vínculo a alguma doutrina religiosa, participação em alguma comunidade ou sistema de atos. Ainda que a espiritualidade dos indivíduos possa estar moldada conforme o conteúdo definido pela doutrina religiosa, temos percebido, considerado o trabalho de campo com pessoas sem religião, a emergência de uma espiritualidade regulada segundo os sentidos instituídos pelos próprios indivíduos. (SENRA, 2020, p.612)

O fenômeno de crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião tem sido impulsionado por uma série de fatores, incluindo o aumento do acesso à informação, a diversificação das experiências religiosas e o questionamento de dogmas tradicionais.

A espiritualidade então pode ser compreendida como uma busca por significado e propósito na vida, e que não necessariamente está associada a uma prática religiosa específica, mas pode ser encontrada em várias esferas da existência, como a arte, a natureza e os relacionamentos.

Neste sentido, conforme esclarece Senra (2020), ao abordar a espiritualidade sob a ótica do cultivo da qualidade humana profunda, a vida é pensada e experienciada de forma incondicional, concebida e vivenciada com base na inspiração da dimensão absoluta da realidade.

Contudo, a midiaticização do sagrado tem sido uma realidade cada vez mais presente na sociedade contemporânea, e a consagração da Ayahuasca não está imune a esse fenômeno. Com o aumento do interesse público em práticas espirituais e terapêuticas, a Ayahuasca tem sido frequentemente retratada na mídia como uma experiência transformadora e mística.

Essa midiaticização pode levar ao esvaziamento espiritual da prática, especialmente quando incorporada à cultura das celebridades. O uso da Ayahuasca por figuras famosas muitas vezes é abordado com sensacionalismo e simplificações, desconsiderando a riqueza cultural e espiritual das tradições indígenas que a utilizam há séculos.

Como observam Del Nero e Rett (2021), o consumo da Ayahuasca - e de outras medicações da floresta, como a sananga, o rapé e a jurema - não perpassa apenas o material, a bebida em si enquanto produto a ser bebido, mas há também o consumo da Ayahuasca enquanto simbolismo.

Conforme apontado por esses autores, a escritora Suely Rolnik (2018) aborda esta questão a partir da lógica da mais-valia do sistema capitalista:

A autora afirma que na nova versão do sistema, “é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela o seu motor” (p. 15). De modo análogo, inferimos que a cosmologia e a “pulsão de vida” dos povos originários está

sendo capturada pelo capital. (RETT, 2021, p. 02)

Neste contexto, Del Nero e Rett (2021) fazem referência ao conceito de colonialidade de poder apresentado por Aníbal Quijano (2005). De acordo com o sociólogo peruano, várias dimensões de poder constitutivas do colonialismo e de seus legados permanecem vigentes na contemporaneidade, representando uma maneira de dominação estruturada das potências políticas, econômicas e culturais centrais em relação às periféricas.

“Para ele, trata-se de uma maneira de dominação estruturada das potências políticas, econômicas e culturais centrais em relação às periféricas, através de uma diferença étnica/racial/de gênero/de classe, que hierarquiza o dominador em relação ao dominado, com o objetivo de controlar o trabalho, os recursos e os produtos em prol do capital e do mercado mundial.” (RETT, 2021, p. 4)

Dentre estas instituições hegemônicas da contemporaneidade, a comunicação e o consumo exercem a função essencial de dar sentido, regulando processos socioculturais frente à presença midiática na formação dos hábitos e atitudes de consumo e na construção dos vínculos de sentidos (García Canclini, 2015; Martín-Barbero, 2015; Perez & Trindade, 2016; 2019).

De acordo com Morin (1997), as celebridades atendem às mais variadas necessidades de projeção e identificação dos indivíduos ordinários, indo do desejo de perfeição, plenitude e beleza às aspirações de força, coragem e realizações amorosas.

Assim, a exposição constante na mídia de experiências espirituais com a Ayahuasca realizadas por celebridades pode ter consequências negativas significativas. O fascínio excessivo por esse misticismo tóxico pode levar o público a acreditar que a Ayahuasca é apenas uma droga recreativa, desvinculando-a de suas raízes culturais e espirituais. Essa deturpação da prática pode levar à banalização de um ritual sagrado, resultando em um consumo irresponsável e perigoso, desprovido dos cuidados e orientações adequados.

Exemplo disso é a forma como a grande mídia aborda notícias relacionadas a celebridades que publicizam seu consumo da Ayahuasca, abordando as experiências dessas pessoas como algo exótico, distante do seu contexto originário, e a experiência do indivíduo como uma anedota excêntrica.

## 1.1 TÍTULOS DE REPORTAGENS



## A droga amazônica ayahuasca seduz celebridades e psiquiatras nos EUA

Cerimônias clandestinas com uso de ayahuasca acontecem em Nova York, Los Angeles e São Francisco, segundo pesquisador.

Fonte: G1

ALUCINÓGENO

## Ayahuasca é febre entre famosos nos EUA

Aproximadamente cem cerimônias clandestinas com seu uso acontecem toda noite em Nova York e outras cidades

Fonte: O Tempo

## Ayahuasca, Hollywood's Hip, Heavy Hallucinogen: "It's Hardly What You Call Partying"

Terrence Howard, Lindsay Lohan and Jim Carrey all have imbibed a tea from the Amazon (rain forest, not company) that also has made its way onscreen ('Wanderlust,' 'While We're Young'). Now, a critical mass of L.A.'s urban hippies are gathering in groups and projectile vomiting (and worse) on their way to enlightenment.

Fonte: The Hollywood Reporter<sup>3</sup>

## 'Sexy Shaman' Blows Rapé Drug Into Shawn Mendes Nose, Caught on Camera

By Drew

Fonte: y100<sup>4</sup>

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A espiritualidade indígena desempenha um papel de extrema importância para esses povos, constituindo-se como a fonte de força que os mantém vivos e conectados com seus territórios ancestrais. É através da conexão com essa espiritualidade que os indígenas estabelecem uma relação profunda com a natureza, os antepassados e os seres sobrenaturais.

Diante de um cenário histórico de inúmeras adversidades e injustiças, a espiritualidade indígena é um guia para a resistência e a preservação de suas tradições e modos de vida. A valorização e o respeito pela espiritualidade indígena são essenciais para preservar a riqueza cultural e a sabedoria ancestral desses povos, além de contribuir para a proteção e a sustentabilidade dos territórios que habitam.

<sup>3</sup> Ayahuasca, o alucinógeno pesado e descolado de Hollywood: É dificilmente o que você chama de curtir uma balada. (tradução nossa).

<sup>4</sup> "Xamã sexy sopra droga Rapé dentro do nariz de Shawn Mendes. Imagens}. (tradução nossa).

No que se refere ao posicionamento das próprias lideranças indígenas a este respeito, a “Carta da IV Conferência Indígena da Ayahuasca”, realizada em 2022, apresenta posicionamentos e alertas, indica preocupações e prioridades e, sobretudo, convoca ao diálogo com respeito.

\*Destacamos que a espiritualidade dos povos indígenas não se limita a curar o corpo e a mente de indivíduos, mas é um veículo de cura, proteção e comunicação com os territórios e todos os seres que neles habitam, nossos ancestrais, suas histórias, cantos e sonhos. Assim, cuidamos dos seres em todas as suas formas de vida.

(...)

\*Afirmamos que a espiritualidade dos povos indígenas não está à venda, mas pode ser compartilhada com uma profunda ética alinhada ao convívio, aos ensinamentos, às formas de se relacionar com os territórios de onde nascem nossos conhecimentos. E quando isso aconteça, deverão ser respeitadas as legislações vigentes.

A exposição midiática irresponsável pode distribuir informações inseguras sobre o uso da Ayahuasca, ignorando a importância da preparação adequada e a condução de rituais por guias experientes. A desinformação pode levar as pessoas a experimentarem a Ayahuasca sem conhecimento suficiente sobre seus efeitos e potenciais riscos, o que pode resultar em experiências traumáticas e prejudiciais.

Outro ponto preocupante é o preconceito que pode ser gerado em relação aos saberes originários associados à Ayahuasca e às tradições indígenas que a utilizam há séculos. A midiática irresponsável pode reforçar estereótipos e visões deturpadas sobre essas práticas ancestrais, ignorando suas profundas conexões com a natureza, a espiritualidade e a sabedoria ancestral.

Para evitar os problemas mencionados acima, é essencial que a mídia trate o tema com responsabilidade e sensibilidade, fornecendo informações precisas e contextualizadas sobre a Ayahuasca e suas origens culturais. Além disso, é fundamental promover uma educação informada sobre os potenciais benefícios e riscos dessa prática, enfatizando a importância do respeito às tradições indígenas e da presença de profissionais experientes em sessões de consagração da Ayahuasca para garantir uma vivência segura e significativa. Dessa forma, é possível evitar o fascínio excessivo pelo misticismo tóxico e promover uma compreensão mais autêntica e respeitosa da Ayahuasca e das culturas indígenas associadas a ela.

## **CONCLUSÃO**

Em conclusão, a reflexão sobre o consumo do sagrado, principalmente no contexto da comercialização da Ayahuasca e sua divulgação por celebridades, nos convida a repensar nossa relação com o sagrado, respeitando as raízes culturais da bebida e reconhecendo que a espiritualidade transcende fronteiras religiosas.

Devemos buscar uma abordagem responsável que reconheça que a autêntica busca por significado e propósito não se limita a modismos passageiros ou exploração comercial. A espiritualidade é uma jornada íntima e profunda que merece ser tratada com respeito, seriedade e comprometimento.

A apropriação midiática pode diluir o significado sagrado da Ayahuasca, tornando-a uma mera tendência da cultura pop, sem o devido respeito às suas origens e propósitos espirituais. A espiritualidade genuína da consagração da Ayahuasca pode ser comprometida pela superficialidade midiática, destacando a importância de abordar com responsabilidade e sensibilidade essa temática nas mídias e nas práticas contemporâneas.

## REFERÊNCIAS

A droga amazônica ayahuasca seduz celebridades e psiquiatras nos EUA. **France Presse**, 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/a-droga-amazonica-ayahuasca-seduz-celebridades-e-psiquiatras-nos-eua.ghtml>>. Acesso em: 18 de mar.de 2023.

AQUINO, Thiago Antônio Avellar De; OLIVEIRA, KAREN GUEDES. A Logoterapia No Contexto Da Psicologia Da Religião. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, Brasil, v.9 n.16, p. 225-242 , Jul./Dez.2014.

AYAHUASCA é febre entre famosos nos EUA. **O Tempo**, 2017. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/interessa/saude-e-ciencia/ayahuasca-e-febre-entre-famosos-nos-eua-1.1418415>>. Acesso em: 18 de mar.de 2023.

BRASIL. Resolução CONAD Nº 1, de 25 de janeiro de 2010. Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam. *Diário Oficial da União*, Brasília, 26 jan. 2010.

Carta da IV Conferência Indígena da Ayahuasca. Instituto Yorenka Tasorentsi, Marechal Thaumaturgo. Brasil, set. de 2022. Disponível em: <https://Ayahuascaconferenciaindigena.org/> Acesso em: 20 jul. 2020.

Drew. “‘Sexy Shaman’ Blows Rapé Drug Into Shawn Mendes Nose, Caught on Camera”. **Y100 Miami**, 2022. Disponível em: <<https://y100.heart.com/content/2022-02-08-sexy-shaman-blows-rape-drug-into-shawn-mendes-nose-caught-on-camera/>>. Acesso em: 18 de mar.de 2023.

GINSBERG, Merle. Ayahuasca, Hollywood's Hip, Heavy Hallucinogen: "It's Hardly What You Call Partying". **The Hollywood Reporter**, 2015. Disponível em: <<https://www.hollywoodreporter.com/lifestyle/lifestyle-news/ayahuasca-hollywoods-hip-heavy-hallucinogen-825957/>>. Acesso em: 18 de mar.de 2023.

GUEDES OLIVEIRA, KAREN; AVELLAR DE AQUINO, THIAGO ANTONIO ALOGOTERAPIA NO CONTEXTO DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO Interações: Cultura e Comunidade, vol. 9, núm. 16, julho-diciembre, 2014, pp. 225-242 Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais Uberlândia Minas Gerais, Brasil

MEDEIROS, Fernanda. Celebidades no Instagram: performance, monetização e relação com os públicos.

MORIN, Edgar. Cultura de massas no século XX: neurose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142

RETT, Lucimara; DEL NERO, Fábio. *Mercadoria Ancestral: O Consumo da Ayahuasca na Indústria da Cura*. In: 8º Encontro de GTs de Pós-Graduação - Comunicon, realizado de 13 a 15 de outubro de 2021 Ilhéus: ESPM, 2021.

SENRA, Flávio; VIEIRA, José Álvaro Campos; *Espiritualidade Sem-Religião: O Cultivo Da Qualidade Humana*. Síntese, Belo Horizonte, Brasil, v.47 n.149, p. 605-633, Set./Dez., 2020.

# O DISCURSO ESPETACULAR DOS PADRES DA IGREJA CATÓLICA

*Alessandro de Mello Gomes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Estudos sobre a espetacularização do discurso religioso têm despertado cada vez mais a atenção de pesquisadores do campo da Comunicação e das Ciências da Religião. Parte dessa motivação se deve ao crescente número de pregadores midiáticos, à quantidade de veículos de comunicação ligados a denominações religiosas e ao constante aperfeiçoamento das técnicas discursivas de líderes religiosos; diante disso, torna-se importante avaliar a construção desses discursos, suas características e para onde estão apontando, além de entender se a espetacularização interfere no conteúdo e na forma do discurso. É possível que parte das respostas procuradas nesta pesquisa estejam exatamente na força do discurso, pois ele impacta nas novas maneiras de se viver a espiritualidade e influencia diretamente na compreensão e no comportamento do público, fato que pode provocar uma realidade invertida, levando o discurso religioso midiático à irrealidade. Neste caso, o que é mais verdadeiro para afirmar: a mídia da religião ou a religião da mídia? Isso vai depender de cada situação em particular, pois a espetacularização do discurso depende de vários fatores, no entanto, é possível dizer que o espetáculo tem regras próprias, o que faz dele um produto de si mesmo e pode transformá-lo num “pseudo-sagrado”. Nesse caso, o discurso que se pensa que é sagrado pode levar o interlocutor a ter outras necessidades baseadas, talvez, numa fé que é produto de uma ideologia em que o fiel é apenas um consumidor do espetáculo. Em que pese a afirmativa acima, não existe nesta pesquisa nenhuma pretensão de tratar pessoas como seres meramente passivos, desprovidos de inteligência e de vontade própria, porém é verdade que o espetáculo pode massificar e conduzir espectadores para um determinado gueto, por isso o pesquisador do assunto em tela buscará elucidar as bases espetaculares que levam à persuasão. A Teoria Hipodérmica servirá de modelo e base para este estudo.

**PALAVRAS-CHAVES:** Análise do Discurso; Espiritualidade; Padres; Igreja Católica.

## INTRODUÇÃO

Essa pesquisa tem como base o discurso espetacular dos padres da Arquidiocese de Vitória/ES. A pergunta mais importante a ser feita durante o desenvolvimento do trabalho é: Como aliar forma e conteúdo, de modo que as pessoas possam crescer em suas vivências espirituais e ter uma comunicação assertiva, de maneira que a espetacularização não seja objeto de manipulação do público?

Para se chegar a uma resposta para a pergunta acima, pretende-se desenvolver a pes-

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas, Mestre em Ciências das Religiões pela FUV e Bacharel em Comunicação Social pela FAES.

quisa dando maior ênfase à mística, à espiritualidade e ao diálogo, tendência discursiva que se apresenta nas falas dos presbíteros da Igreja de Vitória, durante as Festas de Nossa Senhora da Penha de 2018, 2019 e 2020. O que se quer é entender a influência da comunicação espetacular na construção do discurso religioso, tanto na sua forma quanto no seu conteúdo.

Outro fator que será analisado, porém como subtema, é se existe interferência direta no discurso devido à falta de formação para a comunicação, visto que muitos presbíteros não a possuem.

Neste mesmo prisma, é necessário entender se o espetáculo também impacta diretamente na linguagem, gerando transformações e novas maneiras de expressão da espiritualidade comunicada presente no discurso e exposta nas mídias.

A hipótese levantada na pesquisa é de que a expressão da espiritualidade católica do falante, dependendo da maneira como ele se posiciona, poderá ser espetacularizada, seja pelo jogo de câmeras, pela entonação da fala ou pelo jogo de luzes, entre outros, por isso o espetáculo se ocupa de dar significado à espiritualidade, ou seja, transforma em visível aquilo que não se vê; sendo assim, a linguagem também acaba sendo impactada.

A investigação referida aqui é um estudo de caso amparado em pesquisa bibliográfica e coleta de dados audiovisuais para referenciar os dados levantados. O objeto de estudo nesta pesquisa é a espetacularização do discurso dos padres enquanto capaz de difundir espiritualidade. Para tanto, a proposição é de que a pesquisa tenha três eixos, sendo o primeiro conceitual, que tratará dos aspectos do discurso e a sua evolução; o segundo será relacionado à espiritualidade e o espetáculo; já o terceiro eixo, será analítico. Neste último, buscaremos entender o processo comunicacional do discurso usado pelos padres na mídia eletrônica.

Assim, considerando ser a religião uma prática muito complexa, cheia de especificidades e carregada de simbologia, a metodologia para o trabalho é a realização de um estudo de caso, amparado em pesquisa qualitativa e levantamento bibliográfico, a fim de entender e de explicar o discurso religioso espetacular dos padres.

Para tanto, será necessário buscar arquivos, seja no centro de documentação da Arquidiocese, seja nas rádios, na internet, na TV On-line do Convento da Penha ou em outros registros, que embasem e qualifiquem o estudo de caso. Por isso, é importante usar todas as evidências possíveis, fontes e estratégias corretas para não haver prejuízo no resultado da pesquisa.

## 1. DESENVOLVIMENTO

A Igreja Católica Apostólica Romana, ao longo de vários anos, vem tratando o tema comunicação à luz das novas necessidades e tendências que se instalam com o próprio desen-

volvimento da sociedade e da necessidade de se comunicar.

Segundo Melo (1985), desde 1964, quando a Igreja criou a Comissão Pontifícia para os Meios de Comunicação, ela já demonstrava buscar uma nova política, visto que as ações pastorais, naquele momento, não tinham uma orientação única sobre a relação com a imprensa, com o cinema e com o rádio. Por outro lado, propunha também uma mediação sobre as potencialidades discursivas evangélicas e sobre os impactos daqueles instrumentos de “propagação da verdade” (MELO, 1985, p. 171) na cultura. Esta constatação é reafirmada em 1979, na terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Puebla, no México.

Beltrami (1996) explica que, neste encontro, concluiu-se que a evangelização não tem como condição apenas a comunicação, porque “evangelizar é comunicar” (BELTRAMI, 1996, p. 42). Completando essa afirmação, Beltrami (1996) relembra que, em 1983, no Haiti, João Paulo II ensinou que “nova evangelização é nova comunicação” (BELTRAMI, 1996, p. 42). Tal afirmação deixa clara a posição da instituição a favor de um novo formato que transmita o conteúdo que se quer comunicar.

Este modelo assumido pela Igreja é a nova forma de dialogar com o fiel, de motivá-lo num processo de troca. Nesse sentido, Beltrami (1996) afirma que “dialogar é criar contexto para o interesse, a adesão e a convicção” (BELTRAMI, 1996, p. 43), afinal, o discurso pode responder a uma necessidade do interlocutor.

Para ratificar a afirmativa anterior é possível dizer que, por meio das manifestações vocais, o ser humano consegue apresentar desejos e dar força e forma àquilo que quer que o receptor entenda. Para exemplificar, é possível pensar num bebê que acabara de nascer. Naquele instante é comum que ele grite e chore apresentando a sua primeira manifestação verbal, ou seja, uma forma de se fazer entender naquele dado momento.

Reiterando, nesse caso é possível dizer que “o grito inaugura nossa presença no mundo e também marca fissuras: separação dolorosa do corpo materno” (NUNES, 1993, p. 74), pois, ao nascer, a criança manifesta o medo do novo, a sua dor ao respirar, o protesto por ser invadido na privacidade uterina, além de exprimir que, a partir daquele instante, ela ocupa um espaço entre nós. É a força do ato de convencer através do uso da única linguagem que ela conhece até aquele instante.

A partir desse exemplo podemos nos aprofundar mais nesse assunto, por isso evocamos Foucault (1999). Ele confirma que a linguagem é representante do pensamento e que pode ser traduzida como sistema de sinais, um conjunto de signos que o indivíduo escolhe para si e que irá estruturar o pensamento e, sequencialmente, a fala ou a ação. O próprio Foucault (1999) completa dizendo que



O que distingue a linguagem de todos os outros signos e lhe permite desempenhar na representação um papel decisivo não é tanto o fato de ser individual ou coletiva, natural ou arbitrária. Mas, sim, o fato de que ela analisa a representação segundo uma ordem necessariamente sucessiva: os sons, com efeito, só podem ser articulados um a um; a linguagem não pode representar o pensamento, de imediato, na sua totalidade; precisa dispô-lo parte por parte segundo uma ordem linear (FOUCAULT, 1999, p. 112).

Nesta linha, com a intenção de ser e de garantir o seu espaço social, com o passar do tempo e com a sua própria construção histórica de vida, a pessoa aprende novas formas de comunicação, estrutura o discurso, cria modos próprios e aprende ritos e técnicas discursivas estruturadas, que faz com que o discurso dela seja melhor entendido pelo receptor, como é o caso dos padres em suas homilias e outras falas e pregações. Desta maneira, podemos entender a linguagem como um fenômeno social, histórico e ideológico, que ganha sentido e se transforma em mensagem, fato que merece ser estudado e melhor entendido.

Segundo Nogueira (2016), estudos sobre linguagem e religião já não são tão jovens e não estão presentes somente em pesquisas de Teologia e de Ciências da Religião, mas também em outros campos do saber. “Linguagens da Religião se sobrepõe aqui e ali com temas de interesses comuns aos das áreas de estudos de comunicação religiosa e estudos de mídia e religião” (NOGUEIRA, 2016, p. 242).

Nesse sentido, o pesquisador deve atentar-se para a evolução técnica que vai levar a esses estudos, muitas vezes transversalizados ou, como já falado anteriormente, de outros campos do saber. Sendo assim, é preciso ter em conta que, ao expandir a sua participação em programas de conteúdos religiosos, ao colocar emissoras católicas no ar e ao usar todos os meios disponíveis para difusão do discurso, da mística e da espiritualidade, a Igreja Católica amplia o seu poder comunicacional.

Ainda nessa mesma linha, é importante lembrar que já faz muito tempo que igrejas deixaram de anunciar os seus valores apenas por meio dos púlpitos. Muitas delas passaram a dominar as técnicas de produção da comunicação e tornaram-se “proprietárias de complexos de rádio e televisão” (NOGUEIRA, 2016, p. 243), fato que potencializa o discurso e contribui para a explicitação de uma espiritualidade por meio de determinada linguagem técnica. É nesse campo que o objeto de estudo irá se materializar.

Nogueira (2016) afirma, ainda, que o conceito de linguagem vai além do que é um veículo de comunicação, para ele, “tem uma importância fundamental que antecede os processos e estratégias de manipulação das novas mídias” (NOGUEIRA, 2016, p. 243). Nessa perspectiva, é possível trazer à luz o pensamento de Foucault (2006) quando diz que o discurso está para além do que pensamos ou do que falamos, pois ele não é “somente aquilo que manifesta ou oculta o desejo; é, também, o próprio objeto do desejo” (FOUCAULT, 2006, p. 10).

O discurso que, enquanto desejo e vocação humana no seu sentido político, filosófico e

ético, precisa ser exercido em todos os campos e setores, principalmente no educacional/catequético, é o mesmo que ensina a pensar e que promove a formação (que pode ser espiritualidade ou não). O discurso, através da comunicação, assume papel privilegiado na conformação da sociedade moderna, pois oportuniza o entender e o conhecer.

O discurso não é simplesmente a tradução das lutas e dos sistemas de dominação, mas é o poder do qual queremos nos apoderar. Partindo deste princípio, buscaremos entender tanto a forma como o conteúdo usado pelos padres, pois ambas chegam ao receptor enquanto mensagem preparada para tal. As duas são importantes para a compreensão da informação que o emissor quer que seja entendida, afinal a forma e o conteúdo se completam na pedagogia da linguagem usada.

No caso da Comunicação, ela só será completa caso haja compreensão do discurso por ambas as partes, porque sempre haverá uma resposta do interlocutor, seja ela visível ou não, pois, segundo Bakhtin (1997), a compreensão da fala viva é também responsiva, já que “toda compreensão é prenhe de resposta” (BAKHTIN, 1997, p. 290). Ele ainda comenta que

Enquanto elaboro meu enunciado, tendo a determinar essa resposta de modo ativo; por outro lado, tendo a presumi-la, e essa resposta presumida, por sua vez, influi no meu enunciado (precavendo-me das objeções que estou prevendo, assinalo restrições, etc.). Enquanto falo, sempre levo em conta o fundo aperceptivo sobre o qual minha fala será recebida pelo destinatário: o grau de informação que ele tem da situação, seus conhecimentos especializados na área de determinada comunicação cultural, suas opiniões e suas convicções, seus preconceitos (de meu ponto de vista), suas simpatias e antipatias, etc.; pois é isso que condicionará sua compreensão responsiva de meu enunciado (BAKHTIN, 1997, p. 321).

A comunicação é um ato de troca, assim, no discurso não será diferente. É preciso conhecer para que a comunicação seja eficiente. Ramos (2005) traz esta discussão do discurso religioso nos meios de comunicação. Ele salienta que o uso dos veículos de comunicação de massa “por pregadores religiosos tem uma história relativamente recente” (RAMOS, 2005, p. 81), no entanto, é uma prática cada vez mais comum; situação em que os novos pregadores se aproximam mais da igreja eletrônica, ou seja, da chamada mídia, possível espaço de transmissão de uma determinada espiritualidade por meio da forma e de conteúdo do discurso veiculado.

Nessa direção, entendemos por espiritualidade um sentido profundo que vem da essência do ser, que é capaz de transformar as pessoas para viverem determinada conectividade com o transcendente e com a realidade do cotidiano e de tudo que as cerca.

## CONCLUSÃO

Com esse trabalho pretendemos avaliar as técnicas e a linguagem religiosa midiática do discurso espetacular dos padres da Igreja Católica Apostólica Romana de Vitória, na Festa de Nossa Senhora da Penha de 2018 a 2020, verificando em que medida essas técnicas e linguagens midiáticas favorecem a transmissão da espiritualidade numa perspectiva católica e confirmar que os padres não têm preparação adequada nem suficiente para usar os meios de Comunicação.

Outro resultado esperado é que a comunicação dos padres não é suficientemente efetiva do ponto de vista de favorecer uma determinada espiritualidade, mas persuasiva no campo da massificação por meio dos recursos midiáticos.

Isso também ocorre por outra situação, a impureza do discurso, pois ele é representante do desejo e do poder. Para Foucault (2006, p. 10),

nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.

Esse é um dos motivos pelo qual o espetáculo é tão importante para os pregadores da modernidade. Ele oferece o que as pessoas querem receber, mas que nem sempre é a verdade, pois, ao espetacularizar um discurso, a pessoa que fala pode estar trabalhando sentimentos ocultos que refletirão uma realidade invertida, segundo Debord (2003). Ele afirma que no espetáculo “o que aparece é bom e o que é bom aparece”, (DEBORD, 2003, p. 17), mesmo que não seja real. Isso reforça a tese de que a verdade ou a mentira podem ser melhor asseguradas se forem bem apresentadas, pois o espetáculo é cheio de glórias e se apresenta como um show capaz de potencializar o discurso. Aquilo que é exposto é melhor compreendido.

O que pode tornar uma pessoa famosa, nem sempre será a sua capacidade em desenvolver determinada atividade ou o seu conhecimento sobre alguma temática, mas simplesmente o ato da sua exposição. Exemplo disto é a pregação religiosa, que “ao empenhar-se por ocupar espaço na comunidade virtual, volta a conquistar prestígio e a influenciar as comunidades reais” (Ramos, 2005, p. 169) (GOMES, 2015, p. 32).

Tanto o desenvolvimento do discurso quanto a investigação acerca da espetacularização dele serão fundamentais para entender a comunicação de uma possível espiritualidade.

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BELTRAMI, Mons. Arnaldo. *Como Falar com os Meios de Comunicação da Igreja: Vicariato da Comunicação – Arquidiocese de São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1996

CONCLUSÕES da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Disponível em: [http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI20130906\\_182452.pdf?PHPSESSID=6fa1b33e3b82de1acf51b1db1e7654e7](http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906_182452.pdf?PHPSESSID=6fa1b33e3b82de1acf51b1db1e7654e7). Acesso em: 05 mai. 2023.

CONFERÊNCIA Nacional dos Bispos do Brasil. *Documento 71: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006*.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. São Paulo: eBooksBrasil.com, 2003.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências*. 8ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 13ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GOMES, Alessandro de Mello. *Espetacularização do Discurso: uma análise da postura dos padres da Igreja Católica Apostólica Romana da Arquidiocese de Vitória/ES diante da mídia eletrônica*. Vitória: FUV, 2015.

MELO, José Marques. *Para uma Leitura Crítica da Comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1985.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e Linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240- 261, abr./jun. 2016.

NUNES, Mônica Rebecca Ferrari. *O mito no rádio: a voz e os signos de renovação Periódica*. São Paulo: Annablume, 1993.

RAMOS, Luiz Carlos. *A Pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. 2005. 281 f. Tese (Doutorado em 1. Ciências Sociais e Religião 2. Literatura e Religião no Mundo Bíblico 3. Práxis Religiosa e Sociedade) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2005.

# O FLUXO POLÍTICO *ONLINE* DOS MOVIMENTOS SOCIAIS RELIGIOSOS: UM ESTUDO DE CASO DO INSTAGRAM FÉ(MINISTRAS)

Gabriela Ferreira Vieira<sup>1</sup>

**RESUMO:** O artigo tem o propósito de salientar conexões entre fenômenos sociais políticos e midiáticos, através do Instagram @fe.ministras (grupo de mulheres crentes feministas que se posicionam nesta mídia social) e conceitos da ciência política. A pesquisa bibliográfica, documental e o estudo de caso desenvolvido, evidencia conteúdos como: institucionalismo histórico, teoria do confronto político, repertório de ação, movimentos sociais, mobilizações coletivas, religião, performances, *internet*, interação coletiva, contexto político, transformações sociais, política *online*, luta por reconhecimentos como igualdade de gênero, quebra de tabus, desconstrução de estigmas, racismo, homofobia, feminismo, machismo, abusos da religião, violências contra a mulher e posicionamento religioso no *ciberespaço*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Institucionalismo histórico; Confronto político; Repertório; Movimentos sociais; Fé(ministras).

## INTRODUÇÃO

A globalização fomentou e desenvolveu transformações tecnológicas e sociais e então se origina a *internet*, que causa choque, mas também perspectivas diversas, quebra barreiras e apresenta um mundo com infinitas possibilidades que logo conquistaram instituições religiosas que visualizaram uma oportunidade de se aproximar e conquistarem adeptos. A religião, a política e a tecnologia antigamente andavam em caminhos distintos, com cruzamentos, mas nada tão relevante quanto atualmente.

Os movimentos sociais políticos também foram impactados com essas evoluções e hoje além de presentes no *offline* (com debates, manifestações presenciais etc.), também estão no *online* através das mídias sociais (Facebook, Instagram - espaços de posicionamento digital). A partir de contextos históricos, os limites determinados para a sociedade, confrontos políticos entre grupos diversos, reivindicações coletivas, crescimento das igrejas e introdução da religião na política, nota-se o surgimento dos movimentos sociais religiosos políticos que atuam virtualmente se posicionando quanto a fé e apontando fenômenos sociais entre as religiões, <sup>1</sup>Doutoranda em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Contato: [gabrielafvieira95@gmail.com](mailto:gabrielafvieira95@gmail.com)

a relação dos religiosos com a sociedade, em conjunto com a abordagem de situações reais, como os problemas internos da igreja que afetam a população, a luta por direitos e necessidades das políticas públicas. O digital permite que haja um maior alcance e efeito positivo das mobilizações coletivas, desenvolvimento de identidades e uma maior conscientização das problemáticas, atuando com o objetivo de alcançar o bem-estar de todas as pessoas, com igualdade presente.

A pesquisa tem natureza qualitativa, delimitação direcionada, de tipicidade ou intencional, onde foi feita uma pesquisa bibliográfica e documental e estudo de caso do tipo exploratório, com observação direta e análise via adequação ao padrão. O objetivo é apresentar o repertório de ação de movimentos sociais religiosos políticos nas mídias sociais, contextos históricos e confrontos políticos *online* enfrentados por eles, sendo o objeto de estudo o grupo de evangélicas, formado por quatro mulheres de diferentes profissões e idades que debatem políticas públicas no Instagram @fe.ministras, especialmente a igualdade de gênero, evidenciando que há como feminismo e cristianismo terem uma relação positiva e gerar resultados importantes na sociedade.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Segundo Pierson e Skocpol (2008, tradução nossa), o institucionalismo histórico é considerado uma das três bases das pesquisas na área da ciência política. Os autores apontam que “(...) os institucionalistas históricos tornaram visíveis e compreensíveis contextos e processos mais amplos que interagem, moldavam e remodelavam estados, política e desenho de políticas públicas” (PIERSON; SKOCPOL, 2008, p. 7, tradução nossa).

McAdam, Tarrow e Tilly (2009, p. 11-12) manifestam que:

O confronto político tinha início quando, de forma coletiva, as pessoas faziam reivindicações a outras pessoas cujos interesses seriam afetados se elas fossem atendidas. As reivindicações vão desde súplicas humildes até ataques brutais, passando por petições, reivindicações através de palavras de ordem e manifestos revolucionários. O confronto, portanto, dependia da mobilização, da criação de meios e de capacidades para a interação coletiva.

Confirmado por McAdam, Tarrow e Tilly (2009) a performance do protesto popular está modificando-se na ocasião denominada por muitos como a época da “globalização”. Estes mesmos três autores relatam que adicionam a interação coletiva no confronto político ao passo que: ela incluía confronto, isto é, fazia contestações ligadas a outros interesses e se ao menos um grupo da relação (considerando terceiros) era um governo, ou seja, uma organização que inspecionava os centrais meios de força centralizados em um determinado espaço. Movimentos sociais, revoluções e séries de protestos se atrelavam neste espaço de fenômenos (MCADAM; TARROW; TILLY, 2009).

Conforme McAdam, Tarrow e Tilly (2009), a conversão da vida, de pré-moderna a moderna, fez a política popular ser uma das matrizes principais da elaboração de sentido e de identidade na vida das pessoas. Ainda acrescentam que a confiança nas artimanhas de um movimento social acarretava crer que a atividade fundamentalmente não-violenta e acumulativa gerava uma diferenciação política (MCADAM; TARROW; TILLY, 2009). Tal qual, “Os repertórios não eram simplesmente uma propriedade dos atores do movimento; eram uma expressão da interação histórica e atual entre eles e seus opositores” (MCADAM; TARROW; TILLY, 2009, p. 24). Ainda sobre os repertórios, McAdam, Tarrow e Tilly (2009) relatam que os efetivos concretizam uma pressão criativa entre persistência e inovação, considerando seus raciocínios instrumentais e convincentes, muito contrastados.

Em concordância, Alonso (2012) conta que o sociólogo Tilly criou a Teoria do Confronto Político que explicita a origem e o desenvolvimento de mobilizações coletivas por meio da reestruturação do contexto político. Alonso (2012) informa que repertório é um aglomerado de modelos de ação. Ademais, em conformidade com Alonso (2012), um repertório não era típico a um tipo de grupo, mas sim à determinado sistema de conflito. Ou seja, repertório é um sistema primordial e estruturante. Tal como exposto por Tilly (1995, p. 30 *apud* ALONSO, 2012, p. 25), “Cada rotina no interior de um repertório estabelecido de fato consiste de uma interação entre duas ou mais partes. Repertórios pertenciam à conjuntos de atores em conflito, não à atores isolados”.

Segundo Jamil e Neves (2000), o computador junto à *internet*, dentre os demais instrumentos tecnológicos da informação, define modificações expressivas, que transformam e seguem remodelando o formato de grande parte das operações e comunicações em que os seres humanos se envolvem. Na percepção de Furtado (2011), constantemente estão sendo debatidas as modificações sociais e comportamentais consequentes das atuais tecnologias, o que possui ligação direta com as variações na comunicação.

Desta forma, como exposto por Jungblut (2012), no Brasil, igualmente, é possível observar que o rádio e a televisão – os Meios de Comunicação de Massa mais eficazes utilizados e/ou almejados para distribuição de notícias religiosas – tem sido aproveitado por equipes representantes das influentes variedades religiosas que existem no país, como os evangélicos, católicos, afro-brasileiros e espíritas. Jungblut (2012) também disse que devido ter ocorrido essa amplitude do aproveitamento dos Meios de Comunicação de Massa pelas partes mais emblemáticas da religião e religiosidades presentes no Brasil não teriam que, todavia, fazerem com que perdêssemos a visão para o ponto que são os católicos e evangélicos – os pentecostais mais especificamente – que efetuavam uma utilização mais ativa e relevante destes propagadores.

Sbardelotto (2012) declara que “Deus se faz digital”, com isso, a religiosidade movimenta-se de forma *online*, os fiéis têm a possibilidade de conexão com o Sagrado intercedendo no



modo *online*: a prática da fé nos espaços digitais direciona para uma transformação na vivência religiosa do fiel e da exibição do religioso. Anunciado por Rossini (2014 *apud* MARTINS; GUEDES, 2019), existem comunidades ou coletivos virtuais que são idealizados devido um sentimento em conjunto de revoltas, as experiências pessoais das pessoas são essenciais para um melhor entendimento da necessidade e as lutas por reconhecimento dos movimentos sociais.

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Criado em 2018, tendo sua primeira publicação no dia 12 de dezembro de 2018, o Instagram conhecido como Fé(ministras) é o objeto de estudo deste artigo. Considerando números visualizados no dia 25 de novembro de 2020, o perfil contava com 257 publicações, 4.970 seguidores e mais de 87 mil interações. A última publicação analisada foi do dia 20 de novembro de 2020.

Administrado por Andressa Domingues (jornalista), Ana Paula Medeiros (jornalista), Priscila Neves Moreira (psicóloga) e Lívia Martins de Carvalho (teóloga), quatro mulheres crentes que acreditam que Deus não aceita injustiça. Querem dar voz aos que a sociedade cala, como as mulheres e a população negra e LGBTQI+, lutam por um mundo mais igual, onde a cor da pele, cabelo, orientação sexual, gênero, dentre outras características não sejam aspectos que possam ocasionar discriminação na sociedade.

Focando na luta pela igualdade de gênero em todos os lugares, inclusive dentro da igreja, trazem diferentes reflexões sobre a teologia feminista, mostrando que é possível sim fazer ligação entre o cristianismo e o feminismo, ou seja, ser feminista e cristã. Dessa forma, entre vídeos, *gifs*, artes, *lives*, imagens (em protestos, bíblicas), compartilhamento de publicações de outros perfis ou notícias da mídia, sorteios, trechos de livros, conceitos, indicações de filmes, músicas (há uma *playlist* do grupo com músicas ressaltando o empoderamento feminino no aplicativo Spotify), eventos (convites para seminários, debates, encontros, palestras, lançamentos de livros, cultos, *lives*, entre outros) e leituras que ajudam no entendimento dos temas abordados pelo perfil, frases de impacto, poemas, questionamentos, *emojis* etc. A base é abordar assuntos vistos como tabus nas igrejas, trazer para debate pontos silenciados por serem vistos como pecados, contra o que é escrito na bíblia, oposto ao que Deus e Jesus aceitam, tudo que é visto como polêmico por conservadores e leitores literais da bíblia, ou seja, os que não questionam o contexto e a época em que tudo foi escrito, mas pregam por seguir exatamente o que é descrito linha por linha.

Através de palavras-chaves como: #feminismo, #cristianismo, #teologia, #AbusosDalgreja, que resumem pontos destaques das suas publicações, junto a uma linguagem informal, leve, que ao mesmo tempo que demonstra cuidado, denuncia e traz humor. Esse combo ajuda na desconstrução de que a fé acaba sendo utilizada para oprimir as minorias. Conteúdos

originais, cores energéticas, menções de teólogas feministas, contextos históricos, fora as referências bíblicas vinculadas aos assuntos através de textos instigantes que geram reflexões e ocasionam denúncias, são particularidades desenvolvidas estrategicamente nesta mídia social conhecida como Instagram para que mais indivíduos compreendam a realidade existente em ambientes religiosos ou não que muitas vezes passa despercebida e quando vista gera uma cegueira e uma falta de memória repentina, abafando o ocorrido.

O perfil recebe mensagens de apoio, comentários de mulheres contando histórias e compartilhando sentimentos, porém, também precisam enfrentar comentários de conservadores, preconceituosos, que fazem apontamentos fortes e são respondidos com indicações de livros ou citando menções bíblicas, quebrando estigmas e preconceitos. Os vídeos carregam graça e seriedade, ressaltam-se questionamentos bíblicos, conscientização da valorização da mulher, abusos da religião, feminicídio e estigmas do vestuário das mulheres evangélicas.

Nas 5 *lives* as temáticas foram: reconexão das mulheres com seus corpos, regulação religiosa sobre a comunidade LGBTQIAPN+, racismo nas igrejas, transtorno mental e HIV. As Fé(ministras) se posicionam politicamente a favor da democracia, expõem suas lutas diárias, se anunciam a favor de relacionamentos saudáveis e não abusivos, conquista de maior empoderamento feminino, necessidade de fala sobre a cultura do estupro e a utilização de preservativo nos ambientes religiosos, combate às violências contra a mulher, mulheres pastoras, legalização do aborto e escolha individual quanto a prática sexual antes do casamento. São contra os limites e obrigações impostas às mulheres, abusos da religião, deslegitimação da fé pela igreja por serem feministas, intolerância religiosa, a homofobia sendo legitimada nas igrejas, conservadorismo, sistema patriarcal naturalizado e ditador na igreja e destruição do mundo.

O grupo de evangélicas Fé(ministras) através do Instagram contextualiza a religião, estuda o feminismo junto à religiosidade, respeita a diversidade sexual, luta pelos direitos humanos e pela autonomia e liberdade em locais religiosos ou não. Contra o racismo e homofobia, são identificadas como apoio, principalmente para as mulheres que sofrem abuso dentro da igreja, tanto que criaram a série #AbusosDaIgreja, onde contam através de publicações vivências que mulheres seguidoras da página sofreram, entre assédios (morais, sexuais) ou outros tipos de violências e quando se abriram em suas instituições religiosas, foram condenadas, exibidas e assim ficaram entristecidas e injustiçadas.

## CONCLUSÃO

A política é evidente nas mídias sociais, assim como a evolução dos seres humanos e as transformações que alteram o formato que as políticas públicas se desenham. Construindo suas identidades, em busca de sentido em suas vidas, as pessoas e os movimentos sociais através de suas interações se reinventam. O grupo Fé(ministras) vive um contexto diferente

da geração de religiosas anteriores, inovou seu repertório de ação através do uso da *internet*, modelou de forma estratégica ações no virtual, se adaptou à diferentes fiéis conectados pensando em dinâmicas que gerassem reflexão, participação e atuação de outros indivíduos, como vídeos, artes, humor, críticas, referências, indicações culturais etc.

Ao apresentar e analisar de forma profunda as práticas virtuais do grupo feminista evangélico Fé(ministras) no Instagram (ambiente de constantes mudanças, onde há abertura para opinar, curtir, enviar mensagens e alcançar diversas pessoas), levantaram-se situações reais neste artigo da vivência destas mulheres dentro do espaço religioso, ao ampliar a visão de diferentes perspectivas, que entre observações gera questionamentos sobre todos os temas apontados pelo grupo. Homofobia, violências morais e sexuais, racismo, machismo, fascismo, feminicídio, intolerância religiosa e outros problemas enfrentados na sociedade dentro e fora das igrejas que foram explicados pelo Fé(ministras), ocasionam repercussões importantíssimas para conscientizar sobre as adversidades no mundo. Essas ações são significativas para abordagens em pesquisas, ainda mais que existem diferentes grupos representativos de movimentos sociais religiosos que lutam pelas políticas públicas e tantos indivíduos sem ter ideia da dimensão de tais assuntos.

O Fé(ministras) tem sua própria identidade e entre tantas causas que apoia, mobilizações, confrontos, interações coletivas e reivindicações mencionadas, tem um foco na política pública pela igualdade de gênero, mas todos os assuntos que apontam e defendem são importantes, fazem parte do cotidiano, buscam gerar soluções, ao invés de serem silenciados. Elas lutam por direitos, pela sociedade, pela igualdade e reestruturação da sociedade em que se vive hoje, que infelizmente é carregada de um patriarcado conservador.

Há uma associação entre a tecnologia e a sociedade, elas são dependentes umas das outras e para compreender as mudanças, precisasse considerar as duas juntas. Os movimentos sociais definem seus repertórios de ação, tanto como seus objetivos e estratégias no espaço digital.

Os contextos mudaram, os confrontos políticos atualmente também ocorrem através de telas. Os religiosos deixaram de abordar apenas as questões bíblicas literais, reconhecem problemáticas da sociedade e se posicionam, abordam aspectos políticos e lutam por causas que acreditam. As mobilizações políticas e a difusão do evangelho atualmente são *online* e neste espaço se é possível não só amar os outros como Deus ama, mas também lutar pelo bem-estar de todos.

## REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela. *Repertório, Segundo Charles Tilly: História de um Conceito*. Revista Sociologia&Antropologia, Rio de Janeiro, v.2, n.3, p. 21-41, 2012.

FÉ(MINISTRAS). *Instagram Fé(ministras)*. Disponível em: <<https://www.instagram.com/fe.ministras/>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

FURTADO, Juliana de Assis. *Novo cenário, novas configurações: um olhar sobre a publicidade na era da informação*. Revista Comunicação & Informação, Goiás, v.14, n.1, p. 127-140, 2011.

JAMIL, George Leal; NEVES, Jorge Tadeu de Ramos. *A era da informação: considerações sobre o desenvolvimento das tecnologias da Informação*. Revista Perspectivas em Ciência da Informação, Belo Horizonte, v.5, n.1, p. 41-53, jan./jun. 2000.

JUNGBLUT, Airton Luiz. *Transformações na comunicação religiosa: análise dos dois modelos comunicacionais operantes no Brasil atual*. Civitas – Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v.12, n.3, p. 453-468, set./dez. 2012.

MARTINS, Milena Geisa dos Santos; GUEDES, Moema de Castro. *Feminismo e religião: uma análise das feministas evangélicas na rede social*. Revista Sinais, Espírito Santo, v.2, n.23, p. 58-77, 2019.

MCADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. *Para Mapear o Confronto Político*. Lua Nova - Revista de Cultura e Política, São Paulo, n.76, p. 11-48, 2009.

PIERSON, Paul; SKOCPOL, Theda. *El Institucionalismo Histórico en la Ciencia Política Contemporánea*. Revista Uruguaya de Ciencia Política, Montevideo, v.17, n.1, p. 7-38, 2008.

SBARDELOTTO, Moisés. *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet*. São Leopoldo: Rafael Tarcísio Forneck, 2012. Cadernos Teologia Pública, São Leopoldo, ano IX, n.70, Instituto Humanitas Unisinos, 46 p.



# FT 7

**Psicologia , Espiritualidade/religiosidade -  
Interfaces e Perspectivas.**



**Me. João Everton da Cruz – PUC Minas,  
Dra. Maria Jeane dos Santos Alves – UFSE,  
Dr. Marcus Tulio Caldas – UNICAP.**

Ementa:

O FT tem como objetivo geral discutir e impulsionar pesquisas concluídas ou em andamento, no campo da psicologia e espiritualidade/ religiosidade no mundo contemporâneo. Referimos-nos a religiosidade quando falamos das “disposições humanas que levam a pessoa à capacidade de experimentar fenômenos religiosos”, e por espiritualidade a experiências vivenciadas pelos homens que inclui uma dimensão religiosa capaz de produzir sentido. Esta discussão perpassa as questões existenciais e filosóficas. Tendo como objeto de estudo a experiência do sagrado, transcendência da consciência e inconsciente espiritual, busca-se, portanto, neste fórum refletir sobre o comportamento religioso e a formação da consciência religiosa e as mais variadas perspectivas de estudo entre espiritualidade, saúde e cura. Considerando a dimensão espiritual do ser humano procura focar as possibilidades do diálogo entre psicologia e ciências da Religião.



# A CONSTRUÇÃO DO COLETIVO RELIGIOSO COMO UMA FORMA DE (RE)CONSTRUÇÃO PARA UMA SOCIEDADE MAIS IGUALITÁRIA

*Selomite Dias Dos Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Partindo da perspectiva de Sandra Duarte, que enxerga a religião como uma construção social, procuraremos abordar neste trabalho a perspectiva religiosa no processo de cura e restabelecimento dos fiéis praticantes de uma práxis religiosa. Como este processo de ajuda espiritual pode impactar de uma forma benéfica no cotidiano de seus fiéis, transformando-os em agentes resilientes e mentalmente saudáveis na sociedade. Abordaremos uma discussão ao procurar entender a dimensão religiosa, como um fator contribuinte, no processo de construção de um indivíduo pertencente a uma sociedade; por muito tempo a religião esteve em um patamar inferior, sendo reconhecida como um fator alienante e por vezes prejudicial à construção de uma sociedade, mas de fato quando essa dimensão religiosa é trabalhada de uma forma consciente e responsável, o coletivo religioso torna-se útil e proveitoso dentro de um contexto social. É importante percebermos que, na sociedade atual, se faz necessário essa busca por esse coletivo religioso, como uma forma de resgate e (re) construção para uma sociedade mais unida e igualitária.

**PALAVRAS-CHAVES:** Coletivo Religioso; Sociedade; Igualitária.

## INTRODUÇÃO

Em vários momentos e dimensões o homem, em sua totalidade, vem se esforçando para superar suas angústias e fatalidades que a vida lhe impõe ao decorrer de sua trajetória. Estes momentos são inerentes, essenciais e específicos, servindo como um fator contribuinte até mesmo para a construção do caráter do próprio. Nenhum ser humano é 'poupado' em sua trajetória terrena, estes fatores o acompanham desde o seu nascimento até a sua partida para uma outra dimensão abstrata.

Há estudos que já afirmam que desde o início da gestação se é construído um vínculo de afeto entre mãe e bebê, e a partir desta relação a criança pode experimentar sensações benéficas ou prejudiciais à sua saúde física, mental e emocional no futuro. Então partindo deste ponto de vista, podemos afirmar que desde o útero materno o homem já pode começar a vivenciar situações que lhe pode ser desconfortáveis, sejam elas emocionais, orgânicas ou fisiológicas, e a partir dessas sensações ele começa a trilhar seu caminho de defesa e superação. O problema é que quando essas etapas ou relações (mamãe-bebê) não são bem definidas,

<sup>1</sup> Graduada em Letras português/inglês pela Faculdade Frassinetti do Recife, Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP. E-mail selomite.2021601049@unicap.br



trabalhadas ou até mesmo desenvolvidas, pode-se esperar um ser humano frágil e em alguns casos, difícil de se auto ressignificar diante das dificuldades.

Para conseguir atingir essa tão necessária superação alguns possuem recursos próprios - podem ser seres resilientes por natureza, e quando afirmamos isto estamos levando por base o seu histórico de vida desde o momento que se torna um feto; ou outros procuram apoios em suas redes sociais de amizades e relacionamentos; estas redes podem ser familiares, sócios de clubes, instituições religiosas dentre outras.

Tomando as instituições religiosas como centro dessas redes de apoio - pois é o motivo de nosso estudo, podemos verificar que as mesmas quando se comportam de forma honesta e sóbria tem muito a favorecer e ajudar seu fiel.

Não é intuito deste estudo afirmar se essas instituições contribuem ou não positivamente para com seu fiel, iremos apenas relatar fatos que irão nos levar a refletir um pouco mais sobre essas temática.

## **1. A RELIGIÃO COMO UM FATOR DEFINITIVO NO PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO HUMANA**

Qual a real importância ou contribuição que as instituições religiosas podem trazer para os seus fiéis? Através de seu coletivo religioso elas podem fortalecer e reforçar comportamentos benéficos ou não dentro de uma sociedade.

Tendo a comunhão como um dos pilares do Cristianismo, essa práxis no entanto quando bem desenvolvida e aplicada entre seus praticantes, eleva o nível salutar e de bem-estar entre diferentes grupos sociais.

Se por sua vez tais contribuições podem ser de bem-estar, logo se pode perceber que um coletivo religioso que tem como práxis a felicidade e alegria de seu semelhante gera por si só, uma sociedade mais justa e igualitária.

Não estamos tentando assegurar ou provar a beneficência das religiões dentro da sociedade, mas sim pontuar alguns elementos dentro destas comunidades religiosas que podem ou poderiam ser usadas como uma forma de humanização e respeito pelo outro.

Sandra Duarte de Souza em seu texto – “Eu não sou mulher”: violência doméstica e ética cristã, pontua dois casos de abuso de gênero em que em um pode-se perceber a práxis do reconhecimento da importância do outro como um agente único e possuidor de direitos dentro da sociedade.

Vejamos estes dois casos, primeiro:

## A mulher e o padre

“Eu não sou mulher”. Essa foi a frase que ficou latejando quando Angélica iniciou sua resposta à pergunta sobre como ela lidava com o fato de ser cobrada como esposa, mãe e mulher em sua família. Como assim? A pergunta foi feita sem que se tivesse ideia do que viria a seguir. Angélica foi descortinando sua história de vida: filha de pai e mãe da roça, logo cedo conheceu o calor escaldante do fogão a lenha, pois ainda criança tinha que preparar a comida dos que iam para a lida no campo, inclusive sua mãe. Já maiorzinha foi ela mesma para a roça em obediência à determinação do pai. Provavelmente suas mãozinhas pequenas (são até hoje) nem conseguiam pegar direito no cabo da enxada. Foi na roça que conheceu também o abuso sexual por parte de um irmão. Não contou nada para ninguém, só para o padre. Os anos se passaram, não muitos, e Angélica se casou. Queria “sair de casa e melhorar de vida”. Ela tinha 15 ou 16 anos, e ele, viúvo, já estava beirando os 50. Ela não tem certeza. Angélica saiu da casa do pai para a casa do marido, não “melhorou de vida”. O marido saía com muitas mulheres e era alcoólatra, e ela, grávida quase todo ano (engravidou 9 vezes, talvez mais), trabalhava na roça e também fazia pães e doces para vender. Criou a prole assim. Os xingamentos e as surras eram constantes e machucavam o corpo e a alma. O medo da morte acompanhava Angélica. Ninguém sabia, só o padre. O AVC limitou os movimentos do marido. Já não dava para se aventurar na noite, mas ainda dava para chamar Angélica para perto da cama e bater de cinto. Ritual cotidiano. Ninguém sabia, só o padre. Trouxemos à memória a essência do depoimento de uma de nossas entrevistadas. Angélica, hoje talvez com 75 anos (ela não tem certeza), viúva, pele castigada pelo sol, com Parkinson, nos fez entender, a cada trecho de seu depoimento, porque ela não se via como mulher. Filha, irmã, esposa e mãe, Angélica aceitou a exploração do pai, do irmão e do marido como “natural”. Dos filhos não conta nada. Eles presenciaram a violência perpetrada pelo pai sobre a mãe, mas não sabem do abuso sexual protagonizado pelo tio. Católica fervorosa, Angélica confidenciou sobre a violência vivida somente para o padre. Com que propósito? Como desabafo de confessorário? Como ato automático da relação entre fiel e sacerdote? Ou será que foi um pedido de socorro? Um apelo pela cumplicidade do religioso? A “revolta contida” contra a violência experimentada? O que teria acontecido se o padre tivesse falado?

## Segundo:

Virgínia, outra entrevistada, teve uma experiência diferente. Mulher de 27 anos, casada com leigo influente da Assembleia de Deus por três anos, ela viu seus sonhos de felicidade esmaecerem com a violência do parceiro. Primeiro foi a cobrança do andar como mulher crente, que envolvia não usar joias, não se maquiar, não cortar o cabelo e se vestir de forma decente. Ela não contabiliza como violência, mas antes disso o marido pediu para ela deixar o trabalho. Depois, foram as desqualificações porque ela não lhe dava filhos. Com o tempo começaram as proibições para sair de casa. O deslocamento autorizado era de casa para o mercado ou padaria, e de casa para a igreja. Daí para os safanões e pontapés foi muito rápido. Com medo e vergonha, Virgínia não contou para seus familiares. Pensou em falar para o pastor, mas sabia da proximidade do marido com ele, e teve medo de ser exposta e culpabilizada. Foi porém, nessa mesma igreja, no círculo de oração, que Virgínia encontrou o empoderamento para denunciar o marido. Virgínia relata que foi a percepção de que outras mulheres já tinham passado por essa situação e de que a tinham superado, que permitiu que ela rompesse com o casamento violento que estava vivendo e a estava consumindo. Uma comunidade cúmplice e solidária foi tudo o que Virgínia precisou para romper com o marido violento e tomar a direção de sua própria vida. A cumplicidade veio de muitas formas: no acolhimento por uma comunidade de iguais, isto é, na identificação de que outras mulheres enfrentaram situação semelhante, romperam com o ciclo de violência e reestruturaram suas vidas; na autopercepção de Virgínia de sua humanidade, gerada pela segurança de ser vista como sujeito de direitos pelas mulheres; e na compreensão de que o sofrimento não é desejo de Deus. A esse respeito ela é assertiva: Deus não quer ninguém sofrendo. Deus é amor, não é? Essa foi a grande descoberta de Virgínia

no círculo de oração de sua igreja, e foi o ponto de partida para as mudanças que ocorreram em sua vida

Em ambos os casos podemos perceber que as protagonistas das histórias procuraram, em suas redes de apoio sociais, ajuda e procura de proteção, seja ela emocional ou até mesmo financeira, no sentido de como podemos ver no segundo caso, as pessoas presentes mostraram a Virgínia uma volta em sua independência não só emocional como também financeira.

Quando se parte do princípio de que uma expressão religiosa deve-se ter como foco o bem-estar de seu crente, e seu relacionamento com os demais semelhantes e a natureza, pode-se afirmar que esta religião estar sim sendo um contribuinte para uma sociedade mais humana e equitativa.

Um outro fator que também merece uma observação quanto à influência que as religiões podem exercer na vida de seus fiéis, se dar na construção de seres humanos resilientes e agentes transformadores dentro de uma sociedade. Maria Betânia Melo de Araújo, em seu texto - Morte e além nas religiões e tradições: visão e atitude do protestantismo em relação à morte e o além, relata a relação entre os fiéis e a aceitação da morte. Para os cristãos a morte é um estado intermediário onde o cristão irá se encontrar com o Cristo, então a morte é encarada como algo sublime, tão aguardado pelo crente, o consolo se dar para que as famílias enlutadas consigam 'enxergar' essa transição, levando-os à um processo de aceitação e superação desta separação aparentemente temporária. Não se trata neste caso de uma alienação onde pode levar o fiel à uma realidade paralela com o acontecimento em si, mas de fato puxa-o para a realidade de que haverá um dia em eles o irão encontrar seu amado ente novamente. Todo o acontecimento desde a notícia do falecimento até o processo de pós- luto, há uma corrente de apoio e proteção por parte dos fiéis àquela família enlutada.

Stormie Omartian autora de vários best-sellers no mundo gospel viveu uma história de violência infantil e falta de motivação para viver, que ao se encontrar com Deus, e ter um apoio espiritual muito sólido em sua nova jornada, como ela menciona em sua autobiografia – Uma história de cura e perdão, pôde ver sua vida totalmente transformada, passando por um processo de auto cura e de transformação para seu futuro que dantes parecia ser tão sombrio. No livro ela relata como o encontro com o pastor Jack Hayford adiou seu plano de suicídio – pois o mesmo ao ser apresentado à ela por uma amiga em comum, deu-lhes alguns livros para ela ler. Este é mais um caso que podemos ver as instituições religiosas como um fator libertador e de ajuda para a vida de seus seguidores.

## **CONCLUSÃO**

Diante destas observações através de leituras e pesquisas podemos ver o quanto as igrejas tem influenciado o cotidiano de seus fiéis, podemos perceber o quanto elas podem

servir como um canal libertador e promotor de um ambiente saudável e igualitário para seus praticantes.

Contudo se é perceptível que diante de instituições macros muitas vezes não se é possível para as lideranças religiosas serem responsáveis, em sua totalidade pela conduta de seus líderes em menor escala e até mesmo de seus fiéis, se faz necessário que a ponta macro destas lideranças procurem estar atentas o mais possível quanto a reprodução das atitudes de seus fiéis, porém no contexto social brasileiro, a reprodução dos fiéis de uma determinada religião, não deve-se implicar diretamente a comportamentos de suas lideranças, pois em um país, como o Brasil, onde o compartilhamento do conhecimento não é difundido de uma forma tão igualitária, seria de certa forma irresponsabilidade culpabilizar uma liderança por atitudes isoladas de seus crentes.

## REFERÊNCIAS

OMARTIAN, Stormie. Uma história de cura e perdão. São Paulo. Mundo cristão, 2007.

ARAÚJO, Maria Betânia Melo de. Morte e além nas religiões e tradições: visão e atitude do protestantismo em relação à morte e o além. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano. Mística e morte: Série espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogos 4. Recife: E-book, 2023, páginas 256-263.

SOUZA, Sandra Duarte de. “Eu não sou mulher”: violência doméstica e ética cristã. Disponível em: <file:///C:/Users/Selomite/Downloads/5415-17313-2-PB.pdf>. Acesso em 28 de junho 2023.

# A SOCIOLOGIA TRANSPESSOAL E AS EXPERIÊNCIAS DE QUASE-MORTE (EQMS): NOVOS DESAFIOS METODOLÓGICOS

Marcos Augusto de Castro Peres<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho procura analisar as experiências de quase-morte (EQMs) como fenômenos transpessoais, a partir de uma abordagem sociológica transpessoal, fundada no existencialismo fenomenológico e na teoria da complexidade. Sobretudo na área da saúde, o método científico utilizado nas pesquisas sobre experiências transpessoais, em particular as EQMs, tem se mostrado inadequado para a compreensão destes fenômenos. O atual paradigma científico ainda se encontra atrelado ao materialismo e resistente a uma visão integral do homem, que inclua a sua dimensão espiritual. Com o recente avanço da medicina, surgem novos enigmas, que não podem ser explicados pelos métodos científicos convencionais. As EQMs, por exemplo, não se limitam ao campo da neurociência, como um mero produto do cérebro, ou da sociologia tradicional, como resultado de introjeção sociocultural. A sociologia transpessoal, por sua vez, procura utilizar uma epistemologia mais abrangente e profunda na análise dos fenômenos transpessoais, que inclui a teoria da complexidade e a corrente filosófica do existencialismo fenomenológico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sociologia transpessoal; experiências de quase-morte; teoria da complexidade; existencialismo fenomenológico; método científico.

## INTRODUÇÃO

As experiências de quase-morte (EQMs) são fenômenos relativamente recentes, possibilitados pelo avanço das ciências médicas ao longo do século XX. Novas tecnologias permitem, por exemplo, a ressuscitação de pacientes com parada cardiopulmonar, considerados clinicamente mortos, “voltam” à vida consciente, relatando experiências *sui generis* vivenciadas durante este período atípico. Tais fenômenos trazem à tona a realidade da dimensão espiritual do ser humano, historicamente negligenciada pela ciência ocidental e associada a transtornos mentais e/ou influências religiosas e culturais (SARTORI, 2020).

Seriam as experiências transpessoais apenas fruto de patologias mentais e psíquicas ou de condicionamentos socioculturais? Não parece sensato (e nem científico) acreditar nisso. As experiências religiosas e transcendentais são fatos sociais, no sentido dado por Durkheim (2003), ou seja, fenômeno sociais universais, presentes na consciência coletiva de todas as sociedades. De certa forma, ao menos para as ciências sociais, os fenômenos religiosos e espirituais são objetos de estudo científico.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela USP. Professor Titular da UESC, Ilhéus/BA. E-mail: [macperes@uesc.br](mailto:macperes@uesc.br)

A sociologia transpessoal considera o homem integral, como um ser multidimensional, e isso inclui a sua dimensão espiritual. As EQMs são fenômenos passíveis de investigação científica, com vários estudos já realizados, principalmente na área da saúde. As ciências sociais, por sua vez, podem contribuir na análise destes fenômenos, a partir de uma abordagem complexa e existencial (MORIN, 2020).

Certamente que é dever da sociologia considerar os aspectos socioculturais que justificam a ocorrência de um fato específico, mas essa ciência também deve ser capaz de reconhecer quando um fenômeno **não é** apenas social, mas transcende esta esfera. Ken Wilber (2010, p. 18), ao propor uma sociologia transpessoal na atualidade, observa que:

A sociologia ainda não se abriu aos assuntos incluídos na filosofia perene. Por um lado, porque a disciplina é realmente nova; não teve a vantagem de ser exposta a um Platão, a um Spinoza, a um Hegel, a um Leibniz – todos de certa maneira filósofos perenes. (...) De qualquer modo, acho que a época agora é adequada a tal introdução.

Com a emergência da quarta força da psicologia a partir da década de 1970 – a psicologia transpessoal –, a abordagem integrativa se difundiu por diversas áreas, inclusive nas ciências sociais, e procura, em síntese, ser mais abrangente do que a tradição cartesiano-positivista da ciência ocidental. Autores como Carl Jung, Abraham Maslow, Viktor Frankl, Ken Wilber, Stanislav Groff, dentre outros, são tidos como fundadores da abordagem transpessoal na psicologia, defendendo uma nova visão de homem, o “homem integral”, capaz de transcender a sua psiquê na busca de uma integração com o Todo, ou seja, com realidades maiores e mais abrangentes (transpessoais). Para Bourdieu (2001, p. 201), “a sociologia e a psicologia deveriam juntar esforços” para uma análise mais completa (e complexa) da realidade. Bello (2019) lembra que a fenomenologia pode servir como ponte entre essas duas realidades, a interna (psiquê) e a externa (sociedade).

As EQMs, por exemplo, são fenômenos universais, que ocorrem em diversos contextos sociais em todo o mundo, com uma impressionante semelhança (TART, 2012). É fácil notar que não se tratam apenas de experiências pessoais isoladas, culturais ou regionais. E nem, ainda, que a sua explicação se limite ao campo da neurociência ou da psicologia. É preciso considerar este fenômeno a partir de uma ótica ampla, transpessoal.

## **1. A SOCIOLOGIA DAS EQMS: UMA QUESTÃO SOCIAL E EXISTENCIAL**

As EQMs e outras experiências transpessoais podem ser analisadas a partir da sociologia, especificamente por algumas das suas subáreas. Além da sociologia transpessoal, a teoria da complexidade, a sociologia existencial e a antropologia filosófica parecem ser campos propícios para pesquisas sobre EQMs. Como afirma Raymond Moody (2020), as EQMs estão longe de provar cientificamente a vida após a morte, mas trazem de volta o debate sobre essa antiga

questão filosófica e existencial da humanidade.

É importante lembrar que foi Moody quem cunhou a expressão “experiências de quase-morte (EQMs)” na década de 1970, delimitando este fenômeno como objeto de estudo científico, sobretudo nas áreas de psicologia, medicina, psiquiatria e neurologia. O termo se popularizou rapidamente, não só no meio científico, mas também fora dele, em espaços espiritualistas-universalistas e em terapias alternativas transpessoais.

Para o autor, a questão da vida após a morte é um tema que perpassa não só pela medicina, a psicologia e a área de saúde, mas também por áreas como a filosofia e as ciências sociais. Num artigo recente intitulado “As experiências de quase-morte: um ensaio em medicina e filosofia”, Moody (2020, p. 34) explica que:

Este fascínio contínuo com experiências de quase-morte tem implicações profundas para a sociologia da medicina. Avanços em técnicas de ressuscitação fazem renascer um grande número de pessoas que experimentaram estados de consciência no limiar da morte absoluta. Este é um ótimo exemplo de como o progresso da medicina pode afetar a sociedade das formas mais abrangentes e imprevistas.

Pensar sobre o fenômeno das EQMs implica considerar os aspectos sociais e existenciais envolvidos em sua ocorrência. Os impactos decorrentes do avanço das ciências médicas e suas tecnologias são percebidos em diferentes contextos, como o aumento da expectativa de vida humana de 40 anos no início do séc. XIX para mais de 80 anos na atualidade. Ao longo do séc. XX, os medicamentos alopáticos, como antibióticos e vacinas, por exemplo, permitiram a cura das mais variadas doenças, antes mortais ou incapacitantes, que haviam assolado a humanidade por toda a sua história. Concordamos com Carl Sagan (1996) quando este afirma que o prolongamento da vida humana é uma das mais importantes conquistas da ciência moderna.

Neste novo contexto social, a morte, que era vista até então como algo natural e corriqueiro, parte da vida cotidiana, torna-se um tabu na sociedade moderna, onde passa a ser estigmatizada e, acima de tudo, negada (RODRIGUES, 2006). Com o advento da modernidade, a ideia de morte foi associada ao fracasso, à improdutividade, à miséria, à velhice e à doença. Ela atesta a incapacidade da sociedade civilizada de preservar a vida humana. Não só o prolongamento da vida, mas também a superação total da morte, tornam-se demandas crescentes de uma sociedade marcada pelo progresso científico, especialmente nos campos da medicina e da tecnologia (TZIMINADIS, 2021).

Tziminadis (2021) mostra que, na atualidade, os avanços da biotecnologia já permitem pensar no banimento total da morte física e do envelhecimento, por meio de um projeto científico chamado de *anti-aging*. A imortalidade humana, que é uma questão filosófica e existencial, deixa de ser mera utopia ou ficção e torna-se uma possibilidade científica real. As EQMs são também, de forma análoga, um produto do avanço científico. Há poucos e raros relatos na história humana sobre situações semelhantes às EQMs. Da Antiguidade à Idade Média, era



difícil a um moribundo retornar à vida, através de uma ressuscitação. Platão e Demócrito, por exemplo, relataram alguns casos isolados, semelhantes às EQMs (MOODY, 2020). Contudo, este fenômeno só se consolida realmente a partir de meados do séc. XX, com o rápido avanço da medicina.

Tanto a imortalidade física/corporal, a ser alcançada por meio da biotecnologia, como a expectativa de uma vida após a morte, que foi reacendida pelas EQMs, não podem ser desconectadas do progresso da civilização. Contudo, ainda são apenas possibilidades no horizonte científico e não certezas. Moody (2020, p. 34-35) observa que:

Inevitavelmente, relatos de experiências de quase-morte fomentaram o debate sobre a possibilidade da vida após a morte. [Mas] não há princípios lógicos ou racionais que permitem inferências quanto a perspectiva de uma vida após a morte. A pesquisa de experiências de quase-morte, que não é rigorosamente racional, pode obscurecer a linha entre medicina e religião. A melhor prática para os médicos é se ater estritamente às questões clínicas e de pesquisa.

É relativamente fácil em discussões sobre morte, imortalidade e vida espiritual se deixar contaminar por elementos místico-religiosos, que não estão sujeitos à especulação. O desafio nestes casos, para Moody, seria manter a racionalidade científica acima de tudo. Mas é preciso lembrar que a própria ciência também tem os seus limites. Assim como a ideia da imortalidade biotecnológica pode sucumbir diante de um grave acidente que aniquile o corpo, a vida após a morte pode representar um aspecto da existência humana ainda não compreendido pelo estágio atual da pesquisa científica.

Na verdade, a ciência ainda não pode, mesmo que deseje, garantir a imortalidade do corpo. Paradoxalmente, ela não pode também ter a certeza se a consciência humana sobrevive (ou não) à morte do corpo. Há, entretanto, indícios que não podem ser desconsiderados por abordagens científicas mais abrangentes, profundas e complexas. É preciso aceitar humildemente que a ciência moderna ainda não pode compreender algumas questões existenciais, que permanecem como mistérios. A relação dialética entre vida e morte é, sem dúvida, uma dessas questões (MORIN, 2020).

## **2. OS CASOS DE EQMS E AS HABILIDADES EXTRAORDINÁRIAS**

Em 2008, um neurocirurgião norte-americano, chamado Eben Alexander III, acometido de uma meningite bacteriana severa, ficou em estado de coma profundo por sete dias, com seu cérebro gravemente danificado e sem atividade neurológica capaz de processar memórias e pensamentos. Na ocasião, sua morte cerebral foi considerada inevitável pela equipe médica e sua chance de sobrevivência era de 2%. Contudo, Eben teve uma EQM durante o período do coma e “visitou” uma realidade paralela, profunda e sutil, num suposto mundo espiritual. Lá,

teria se encontrado com uma irmã que ele não conhecia e só saberia da sua existência posteriormente, e também com um “ser divino” que lhe teria explicado sobre a necessidade de voltar à vida física:

Por um fluxo conceitual sem palavras, fui informado que não estava lá para permanecer em definitivo. Eles me ensinariam muitas coisas, mas eu teria que “voltar”. Já que eu havia perdido todas as minhas memórias de minha vida na Terra, não tinha ideia do que aquilo significava (ALEXANDER III, 2020, p. 151).

Após este encontro, Eben retornou do coma e foi recuperando gradativamente a consciência e a memória, com uma rapidez que impressionou a equipe médica. A sua meningite foi curada e os danos cerebrais foram restaurados de forma inexplicável, ou seja, “milagrosamente”. Alguns meses depois, escreveu sobre a sua experiência, publicando um livro. Antes cético sobre questões espirituais, o neurocirurgião teve a sua vida transformada e assumiu uma nova visão sobre os fenômenos transpessoais, tornando-se um pesquisador sobre EQMs, experiências fora do corpo (EFCs) e análogas, conduzindo estudos e publicando artigos. Ele está convencido de que a consciência não depende do cérebro, pois durante o seu estado de coma, com sua atividade cerebral comprometida, foi capaz de vivenciar a experiência relatada e preservá-la na memória.

Diversos casos de autotransformação súbita já foram relatados após EQMs, com a aquisição de habilidades extraordinárias. Diamond (2019) entrevistou pessoas que vivenciaram EQMs e adquiriram, por exemplo, talentos repentinos para esportes, transformações fisiológicas, interferências na eletricidade, cura espontânea, habilidades para artes, música e poesia, elevação do Coeficiente de Inteligência (QI), dentre outros.

Sartori (2020) relata o caso de EQM de um homem de 49 anos chamado Jeffrey, que havia sido baleado no abdômen aos 17 anos, ficando desacordado e observando o seu corpo de cima, numa perspectiva característica de experiência fora do corpo (EFC). Jeffrey curou-se rapidamente e retornou às suas atividades normais, mas ficou com sequelas:

“Eu era diferente de todo mundo; eu sabia, mas não havia jeito de explicar. De alguma forma, eu tinha de aprender a me encaixar. Tornei-me especialista em encontrar mecanismos de enfrentamento para o dia-a-dia e também desenvolvi um estranho senso de consciência intuitiva” (SARTORI, 2020, p. 131).

Sartori (2020, p. 130) analisou também alguns casos de crianças que passaram por EMQs e constatou que, apesar de geralmente serem mais influenciadas pelo entorno, a experiência da criança: “diverge do contexto cultural e das imagens religiosas com as quais foi educada. Após as EQMs, algumas crianças desenvolvem uma espiritualidade que é radicalmente diferente das perspectivas religiosas com as quais cresceram”.

### 3. O TRANSPESSOAL COMO DESAFIO AO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

A análise de fenômenos transpessoais como as EQMs exige uma fusão entre ciência e espiritualidade, que historicamente se antagonizam. Contudo, vemos hoje que o próprio progresso da ciência fez emergir novos enigmas e mistérios, que evidenciam os limites da ciência. Para Morin (2020, p. 17), “a nova ignorância é diferente da antiga, que vem da falta de conhecimento; a nova surge do próprio conhecimento”. O avanço da medicina trouxe a possibilidade de ressuscitação cardiopulmonar e possibilitou a ocorrência das EQMs. No entanto, a própria medicina não é capaz de entendê-las.

Como é possível, por exemplo, explicar cientificamente o surgimento repentino de habilidades extraordinárias após vivenciar uma EQM? E os casos de cura espontânea, ou “milagrosa”, tanto física como psíquica? E os diversos processos de autotransformação radical dos pacientes no pós-EQM? (TART, 2012). Definitivamente, não há respostas plausíveis a estas perguntas. Tais fenômenos parecem ser aspectos humanos ainda não compreendidos pela ciência. Como observa Morin (2020, p. 75): “Parece-me plausível que poderes potenciais do espírito sobre nós mesmos ainda sejam amplamente ignorados. Será que [o ser humano] não disporia de capacidades cognitivas ainda não despertadas e de poderes adormecidos que um dia veremos a conhecer e utilizar?”.

A própria sociologia enquanto ciência (e também a antropologia) se vê diante de um impasse ao analisar as EQMs, pois as influências sociais e culturais não são capazes de explicar este fenômeno, haja vista, por exemplo, os casos das EQMs em crianças relatados por Sartori (2020), dentre outros semelhantes. É necessário reconhecer que novas metodologias de investigação devem ser desenvolvidas para analisar os fenômenos transpessoais, tanto pela medicina e ciências da saúde, como também pela sociologia e por qualquer outra ciência. Wilber (2010, p. 140), ao recomendar a abordagem transpessoal à sociologia, observa que:

Se quiser saber a respeito das esferas realmente transcendentais, adote uma prática contemplativo-meditativa (injunção) e descubra por si próprio (iluminação) em que ponto a comunidade da transcendência que tudo inclui pode se revelar no seu caso e ser testada pelos espíritos afins (confirmação).

Se Durkheim (2006) considerava o mundo divino/espiritual como a sociedade transfigurada, Wilber (2010, p. 140), por sua vez, considera a ideia de um “Deus social”: “Quando vemos Deus como a sociedade de todas as sociedades possíveis, o estudo da sociologia adquire um novo e inesperado significado, e nós todos nos encontramos imersos num Deus social, criado e criador, liberado e liberador”. Lembremos que a visão integrativa transpessoal de Wilber considera o Todo como uma divindade e Deus como a sociedade das sociedades. Assim, o social também seria um espaço de transcendência.

A sociologia não pode se omitir diante das experiências de quase-morte e de outros fenômenos transpessoais. O pensamento social deve aproveitar a sua visão privilegiada acerca do homem e da sociedade e tomar para si reflexões existenciais e transcendentais, já trabalhadas, por exemplo, pela psicologia e pela filosofia (BELLO, 2019).

É preciso superar preconceitos históricos e tentar compreender o homem de forma integral, ou seja, como um ser biológico, social, mas também sutil ou espiritual. O ser humano é complexo e multifacetado. E o espírito, faz parte da sua essência?

## CONCLUSÃO

Neste texto analisamos as experiências de quase-morte (EQMs) sob um viés sociológico, sendo a sociologia transpessoal a subárea que mais se aproxima deste tipo de fenômeno, um campo novo e não muito conhecido nas ciências sociais. De fato, as experiências transpessoais são fenômenos muito peculiares e surreais, que, à primeira vista, podem ganhar uma aura de misticismo, um assunto geralmente menosprezado pelo conhecimento científico. Mas as EQMs têm intrigado os pesquisadores da área de saúde nos últimos 50 anos, principalmente pelo seu nível de complexidade e incerteza quando analisadas de forma racional.

Os atuais instrumentos metodológicos das ciências médicas, e também das ciências sociais, têm se mostrado insuficientes para compreender os fenômenos transpessoais e tantos outros mistérios surgidos a partir do avanço científico das últimas décadas. Novas técnicas de pesquisa devem ser desenvolvidas se quisermos avançar na tentativa de compreender estes fenômenos. Para tanto, a fenomenologia e a teoria da complexidade parecem ser um bom começo, ao menos para a sociologia.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER III, Eben. Experiências de quase-morte: o debate mente-corpo e a natureza da realidade. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

BELLO, Angela. **O sentido do humano: entre fenomenologia, psicologia e psicopatologia**. São Paulo: Paulus, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

DIAMOND, Debra. **Poderes inexplicáveis após experiências de quase-morte**. São Paulo: Pensamento, 2019.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOODY, Raymond. As experiências de quase-morte: um ensaio em medicina e filosofia. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

MORIN, Edgar. **Conhecimento, ignorância, mistério**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2020.

RODRIGUES, José. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SARTORI, Penny. Através dos olhos de uma criança: experiências de quase-morte nos jovens. In: HAGAN III, John (org.). **A ciência das experiências de quase-morte**. Curitiba/PR: Danúbio, 2020.

TART, Charles. **O fim do materialismo: como as evidências científicas dos fenômenos paranormais estão unindo ciência e espiritualidade**. São Paulo: Cultrix, 2012.

TZIMINADIS, João. A domesticação técnica da morte: *anti-aging* como projeto existencial. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, n. 21, vol. 1, jan./abril de 2021.

WILBER, Ken. **Um Deus social**. São Paulo: Cultrix, 2010.

# BENZEDEIRAS E BENZIDOS: EXPERIÊNCIAS DE “FELICIDADE”

Wanusa Almeida Menezes<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este breve estudo tem como propósito compreender a demanda pelos serviços das mulheres benzedeadas analisada sob a ótica de William James. Diante do objeto e da problemática em pauta, torna-se importante tentar compreender os resultados da atuação das benzedeadas junto aos benzidos, que buscam cura, saúde e felicidade, sob o olhar da Psicologia de William James, quando fala sobre uma espécie de fenômeno religioso de sua época, a Religião do Equilíbrio Mental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Benzedeadas; Benzidos; Equilíbrio Mental; Fenômeno Religioso; Psicologia; Felicidade

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como propósito compreender a busca pelos serviços das *benzedeadas* analisando, com um olhar da Psicologia Transpessoal de William James, a busca desses saberes visando a saúde e o cuidado daqueles (as) que as procuram (aqui chamados *benzidos*). Neste sentido, pretende-se relacionar a busca das pessoas às práticas curativas das benzedeadas, sob a visão do fenômeno religioso estudado pelo referido autor, sobre a experiência religiosa abordada, em especial, no capítulo **A Religião do Equilíbrio Mental**<sup>2</sup> e outros recortes do autor na mesma obra. Outros autores também ajudarão na elaboração deste breve estudo.

As benzedeadas acessam os saberes de diferentes experiências religiosas das vertentes cristãs, bem como das religiões de matrizes africanas e de outras vertentes, com o desígnio de restaurar o equilíbrio material e espiritual de quem as procura. Neste contexto, também está contemplada a saúde mental dos *benzidos*. Os relatos de bem-estar destes é uma das evidências. Esta busca por saúde e bem estar, estão inclusos num discurso de William James, quando ele nos fala da busca pela felicidade, pela ausência de males. Também quando o estudioso legitima toda forma de manifestação religiosa.

Acredita-se que a Psicologia da Religião tem sido uma área que vem contribuindo para a concepção do fenômeno religioso e da fé enquanto comportamento religioso. Muitos trabalhos e estudos que se propõem a explorar a interface da psicologia com a religiosidade, e que tocam temas como as ciências da religião, a psicologia da religião, o aconselhamento

1 Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. nusa\_psi@hotmail.com

2 In James, William. **Variedades da experiência religiosa – um estudo sobre a natureza humana**. Editora Cultrix, São Paulo, 1991.

psicológico e o aconselhamento espiritual, entre outros, têm contribuído com os estudos do comportamento religioso. A Psicologia enquanto ciência, desde a sua origem, apresenta estudos relativos às religiões, com grandes teóricos que contribuíram para tais estudos. É preciso, portanto, traçar um cenário sobre a presença da religiosidade e/ou espiritualidade no escopo comportamental, assim como em sua afinidade com a fé e como se relacionam com a saúde e equilíbrio mental.

Diante do objeto e da problemática apresentados, é importante tentar compreender os resultados da atuação das *benzedoiras* junto aos *benzidos*, que buscam cura, saúde e cuidados, sob o olhar da Psicologia de William James, quando fala sobre uma espécie de fenômeno religioso de sua época, a Religião do Equilíbrio Mental.

## 1 DESENVOLVIMENTO

William James era considerado o filósofo do Pragmatismo e da Psicologia Científica, que trouxe como contribuição uma filosofia da experiência. Sua obra conduz a uma abordagem pragmática da questão religiosa, onde a religião é considerada como uma experiência, como uma vivência, e não apenas como uma crença na experiência alheia. Numa abordagem original, William James apresenta a Psicologia Transpessoal cujo objetivo é o de experienciar o real.

Antes de abordar propriamente o capítulo sobre a Religião do Equilíbrio Mental, é importante que se exponham alguns argumentos de James a respeito do estudo da religião, do fenômeno religioso e do comportamento religioso. Segundo James (1991, p.17), não restam dúvidas de que, alguém que leva uma vida religiosa que exclua tudo o mais, pode ser facilmente considerado como excêntrico. No entanto, ele não se refere aos nativos religiosos comuns, cujas crenças são as convencionais de seu país, por exemplo, pois estes tiveram sua religiosidade construída por outros, passada a estes pela tradição e conservadas pela força do hábito. Segundo James, é imprescindível que sejam vistas, antes, as experiências originais, aquelas que fixaram padrões de sentimentos sugeridos e práticas repetidas. Só é possível encontrar essas experiências em certos indivíduos, os gênios religiosos, que produziram frutos nas páginas da história. Segundo o James, não raramente, tais gênios, líderes religiosos, apresentavam sintomas de instabilidade nervosa, manifestações psíquicas anormais, sensibilidade emocional, dentre outras características. Tais líderes encontravam-se sujeitos a ideias fixas e obsessões, alguns caíam em transes, ouviam vozes, tinham visões... Comumente tais situações eram consideradas como patológicas, mas não lhes tirava a autoridade e poder de influência.

Para James, as ciências precisam estudar as condições existenciais da religião, não simplesmente valer-se de aspectos patológicos do assunto. É necessário que sejam descritos e nomeados, assim como se faz com homens não religiosos. Uma possível solução seria não jul-



gar os valores espirituais de um indivíduo atrelando-os a sentimentos considerados frágeis. O materialismo médico, segundo James (1991), afigura-se numa boa apelação para um sistema de pensamento muito simplista. Segundo tal abordagem, por exemplo, São Paulo explanando sobre sua visão na estrada de Damasco, estaria sofrendo com uma descarga violenta do córtex occipital, pelo fato de ele ter sido epilético. E o materialismo médico julga, então, bem prejudicada a autoridade espiritual de personagens como São Paulo. James questiona, se pode uma narrativa existencial de fatos da história mental designar, de alguma maneira, acerca da sua significação espiritual! Sob a ótica deste postulado, não existe um só estado de espírito, quer saudável, quer patológico, que não esteja atrelado a algum processo orgânico.

James ainda ressalta que nas ciências naturais nunca acontece a alguém arriscar refutar opiniões expondo uma constituição neurótica do autor. Nestas circunstâncias, as afirmativas são constantemente testadas pela lógica e pelo experimento, seja qual for o tipo neurológico de quem as expressa. Para James, em se tratando de opiniões religiosas, não deveria ser diferente. Seu valor só deveria ser determinado por juízos espirituais que lhes digam absolutamente respeito, juízos baseados, antes de tudo, em sentimentos imediatos e, logo em seguida, no que pode ser averiguado pela experiência, pelas necessidades morais e por aquilo que se toma como verdadeiro. Segundo o Dr. Maudsley (James, 1991, p.26), o critério final de uma crença não deveria ser a sua origem, mas a maneira como age sobre o todo. James afiança que assim também é o critério empírico, que igualmente foi usado pelos mais resistentes defensores da origem sobrenatural.

Em a Religião do Equilíbrio Mental, James começa lançando um questionamento:

Se tivéssemos de fazer a pergunta: “Qual é a principal preocupação da vida humana?”, uma das respostas seria: “A felicidade”. Como alcançar, como conservar, como recobrar a felicidade é, de fato, para a maioria dos homens em todos os tempos, o motivo secreto de tudo o que fazem e de tudo o que estão dispostos a suportar. A escola hedonística de ética deduz a vida moral inteiramente das experiências de felicidade e infelicidade produzidas pelos diferentes gêneros de conduta; e, ainda mais na vida religiosa do que na vida moral, a felicidade e a infelicidade parecem ser os pólos ao redor dos quais gira o interesse.

James (1991, p.76).

O autor afiança que é necessário acolher a ideia de que qualquer deleite estável produz o tipo de religião que gera um entusiasmo grato e feliz. Afirma também que é preciso saber que os modos mais intrincados de experimentar a religião são maneiras de suscitar felicidade, caminhos internos para um conjunto excelso de felicidade. James assegura que para os homens esta alegria se traduz na maior prova da verdade de suas crenças. “Se um credo faz o homem sentir-se feliz, ele o adota quase inevitavelmente” (James, 1991, p.76). E onde entra a religião do equilíbrio mental nesta questão? Segundo James (1991), quando a tendência de enxergar as coisas, que se vê como boas, acontece, pode-se diferenciar uma maneira voluntária de uma

involuntária de ser mentalmente equilibrado. Quando involuntária, as pessoas sentem-se felizes diante de certas experiências imediatas. Quando voluntária ou sistemática, o jeito que se toma as coisas como boas é abstrato. Esta última acaba enfatizando determinados elementos em detrimento de (ou ignorando totalmente) muitos outros, como o próprio mal, por exemplo. A felicidade sistemática ou involuntária é cega aos fatos que contrariam sua estabilidade.

Do ponto de vista de William James, um movimento religioso muito importante para ser destacado, neste contexto, é aquele que ele denominou **movimento da cura psíquica**. Este movimento espelhava-se na América à época de seus escritos e, segundo ele, vai da ciência natural ao equilíbrio mental. Segundo o mesmo, existiam várias seitas que se intitulavam como **Pensamento Novo**. Tratava-se de um projeto de vida voluntariamente otimista, com um lado ao mesmo tempo especulativo e utilitário.

Uma das fontes doutrinárias da cura psíquica são os quatro Evangelhos; outra é o emersonianismo ou o transcendentalismo da Nova Inglaterra; outra é o idealismo de Berkeley; outra é o espiritismo, com suas mensagens de “lei”, “progresso” e “desenvolvimento”; outra é o evolucionismo da ciência popular otimista de que falei há pouco; e, finalmente, o estudo do Hinduísmo. Mas o traço mais característico do movimento da cura psíquica é uma inspiração muito mais direta. Os chefes dessa fé tiveram uma crença intuitiva no poder salvador das atitudes de equilíbrio mental como tais, na eficácia conquistadora da coragem, da esperança e da confiança, e num desprezo correlativo da dúvida, do medo, da preocupação e de todos os estados de espírito nervosamente admonitórios.

(James, 1992, p. 89)

James classificou este movimento como religioso. E afirmou, a título de ilustração, que a maior parte dos adeptos da cura psíquica propõe uma doutrina em que os pensamentos são potentes a ponto de atrair todos os pensamentos do mesmo teor existentes no mundo. Desta maneira, ao pensar, o homem adquire reforços de outros lugares, possibilitando a realização de desejos. É possível, inclusive, receber reforços de forças celestes.

Existem muitos tipos de experiência religiosa, e na busca de James pelo tipo mentalmente mais equilibrado, ele afirma que também é preciso avaliar os tipos mais radicais. Também faz uma crítica a determinados posicionamentos a respeito do estudo das religiões, quando afirma que a “primeira coisa que se deve ter em mente é que nada pode ser mais estúpido do que excluir fenômenos da nossa observação, tão-somente porque somos incapazes de participar de alguma coisa parecida com eles” (James, 1991, p. 101). Seja qual for o resultado da experiência religiosa experimentada, nenhuma crítica deveria projetar dúvidas sobre a experiência humana daqueles que a vivenciam em sua plenitude. Seria igualmente infrutífero subjugar estes métodos em prol de uma terapêutica mais científica. James afirma que as diversas experiências religiosas estudadas mostram que o universo pode assumir formas tão distintas quanto as seitas e a própria ciência admitem. Afinal, o que seriam todas as confirmações se

não concordassem com sistemas conceituais de ideias construídas pelo homem? Portanto, inquirir James, porque se deve presumir que apenas um destes sistemas é o correto?

Como solução, ele propõe que se pode tratar o mundo pelo viés dos muitos sistemas de ideias existentes, e que assim é ele ajustado por homens diferentes, originando algum tipo peculiar de utilidade. Afirma que a ciência oferece muitos sistemas de cura e diagnose para muitas doenças. Com a cura psíquica, a religião pode ofertar serenidade, equilíbrio moral e felicidade, atuando na prevenção de doenças, assim como a ciência. Ciências e religião tornam-se, portanto, tesouros para quem as utiliza, sem sobrepor uma a outra.

Diante do exposto em relação às experiências religiosas, pode-se correlacionar os relatos de bem-estar e cura dos benzidos. Muitos procuram as benzedoras antes mesmo de ir aos postos de saúde, a despeito do materialismo médico. Ou só procuram os serviços de saúde quando assim os aconselham as benzedoras... não se deve questionar o fenômeno, mas relatar, catalogar.

Relacionando a afinidade entre Psicologia e Espiritualidade, Paiva (2005), em um de seus artigos, destaca a materialidade impregnada na vida das pessoas, que as faz buscar a espiritualidade. Tal busca está diretamente relacionada a encontrar um sentido para sua própria existência e é livre dos domínios das tradições religiosas autoritárias, possibilitando a conquista de uma autonomia frente à instituição religiosa e fluindo num despertar do indivíduo, especialmente quando se encontra em momentos difíceis. Esta busca, e a sensação de cura, alívio e felicidade, subsequentes, são primordiais para a promoção de saúde mental.

Para F. Santos (2007), as rezadeiras são mulheres que conseguem praticar a benzedura, acessando os saberes de diferentes experiências religiosas como Catolicismo, Umbanda, Candomblé e Pentecostalismo, com o desígnio de restaurar o equilíbrio material e espiritual de quem as procura. Del Priori (2011) afirma que em determinadas épocas, mulheres que curavam eram consideradas aliadas do Diabo, bruxas, feiticeiras. Esta visão, compartilhada por religiosos e médicos, não contemplava o fato de que os processos de cura, praticados por estas mulheres, salvava a muitos, pois havia pouquíssimos médicos para atender à população. Segundo a autora, este foi um período crucial para que mulheres tivessem a oportunidade de compartilhar saberes oriundos das mais diversas áreas geográficas e culturas. Negras, índias e brancas trocavam conhecimentos, em especial aqueles relacionados a práticas de cura. Elas, apesar da reprovação dos médicos, continuavam restituindo a saúde e a vida.

Segundo Calheiros (2017), na religiosidade das benzedoras é marcante a adoração aos santos (as) do catolicismo popular, é através da fé em seus poderes de intermediação com o sagrado que pessoas são curadas, obtendo o equilíbrio entre corpo e alma. Segundo a autora, as doenças mais cuidadas pelas benzedoras são dor de cabeça, espinhela caída, mau olhado, moleza no corpo etc. Heberlê (2013) afirma que esta medicina popular faz uso de um grupo de conhecimentos e ações considerados patrimônio cultural da população. Tais curandeiras ocu-

pam um importante lugar informal devido, sobretudo, à falta de promoção de alguns serviços de saúde, ao preço alto dos medicamentos e, ainda, a uma dificuldade na comunicação entre pacientes e profissionais de saúde.

Almeida (2019) ressalta que a espiritualidade é determinante na construção de valores sociais e éticos. É ainda a espiritualidade que capacita os indivíduos a tomarem decisões, que os prepara para a convivência social, para o transcendente, para a simbolização, para reflexões sobre a própria existência e sobre os impulsos psíquicos. É também a partir dela que se atende à necessidade de construir sentido para suas vivências cotidianas, para a própria vida e para o universo. Ainda segundo o autor, é essencial que se estude a função da espiritualidade, pois é nela e através dela que as afluências entre a psicologia e a religião sucedem.

Segundo Corazza (2016) Jung, em sua obra *Psicologia e Religião*, deixa claro que, ao pensar sobre religião, não faz referência a uma confissão de fé ou instituição religiosa específica, mas a uma experiência com o numinoso e à alteração de consciência que resulta dessa experiência. Este deslumbramento é facilmente constatado com os inúmeros fiéis que recorrem às práticas da cura psíquica ou crédulos aos 'poderes de cura' das benzedeiras, que com seus chás, rezas, benzeduras e acolhimento, proporcionam alívio a dores do corpo e da alma. Pessoas com credos diversos, ligadas ou não a instituições religiosas, declarada ou discretamente, as proclamam, admiradas e encantadas com seus prodígios de cura.

## CONCLUSÃO

Não foi pretensão neste artigo questionar os poderes atribuídos às benzedeiras ou à prática da cura psíquica. Seus benzidos e adeptos falam de uma sensação de alívio e de que algo se curou. É aí que se dá o princípio do processo de cura, pois esta deve ser apreciada como um procedimento individual experimentado pelas pessoas nesta relação (curado e curador), considerando-a como recuperação da saúde mediada pela intervenção de um curador (no caso da cura psíquica, o próprio indivíduo).

A relevância de estudos desta natureza está no entendimento de facetas de uma sociedade que, assim como os indivíduos que dela fazem parte, está longe de ser homogênea. É preciso introduzir, no meio científico, estudos, saberes e práticas de comunidades e grupos, cuja atuação é amplamente aceita em seu meio. Com tantas religiosidades e espiritualidades que disputam fiéis pelos métodos mais modernos e/ou contundentes de marketing, na era dos cursos digitais que prometem verdadeiros milagres em termos de cura e auto-cuidado, procurar pelas benzedeiras mostra que a tradição e a credibilidade dependem das experiências individuais de cada sujeito (como ressaltou James), da importância das interações humanas e da conservação de tradições e culturas que contam histórias em cada comunidade.

Com a intenção de curar males ou buscar cuidados que, acreditam, a medicina técnica

não dá conta de atender, as pessoas ainda procuram as curandeiras, as benzedeiras. Algumas vezes também procuram por reikianas, kardecistas e mães de santo. A importância de estudos e pesquisas assim está no aprofundamento em um assunto bastante pertinente à saúde pública, principalmente na educação popular de várias comunidades de pequenas e grandes cidades. O objetivo é identificar os saberes e práticas das benzedeiras e demais curandeiras no preocupar-se com a saúde, proporcionando a seus adeptos melhoras e qualidade de vida.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Flávio Aparecido de. **Perspectivas da psicologia da religião no que se refere ao estudo da religiosidade / espiritualidade**. Disponível em: <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/A1338.pdf> Acesso em: 15 jul, 2023.

BARROS, Cristiane do Amaral de; BONFATTI, Paulo Ferreira. **Psicologia Da Religião: Reflexões**. REVISTA PSIQUE, Juiz de Fora, v.1, n.1, p.70-85, jan./jul. 2016.

CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen de Melo. **A cura através da fé: um olhar sobre as benzedeiras/rezadeiras alagoanas**. Universidade Federal de Alagoas. IX Mestres e Conselheiros Agentes Multiplicadores do Patrimônio Belo Horizonte/MG, 2017.

CORAZZA, Luiz Fernando Gomes. **Diálogos da psicologia analítica: espiritualidade na contemporaneidade**. 2016. 136 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

HEBERLÊ, Mariluz Oliveira. **Um estudo da concepção dos profissionais de saúde sobre as práticas integrativas e complementares em saúde**. Universidade Federal De Santa Maria - centro de ciências sociais e humanas programa de pós-graduação em ciências sociais. Santa Maria, 2013.

JAMES, William. **Variedades da experiência religiosa – um estudo sobre a natureza humana**. Editora Cultrix, São Paulo, 1991.

PAIVA, J. G. **Psicologia e espiritualidade**. Revista Magis - Cadernos de fé e cultura (47). Julho, 2005.

PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 10ed. São Paulo: Contexto, 2011.

SANTOS, Francimário Vitor dos. **O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzetas/RN**. Dissertação (Mestrado em

Antropologia), Universidade do Rio Grande do Norte, UFRN, 2007.

# FREI DAMIÃO: A FIGURA DO CONSELHEIRO TRIDENTINO NO CATOLICISMO POPULAR DO NORDESTE BRASILEIRO DO SÉCULO XX.

*João Everton da Cruz Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente texto configura a hipótese do estudo: Frei Damião de Bozzano (1898-1997) como conselheiro tridentino no catolicismo popular sertanejo do Nordeste brasileiro do século XX. O estudo é parte da pesquisa de doutoramento desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2019-2023), sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira. A pesquisa faz uma análise da função do conselheiro dentro da cultura nordestina. A pessoa do capuchinho italiano (ainda que sujeita às “leis de mercado” e interpretado de diversas formas, porque é uma figura complexa e multifacetada) continua pulsante, pois simboliza uma imagem fixa e um ponto certo na vida de seus devotos. O estudo apoia-se nas fontes primárias e em pessoas que conheceram a vida e a obra do frade capuchinho italiano. O conceito de identidade tridentina é amplo, porque baseia-se na sólida estrutura do Concílio de Trento (1545-1563) e quando aplicado na figura do conselheiro capuchinho não pretende ser uma interpretação pejorativa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Frei Damião; Catolicismo Popular; Tridentino; Conselheiro.

## INTRODUÇÃO

As reflexões que se seguem são frutos do processo de elaboração da tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas (2019-2023), sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira. A pesquisa tem por base a hipótese de ter sido o missionário Frei Damião de Bozzano (1898-1997) reinterpretado pela cultura sertaneja como um grande conselheiro, na tradição iniciada pelo Padre Ibiapina (1806-1883) e que teve no Padre Cícero (1844-1934) sua referência maior.

O campo de pesquisa se fez reciprocidade com a vivência pessoal do autor, porque quando adolescente na década de 80 chegou a confessar-se com Frei Damião em passagem pelo Colégio Cenecista Francisco Porto, em Nossa Senhora das Dores (SE). Na oportunidade tive uma rica experiência religiosa diante do mistério, do sagrado e do mágico passado. E sem descanso e conforto, Frei Damião dedicou-se a ouvir as pessoas por meio das intermináveis confissões.

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsa Institucional da PUC Minas. [joevertoncruz@yahoo.com.br](mailto:joevertoncruz@yahoo.com.br)



O contexto sociológico onde acontece o fenômeno religioso em torno do conselheiro Frei Damião é o sertão nordestino. A dimensão do conselheiro dentro da cultura nordestina presente no catolicismo popular sertanejo é analisada como uma herança que se espalhou por muito tempo, uma fama de que os melhores entre os padres missionários eram os que davam mais conselhos. O Frei Damião soube fixar o penitente aos seus pés, dando conselhos e mais conselhos. A figura do conselheiro parece típica do catolicismo popular sertanejo. Impressiona a complexidade dessa figura aparentemente simples. O conselheiro é pessoa que reside muita sabedoria. Não somente a sabedoria familiar, transmitida de geração em geração, mas também a sabedoria dos ancestrais, à qual poucas pessoas têm acesso. Tal como a figura do pajé – onde provavelmente estão suas raízes – o conselheiro é o fiel depositário da herança cultural do povo do sertão nordestino.

Para pesquisar a figura do capuchinho como conselheiro, o ponto de partida foi recolher o material existente nas pesquisas bibliográficas. A partir daí, entrevistas, folhetos da Literatura de Cordel e participação numa romaria auxiliaram a desvendar como o povo interpretou a pessoa do missionário que por mais sessenta anos esteve empenhado nas missões do Nordeste brasileiro. O estudo busca categorias sociológicas, históricas e antropológicas para compreender melhor sobre Frei Damião de Bozzano como conselheiro tridentino (ainda que sujeito às “leis do mercado” e interpretado de diversas formas, porque é uma figura complexa e multifacetada, para além de sua simplicidade) que continua pulsante, viva, pois simboliza uma imagem fixa e ponto certo na vida de muitos devotos. O texto propõe no primeiro momento, os elementos biográficos sobre Frei Damião. No segundo momento, o fenômeno Frei Damião à confissão e o aconselhamento público. No terceiro momento, Frei Damião, um remanescente tridentino e uma conclusão.

## **1 QUEM FOI FREI DAMIÃO**

Do registro de batismo do vilarejo de Bozzano consta que em 5 de novembro de 1898 nasceu, Pio Giannotti, o segundo dos cinco filhos dos cônjuges Felice (Félix) Giannotti e Maria Giannotti, modestos agricultores italianos de sólida formação católica, no município de Massarosa (Itália), batizado na Igreja dos Santos Catarina e Próspero, Matriz de Bozzano, pelo Pároco Alessandro Davini. Na infância se mostrava travesso para uma família religiosa, frequentou as três classes elementares, reprovando duas, tanto pela severidade do tempo como pelas frequentes faltas. Aos 10 anos de idade, no dia 15 de junho de 1908, Pio Giannotti foi crismado na Catedral de Lucca, pelo Cardeal Lorenzelli. Aos 12 anos de idade, no dia 17 de março de 1911, ingressou no Seminário Seráfico de Camigliano, com o interesse dos ensinamentos de religião, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. A sua vocação começava a se despontar e, quando completou 16 anos, em 1914 sob a orientação do Padre Pellegrino Brondi de Massa, emitiu os primeiros votos, no Convento de Vila Basílica, recebendo o nome de Damião, Frei Damião

de Bozzano, aludindo seu lugar de origem.

O filho mais velho da família, Guglielmo (Guilherme) Giannotti (1896-1965), nasceu em 27 de agosto, tornou-se Padre diocesano e depois recebeu o título de Monsenhor, destacando-se como professor e diretor espiritual no Seminário Arquiepiscopal de Lucca, na Itália. A irmã mais nova, Pia Giannotti, tornou-se Freira da Congregação das Irmãs Luquesas de Santa Zita (Zitinas). A infância de Pio Giannotti como a de todas as crianças da região de Massarosa, uma meninice relativamente comum. Tinha o hábito de ficar em silêncio, rezando, andando descalços pelos bosques e vales, em contato com a natureza. Trazia consigo o costume de conduzir continuamente o crucifixo. De vez em quando ele desaparecia, porém, depois de horas, os pais iam encontrá-lo, sempre sozinho e reflexivo, no porão da casa onde moravam.

Segundo o testemunho de uma de suas irmãs, Josefa, após a missa da primeira comunhão, quando voltaram para casa, logo o pequeno menino desapareceu, preocupando todos da família. De imediato, Josefa saiu à sua procura e o encontrou, sozinho no porão da casa, onde guardavam os mantimentos para o inverno, rezando e chorando a Paixão de Nossa Senhora. Eis aí o motivo pelo qual durante toda a vida, jamais se apartou do crucifixo. Foi assim que o menino deu início, expressando os sinais de sua vocação e vontade de consagrar-se a Deus. O pequeno italiano Pio Giannotti não só revela uma concepção de mundo, como também elucida o processo em que é produzida essa cosmovisão, por meio das relações que ele estabeleceu ao longo da sua vida e obra missionária, foi transformado em porta-voz do povo; conselheiro e confidente.

Após ter começado com os estudos filosóficos, o jovem Pio Giannotti vai à guerra como soldado da Primeira Guerra Mundial, tendo que interromper os seus estudos, pois as ideologias pós-cristãs (nacionalismo, comunismo e individualismo) e seus regimes totalitários assumem o caráter de religião? Cada uma destas ideologias faz requisições de patriotismo, luta de classes ou humanismo secular e cultuam seus símbolos, seus dogmas, seus líderes carismáticos, suas cerimônias, seus escritos inspirados e santos. Era uma época conturbada e a Itália teve que dela participar por força de tratados políticos assinados com outras nações europeias. No dia 4 de agosto de 1914, inicia-se a Primeira Guerra com o conflito entre alemães e franceses e os combatentes sérvios e austríacos.

Pio Giannotti estudou na Universidade Gregoriana de Roma de 1920 a 1925. Foi aluno de Varnach em Teologia Fundamental. Com Louis Billot (1846-1931) estudou Eclesiologia. Com Cappello foi estudante de Direito Canônico e com Degrand em Patrologia. Diplomou-se em Filosofia, Direito Canônico e Teologia Dogmática. Em 1922 Frei Damião recebe a Tonsura, que significa que o religioso a partir daquele momento deixa para trás toda a vida “mundana.”

Encerra Pio Giannotti, surge Frei Damião de Bozzano, ordenou-se sacerdote em 5 de agosto de 1923, aos 25 anos, na Igreja do antigo Colégio São Lourenço de Brindisi, Roma. Em 1926, Frei Damião de Bozzano retornou à Província de Lucca onde Ihe foram confiados os

primeiros encargos como diretor e professor dos jovens estudantes do curso de Teologia, exercendo a mesma atividade no curso de Filosofia da cidade de Massa, vizinha de Massa-Carrara, prestando serviços até 1931, ano de sua vinda para o Nordeste do Brasil. Aos 28 de maio de 1931, com 33 anos, o capuchinho italiano Frei Damião de Bozzano chega ao Brasil a bordo do navio Conte Rosso e, em seguida, com concisa estadia no estado do Rio de Janeiro, foi para o Convento junto à Igreja da Penha, em Recife (PE), com mais três religiosos Capuchinhos: Frei Inácio de Carrara, Frei Bento de Terrinca e Frei Felix de Olivola.

## **2 O FENÔMENO FREI DAMIÃO À CONFISSÃO E O ACONSELHAMENTO PÚBLICO**

O capuchinho italiano Frei Damião de Bozzano é provavelmente o derradeiro grande conselheiro do povo com sua rígida disciplina do catolicismo tridentino, que dava muita atenção à confissão e ao aconselhamento público em seus sermões, inclusive, respondendo bilhetes que lhe mandavam ou lhe chegavam às mãos. As indagações são recorrentes a respeito da função do conselheiro no catolicismo popular do Nordeste brasileiro, conforme descrição de Eduardo Hoornaert, porque:

[...] nesta visão do padre como mediano entre o céu e a terra se enquadra a função do padre como “conselheiro”, provavelmente enraizada em estruturas ameríndias. Interessante observar como os padres da história nordestina que até os dias de hoje tiveram mais ascendência sobre o povo – os membros da famosa “dinastia”: Padre Ibiapina, Padre Cícero, Frei Damião – são apreciados antes de tudo como conselheiros, não como pregadores ou milagreiros (HOORNAERT, 1969, p.592).

Embora tenham vividos em diferentes contextos históricos e sociológicos, o sertão nordestino tem sido palco de uma “linhagem” de conselheiros cuja função parece ser muito importante. Por isso que Frei Damião como conselheiro merece atenção especial, porque sobre ele gira ambiguidade. Frei Damião se encaixa na religiosidade popular? É aceitável aplicar Frei Damião ao catolicismo oficial? Frei Damião é maior do que os nossos conceitos? São os aspectos da resistência popular diante dos novos conceitos. E assim pensar nos elementos simbólicos da tradição franciscana. Partindo da premissa de que todo fenômeno religioso está entrelaçado numa teia de feitos, de exaltações, de resistências e também de tensões e de conflitos permanentes. Os conselhos de Frei Damião serviam de instrumento de manipulação, que mantinha o povo alienado, porque só se volta para a salvação da alma e não para a libertação das opressões, crítica de Moura (1978) que dá enfoque aos conflitos da época do pós-Concílio Vaticano II, nas vertentes do catolicismo do Nordeste brasileiro. Frei Damião era um conselheiro em sintonia com as velhas práticas – confissão auricular -, dentro de um contexto social e religioso que ainda permitia aquele tipo de comportamento, aproveitando as confissões para levantar os sertanejos contra os avanços do protestantismo.

### 3 FREI DAMIÃO, UM REMANESCENTE DA DISCIPLINA TRIDENTINA

Este tópico é o núcleo porque configura uma hipótese do presente estudo de caso: Frei Damião de Bozzano como conselheiro tridentino no catolicismo popular do Nordeste brasileiro do século XX. É importante ressaltar que o conceito de identidade tridentina é extenso, pois se baseia na longa e sólida estrutura do Concílio de Trento e em algumas de suas premissas que quando aplicado na pessoa do conselheiro capuchinho italiano não pretende ser uma interpretação pejorativa e, sim uma demonstração de suas virtudes na medida em que replica elementos simbólicos de um passado que ainda persiste no presente. Gianfranco Lazzari (2003, p. 27-28) destacou que nos anos de 1926 a 1928, Frei Damião assumiu a função de professor, no Convento de Lucca (Itália), onde lecionou Teologia e foi diretor dos estudantes. Deixou enorme impressão pelo seu espírito de recolhimento e oração. Mas, afinal, qual teologia lecionou Frei Damião? A Teologia Tridentina, cuja formação recebeu na Universidade Gregoriana de Roma, feita a partir dos manuais tridentinos. De acordo com Aerton (2019, p. 104), Frei Damião lecionava as exigências do Concílio de Trento e, quando chegou, no Brasil, desde sua primeira missão, em Gravatá (PE), no período em que a Igreja vivenciava a influência de Trento, permaneceu com o mesmo discurso, a partir das mesmas premissas.

O Concílio de Trento foi o Concílio mais longo da história da Igreja Católica, de 13 de dezembro de 1545 a 04 de dezembro de 1563 propôs reformas gerais e específicas na estrutura eclesiástica. Uma das principais características de Trento foi criar um novo imaginário social, reforçando a consciência eclesial para a importância de sua qualificação interna, para o enfrentamento da modernidade, para o combate ao protestantismo e realizando atos de capilarização da fé católica, com auxílio de ordens religiosas, tentando cada vez mais se aproximar dos fiéis. Uma vasta literatura sobre o Concílio de Trento foi produzida, inclusive, com linhas de entendimento distintas. Fato é que a Igreja buscou difundir e implantar as resoluções conciliares de forma mundial. Em seu livro “O que é Pastoral”, segundo o autor, referindo-se à Igreja tridentina na Europa, afirma que:

Ela é fundamentalmente devedora à forte entrada do espírito de Trento em nosso país a partir da segunda metade do século passado, numa prolongação do que foi a grande tarefa missionária realizada na Europa nos séculos XVI e XVII. A performance pastoral na nossa matriz eclesiástica nos dois séculos seguintes ao Concílio de Trento (1545-1563) pode dar-nos ideia do que significou esse processo de transformação religiosa da Europa pós-medieval (LIBÂNIO, 1982, p. 39).

E sobre a implantação da pastoral tridentina no Brasil foi fortemente introduzida similares aos mesmos moldes da Europa, pois, no final do século XIX e no início do século XX, foram vários missionários europeus que deram o pontapé inicial nessa tarefa, centrando-se no tema dogmático e moral. Estes são os eixos de sustentação dos princípios básicos e do mate-

rial direto para a edificação da identidade tridentina. No nosso Continente, a implantação das normas tridentinas para um catolicismo renovado adotou critérios doutrinários e disciplinares, passando necessariamente pela demonização da vida cotidiana, com a imposição da cristianização sobre o argumento de uma missão salvacionista. No que toca a questão do medo da condenação eterna, Jean Delumeau contribui com o seguinte ensinamento:

O espírito humano fabrica permanentemente o medo para evitar uma angústia mórbida que resultaria na abolição do eu. É esse processo que reencontraremos no estágio de uma civilização. Em uma sequência longa de traumatismo coletivo, o Ocidente venceu a angústia nomeando, isto é, identificando, ou até fabricando medos particulares (DELUMEAU, 2009, p. 35). É importante reiterar que as ordens religiosas, em conjunto com o episcopado, foram os principais agentes promotores dessa nova cultura. Segundo Vasconcellos (2017, p. 64) é fortemente percebido que o catolicismo trazido a estas terras pelos ibéricos era carregado de referências e medos do diabo, que tiveram na Renascença um incremento todo particular. Para Roberto Muchembled: “a Europa dos séculos XVI e XVII passou por uma verdadeira vaga diabólica. Nunca o Príncipe das Trevas havia adquirido tamanha importância no imaginário ocidental” (MUCHEMBLED, 2001, p. 143). Foi nesse cenário que o catolicismo renovado de Trento é passo a passo assimilado a partir da segunda metade do século XIX, o que pode ser conferido através do fenômeno “Frei Damião e os Impasses da Religião Popular” (MOURA, 1976/1, p. 202-225). Nele predomina os predicados de que Frei Damião é um propagador do catolicismo tridentino pela Universidade onde estudou, pela origem, pela congregação. E além disso, ele é instrumentalizado pelo poder, político e religioso.

## CONCLUSÃO

Enfim, à guisa de conclusão, Frei Damião, dentro de um esquema tridentino, com disciplina, pregava suas missões, sem se dar conta de que estava sendo “antropofagicamente” engolido pelo povo nordestino. Essa metáfora oswaldiana (ANDRADE, 1995) bem se aplica ao caso estudado, na medida em que o Frei continuava convicto de que estava cumprindo a função de missionário ao difundir o único catolicismo legítimo. Não percebia que novamente a cultura popular dos sertanejos digeriria aquela cultura europeia para conformá-la a seu desejo e necessidade. E assim, o missionário capuchinho que veio armado do catolicismo romano e tridentino tornou-se, sem perceber, a derradeira figura da estirpe de conselheiros para o povo do semiárido nordestino.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswaldo de. Manifesto antropófago. In: SCHWARTZ, Jorge. Vanguardas latino-americanas. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1995. p.142-147.

ARAÚJO, Francisco Sadoc de. Padre Ibiapina: peregrino da caridade. São Paulo: Paulinas, 1996.

AZEVEDO, Thales. O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social. Brasília: MEC, 1955.

AZZI, Riolando. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. O joaseiro celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar, 2007.

# O AMOR AOS VIVOS É O AMOR A DEUS: A NOÇÃO PANENTEÍSTA E O CUIDADO INTEGRAL COMO ELEMENTOS ESTRUTURANTES DO HASSIDISMO POLONÊS DO SÉC. XVIII

Denis Cotta<sup>1</sup>

**RESUMO:** O hassidismo é um movimento místico judaico de cunho popular inaugurado no séc. XVIII pelo rabino Israel ben Eliezer, O Baal Shem Tov (1700-1760). Uma das premissas místicas primordiais do hassidismo está relacionada à sua concepção panenteísta: *Deus é a realidade última*. Na concepção hassídica, todos os seres do planeta, detêm uma centelha divina. Devido à esta percepção, a filosofia hassídica ressalta que o amor – enquanto uma atitude – deve ser dirigido à todos os seres; amor este que, implica em uma postura ética de cuidado para com o mundo que nos rodeia. Neste sentido, esta comunicação visa sublinhar a influência do hassidismo na cosmovisão do psicanalista Erich Fromm, perspectiva esta que, nos permite realizar uma interface entre a mística judaica hassídica e a psicanálise humanista. Como recurso metodológico, utilizaremos uma análise teórico-bibliográfica das obras *A lenda do Baal Shem* e *Histórias do rabi* ambas de Martin Buber e, *The jewish law [A lei judaica]* e *O espírito de liberdade* de autoria de Erich Fromm. Em suma, visamos aclarar que, de acordo com a filosofia hassídica, o amor é um atributo fundamental para que, o indivíduo possa realizar genuinamente, atos de bondade e, assim, se tornar companheiro de Deus na difusão do bem e da justiça na terra.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amor; Cuidado Integral; Hassidismo; Martin Buber; Erich Fromm.

## INTRODUÇÃO

O hassidismo se configura como um movimento religioso judaico do séc. XVIII, sendo também referido pelo filósofo Gershom Scholem, como *a última fase da mística judaica*, inaugurada pelo rabino Israel ben Eliezer, o Baal Shem Tov (1700-1760). Baal Shem Tov [Besth] preconizava o serviço Divino [Avodá] imbuído de alegria e entusiasmo [Hitlahavut] (BUBER, 2003, p. 24). Para o fundador da *hassidut*<sup>2</sup> cada ser presente na existência, até mesmo o inanimado,

1 Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professor convidado do Instituto de Psicanálise Humanista do Rio Grande do Sul. Integrante do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da PUC Minas. Membro do Grupo de Estudos Judaísmo para Todos da SIBRA-POA. Bolsista CAPES. E-mail: cottadenis@gmail.com

2 *Hassidut* é o termo hebraico usado para designar o hassidismo e, refere-se ao “[...] conjunto de princípios e observações que determina a vida do *hassid* [adepto do hassidismo].” (BUBER, 2012, p. 663).



é portador de uma faísca da luz Divina, cabendo então ao *hassid* [adepto do hassidismo] a *tarefa espiritual* de elevar as centelhas divinas espalhadas na criação, trabalho este realizado através da *gemilut hassadim* [atos de bondade imbuídos de amor]. Ao amparar o seu cotidiano sob esta máxima, os *hassidim*, visam entronizar o amor [enquanto uma atitude] como um dos pilares de sua prática mística, que inclui, um senso ético de responsabilidade para com o mundo (BUBER, 2012).

Esta práxis ética de amor e de preservação com o planeta, na ótica hassídica, está estreitamente relacionada com um outro conceito místico da *hassidut*, a saber, a sua noção panenteísta: Deus é a realidade última, *o Criador não está na natureza, a natureza está em Deus*. Esta premissa mística, alude à ideia de que, Deus não está distante do ser humano, antes disso, a sua presença pode ser notada em maravilhas cotidianas. Daí uma das expressões mais célebres de Baal Shem Tov: *O mundo está cheio de maravilhas e milagres, mas o homem cobre os seus olhos com as mãos e não vê nada* (GRUN, 2019).

Para o psicanalista humanista Erich Fromm, o hassidismo constitui uma das mais elevadas formas de expressão religiosa teísta, sendo objeto de investigação em sua tese doutoral em filosofia. Segundo Fromm (2022), ao contrário de outras manifestações místicas, o hassidismo pode ser descrito como uma *mística da comunidade*, que por intermédio da alegria de viver, objetiva *perceber Deus no mundo* (FROMM, 2022, p. 111). Corroborando com Erich Fromm, o filósofo Martin Buber<sup>3</sup> sinaliza que na visão do Baal Shem Tov, para que o *hassid* perceba Deus no mundo, e, assim, possa encontrar-se com Ele, faz-se necessário um atributo essencial: a humildade; pois a humildade preconiza um esvaziamento interior [diminuição do ego], permitindo assim, que esse espaço seja ocupado por Deus (BUBER, 2003, p. 47).

A partir destas breves ponderações, a nossa comunicação seguirá um itinerário analítico dividido em três tópicos. O primeiro tópico apresentará um diálogo teórico entre Fromm e Buber, salientando *o viés popular* do movimento hassídico e a sua proposta de renovação espiritual. O segundo tópico se debruçará sobre a importância da *gemilut hassadim* – como fundamento da práxis mística/ética do hassidismo – no processo de restauração do equilíbrio cósmico, o *Tikun*, o concerto do mundo. E, por fim, o terceiro tópico analisará o conceito místico de panenteísmo, em que, *nada existe fora de Deus*.

## **1. O CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO E RELIGIOSO DA HASSIDUT: UM DIÁLOGO ENTRE FROMM E BUBER À RESPEITO DA PREMISSA POPULAR DOS ENSINAMENTOS HASSÍDICOS E SUAS ADVERSIDADES**

Sob o ponto de vista sócio-histórico e religioso do hassidismo, Erich Fromm nos sublinha que:

<sup>3</sup> Cabe evidenciar que Martin Buber foi a principal referência teórica [hassídica] para Fromm, na ocasião da construção da sua tese doutoral.

[...] o novo movimento [hassidismo polonês] pregava a primazia do sentimento religioso; enquanto o Rabinismo permitia que prevalecesse uma aristocracia de intelecto e de dinheiro, o hassidismo exigia e praticava a igualdade. Mesmo a pessoa desprovida de alfabetização e inculta (am ha'aretz) torna-se igual [ao erudito] pela força de seu sentimento; à luz dessa ideia religiosa, todas as distinções e os privilégios determinados pelo dinheiro, pelo conhecimento ou pelo talento desaparecem. (FROMM, 2022, p. 108, tradução nossa).<sup>4</sup>

O trecho anterior explicita uma das principais características do hassidismo polonês, o valor da humildade, cuja essência se revela pela valorização da singularidade de cada pessoa, mesmo daquelas consideradas simplórias e incultas. Para Baal Shem Tov, todas as pessoas, independentemente de suas qualificações educacionais, podem desenvolver uma conexão autêntica com Deus. Na filosofia hassídica, aspectos como a humildade, o amor e a alegria são essenciais para o desenvolvimento de uma religiosidade saudável e genuína.

No que diz respeito ao público alvo dos ensinamentos hassídicos, Fromm (1975), salienta que, o hassidismo era “[...] um movimento religioso nascido entre as massas pobres e incultas da Polônia e Ucrânia” (FROMM, 1975, p. 119), cujo objetivo consistia na promoção de uma renovação espiritual que, abarcasse variadas formas de adoração ao Deus Vivo.

Como nos esclarece Guinsburg (1971), a cerne religiosa hassídica aludia que:

[...] a prece do iletrado, independentemente da maceração ascética, pode ascender às esferas divinas, desde que dedicada com sinceridade entusiástica. O cântico e a dança, elevam-se em êxtase a alma e geram um irmanamento dos corações, que importa e toca a Deus mais que a rotina cerimonial. Assim, em meio às agruras e tristezas de seu sombrio cotidiano, a gente do shtetl, da cidadezinha judia da Europa Oriental, passou a encontrar em sua religião uma fonte inesgotável de júbilo, um sentido para a sua existência profana, aqui e agora. (GUINSBURG, 1971, p. 36-37).

Baseando-se nestas premissas religiosas, o hassidismo introduziu no seio do povo simples, a compreensão de que, o culto ao Deus Vivo, não se limitava somente aos instruídos e eruditos: todas as pessoas que cultivavam a alegria e um coração sincero, poderiam experimentar a Presença de Deus.

Martin Buber, em seu livro *A lenda do Baal Shem*<sup>5</sup>, sublinha que, o movimento hassídico, inaugurado e difundido pelo Baal Shem Tov, procurava trazer uma renovação espiritual ao judaísmo, através de uma mística voltada à classe do povo judeu que, não dispunha de grande erudição dos saberes talmúdicos. De acordo com o nosso autor, o núcleo central do hassidismo girava em torno do mestre hassídico [*tzadik*] e de seus discípulos [*hassidim*] em co-

<sup>4</sup> [...] *the new movement preached the primacy of religious feeling; whereas Rabbinitism allowed an aristocracy of intellect and money to prevail, Hasidism demanded and practiced equality. Even the ignorant and uneducated person (am ha'aretz) becomes an equal through the strength of his feeling; in the light of the religious idea, all distinctions and privileges determined by money, knowledge, or talent fade away.*

<sup>5</sup> Em sua tese de doutorado em filosofia e, de modo específico, no capítulo destinado ao movimento hassídico, Fromm utilizou-se de uma revisão bibliográfica baseada quase que exclusivamente nas obras de Martin Buber, dentre elas cabe citar: *A lenda do Baal Shem, As histórias do rabi Nakhman, The Great Maggid and his succession [O grande Maguid e a sua sucessão, obra não traduzida para o português]*, dentre outras.

munhão com o *povo simples* (BUBER, 2012, p. 24-25). De acordo com Buber (2012), Baal Shem Tov disseminava a ideia de que, Deus ama o humilde de coração, pois, “[...] *aquele que já está cheio de si mesmo, em seu interior não há lugar para Deus.*” (BUBER, 2003, p. 47).

## 2. A IMPORTÂNCIA DA *GEMILUT HASSADIM* COMO FUNDAMENTO DA PRÁXIS MÍSTICA/ÉTICA DO HASSIDISMO

Para compreendermos satisfatoriamente a noção correspondente à tarefa mística de elevação das centelhas divinas, faz-se necessário à priori, elucidar como ocorreu esta dispersão das centelhas sagradas. Esta noção mística está amparada sob a perspectiva da *nova Cabala*<sup>6</sup>, representada pelo renomado rabino Issac Luria (1534-1572), conhecido pelo acrônimo Arizal. Luria através de sua visão cabalística – que mais tarde seria conhecida como Cabala luriânica –, introduziu uma nova compreensão acerca da Criação do mundo, uma perspectiva mística cuja origem nos leva à noção de *Tzimtzum* [Contração].

Em termos gerais, segundo a visão luriânica, o *Tzimtzum* representa uma noção mística sobre a Criação do mundo. Neste ato [de criação], Deus se ocultou e, retraiu a sua luz infinita [*Ein-Sof*] e, assim, criou “[...] o vazio, o Nada, que depois serviria para receber a Criação. [...] Quando a Substância [luz Divina] voltou do Exílio, veio com uma força tão grande que as *Sefirot* [Manifestações Divinas no mundo] não aguentaram o impacto e se romperam.” (REHFELD, 1986, p. 76). Este impacto, por sua vez, instaurou um desastre cósmico, o nomeado de *Shevira-t-Kelim* [Quebra dos Vasos]; no qual, as centelhas divinas ficaram espalhadas “[...] pelo espaço em formas inadequadas e necessitando de redenção.” (REHFELD, 1986, p. 76).

O evento da *Quebra dos Vasos*, que incidiu na fragmentação das centelhas divinas – que clamam por sua reunião mística –, deve ser compreendido a partir de uma visão mais ampla, abarcando a ideia da importância da ação humana para o reequilíbrio cósmico. Isto significa que, devido à este desastre cósmico – no qual a luz divina foi espalhada por toda a criação – foi dado ao humano uma missão, que lhe oportuniza, tornar-se companheiro de Deus. Esta missão, que se fundamenta na tarefa de reunir as centelhas divinas espalhadas na criação, é nomeada de *Tikun*, o concerto do mundo, a principal tarefa do cabalista luriânico.

O *Tikun* é o processo de restituição – das centelhas divinas – *outorgado ao homem*. “[...] É o homem quem acrescenta o toque final ao semblante divino; é ele quem completa a entronização de Deus, o Rei e o Criador místico de todas as coisas, em Seu próprio Reino do Céu; é ele quem dá ao Criador de todas as coisas a Sua configuração final.” (SCHOLEM, 1972, p. 276). Portanto, o *Tikun*, na Cabala luriânica, diz respeito à uma tarefa exclusiva do ser humano,

<sup>6</sup> Os dois representantes mais famosos *nova Cabala*, conhecida também como *Cabala da Redenção*, são os rabinos: Moisés Cordovero [1522-1570] e Issac Luria (1534-1572). Devido à erudição e reconhecimento de seus pares, a doutrina cabalística desenvolvida por Issac Luria, se tornou conhecida como Cabala luriânica, nomenclatura atribuída às novas concepções místicas apresentadas pelo Arizal (SCHOLEM, 1972).

fato que lhe permite atuar no *Olam HaZeh* [plano terreno, o mundo da ação] através de *ações espirituais*, dentre elas cabe destacar: a prece imbuída de intensão genuína, a *Kavaná*.

Segundo os ensinamentos do Baal Shem Tov, além da *Kavaná* [prece mística com Intenção], o conserto do mundo se dá mediante à prática da *gemilut hassadim*. É por intermédio de *ações de amor* para com o próximo, para com os animais e para com a natureza, que as faíscas divinas são elevadas de volta ao seu lugar de origem, estabelecendo assim, a harmonia cósmica.

O amor na concepção hassídica, adquire um viés místico praxiológico que, deve contemplar o amor aos animais, à natureza e à tudo o que é vivo. Ao discorrer sobre o ato de amar, sob o ponto de vista da filosofia hassídica, Buber (2003) nos evidencia que:

[...] o amor é algo que tudo compreende e tudo suporta e se alarga a todos os viventes sem escolha e distinção. “Como pode dizer a meu respeito que eu sou guia da geração”, dizia um tzadik, “quando ainda sinto dentro de mim, com mais força, o amor aos que me são próximos e à minha semente, do que a todos os filhos do homem?” Que essa opinião também se estende aos animais dão testemunho os relatos de Rabi Wolf, o qual jamais seria capaz de gritar com um cavalo, de Rabi Mosché Leib, que dava de beber às cabras negligenciadas no mercado, de Rabi Susya que não podia ver uma gaiola “e a desdita de um pássaro e seu anseio de voar no espaço do mundo e de ser, conforme a sua natureza, um livre viajante”, sem abri-la. [...] O amor aos vivos é o amor a Deus, e é superior a qualquer outro serviço. (BUBER, 2003, p. 48-49, grifo nosso).

O fragmento anterior sublinha a ideia de que, segundo os ensinamentos hassídicos, o amor não deve ser restrito à família, à comunidade hassídica ou ao povo judeu, mas difundido à *todos os filhos do homem*, ler-se humanidade. Ademais, este amor deve ser estendido aos animais e à natureza, deve também ser zeloso e, por esta razão, demanda responsabilidade e o exercício da liberdade. O amor não pode se desenvolver sob o âmbito da opressão, do encarceramento, por isto, aquele que ama a vida, não suporta ver um ser vivente [humano ou animal] desprovido de sua liberdade. E, por fim, o amor à tudo o que é vivo, é entendido no hassidismo como uma atitude primordial no mundo. É através do amor que, uma pessoa pode realizar genuinamente atos de bondade e, assim, se tornar companheira de Deus na difusão do bem e da justiça na terra.

### **3. NADA EXISTE FORA DE DEUS: UMA BREVE DEFINIÇÃO DO CONCEITO HASSÍDICO PANENTEÍSTA**

Na ótica hassídica, o estado de ânimo alegre que, possibilita o encontro com Deus, está associado à crença panenteísta, na qual Deus, *não está na natureza, mas a natureza está em*

*Deus*. Nas palavras do rabino Alexandre Leone:

O ensinamento hassídico, em sua origem, afirma que nada no universo “existe” verdadeiramente exceto Deus. O divino é para o hassidismo um transcendente que se manifesta de modo imanente através de cada fenômeno no universo. Os fenômenos são, por assim dizer, os veículos da manifestação da divindade. O mundo é um véu, que se removido revela apenas a divindade. Se no panteísmo Deus está imanente na natureza, no panenteísmo a natureza existe em Deus. (LEONE, 2007, p. 65, grifo nosso).

O trecho supramencionado explicita algo de muito particular da concepção mística hassídica: não há nenhum lugar do mundo em que Deus não possa ser sentido ou encontrado, não há limitação à Ele. Neste contexto, vale ressaltar que, as considerações do fragmento supramencionado, também nos apontam para à ideia de *ocultação de Deus*<sup>7</sup>. Segundo a interpretação hassídica, a ocultação de Deus possui um objetivo específico: motivar o ser humano à procurá-lo. E esta procura por Deus, por sua vez, demanda da pessoa cultivar a *bessimchá* [feliz]. Em termos gerais, “[...] quando está *bessimchá*, a pessoa percebe a presença de Deus; é como se dissesse: ‘Sim, Deus está oculto, mas posso reconhecê-Lo e identificá-Lo’” (MAJESKI, 2015, p. 29) em variados eventos da vida. E, assim, “[...] a máscara é tirada e Deus emerge de Seu esconderijo. Ou em outras palavras, a benção e a bondade sobem à superfície.” (MAJESKI, 2015, p. 29).

Em termos gerais, a capacidade de ver Deus no mundo, demanda uma atitude interior da pessoa: é preciso abrir os olhos espirituais, para assim, contemplar as manifestações divinas no mundo. Para ver Deus, é preciso cultivar um coração alegre e humilde, e sobretudo, amparar-se pela prática da bondade, ação que nos leva à um dos pilares do hassidismo: a fraternidade. Esta premissa fraterna, que constitui o núcleo ético do hassidismo, é belamente expressa por Martin Buber: “[...] ajudar não é uma virtude, porém uma artéria da existência.” (BUBER, 2003, p. 50).

## CONCLUSÃO

O hassidismo se configura como um movimento místico de cunho popular, que foi fundamental para o restabelecimento espiritual do povo judeu no período das perseguições antissemitas na Polônia e Ucrânia do séc. XVIII. A elevação das centelhas divinas se tornou a principal tarefa dos *hassidim*, uma conduta mística e ética que reverbera amor para com todo a criação. É através dos atos de amor que, as centelhas divinas perdidas retornam ao

<sup>7</sup> A noção hassídica sobre a ocultação de Deus, é uma interpretação mística advinda da passagem bíblica de Isaías: “[...] Em verdade, Tu és um Deus que se oculta, ó Deus de Israel, o salvador.” (Is 45, 15). Na interpretação hassídica, uma vez oculto da face humana, “[...] Deus diz [ao homem]: ‘Escondo-Me de ti, mas o propósito de minha ocultação é fazer com que saias e Me procures. Porém, em vez de buscares por Mim, tu te afastas e te ocupas de outras coisas.’” (MAJESKI, 2015, 28). A interpretação da fala de Deus [e o porquê de sua ocultação] é atribuída ao mestre hassídico Maguid de Mesritsch, em ocasião de ensinamento ao seu filho.

seu lugar de origem, trazendo a harmonia cósmica. Nesta prática, o místico se torna um companheiro de Deus, ele se torna o *Abraço de Deus* no mundo por intermédio da *Imitatio Dei* [Imitação dos atos Divinos]. Por fim, na visão panenteísta hassídica, todo o mundo está contido em Deus, *Deus é a Realidade Última*. Contudo, para percebê-Lo é preciso cultivar a alegria, o amor e a humildade, atributos estes que, permitirão a percepção das maravilhas divinas que, são ocultadas pela cegueira espiritual. Para *ver Deus no mundo*, é preciso, primeiramente, que a pessoa encontre-se consigo mesma e, remova os obstáculos espirituais que a impedem de contemplar a Presença Divina no cotidiano. *Assim, até mesmo a brisa refrescante em uma tarde ensolarada, se tornará um sinal de que Deus está ali, e ao Senti-lo, poderemos dizer: sei que Estás aqui.*

## REFERÊNCIAS

BUBER, M. **A lenda do Baal Shem**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BUBER, M. **Histórias do rabi**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FROMM, E. **O espírito de liberdade**: uma interpretação radical do velho testamento e de sua tradição. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FROMM, E. **The jewish law** (1922). Tübingen: Erich Fromm Stiftung, 2022.

GRUN, R. S. **Pérolas do Baal Shem Tov**. São Paulo: Netivot Editora, 2019.

GUINSBURG, J. O Baal Shem Tov. In: GUINSBURG, J.; FALBEL, N. **Aspectos do hassidismo**. São Paulo: B'nai B'rith, 1971. p. 35-42.

LEONE, A. A mística judaica refletida na obra de Heschel. **Numen**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 61-80, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21675>. Acesso em: 28 abr. 2023.

MAJESKI, S. **O caminho chassídico para a alegria**. 3. ed. São Paulo: Centro Judaico Bait, 2015.

REHFELD, W. **Introdução à mística judaica**. São Paulo: Ícone, 1986.

SCHOLEM, G. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

# O SENTIDO DO AMOR: UM DIÁLOGO ENTRE VIKTOR FRANKL E KAROL WOJTYLA

*Jerônimo Laurício de Souza Oliveira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo, elaborado na forma de pesquisa bibliográfica e entregue na conclusão do Curso de Pós-graduação em Logoterapia e Análise Existencial aplicada à educação, promovido pela Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília – FATEO, tem como objetivo apresentar o sentido do amor a partir um diálogo entre Viktor Frankl e Karol Wojtyla. Para a elaboração deste artigo científico, o fio conduto foi uma breve reflexão sobre o problema do sentido do amor no mundo contemporâneo, partindo de uma análise dialógica entre o psiquiatra vienense Viktor E. Frankl e o personalismo do então bispo polaco Karol Wojtyla. Buscando deste modo, através dos pontos em comum no pensamento dos dois autores, realizar um diálogo entre a psicologia do amor e a antropologia do amor.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sentido do amor; Logoterapia; Antropologia; Frankl; Wojtyla.

## INTRODUÇÃO

Um dos grandes desafios que a teologia e a psicologia modernas enfrentam nos dias de hoje ao procurar dialogar com outros espaços de pensamento parece residir precisamente numa questão crucial: Por que tem sido tão difícil para o ser humano conhecer o sentido do amor, se ele é para muitos, o fundamento e a realização da vida humana? É notório que o momento atual da história da humanidade parece atravessar por uma certa crise de valor e identidade sobre o que seja o verdadeiro sentido do amor. “O termo amor tornou-se hoje uma das palavras mais usadas, e ao mesmo tempo abusadas, a qual associamos significados completamente diferentes” (BENTO XVI, 2006). Mas seria meramente um problema de linguagem quanto ao uso de uma mesma palavra para indicar realidades diferentes? Considerando que o amor seja o eixo tanto do matrimônio, quanto da família, estaria o seu significado sendo realmente compreendido em sua totalidade? O vasto campo semântico da palavra “amor”, seria um dos contributos para influenciar o esvaziamento de sentido pleno do amor específico? Se a pessoa humana é por natureza um ser capaz do amor, da relação, comunhão e autodoação, por que ela tem se revelado cada vez mais distante dessas realidades?

Ao investigar esta temática, desde cedo nos deparamos com o extraordinário contributo de dois grandes pensadores: Viktor Frankl e Karol Wojtyla. Nesta perspectiva, este artigo

<sup>1</sup>Mestrado em Teologia Sistemática pela FAJE. Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. Professor da Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília - FATEO. Contato: [jeronimolauricio@gmail.com](mailto:jeronimolauricio@gmail.com)



se propõe, portanto, a estabelecer um diálogo entre ambos, para verificar que contribuição a antropologia do amor, de Karol Wojtyła pode dar à psicologia do amor de Viktor Frankl e vice-versa. O que há de comum entre estes dois pensamentos que nos permite aprofundar na beleza, na bondade e na verdade do amor humano?

Na perspectiva desta questão, o presente artigo por meio de uma revisão de literatura, se propõe primeiro lançar os fundamentos da Logoterapia de Viktor Frankl para articular o seu ensinamento sobre o amor. Em segundo lugar, pretende-se apresentar a antropologia do amor de Karol Wojtyła, tal como é apresentada em sua obra *Amor e Responsabilidade*. Por fim, pretende-se dialogar entre os dois autores para revelar a sua semelhança e demonstrar como, com base na logoterapia de Viktor Frankl, a compreensão de Karol Wojtyła sobre a redenção do corpo permite uma experiência mais profunda do amor esponsal que dá sentido à vida do homem.

## **1 VIKTOR FRANKL E A LOGOTERAPIA COMO UM AUXÍLIO PARA A BUSCA DE SENTIDO DO AMOR.**

Viktor Frankl (1905-1997), psiquiatra austríaco e fundador da “Terceira Escola de Psicoterapia Vienense”, Logoterapia / Análise Existencial, viu o homem como uma totalidade físico-psíquico-espiritual, enfatizando a sua espiritualidade, liberdade e responsabilidade. Ele dedica uma parte do seu livro *Psicoterapia e Sentido da Vida* a uma análise do sentido do amor. No entanto, Viktor Frankl entende que a psicoterapia pertence apenas a um determinado domínio, e que há um suprasentido para a vida que está além do alcance da psicoterapia e deve ser abordado pela experiência religiosa. É necessário mais para pintar um quadro completo de amor.

Para Frankl, o ser humano é movido, acima de tudo, pelo desejo de sentido, um sentido do amor, muito mais que pelo prazer. O fato de não encontrar na teoria de Freud esta característica distintiva do ser humano, fez com que ele se afastasse dessa linha psicológica. Quando já não lhe havia nada mais a aparentemente restar ou esperar, mas paradoxalmente quando sua amada ausente se fazia presente em sua alma, Frankl diante dos escombros do sofrimento, concluiu que:

[...] Pela primeira vez em minha vida enxerguei a verdade tal como fora cantada por tantos poetas, proclamada como verdade derradeira por tantos pensadores. A verdade de que o amor é o derradeiro e mais alto objetivo a que o homem pode aspirar. Então captei o sentido do maior segredo que a poesia humana e o pensamento humano têm a transmitir: a salvação do homem está no amor e através do amor. (FRANKL, 2019, p. 55).

Na sua obra *Psicoterapia e Sentido da Vida*, ele afirma que “a essência da existência humana, diria eu, radica-se na sua autotranscendência” (FRANKL, 2019, p. 222). É neste sentido

que Viktor Frankl, vê “no amor um aspecto do fenômeno humano mais amplo, que ele quis denominar de autotranscendência” (FRANKL, 2019, p. 83). Isso acontece porque a autotranscendência está profundamente relacionada com os três pontos anteriores. Por isso, “ser homem significa, de per si e sempre, dirigir-se, ordenar-se a algo ou a alguém: entregar-se o homem a uma obra a que se dedica, a um homem que ama, ou a Deus, a quem serve.” (FRANKL, 2019, p. 45). E isso só se torna possível percorrendo a via do amor.

De acordo com Frankl, para o homem além de realizar os valores criativos e atitudinais, entregando-se a algum trabalho ou aceitando voluntariamente o sofrimento, há outro caminho de sentido disponível através da experiência da Bondade, da Verdade e da Beleza: encontrar alguém para amar. “O amor caracteriza-se pelo caráter de encontro; e encontro significa sempre que se trata de uma relação de pessoa para pessoa” (FRANKL, 2019, p. 225). Na obra *Em Busca de Sentido* o atual destaca ainda que o

Amor é a única maneira de captar outro ser humano no íntimo da sua personalidade. Ninguém consegue ter consciência plena da essência última de outro ser humano sem amá-lo. Por seu amor a pessoa se torna capaz de ver os traços característicos e as feições essenciais do seu amado; mais ainda, ela vê o que está potencialmente contido nele, aquilo que ainda não está, mas deveria ser realizado. Além disso, através do seu amar a pessoa que ama capacita a pessoa amada a realizar estas potencialidades. Conscientizando-a do que ela pode ser e do que deveria vir a ser, aquele que ama faz com que estas potencialidades venham a se realizar. (FRANKL, 2019, p. 136).

A este respeito, no livro *Psicoterapia e Sentido da Vida*, uma das obras que tomamos como objeto material da nossa pesquisa, Frankl, acrescenta que além do caminho da realização de valores criados, em que, portanto, “se dá algo ativo, para fazer valer o caráter de algo único e a irrepetibilidade da pessoa, há um segundo caminho, como que passivo, onde tudo quanto o homem tem o que conquistar. Esse caminho é do amor, ou melhor: o caminho do ser amado” (FRANKL, 2019, p. 220- 221). Para o autor há três aspectos do amor. Primeiro, ele compreende que amor é uma graça não merecida. Sem necessidade de se propor fazer propriamente seja o que for, sem um mérito propriamente dito (FRANKL, 2019, p. 221). Segundo, há no amor o encantamento que lhe é próprio, dando àquele que ama “uma maior altura no que diz respeito à ressonância humana em face da plenitude dos valores” (FRANKL, 2019, p. 221). Por fim, o terceiro aspecto é o milagre do amor: “uma pessoa nova entra na vida, cheia ela também, daquele mistério do Caráter de algo único e irrepetível da existência – um filho é isto” (FRANKL, 2019, p. 221).

## 2 O AMOR NA ANTROPOLOGIA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA

Por seu turno, Karol Wojtyła (1920-2005), um padre polaco e professor de filosofia,

para quem, “a pessoa é um bem para o qual a única atitude apropriada e adequada é o amor”, (WOJTYLA, 2016, p. 35), ocupou-se insistentemente desta mesma questão e procurou oferecer uma sólida resposta, ao longo do seu vasto percurso intelectual e pastoral. Como sacerdote e logo depois como bispo, teve uma especial dedicação na preparação dos jovens ao matrimônio. Sua presença nos ambientes universitários se dinamizou principalmente por esse tipo de experiências pastorais. É sobre essa perspectiva que se pode compreender toda sua atividade intelectual, e em particular, a obra *Amor e responsabilidade*, na qual ele desenvolveu uma ética da vida conjugal e sexual. A obra é um texto cujo tema central é o amor humano no quadro da reflexão tomística e fenomenológica. Acima de tudo, o ponto de partida é a pessoa. Os leitores do papa polonês sabem que *Amor e responsabilidade* é um estudo da moralidade sexual.

Logo mais adiante, naquela que foi a terceira e última fase de produção intelectual antes da sua eleição pontifícia, Karol Wojtyla elaborou um manuscrito que foi entregue e publicado durante o início do seu pontificado como Papa João Paulo II. Trata-se, pois, do compilado *Homem e mulher Ele os criou: o amor humano no plano divino*, ou com mais exatidão: *A redenção do corpo e a sacramentalidade do matrimônio*<sup>2</sup>, do qual derivou a série de catequeses sobre o amor humano no plano divino, denominado pelo futuro Papa de teologia do corpo. Ele fornece a dimensão que de certo modo carece na análise de Frankl, colocando o amor humano dentro dos mistérios divinos da criação e da redenção. O tema do amor no seu sentido mais amplo e profundo, poderíamos quase dizer que se tratou do núcleo do seu pontificado, pois de acordo com ele próprio depois de eleito Papa, em sua primeira Encíclica *Redemptor Hominis*,

O homem não pode viver sem amor. Ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente. (JOÃO PAULO II, 1979, p. 26)

Assim como Viktor Frankl<sup>3</sup>, também Wojtyla coloca uma verdadeira norma personalista diante do amor, pois, “o mundo das pessoas é diferente e, por natureza, superior ao mundo das coisas, pelo fato de ter sido criado à imagem de Deus. [...] O princípio da personalidade humana é, pois, como nos ensina a Igreja, obra do próprio Deus” (WOJTYLA, 2016, p. 22 e 49).

Aqui vale destacar que como a presente pesquisa pressupõe uma possibilidade filosófica e antropológica à luz do cristianismo, é conveniente elucidar que Wojtyla com a elaboração dessa obra sobre a ‘Ética do Amor’, sintetiza o mandamento evangélico do amor e a norma personalista, visando que ambos se reforcem mutuamente. Como o autor deseja sustentar o amor como postura digna do homem, além de recorrer ao Evangelho, acredita que deva

<sup>2</sup> Nós podemos conceber esses dois títulos da seguinte maneira: se estamos falando do livro em si, ele é chamado apropriadamente de *Homem e mulher Ele os criou*. Se estamos falando do conteúdo do livro, ou do tipo de teologia que este livro contém, é apropriadamente chamada de “teologia do corpo”

<sup>3</sup> “O encontro de amor impede definitivamente que se veja ou se use outro ser humano com um simples meio para um fim – um instrumento para reduzir a tensão criada pelos impulsos e instintos libidinais ou agressivos” (FRANKL, 2019, p. 84)

fundá-lo sobre uma outra axiologia, a qual ele sintetizou no conceito de *Norma personalista*<sup>4</sup>.

Fundamenta-se, Wojtyla no mandamento do amor dado por Jesus Cristo aos seus discípulos, exigente do amor recíproco entre as pessoas, incluindo aos inimigos, que devem ser perdoados. Um amor que se funda na perfeição de Deus que concede o bem a todos, sejam justos ou ímpios, sem fazer distinção de pessoas, o que é a perfeição moral. Trata-se para nosso filósofo, de uma norma de alto nível, encontrada em patamar mais excelente em comparação ao do princípio utilitarista. Sobre este fundamento, Karol Wojtyla nos explica um pouco mais o princípio e a norma, personalistas, quando afirma:

Esta norma, no seu conteúdo negativo, afirma que a pessoa é um bem, o qual não está de acordo com a utilização, tendo em vista que não pode ser tratada como objeto de uso, portanto como um meio. Paralelamente aparece o conteúdo positivo da norma personalista: a pessoa é um bem tal que só o amor pode ditar a atitude adaptada e válida a seu respeito (WOJTYLA, 2016, p.35).

Um aspecto muito interessante dessa norma é que ao colocar a pessoa humana como fim em si de todos os atos da alteridade e absolutamente digna de ser amada, por seu caráter pessoal, Wojtyla pensa que seguir tal norma é estabelecer, nas relações humanas, a justiça para com a pessoa.

A norma personalista, enquanto mandamento do amor, implica que essas relações e estas atitudes sejam equitativas ou justas. Porque é justo o que é equitativamente devido ao homem. Ora, é equitativamente devido à pessoa o ser tratada como objeto de amor e não objeto de prazer (WOJTYLA, 2016, p.35).

Todavia, ao mesmo tempo, o amor está além e acima da justiça, a sua essência é diferente. Segundo Wojtyla (2016, p. 36), “a essência do amor inclui a afirmação do valor da pessoa como tal”. Pois só um amor que seja de alguém, que se entregue todo a alguém e que o acolha todo, pode superar aquela solidão, aquele vazio, que o homem percebe quando o amor não lhe assiste. É esse amor total, a que São João Paulo II chamou de *esponsal*.

## CONCLUSÃO

A pergunta inicial que motivou esta breve e insuficiente pesquisa questionava a relevância da psicologia desenvolvida pelo logoterapeuta austríaco, Viktor E. Frankl e da antropolo-

---

<sup>4</sup> “Tal norma é a tentativa de traduzir o mandamento do amor na linguagem da ética filosófica. A pessoa é um ser para o qual a única dimensão adequada é o amor. Nós somos justos no tocante a uma pessoa se a amamos: isto vale tanto para Deus como também para os seres humanos. O amor por uma pessoa exclui que se possa tratá-la como um objeto de prazer”. (Cruzando o Limiar da Esperança, 1994, p. 186).

gia do amor do Padre polaco Karol Wojtyla, como resposta aos questionamentos acerca do sentido do amor humano no mundo contemporâneo. Inicialmente, percorremos ao longo de dois capítulos, um caminho que visava aprofundar a visão de ambos os autores sobre o amor humano, para fundamentar a nossa hipótese acerca da atualidade, pertinência e validade das propostas das obras escolhidas.

Num primeiro momento, por um lado, constatamos que Frankl compreende o ser humano como uma totalidade bio-psico-espiritual, e que a motivação primária da vida humana é a busca por um sentido, ao contrário das afirmações feitas pela psicanálise e pela psicologia individual que fundamentavam a realização humana na busca pelo prazer e pelo poder. O sentido tem sempre o caráter de exclusividade, devendo ser encontrado pela própria pessoa em cada situação da vida, que é sempre única. Para Frankl, portanto, o ser humano é livre e responsável, mesmo ante os fatores vitais e sociais, e que estes não são capazes de anular a liberdade humana, ao contrário, a pessoa terá sempre a possibilidade de inundar de sentido a sua existência através da autotranscendência. Assim, o próprio amor adquire valor de sentido a ser vivido por algo ou por alguém.

Por outro lado, vimos que de acordo com a antropologia personalista presente na obra Amor e Responsabilidade de Karol Wojtyla, o ser humano, que é também compreendido como uma totalidade de corpo-alma-espírito, é essencialmente voltado para Deus, seu princípio e fim, e por ser imagem e semelhança de Deus é um ser relacional e só pode realizar-se na doação total de si. E o dom de si é a expressão genuína do amor traduzida na linguagem wojtyliana pela dimensão sponsal do corpo, para significar existência humana: uma existência chamada a servir a verdade no amor. “O amor faz com que o homem se realize através do dom sincero de si: amar significa dar e receber aquilo que não se pode comprar nem vender, mas apenas livre e reciprocamente oferecer” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 34).

A nossa escolha em tentar um diálogo entre os dois autores e foi justificada por comprovarmos que tanto a Logoterapia ao orientar o homem para o sentido, prepara-o para aceitar e viver a norma personalista do amor. Conforme observado no terceiro tópico, em ambos os autores, o ser humano é livre, responsável ante os fatores físicos, sociais e psíquicos. O fator espiritual, que melhor define a pessoa humana, é responsável por fazê-lo transcender em virtude dessa capacidade exclusivamente humana: ser capaz de doar a sua vida em favor do seu próximo. Assim, a plena realização humana não está na posse de bens, nem na busca pelo prazer ou pelo poder, mas no amor.

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. Coleção A Voz do Papa, n. 189. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2007.

FRANKL, Viktor E. *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo*. Aparecida: Ideias e Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da Logoterapia*. São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_. *Em busca de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Redemptor Hominis* (Sobre o Redentor do Homem, no início do ministério Pontifical de João Paulo II). São Paulo: Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. *Cruzando o Limiar da Esperança*. São Paulo: Círculo do Livro, 1994.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Corpo: O amor humano no plano divino*. Campinas/SP: Ecclesiae, 2014.

WOJTYLA, K. *Amor e responsabilidade*. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

# O SÍMBOLO DO ESQUADRO E COMPASSO NA ESPIRITUALIDADE

*Salvador do Nascimento Filho<sup>1</sup>*

*Maria Jeane dos Santos Alves<sup>2</sup>*

Dos instrumentos de trabalho de um pedreiro são extraídos a precisão da obra, do alicerce, emassamento das paredes, tijolos, telhado e acabamentos. As ferramentas que lhe dão precisão para a construção são baseadas em matemática precisa. Ele não inicia uma casa pelo teto ou realiza sua construção em terreno movediço. Para construir o planejamento deve ser matemático. Não muito diferente é a Espiritualidade. Em determinada passagem bíblica, existe a comparação da mensagem espiritual ao alicerce de uma casa construída em uma rocha:

Quem ouve esses meus ensinamentos e vive de acordo com eles é como um homem sábio que construiu a sua casa na rocha. Caiu a chuva, vieram as enchentes, e o vento soprou com força contra aquela casa. Porém, ela não caiu porque havia sido construída na rocha. — Quem ouve esses meus ensinamentos e não vive de acordo com eles é como um homem sem juízo que construiu a sua casa na areia. Caiu a chuva, vieram as enchentes, e o vento soprou com força contra aquela casa. Ela caiu e ficou totalmente destruída. (Mt 7:24-27).

Em uma construção, o esquadro tem grande utilidade, por se tratar de um instrumento utilizado para desenhos, e, também é empregado em construção civil com com ele mede-se o ângulo de 90º, verificar o alinhamento correto. É um instrumento em forma de ângulo reto e sua utilidade é objetiva em visualizar o alinhamento das paredes e pisos, dentre outros. A empresa Galva Minas, instrui que :

A medição de obra é fundamental para ver como está o andamento da mesma. (...) a partir da medição, possíveis erros podem ser corrigidos antes de se transformarem em grandes problemas. (...) O esquadro é usado na construção civil para determinar os ângulos entre paredes e pisos, ou outras superfícies, estão alinhados. Com esse instrumento você consegue medir se o ângulo entre eles, é correto, ou sejam, de 90º. (galvaminas.com.br)

Já o compasso, é utilizado para as circunferências, círculos exatos. Sua precisão vai dos desenhos até a construção civil. O símbolo da arquitetura e urbanismo, são duas ferramentas: o esquadro e o compasso. Na arquitetura, o compasso é utilizado em desenhos geométricos, faz circunferências precisas, auxilia na criação de projetos e desenhos de forma técnica. Em

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe- UFS. Email: salvador-filho@bol.com.br

<sup>2</sup> Doutora em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco- UNICP. Professora do Programa de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe- UFS. Email: [alvesjeane65@gmail.com](mailto:alvesjeane65@gmail.com)



matéria de jornal sobre “as linhas curvas de Niemeyer”, o colunista Alexandre Carneiro (2012), no Jornal O Estado de Minas, relembra o que disse o arquiteto:

Não é o ângulo reto que mim atrai, nem a linha reta, dura, inflexível, criada pelo homem. O que mim atrai é a curva livre e sensual, a curva que encontro nas montanhas do meu país, no curso sinuoso dos seus rios, nas ondas do mar, no corpo da mulher preferida. De curvas é feito todo o universo, o universo curvo.

O compasso simboliza a construção da perfeição, ele desenha a figura mais perfeita de todos: o círculo. Em muitas literaturas, o compasso presente no símbolo da arquitetura também simboliza o olho de Deus, que vive dentro do coração e do espírito humano. Já o esquadro simboliza as coisas fixas da terra, ou seja, os conhecimentos terrestres e humanos e os alicerces da vida. Com ele pode-se traçar um círculo com um ponto no meio, imperceptível para algumas pessoas, que representa o sol com toda sua luminosidade e calor que interliga os astros planetários. Esse circumponto, na espiritualidade, para muitos povos representa a realeza do sol, a autoridade. Assim se expressam Mark O’Connel e Raje Airey, 2021, sobre o simbolismo psicológico do sol:

O sol é frequentemente associado como o princípio da autoridade, da qual o pai é a primeira personificação. Está ligado à individualidade, ao desejo, ao ego e à personalidade, no nível mais alto, lutando pela integração psíquica ou iluminação ou no nível inferior cedendo a egomania. O sol também está ligado à energia criativa, à saúde e a vitalidade, influenciando tanto o desenvolvimento físico quanto o psicológico. Como personificação da energia masculina, ele pode ser visto como representação da intenção e pode aparecer em sonhos e mitos como um imperador, um rei, deus uma figura de herói. (MARK O’CONNEL E RAJE AIREY, 2021. p119).

A espiritualidade é intrínseca ao indivíduo e pode dar significado a inúmeros símbolos e razão complementar para a sua existência em detrimento à trajetória de algum caminho ou situação que qualquer pessoa ou instituição esteja vivendo ou vivenciando. Os símbolos estão presentes na vida da humanidade. É um elemento cultural de forte influência informativa. Mark O’Connel e Raje Airey (2021) sobre símbolos, afirmam que:

Os símbolos são coração da identidade cultural, passando informações sobre os aspectos da vida. São retirados de todas as fontes- animadas e inanimadas- para inspiração e aparecem em todas as formas concebíveis, tais como figuras e metáforas, sons e gestos, como personificação em mitos e lendas ou representados através de rituais e costumes. Desde o início dos tempos, o conceito de simbolismo apareceu em todas as culturas humanas, estruturas sociais e sistemas religiosos, contribuindo para a visão de mundo e proporcionando informações sobre o cosmos e nosso lugar nele. Em suma, o símbolo da arquitetura que envolve a união entre compasso e esquadro está associada aos mistérios entre o terrestre e celeste, bem como, a cosmogonia – conjunto de teorias que explicam como o universo surgiu. A grande força dos símbolos tem sido reconhecida há muito tempo (...) (MARK O’CONNEL E RAJE AIREY, 2021, p 08)

Na interpretação simbólica e espiritual, Krishna fala para Arjuna, o guerreiro que perdeu seu trono, guerrear contra seus inimigos, na Batalha de Kuruksetra, livro Bhagavad-Gita. O guerreiro, no campo de batalha se depara com a realidade: o exército contrário é exatamente composto por seus parentes, mestres, filhos, netos, sogros, amigos íntimos, assim relata essa sagrada escritura, para os hindus:

Não consigo ver qual o bem que decorreria na morte de meus parentes nesta batalha, nem posso eu, meu querido Krishna, desejar alguma vitória, reino ou felicidade subsequentes. Ó Madhasudana, quantos mestres, pais, filhos. Avós, tios maternos, sogros, netos, cunhados e outros parentes estão prontos para abandonarem suas vidas e propriedades e colocam-se diante de mim, por que deveria querer matá-los, mesmo que, por sua parte, eles sejam capazes de matar-me? Ó mantenedor de todas as entidades vivas, não estou preparado para lutar com eles, nem mesmo em troca dos três mundos, muito menos desta terra. Que prazer obteremos em matarmos os filhos de Dhararashtra ? (Bhagavad-Gita,2017,vv. 31-32. p.57)

Nesse caso, não é uma guerra contra os parentes carnis. Simbolicamente, Arjuna é a pessoa quem lê o texto sagrado, e seus parentes são as situações mundanas onde o indivíduo se apega, a guerra é entre a matéria e o espírito. H.D. Goswani, assevera que

Nossos problemas começam quando meditamos num objeto dos sentidos material, atraídos por suas qualidades. O apego ( sanga), surge e a mente se aferra a esse objeto, seja ele outra pessoa, um carro de luxo, uma casa grande, uma posição de prestígio, poder intelectual ou o que seja. Se continuarmos a contemplar esse objeto, nosso apego obstinado, transforma-se em anseio intenso (kama), - desejando ardentemente aquele objeto. Quando não alcançamos nosso desejo nem obtemos o objeto de nossa luxúria surge a ira (krodha), e mesmo quando o conseguimos, a ira vem de qualquer maneira, uma vez que nenhum objeto material pode satisfazer a alma. Em caso de intenso desejo, a ira nos confunde e nos esquecemos, perdemos a razão, a nossa identidade espiritual verdadeira desaparece.” (H.D. GOSWANI, 2015 pp.32-33)

O homem se apega às coisas e situações passageiras e não deseja se desfazer de nenhuma delas que o torna dependente dessas conquistas. É uma transcendência metafórica onde o esquadro e o compasso, traçam a medição da espiritualidade ao centro de quem está lendo. É ao leitor que deve ser entregue a mensagem. A personalidade do indivíduo se compatibiliza com sua forma de viver a vida, se ambicioso inveterado pela materialidade, sua busca será pautada em estar em destaque e vantagem sobre os demais, não respeita seus limites e nem dos outros.

Mudar o comportamento, estudar as consequências de más inclinações que levam a desarmonia entre o poder das disputas pelas conquistas materiais e a espiritualidade, tem um caminho a ser seguido pela energia a ser empregada e o pensamento e sua utilidade, Javert de Menezes, quando trata sobre a atenção, cuidado e poder de cura das benzedeadas, versa sobre a energia e pensamento, assim observa:

Hoje a ciência vem se preocupando cada dia mais em estudar e dominar as energias

que fazem parte do nosso mundo. Muitas dessas energias o homem manipula com facilidade e destreza para o seu benefício e cotidiano, mas a energia mental é a que mais chama atenção do ser humano. A força do pensamento possui tanta energia, que aguça a curiosidade do homem. Estudos provam que usamos 10% de todo o nosso poder de capacidade mental, mas sabemos que esse poder mental quando usado pelo desejo de certos interesses inferiores acontecem com muita facilidade. É como se as energias baixas nos influenciassem a buscá-las com enorme poder de realização rapidamente. Porém, quando desejamos coisas benéficas, tudo parece ser muito mais difícil de realizar. (JAVERT MENEZES, 2017. p. 17).

O homem tem sua vivência psicológica interna e a expõe externamente na coletividade com sua participação interativa de comunicação. Essa relação é recíproca e em muitos casos, torna-se relação de poder. A linguagem tem forte influência simbólica, onde cada grupo tem sua forma de interagir incluindo as afinidades ideológicas e ações. A linguagem utilizada pelas benzedeadas tem em oração uma organização de pensamento influente. Sobre a oração, Baktin (2003), se refere à organização de pensamentos que se fundamentam em uma mensagem:

(...) A oração é um pensamento relativamente acabado, imediatamente correlacionado com outros pensamentos do mesmo falante no conjunto do seu enunciado; ao término da oração, o falante faz uma pausa ao seu pensamento subsequente, que da continuidade, completa e fundamenta o primeiro. O contexto da oração é o contexto da fala do mesmo sujeito do discurso (falante); a oração é o contexto extraverbal da realidade (situação, o ambiente, a pré-história) nem com as enunciações de outros falantes, mas tão somente através de todo o contexto que a rodeia, isto é, através do enunciado em seu conjunto. (...) (BACKTIN, 2003. p.277)

Na técnica simbólica da comunicação verbal, a língua é uma forma da necessidade do indivíduo se expressar onde seus pensamentos sejam explícitos e expressos pela fala. Ela não tem uma ligação direta com a espiritualidade por se tratar de suas diferentes variações de mensagens quando essas não são direcionadas ao assunto espiritual, isto por que, suas funções são variadas, para essa necessidade, de acordo com, de acordo com Baktin:

A língua é deduzida da necessidade do homem de auto-expressar-se, de objetivar-se. A essência da linguagem nessa ou naquela forma, por esse ou aquele caminho reduz a criação espiritual do indivíduo. Propunha-se e ainda se propõe variações um tanto diferentes das funções da linguagem, mas, permanece característico, senão o pleno desconhecimento, ao menos a subestimação da função comunicativa da linguagem; linguagem é considerada do ponto de vista do falante, como que de um falante sem a relação necessária com outros participantes da comunicação discursiva. (BACKTIN. 2003. p.270)

Os símbolos e espiritualidade, agentes proativos do cotidiano têm relação direta com o indivíduo onde alcança espaço de estudos, meditação e abrangência. O primeiro por estar exposto como forma da própria atividade cotidiana, que envolve desde os próprios simbolismos linguísticos, o mimetismo articulador de uma conversação aos visuais que exercem subliminarmente uma mensagem imediata. Já a espiritualidade tem como caminho o equilíbrio entre a saúde mental, física, social e o ser inserido no mundo como um todo, sendo agente multiplicador de bem-estar psicossocial.

A longevidade do simbolismo em sua história tem um papel histórico em seu contexto peculiar quando se trata de vida religiosa e dos demais locais tidos como sagrados, que acordo com Eliade, símbolo transcende até o aspecto religioso:

Notemos, contudo que, mesmo quando a vida religiosa já não é dominada pelos deuses celestes, as regiões siderais, o simbolismo urânico, os mitos e os ritos de ascensão etc, conservam um lugar preponderante na economia do sagrado. Aquele que está “no Alto”, o “elevado” continua a revelar o transcendente em qualquer conjunto religioso. Afastado do culto, e relegado às mitologias, o céu mantém-se presente na vida religiosa com intermédio do simbolismo. E esse simbolismo celeste infunde e sustenta por sua vez, numerosos ritos ( de ascensão, de escalada, de iniciação, de realeza, etc.) mitos ( a Árvore cósmica, a Montanha, a cadeia das flechas que liga a Terra ao Céu etc.) e lendas ( o voo mágico). O simbolismo do “Centro do Mundo” também ilustra a importância do simbolismo religioso: é num centro que se efetua a comunicação com o Céu, e esta constitui a imagem exemplar da transcendência” ( ELIADE. 1992, p. 64)

Entende-se que o mundo precisa dessa comunicação e relação transcendental com o sobrenatural, tendo entre o homem e o sagrado universal os símbolos, a estrutura cosmológica até mesmo se os deuses já não tiverem mais relação para com a religião sob a sua dominação. Eliade, (1992), conclui dizendo que: “ um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência”

As circunstâncias levam a refletir que em muitos casos se acredita que o termo símbolo, também se refere a deus. Tem-se a importante necessidade de ligar os nomes deus, espiritualidade e símbolos entre si, como se houvesse uma simbiose que os aproxime de alguma forma a um conceito próximo ou geral. Jung (2022) , classifica que, é “*finalidade dos símbolos religiosos é dar sentido à vida humana*”. Esse sentido tem como significado a busca inconstante sobre si mesmo no âmbito de se esforçar para melhor existir diante da expansão da consciência e espiritualidade. Muitos incautos que procuram conhecer esse caminho tão árduo acabam desistindo e criando para si uma rede de exploração espiritual e material, constituindo e erigindo templos de exploração e escravidão monetária em nome do sagrado, citando Paul Tilich, (1985), “ Deus transcende a seu próprio nome. É também esse motivo que seu nome é tão abusado e profanado”.

O nome Deus, é um símbolo que envolve fé e crença, traz uma objetividade para quem nunca o viu, mas sabe que ele existe, e subjetividade para aquele que não acredita nele, mas têm uma opinião de que algo sobrenatural existe. Nesse destaque, Paul Tilich, complementa sobre o fundamento do símbolo na vida do indivíduo:

O símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus. Esse símbolo está presente em todo ato de crer, mesmo quando esse ato de crer inclui a negação de Deus. Onde realmente existe o estar possuído pelo incondicional, Deus só pode se negado em nome de Deus. Um deus não pode negar o outro deus, mas o estar – o de incondicional”. (Paulo Tilich, 1985, p. 33).

Interpretar os símbolos espirituais, não é apenas explicar a espiritualidade e suas ma-

nifestações. Seria um caminho simplista interpretá-los separadamente do indivíduo que sonha com símbolos onde este está inserido como peça fundamental. O homem é holístico, criação e participação é atividade humana. Para conseguir alcançar o objetivo da interpretação e conhecimento espiritual, se faz necessário recorrer à inteligência e a intuição, como afirma C.G.Jung,.

A interpretação de sonhos e símbolos requer certa inteligência. Não é possível mecanizá-la ou incuti-la em cabeças imbecis ou sem fantasia. Ela exige um conhecimento sempre maior da individualidade do sonhador bem como um autoconhecimento sempre maior por parte do intérprete. (...) Não é dado a todos dominar a “técnica”. (...) Mesmo uma pessoa com inteligência altamente desenvolvida pode errar muito porque não aprendeu a usar sua intuição ou sentimento que podem, inclusive, estar num grau de desenvolvimento lastimavelmente baixo. ( Jung. 2015, p.91)

Assim, o esquadro e o compasso, no campo simbólico e prático, unidos mentalmente pelo indivíduo à espiritualidade, representam a medida justa e a justa medida da trajetória da espiritual na prática da vivência cotidiana. Esses símbolos, caso o indivíduo os utilize como parâmetro para sua conduta na consciência, lhe servirá de símbolo de precisão para seus atos e consequências. O indivíduo, independentemente de ter ou não religião, tem religiosidade em sua prática diária de vida e espiritualidade, na afirmativa de Jung (2015), *a espiritualidade se refere a todas as formas de religiosidade, independentemente de confissões e igrejas, e é tida hoje como conceito superior que abrange uma pluralidade de fenômenos religiosos*. No caminho do exercício da razão e lógica, faz-se mister ter a consciência essencialmente aberta e nessa amplitude, saber ler, sentir, e participar dos acontecimentos, sabedor de que as leis naturais da espiritualidade são harmônicas e precisas e se associadas mentalmente ao ser holístico, o esquadro e compasso, simbolicamente servem de parâmetros intrínsecos para entender as consequências dos atos praticados ou de como realizar atos de forma transcendente unidos à espiritualidade, uma vez que essa segue um relacionamento com o indivíduo de forma coesa e se manifesta de forma correta.

## REFERÊNCIAS

BACKTIN, Mikhail- Estética da criação verbal. Introdução e tradução do russo Paulo Bezerra: prefácio e edição francesa Tzvetan Todorov. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes. Ano 2003.

Bhagavad-Gita- Como ele é – A.C. Bhagtedanta Swani Prabhupada- Tradução: Antônio Irapuan Tupinambá, Robson Guia Chapkassof Chaves, Enéas Gurreiro- 7 ed. Pindamonhangaba, São Paulo. Título original: The Bhagavedanta Book Trust, ano 2017, pp 800 .

BÍBLIA, Estudos NTLH – Tradução. Editora Sociedade Bíblica do Brasil- 2004-2005- Barueri, São Paulo- 1504 p. Bíblia de Estudos. Dicionário Bíblico.

CARNEIRO, Alexandre-[https://www.em.com.br/app/noticia/especiais/oscar-niemeyer/2012/12/06/internas\\_oscar\\_niemeyer,334958/linhas-curvas-de-niemeyer-sao-expressao-da-cultura-brasileira.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/especiais/oscar-niemeyer/2012/12/06/internas_oscar_niemeyer,334958/linhas-curvas-de-niemeyer-sao-expressao-da-cultura-brasileira.shtml) – publicação em 06/12/2012.

ELIADE, Mircea- O sagrado e o profano. Tradução Rogério Fernandes. Livraria Martins Fontes. Editora Ltda. São Paulo. Ed. 1992. pp 109

GALVAN, Alda Luiza- Psicologia da Religião. Uma abordagem sobre a cura no meio popular. Taubaté-São Paulo. Cabral Editora e Livraria Universitária, 2005. pp159.

JUNG, C.G -Espiritualidade e transcendência- Seleção e edição de Brigitte Dorst. Tradução da introdução Nélio Schneider. Petrópolis-Rio de Janeiro. Ed. Vozes. Pp 359

MENEZES, Javert- Arte do Benzimento, rezas e benzeduras- 4ª Ed. Revista reformulada- São Paulo: Ed. Alfabeto, 2020. pp 192 . Ano 2017.

PAUL, Dinâmica da Fé- Tradução Walter O. Sclupp. 13ª Ed. Ano 1985 . Ed. Sinodal.

O'CONNEL, Mark – Interpretação e significado dos símbolos, Mark O'Connel, Raje Airey; Tradução Débora Ginza. São Paulo: Lafonte, 2021.

RESNINK, Howart J., Dr. - Guia Completo do Bhagavad- Gita. Dr. Howart J. Resnik. Tradução: Daniel Cruz, Kátia Jugueira e Marina Bessa- Pindamonhanga-São Paulo. Sankirtana Book, 2015. pp 288 . 2ª Ed.

<https://galvaminas.com.br/medicao-de-obra-conheca-as-8-ferramentas-mais-usadas/> - título: As 8 ferramentas mais usadas.



# FT 8

**Pessoas sem religião, Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Laicas.**





**Dra. Claudia Danielle de Andrade Ritz – PUC Minas UCP,  
Dr. Clóvis Ecco – PUCGO, Dra. Daniella Cordovil – UEPA,  
Dr. Flávio Lages Rodrigues - PUC Minas,  
Dr. Omar Perrot – ALFA, UNIPAC.**

Ementa:

Este FT tem como objetivo acolher trabalhos que busquem compreender as características assumidas pela religião na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito da Ciência da Religião. Almeja lançar luzes sobre as bricolagens e interlocuções feitas pelos novos modos de lidar com a espiritualidade, as denominadas espiritualidades laicas - entre as quais, o fenômeno dos sem religião, nova era e dos novos movimentos religiosos – e os processos de privatização da religião. Pretende-se reunir tanto trabalhos que lidam com dados empíricos, como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes, suscitando o diálogo com outras ciências. Serão aceitas comunicações frutos de pesquisa sobre as novas formas de espiritualidade, o fenômeno dos sem religião, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, arranjos, rearranjos, diálogos e interlocuções feitas no âmbito das espiritualidades não religiosas, com vistas à constituição de sentido.

# A ANÁLISE DOS SEM RELIGIÃO À LUZ DE MARÍA CORBÍ

Clóvis Ecco<sup>1</sup>

La imagen dice que todo nuestro mundo humano, el de cada época y el de cada cultura es la copa donde viene el vino sagrado de la religión. Nuestras maneras de pensar, sentir y vivir las realidades, nuestras maneras de concebir y expresar las cosas, nuestras formas de comportamiento, organización y trabajo son la copa donde llevamos y podemos beber el sagrado vino. En esa copa lo bebemos y lo damos a beber. (Corbí, 1996, p. 42).

**RESUMO:** Está comunicação irá destacar o contexto em que vivemos de profundas transformações socioculturais, no qual as religiões tradicionais perdem espaços e as fontes de sentidos dos crentes sem religião crescem rapidamente. O objetivo é analisar como e em que os crentes sem religião na atualidade estão buscando e encontrando sentidos em suas vidas na hodiernidade. Para tal, iremos apresentar o resultado da investigação empírica qualitativa junto aos participantes de cursos de Psicologia Transpessoal, na UNIPAZ Goiás, no período de 2020-2021.1. Tanto os dados empíricos quanto os bibliográficos foram analisados à luz do pensamento de Marià Corbí, no que se refere às diferentes formas e fontes de sentidos na atualidade. Resulta-se disso, que estamos saindo de uma forma de sociedade cujas relações eram marcadas pelas hierarquias, submissões e ortodoxias políticas, econômicas e religiosas e passando para formas de relações com poderes mais compartilhados e baseadas em decisões e ações mais livres, individuais e autônomas. As mudanças nas formas e fontes de sentidos no que se refere à religião se inserem nesse processo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Crentes sem religião. Sentido. Transformações socioculturais.

## INTRODUÇÃO

A análise que ora apresentamos é fruto de investigação realizada por nós, junto a participantes do *Curso de Psicologia Transpessoal oferecido pela Universidade internacional da Paz* (UNIPAZ Goiás), na cidade de Goiânia, Goiás, nos anos de 2019-2021. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, pois entendemos, com Turato (2003), que esta modalidade busca entender o que as “coisas” (fenômenos, manifestações, ocorrências, fatos, eventos, vivências, ideias, sentimentos, assuntos) representam. E este era nosso objetivo. Portanto, para a pesquisa empírica, escolhemos a *Universidade internacional da Paz* (UNIPAZ Goiás), na cidade de Goiânia,

<sup>1</sup> Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro da Comissão Científica da Anptecre; membro da comissão do Enade em Teologia e Ciências Religião (2015 a 2022). É membro Associado da Soter. Pesquisa sobre o tema em destaque do FT 8.

que está no Brasil desde o ano de 1987, e oferece cursos, projetos, programas e eventos, bem como tem publicado mais de três centenas de livros. O

## 1 PERFIL SOCIOECONÔMICO DOS(AS) PARTICIPANTES

Apresentamos na tabela abaixo o perfil socioeconômico dos participantes da pesquisa, cujos dados foram obtidos através de questionário, com perguntas fechadas, nas quais se solicitava que marcassem a alternativa na qual melhor se situavam. Portanto, os participantes da pesquisa eram:

Gênero	F = 91%	M = 9%	X	X	X	X	X
Idade	25-35, 23%	35-45, 0	45-55, 15%	55-65, 31%	65-75, 31%	X	X
Residência	Goiânia, 77,5%	Uberlândia MG, 7,5%	Piracanjuba GO, 7,5%	Vacaria RS, 7,4%	X	X	X
Profissão	Administradora, 7,5%	Psicóloga, 31%	Servidora Pública Estadual, 7,5%	Hipnoterapeuta 7,5%	Juiza de Direito, 15%	Professora, 15%	Advogada, 15%
Etnia	Branca, 46%	Parda, 46%	Não indicou, 7,5%	X	X	X	X
Estado civil	Solteiro/a, 24%	Casado/a, 38,5%	Divorciado/a, 15%	Viúvo/a, 15%	Não informou, 7,5	X	X
Formação acadêmica	graduação completa, 100%	X	X	X	X	X	X
Mercado de trabalho	Empregado/a, 38,5%	Empresário/a, 24%	Afastado/a, 15%	Aposentado/a, 7,5%	Autônomo/a, 15%	X	
Renda familiar mensal	1 a 3 salários-mínimos (até 3 mil/mês), 0	4 a 6 salários-mínimos (de 3 a 6 mil/mês), 24%	7 a 10 salários-mínimos (7 a 10 mil/mês), 15%	11 a 20 salários-mínimos (de 11 a 20 mil/mês), 53,5%	Acima de 21 salários-mínimos (+ 21 mil/mês), 7,5%	X	X

Fonte: dados coletados e tabulados pelos pesquisadores desta investigação.

Os dados demonstrados na tabela acima permitem destacar algumas características socioeconômicas das participantes nesta investigação. Elas são predominantemente mulheres, com idade superior a 45 anos (somando um percentual de 77%), urbanas (77,5% moram em

Goiânia). Embora a maioria seja psicóloga (elas estavam participando em um curso de psicologia), também temos juízas de direito, professoras e advogadas, o que denota um grau de atividades de cunho intelectual. Esse dado vai ser corroborado, quando perguntamos qual o grau de formação acadêmica e 100% respondeu que tem curso superior completo. São brancas e pardas, e em sua maioria casadas. 37% delas estão empregadas e 24% são empresárias, sendo que 53,5 % delas recebem entre 11 a 20 salários-mínimos (de 11 a 20 mil/mês), situando-as em um nível econômico de classe média. Dados semelhantes já haviam sido detectados na UNIPAZ, onde a investigação foi realizada. Nessa instituição, segundo Di Oliveira (2020), o público que a frequenta “é da classe média da população brasileira, são profissionais liberais e, também, funcionários de empresas públicas e privadas e com um grau de estudo referente à pós-graduação” (Di Oliveira, 2020, p. 159).

### 1.1 PERFIL RELIGIOSO DOS(AS) PARTICIPANTES DA PESQUISA

A mesma investigação indicou o seguinte perfil religioso das participantes:

<b>Frequência a atividades: (rito/culto/reza/leitura) de cunho religioso</b>	<b>Frequenta, 67%</b>	<b>Não participa de nenhuma, 23%</b>	<b>X</b>	<b>X</b>	<b>X</b>
<b>Entre os que participam (modalidade de partic.)</b>	Virtual, 45%	Presencial, 55%	X	X	X
<b>Assiduidade entre os que participam</b>	Sempre, 75%	Frequentemente, 10%	Esporadicamente, 15%	X	X
<b>Expressões religiosas frequentadas</b>	Católica, 12%	Umbanda, 24%	Espírita, 64%	X	X
<b>frequenta/visita/prática outras religiões/crenças ao mesmo tempo</b>	Sim, 45%	Não, 55%	X	X	X
<b>Entre os que praticam outras religiões/crenças ao mesmo tempo, vão:</b>	Umbanda, catolicismo e protestantismo, 40%	Católica e evangélica, 20%	Católica e espírita, 40%	X	X

<b>Situação religiosa atual</b>	Católico, 23%	Crente sem religião, 15%	Espírita, 15% Espiritualista, 23%	Outras, 22,5%	
<b>Fatores que influenciaram em sua opção religiosa</b>	Amigos, 7,5%	Família, 38,5%	Instituição religiosa, 7,5%	Sociedade, 7,5%	Outros fatores, 23%
<b>Apresentaria uma religião aos seus filhos/as</b>	Sim, 61%	Não, 15%	Talvez, 24%	X	X
<b>Que religião apresentaria (entre os que apresentariam)</b>	Católica, 10%	Budismo e shamanismo, 15%	Só budismo, 20%	Outros, 45%	

Fonte: dados coletados e tabulados pelos pesquisadores desta investigação.

Como demonstrado nas tabelas acima, dos dados obtidos nesta investigação, destaca-se o alto índice (67%) de entrevistadas que afirmou frequentar atividades (rito/culto/reza/leitura) de cunho religioso, sendo que destas, 75% o faz sempre. Note-se a variedade de formas de expressões religiosas frequentadas, bem como os percentuais de participantes nas mesmas: 12% Católica, 24% Umbanda, 64% Espírita. Esses dados apontam para uma representativa presença de religiões de cunho espiritualistas, em detrimento das formas de expressões religiosas mais tradicionais e fortemente institucionalizadas. A esse dado, acrescenta-se ao perfil das participantes a presença da diversidade religiosa, da não fidelidade a uma mesma confissão e nem mesmo a uma mesma modalidade religiosa, pois 45% afirmaram que frequenta/visita/prática outras religiões/crenças ao mesmo tempo, sendo elas: 40% a umbanda, catolicismo e protestantismo; 20% a católica e evangélica e 40% a católica e espírita. Esse aspecto, segundo Di Oliveira (2020, p. 160), confirma “o que Lenoir (2005) diz em relação ao processo de apropriação do bem religioso e a consequente afirmação que envolve o ‘crer sem pertencer’, comum ao sujeito contemporâneo” (Di Oliveira, 2020, p. 160).

Note-se que na lista de expressões religiosas acima apresentada, nenhuma participante afirmou que frequenta evangélica e protestantismo. Outro aspecto a ser destacado é que, embora quando tenha sido perguntado onde realizam suas práticas religiosas, nenhuma delas afirma que é no âmbito da Igreja Católica, no entanto, quando perguntado sobre sua situação religiosa atual, 23% se declaram católicos, o que denota a força da presença do catolicismo, em que pese a redução dessa força. As demais entrevistadas afirmam que 15% se veem como crentes sem religião, 15% espírita e 23% espiritualista. No item outras, estão 15% budista e shamanismo, e 7,5% ecumênica. Esses últimos dados expressam uma coerência entre as infor-



mações sobre os espaços em que realizam suas atividades religiosas e, também, em relação às expressões religiosas que frequentam, predominando as espiritualistas. Esse fenômeno aponta para a presença da possibilidade de construção de novas tradições religiosas não necessariamente de cunho cristão, pois quando perguntado sobre os fatores que influenciaram em sua opção religiosa atual, as participantes afirmaram ser, em 38,5% dos casos a família e em 23% foram outros fatores, como a vida, ampliação da consciência (há um único Deus em diferentes formas) mediunidade e amadurecimento. Essa possibilidade se reforça quando, na sequência, ao responderem se apresentaria alguma religião a seus filhos, 61% afirmam que sim e 24% dizem que talvez o fizesse. Entre os que a apresentariam, somente 10% indicaria a religião católica, enquanto apresentaria 15% o budismo e o shamanismo e 20% somente o Budismo.

Pelo que pudemos perceber a partir da análise do perfil sociorreligioso das participantes desta investigação, podemos afirmar que em um contexto de relativização da força dos dogmas e na presença de excessiva institucionalização, as experiências religiosas dos crentes sem religião aqui relatadas se apresentam como uma forma religiosa em que o peso recai sobre as escolhas individuais. Como as estruturas de plausibilidade se fragilizam, perdendo seu traço de estabilidade e enfraquecendo as comunidades de sentido, as respostas que traduzem a afirmação do mundo tornam-se igualmente incertas e hesitantes. Daí a tendências dos indivíduos a recuarem para a sua própria subjetividade, na busca de alguma certeza mais garantida, ou então se ancorar em comunidades que garantam uma maior segurança. No caso aqui, os espaços sociorreligiosos eleitos são os que apresentam uma espiritualidade de cunho mais espiritualista, individual, com base nos próprios valores pessoais. Destaca-se que, embora tenha sido apresentadas sérias críticas às expressões religiosas institucionalizadas, as participantes desta investigação afirmam ter uma intensa presença em atividades religiosas, com 67% delas frequentando atividades religiosas sempre e 55% indo em várias ao mesmo tempo. Esse fator evidencia uma profunda necessidade de sentido na vida das participantes e, também, o potencial da religião em ser o espaço que o fornece, ainda que não de forma institucionalizada. No item a seguir, vamos aprofundar a análise desse aspecto.

## 2 METODOLOGIA

O motivo da escolha por esta instituição justifica-se pelo fato de a instituição referida apresentar-se como um espaço de cultivo e vivências de espiritualidade holística, não religiosa, como um elemento constitutivo de suas práxis pedagógicas (Di Oliveira, 2020, p. 122). De acordo com Di Oliveira (2020, p. 131), a

UNIPAZ considera o ser humano a partir da perspectiva holística, vendo-o como um ser multidimensional e o reconhece como homo-religioso, independente de vínculos com qualquer religião. Reconhece a alteridade, o Deus transcendente, personificado e, também, apofático, e parte de suas atividades visa à oferta de experiências espirituais

místicas que permitem a vivência da imanência do Sagrado, do Divino, de Deus em si mesmo.

Uma vez tendo definido a instituição, selecionamos os treze participantes do Curso de Psicologia Transpessoal, que tem como objetivo estudar o ser humano numa perspectiva integral, considerando as experiências corporais, emocionais, mentais, espirituais e os diferentes estados de consciência<sup>2</sup>. Os critérios de seleção foram: ter mais que 18 anos, estar regularmente participando do curso, ambos os sexos. Optamos pela aplicação de questionário, contendo 21 questões, sendo 18 questões fechadas e 3 abertas. O contato se deu através de abordagem efetuada pelo pesquisador responsável, diretamente aos discentes no espaço da UNIPAZ, durante os intervalos das aulas, no ano de 2020<sup>3</sup>. Uma vez tendo sido tabuladas as questões, procedeu-se à interpretação dos dados, cujos resultados apresentamos a seguir.

### 3 RESULTADO E DISCUSSÃO

O teólogo e filósofo Marià Corbí Quiñonero, ao analisar como todas as dimensões humanas são afetadas pelas grandes transformações em curso na atualidade, destaca que estamos passando de uma forma de sociedade baseada na submissão e na coerção, para sociedades baseadas na inovação e criação contínuas, marcadas pela liberdade de decisão e de ação. Passamos de sociedades que se proclamavam religiosas, a sociedades que cultivam sua dimensão profunda, a DA, “sin creencias, sin religiones ni dioses”, sendo essa uma das características da sociedade de conhecimento atual (Corbí, 2021, p. 14-15).

Em entrevista concedida a Martins Filho e Clóvis Ecco (2017), publicada na Revista Caminhos, Corbí afirma que a forma como as sociedades atuais vivem sua nova espiritualidade, a que ele chama de Qualidade Humana Profunda, não pretende nem pode oferecer soluções aos dramas da existência humana, “mas fornece outra dimensão de nosso viver: a dimensão absoluta do existir humano, a dimensão radicalmente gratuita”. Para Corbí, viver essa dimensão é conatural à condição humana, e “proporciona uma qualidade de valoração, de compreensão, de atuação e de vida que responde às perguntas sem uma formulação concreta, e dá outra luz aos dramas da existência humana, sem que nos traga uma solução que caia dos céus” (Corbí, citado por Ecco; Martins Filho, 2021, p. 155)

Após visitar vários mosteiros e catedrais, bem como participar de rituais nesses ambientes, Corbí (2001, p. 9) se pergunta sobre o que tem acontecido com a religião? E porque, se queremos caminhar com a ciência e a tecnologia, precisamos nos libertar da religião? Buscando responder seu próprio questionamento, o autor afirma que “El problema con la religión tiene más que ver con el código cultural con el que está comprendida, sentida y vivida que con

<sup>2</sup> Conforme informado no site da UNIPAZ <https://unipazgoias.org.br/cursos/psicologia-transpessoal/> visitado em 02/08/2022.

<sup>3</sup> CAAE: 24614619.6.0000.0037



la profundidad de la religión que es capaz de trascender todas las formas culturales que pueda adoptar”. Para ele, na realidade atual há, sim, interesse na religião, o que não interessa são as crenças, as ortodoxias, as filiações e as hierarquias. O que interessa da religião é a oferta de “nuevas, más amplias y profundas dimensiones del pensar y sentir y, consecuentemente, de la actuación (Corbi, 2001, p. 9). É uma abertura à presença imediata, imensa e profunda das realidades que abre à compreensão, a aceitação e a veneração de todas as tradições, sem a submissão a nenhuma delas (Corbi, 2001, p. 39).

Essas pessoas cultivam a busca de sentido no cultivo de sua Dimensão Humana Profunda, nessa forma de espiritualidade como indagação livre, que exclui todo traço de submissão e abre-se à presença mediata, imensa e profunda das realidades que abre à compreensão, a aceitação e a veneração de todas as tradições, sem a submissão a nenhuma delas. É desde o silenciamento completo de seu eu que essas pessoas podem colocar-se a serviço de toda criatura, não buscando nada para si, mas priorizando os membros de seu próprio grupo e estendendo sua atenção e serviço a todo gênero humano, a toda a vida e ao meio ambiente.

## **CONCLUSÃO**

Ao iniciarmos a investigação, da qual resultou a publicação, nos perguntamos quais seriam as razões para que pessoas se autodeclarassem crentes sem religião na atualidade e em que tais pessoas creem. No decurso da análise, seguindo as trilhas do pensamento de Corbi (2001) percebemos que o processo de transformações rápidas que estamos experimentando na atualidade, no qual somos forçados a abandonar, ou pelo menos a relativizar as tradições que nos davam segurança, nos colocamos em uma situação de incertezas, que abarca todos os aspectos da vida cotidiana. Nesse contexto, a questão do sentido apresenta-se como problema central. É aí que se inserem as rápidas e profundas transformações que ocorrem na religião. Nesse âmbito, as formas religiosas marcadas pelas hierarquias, submissões e ortodoxias não respondem mais. Elas cedem lugar a modalidades de crenças e fontes de sentido caracterizadas pela presença de poderes mais compartilhados e baseadas em decisões e ações mais livres, individuais e autônomas. A categoria dos crentes sem religião são uma expressão dessas mudanças. Essas pessoas cultivam a busca de sentido no cultivo de sua Dimensão Humana Profunda, nessa forma de espiritualidade como indagação livre, que exclui todo traço de submissão e abre-se à presença imediata, imensa e profunda das realidades que abre à compreensão, a aceitação e a veneração de todas as tradições, sem a submissão a nenhuma delas.

## **REFERÊNCIAS**

ECCO, Clóvis; LEMOS, Carolina Teles . Os crentes sem religião e a busca de sentido. caminhos (goiânia. online), v. 20, p. 335-353, 2022.

CORBÌ, Marià. El camino interior, más allá de las formas religiosas. Barcelona: Brouce, 2001. 343 p.

CORBÍ, María. Religión sin religión. Edición original, en papel: PPC, Madrid 1996.

DI OLIVEIRA, Hélyda. Espiritualidade holística: as contribuições da Universidade Internacional da Paz. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, em Goiânia – 2020. Disponível no site <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4603> visitado em 02/09/2022.

LENOIR, Frédéric. Las metamorfoses de Dios: la nueva espiritualidade occidental. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, Clóvis. Sem religião ou pluralismo religioso: uma leitura introdutória. Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião, v. 19, p. 305-324, 2021. Disponível no site <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20624/18595> visitado em 02/09/2022.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F.; ECCO, Clóvis. Toward a Deep Spirituality: an Interview with Marià Corbí. CAMINHOS, v. 15, p. 149-161, 2017. Disponível no site <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/5973/3263> visitado em 02/09/2017.

Turato, E. R. Tratado da metodologia da pesquisa clínico qualitativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

# A IDENTIDADE DOS SEM-RELIGIÃO: UMA LEITURA ESSENCIALISTA A PARTIR DE UMA CATEGORIA ESSENCIALISTA

*Paulo Vinícius Faria Pereira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação visa explorar a identidade das pessoas sem-religião a partir de uma perspectiva não essencialista. Enquanto categoria censitária, a categoria sem-religião foi pensada numa perspectiva de uma identidade essencialista. Porém, o seu estudo, enquanto categoria identitária deve partir de uma abordagem de uma identidade não essencialista. Proponho uma visão que considera a construção social e histórica da identidade sem-religião, especialmente no contexto da modernidade, marcada pela secularização e pluralismo religioso. Essa discussão se ampara em conceitos das Ciências Sociais, como identidade, para analisar as identidades contemporâneas e sua relação com a religião. Não busco definir um perfil das pessoas sem-religião, mas sim entender a fluidez e a construção social dessa identidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** sem-religião; identidade; modernidade.

## INTRODUÇÃO

O presente texto parte de um capítulo de dissertação em andamento em uma pesquisa ampla sobre os sem-religião, no qual busco compreender elementos que contribuem para a construção da identidade de jovens estudantes da educação básica que se apresentam como sem-religião – realizada em uma escola pública na cidade de Betim. Posto isto, essa comunicação se refere a um capítulo no qual trago como elementos para a discussão a modernidade, a identidade e as pessoas sem religião.

Meu enquadramento temporal é marcado pelas discussões sobre a modernidade e como ela tem contribuído para rupturas e para novas formas que os indivíduos têm para se definirem nas sociedades em que estão estabelecidos. Dentro desse debate, resgato um ponto relevante para a pesquisa que são as concepções acerca do conceito de identidade e como isso pode afetar a compreensão de quem são os sem-religião, assim como, por consequência, os estudos em torno desse grupo.

---

<sup>1</sup>Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professor da Educação Básica do Estado de Minas Gerais (SEE/MG). Contato: paulo.vinicius.teologia@gmail.com

## 1 A MODERNIDADE

A modernidade é marcada por processos de mudanças em vários setores da sociedade, assim como o seu impacto nas instituições sociais. Diante das transformações pelas quais o mundo passa, percebe-se que elas não se dão de modo linear ou mesmo em um processo de previsibilidade como propunham os defensores do evolucionismo cultural. Por isso, frente às características sociais percebidas, se tomará como conceitos de ruptura teórico-temporal a pré-modernidade e a modernidade. Os conceitos consequentes a esse período, como pós-modernidade, são compreendidos como uma fase e não como uma superação. Isso se deve ao fato de que os processos socioculturais se dão de modo diferente em várias partes do globo. Na América Latina, por exemplo, que é o local que contempla as discussões apresentadas, “as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar...” (CANCLINI, 2006, p. 17). Frente a esse cenário, Néstor García Canclini mostra que essa realidade apresentada pela modernidade, não afeta apenas nações, etnias e classes, mas “também dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam” (CANCLINI, 2006, p. 18).

Na América Latina, por exemplo, devido aos processos colonizadores pelos quais os países passaram, que envolveram vários povos, possibilitou que os cruzamentos socioculturais influenciassem no modo como se iria construir várias identidades culturais nessas regiões, de modo que é possível perceber esse movimento na música, na literatura, na arte e na religião. Essas misturas culturais influenciam a maneira como as pessoas se percebem em relação à sua identidade cultural. Por exemplo, muitas pessoas se identificam como mestiças, ou seja, como uma mistura de diferentes raças e culturas. Essa mistura de tradições pode ser vista como uma forma de resistência cultural, quando se mistura os elementos nativos com os novos que foram impostos, o que, por consequência pode contribuir para uma maior diversidade cultural na região. Isso pode ser importante para entender como a cultura é afetada pelos processos socioculturais e como a mistura de tradições pode ser vista como uma forma de enriquecimento cultural.

Canclini (2006) ao apontar sobre o que significar ser moderno, afirma que há quatro movimentos básicos que se constituem como projetos da modernidade: o projeto emancipador, que se caracteriza pela secularização, a racionalização e o individualismo; o projeto expansionista, que se caracteriza pelo cientificismo, produção e consumo e pela expansão do capitalismo; o projeto renovador, que se caracteriza pela busca do desenvolvimento e da inovação e pela ressignificação do que significa o consumo; e, o projeto democratizador, que se caracteriza na confiança na educação e na difusão das artes como meios para chegar a um avanço racional e moral.

Esses projetos/características da modernidade representam as rupturas com a sociedade pré-moderna. Diante disso, temos como realidades as reflexões sobre o conceito de identidade, sobre o paradigma da secularização e nesse contexto, os sem-religião. As identidades

não são pensadas da mesma forma. Porém, as instituições, estabelecem condições para que se dê o reconhecimento de determinadas identidades.

Ter uma identidade seria, antes de mais nada, ter um país, uma cidade ou um bairro, uma entidade em que tudo o que é compartilhado pelos que habitam esse lugar se tornasse idêntico ou intercambiável. Nesses territórios a identidade é posta em cena, celebrada nas festas e dramatizada também nos rituais cotidianos (CANCLINI, 2006, p. 190).

Partindo de Néstor García Canclini a identidade não é compartilhada por aqueles que não compartilham o mesmo território, os mesmos objetos e símbolos, os mesmos rituais e costumes, de tal modo que essas pessoas passam a ser vistas como os diferentes. Por isso que, no contexto da globalização, onde há grandes processos de migrações, a primeira preocupação é se apropriar do território, ou no caso de comunidades tradicionais, mostrar que eles pertencem a esses territórios. Como consequência, para fixar essa realidade, os ritos são celebrados como forma de garantir uma homogeneidade.

A história de todas as sociedades mostra os ritos como dispositivos para neutralizar a heterogeneidade, reproduzir autoritariamente a ordem e as diferenças sociais. O rito se distingue de outras práticas porque não é discutido, não pode ser mudado nem pela metade. É realizado, e então ratificamos nossa participação em uma ordem, ou é transgredido e ficamos excluídos, de fora da comunidade e da comunhão. (CANCLINI, 2006, p. 192).

Os ritos, sejam eles civis ou religiosos, têm a função de garantir uma ordem social que não pode ser modificada. Logo, transgredir os ritos ou não participar deles, acarretam situações, como as rupturas institucionais no caso de uma sociedade que se seculariza e de pessoas que não se identificam com uma religião, os sem-religião. Em outro sentido, Canclini também pontua que os rituais “podem ser também movimentos em direção a uma ordem diferente, que a sociedade ainda rejeita ou proscreeve” (CANCLINI, 2006, p. 45), pois existem rituais que confirmam e dão continuidade a várias realidades sociais, como as festas, os casamentos etc., e aqueles que criam formas de transgressões, de modo que ocorra transformações históricas.

As transformações históricas que ameaçam a ordem natural e social geram oposições, conflitos que podem dissolver uma comunidade. O rito é capaz de operar, então, não como simples reação conservação e autoritária em defesa da antiga ordem [...], mas como movimento através do qual a sociedade controla o risco de mudança. (CANCLINI, 2006, p. 46).

Nessas palavras, Néstor García Canclini cria o pano de fundo para tratar do tema da modernidade a partir da arte. Em relação ao exposto pelo autor, podemos pensar a reconfiguração das identidades que rompem com os modelos pré-estabelecidos e as dificuldades de

se compreender identidades que não são fixas, como é o caso dos sem-religião. Se “uma das crises mais severas do moderno se produz por essa restituição do rito sem mitos” (CANCLINI, 2006, p. 48), torna-se necessário compreender elementos que contribuem para a construção de uma identidade de ser sem-religião, buscando identificar seus “mitos” fundacionais. Além disso, a análise dos rituais como dispositivos para garantir uma ordem social e neutralizar a heterogeneidade, mostra a necessidade de compreendermos os elementos que contribuem para a construção da identidade dos sem-religião. Assim, a partir das reflexões de Canclini, podemos compreender que os rituais não são simplesmente práticas conservadoras, mas também podem ser movimentos em direção a uma ordem diferente, capazes de operar como meio de controle do risco de mudança e de criação de transformações históricas.

## 2 A IDENTIDADE

A identidade é um termo que nos remete à várias percepções que as pessoas têm de si mesmas, do seu lugar como indivíduos na sociedade, do seu grupo social em relação à mesma sociedade ou até mesmo sua sociedade em relação à outras. A identidade vem acentuar que os indivíduos e os grupos sociais não são homogêneos e que as sociedades devem ser pensadas a partir de suas diversidades. Outro ponto é entender a identidade no diálogo com a diferença. Dentro dessa discussão de diversidade e diferença que se busca compreender a identidade de pessoas sem-religião, pois isso traz a possibilidade de compreender as transformações no campo religioso.

Problematizar a ideia de diferença é urgente e necessário, na medida em que só conseguimos definir um olhar sobre o eu quando estabelecemos a noção do outro, compreendendo a legitimidade da existência desse outro dentro do processo múltiplo e diverso da significação cultural; como uma das identidades possíveis dentro do universo de possibilidades que compõe a vida em sociedade, sobretudo em uma sociedade global. (GOMES; LOPES, 2021, p. 65).

A identidade, enquanto conceito, é um termo novo<sup>2</sup>, de modo que podemos entender a identidade como uma invenção da modernidade, uma vez que na pré-modernidade os sujeitos compartilhavam valores, tais como a referência, a crença e o pertencimento. Diante desse conceito, Jorge Botelho Moniz (2022), ao tratar desse verbete no Dicionário de Ciência da Religião, resgata a sua origem etimológica presente, colocando que há elementos desde a Antiguidade por meio do seu uso entre matemáticos e filósofos. Passa a ter traços de uma identidade pessoal na Idade Média, mas o autor reconhece que só será ampliada a partir dos séculos XVII e XVIII com os empiristas, ou seja, na modernidade.

Diversos autores apresentam diferentes abordagens sobre o conceito de identidade.

---

<sup>2</sup> Por exemplo Allan G. Johnson ao tratar da identidade, se refere a ela como *self*.

Por exemplo, Jorge Botelho Moniz (2022) destaca quatro dimensões principais: pessoal, narrativa, corporativa e social. Manuel Castells (2000) apresenta três formas de identidade: legitimadora, de resistência e de projeto. Já Stuart Hall (2003) define três concepções de identidade: sujeito do Iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno. Essas abordagens ajudam a compreender as diferentes formas como a identidade é construída e transformada ao longo da História. Para o presente trabalho, essas abordagens são chaves de interpretação. Partindo de Moniz (2002) o uso se dará na relação entre a identidade pessoal e a social; com Castells (2000), as três concepções podem estar interligadas, de modo que ajuda a interpretar falas sobre a construção pessoal e social da identidade. Com Hall (2003) eu situo o lugar do meu objeto na História, problematizando uma possível crise de identidade que vem como consequência do processo pelo qual passa a modernidade. Dentro dessas concepções apresentadas por Hall:

A primeira concepção é o sujeito do Iluminismo, que é entendido como “um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotados das capacidades da razão, de consciência e de ação [...]” (HALL, 2003, p. 10). Esta é uma concepção individualista do sujeito. A segunda concepção é o sujeito sociológico, que parte da identidade formada a partir da interação entre o sujeito (“eu”) e a sociedade, sendo que “o sujeito ainda tem um núcleo ou essência que é o ‘eu real’. Mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2003, p. 11). A terceira concepção é o sujeito pós-moderno que é o sujeito que não tem “uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2003, p. 12-13). É em relação à essa complexidade que se assume que os indivíduos são formados por uma gama de identidades, pois segundo Stuart Hall (2003) “somos confrontados por uma gama de diferentes identidades (cada qual nos fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós), dentre as quais parece possível fazer uma escolha” (HALL, 2003, p. 75).

Frente a essa característica, falar de identidade é reconhecer o plural de possibilidades de pertencimentos, isto é, as identidades. Nesse sentido, Néstor García Canclini, diz que uma pessoa “é capaz de integrar-se sincrônica e diacronicamente a vários sistemas de práticas simbólicas: rurais e urbanas, suburbanas e industriais, microssociais e dos *mass media*” (CANCLINI, 2006, p. 220). Assim, os indivíduos carregam as suas identidades pessoais, identidades nacionais (apesar da fragilidade que o termo apresenta), identidades culturais e, para o presente contexto da discussão, as identidades religiosas. É importante, então, reconhecer a complexidade das identidades e a pluralidade de possibilidades de pertencimentos.

Uma identidade sem-religião é definida por aquilo que não é, ou seja, ela não se enquadra nas categorias tradicionais de católico, evangélico, muçulmano, budista, entre outras. No entanto, essa identidade não deve ser entendida de forma essencialista, ou seja, não deve ser vista como algo fixo e imutável ao longo do tempo. A identidade é relacional e se constrói



a partir da comparação com outras identidades. A identidade é relacional, pois é marcada pela diferença. Esse marcador de comparar a identidade em relação às diferenças é uma perspectiva essencialista em torno desse objeto, porém, apesar de situar uma identidade que não é algo para ser outro, a abordagem que adoto é a não essencialista. Os dois usos, se devem ao próprio uso do conceito que é pensado a partir das identidades que as pessoas não têm, por não terem uma religião. A abordagem essencialista busca suas explicações na História, por exemplo, quando alguém ou algum grupo busca a explicação para o seu jeito de ser em um passado, como forma de justificar as suas características presentes; e na Biologia, quando se tenta explicar possíveis identidades sexuais, ou seja, quando se atribui às mulheres o papel da maternidade, por exemplo. E nessa relação, muitas explicações para as identidades étnicas e culturais têm caráter essencialista.

A abordagem essencialista, que busca explicar as identidades a partir de características intrínsecas e imutáveis, não é a única forma de entender as identidades sem-religião. Ao adotar uma perspectiva não essencialista, é possível reconhecer que as identidades são dinâmicas e podem ser influenciadas por diversos fatores, como a cultura, as ideias de identificação, representação, produção, regulação e consumo. Nesse sentido, reconheço que as identidades têm se transformado ao longo do tempo.

## **CONCLUSÃO**

A discussão veio mostrar que juntamente com o conceito novo, os sem-religião, também é necessário mostrar que outros conceitos que acompanham a discussão também são recentes e, por isso, também têm sido discutidos, como é o caso da identidade. Por isso, é importante observar se o sentido que os conceitos nos são apresentados, trazem elementos significativos para análise ou se eles criam barreiras para a compreensão dos objetivos e percurso da pesquisa.

Falar sobre a identidade das pessoas sem-religião, primeiramente, é identificar que são as pessoas que podem não ter uma crença religiosa, como ateus e agnósticos, e também a pessoas que tem uma crença, mas que não tem um vínculo religioso institucional, isto é, que não professam uma religião para si, apesar de carregar crenças religiosas pessoais. Em relação a essa delimitação institucional, me concentro no que elas construíram como identidade, em vez de focar no que elas não são. Porém, devido às contextualizações históricas, recorro pontualmente à abordagem essencialista, usando a diferença como uma chave de compreensão, em vez de vê-la como uma oposição.

## REFERÊNCIAS

BODART, Cristiano das Neves (org.). *Conceitos e categorias fundamentais do ensino de Antropologia*. Volume 1. Coleção conceitos e categorias do ensino das Ciências Sociais. Maceió: Editora Café com Sociologia, 2021.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. (A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, 2). São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GOMES, Marília Passos Apoliano; LOPES, Gleison Maia. O que é Identidade? In: BODART, Cristiano das Neves (org.). *Conceitos e categorias fundamentais do ensino de Antropologia*. Volume 1. Coleção conceitos e categorias do ensino das Ciências Sociais. Maceió: Editora Café com Sociologia, 2021.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MONIZ, Jorge Botelho. Identidade. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, Loyola, 2022.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

# APONTAMENTOS ACERCA DOS SEM RELIGIÃO NO BRASIL DESDE OPERADORES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DO HUMANISMO INTEGRAL DE JACQUES MARITAIN

*Omar Lucas Perrout Fortes de Sales<sup>1</sup>*

*Moacir Ferreira Filho<sup>2</sup>*

**RESUMO:** A análise atenta de entrevistas realizadas junto a docentes de dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil permite traçar e delinear importante compreensão acerca do atual cenário advindo do fenômeno dos sem religião em nosso país. A saber, possibilita trazer à tona uma gama de ideias a compor o horizonte interpretativo de operadores das ciências da religião acerca desse fenômeno. Para tanto, importa traçar um horizonte linear de compreensão de cada entrevista transcrita e na sequência estabelecer conexão transversal com a transcrição das demais entrevistas obtidas. Daí poderá se apreender ideias e noções para além das ditas, porém gestadas e entretecidas, pela fala das entrevistadas e dos entrevistados. Exercício de, mediante uma abordagem em rede, extrair intuições e intertextualidades desde as transcrições explícitas e fidedignas às falas obtidas nas entrevistas. Assim sendo, a presente comunicação propõe expor afirmações e intuições propositivas em prol de se contribuir para o debate do fórum temático sobre pessoas sem religião, novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas. Na sequência, amplia-se a discussão das intuições e proposições levantadas por meio do resgate do Humanismo Integral de Jacques Maritain, o qual oferece meios para se garantir a pluralidade e vivência harmoniosa entre os diversos. Vale destacar que a pesquisa de campo considerada se encontra registrada sob o CAAE 83164618.0.0000.0037..

**PALAVRAS-CHAVE:** Sem-religião; Operadores das Ciências da Religião; Humanismo Integral.

## INTRODUÇÃO

O instigante e crescente fenômeno dos sem religião no Brasil aglutina o foco de profissionais cientistas da religião, os quais têm analisado e abordado profundamente o novo cenário trazido à tona pelo aumento constante do número de pessoas que se autorreconhecem e

---

1 Doutor em Teologia pela FAJE e Doutor em Filosofia pela UFMG. Faculdade Alfa Unipac. E-mail: [omarperrou@yahoo.com.br](mailto:omarperrou@yahoo.com.br).

2 Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professor no Centro Universitário FAVE-NI e Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI. E-mail: [moacirff@hotmail.com](mailto:moacirff@hotmail.com).

se autodenominam como sem religião. Trata-se de grupo numericamente bastante expressivo<sup>3</sup> e marcado por significativa mobilidade religiosa, a qual pode também ser constatada em âmbito internacional. Obviamente o grupo dos sem religião, dada a expressividade alcançada, também detém atenção de sociólogos, historiadores e antropólogos – por exemplo.

A já amplamente conhecida denominação sem religião, utilizada oficialmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ainda se apresenta um tanto aberta, elástica, ambígua e até mesmo contraditória. O próprio nicho dos ateus, por vezes, vem considerado acoplado ou copertencente ao “nicho” mais amplo dos sem religião. Donde se pode depreender não existir ainda um consenso determinante objetivo acerca do que realmente se compreende por sem religião. Negativamente, tal afirmação pode sugerir limitação metodológica e conceitual para circunscrever e para classificar esse grupo específico, bem como suas características. Já positivamente, a dificuldade de se instaurar um consenso, advém do cenário plural e multifacetário a revelar a grande riqueza humana, simbólica e existencial dos sem religião.

A partir de tais provocações, o presente texto apresenta uma compreensão dos sem religião desde a análise dos relatos coletados juntos às entrevistas dos(das) participantes de pesquisa – docentes de dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Em seguida, desde o resgate do Humanismo Integral proposto por Jacques Maritain (1882-1973), destaca-se que só se é possível dizer-se sem religião publicamente porque o Estado Democrático de Direito preza pela liberdade individual de cada cidadão que vive sob sua égide. Se assim não fosse, num estado confessional, por exemplo, ao declarar-se sem religião, alguém poderia ser passível de uma retaliação estatal.

## 1 PESQUISA DE CAMPO: METODOLOGIA UTILIZADA E ANÁLISE DOS DADOS

Optou-se por eleger como participantes de pesquisa operadores diretos das Ciências da Religião, a saber: docentes de dois programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. Buscou-se investigar a percepção que os(as) pesquisadores(as) apresentam acerca dos sem religião. Nesse intuito foi elaborado um roteiro de entrevista com cinco questões abertas a tratar diretamente as temáticas do ateísmo e dos sem religião. O questionário foi aplicado para dez docentes.

As entrevistas ocorreram via presencial mediante a gravação dos áudios e via remota por meio da utilização de emails. Optou-se por trabalhar com entrevista narrativa, uma vez que essa possibilita a análise mais acurada e em profundidade do discurso trazido à tona por meio das respostas/relatos dos(as) participantes de pesquisa. Ademais, tal método possibilita que surjam narrativas importantes à compreensão do fenômeno dos sem religião, as quais podem

<sup>3</sup> Dados do IBGE (2012) apontam a existência de mais de quinze milhões de pessoas em 2010 que se autodeclararam sem religião. Para Vieira (2018, p. 64), nos últimos decênios “a média de crescimento dos sem religião é continuamente superior à da população brasileira [...]”.

incorporar as vivências e concepções pertinentes a cada participante em sua experiência como discente ou como docente.

A escolha das instituições deu-se mediante a adesão dos dois primeiros programas a sinalizarem resposta positiva ao convite para contribuir com a pesquisa. Considerou-se também a importância da representatividade desses programas, haja vista a qualidade das produções acadêmicas de seus quadros discente e docente. Não se estendeu a pesquisa junto a outros programas, uma vez constatado o grau de saturação das respostas obtidas, fato a dispensar a necessidade de se recrutar outros programas para a pesquisa. O corpo discente foi extremamente receptivo e facilmente foi alcançado o número proposto de oito participantes para cada programa. Quanto ao corpo docente, houve certo empecilho gerado pela dificuldade de vaga na agenda; ocorreram recusas de se conceder a entrevista devido a alegação de não afinidade com o tema; bem como foi manifestado o não interesse em participar da pesquisa naquela oportunidade.

As entrevistas foram devidamente analisadas por meio da técnica argumentativa dos discursos segundo as seguintes etapas abaixo: 1- transcrição de todas as entrevistas; 2- leitura atenta das entrevistas transcritas em conjunto com a escuta das gravações, no mínimo três vezes, a fim de se resguardar fidedignidade textual às entrevistas; 3- destruição das gravações ou exclusão dos emails, conforme acordado com os(as) participantes da pesquisa; 4- leitura profunda das transcrições para se reter a visão do conjunto, o sentido global ou o argumento geral de cada entrevista. Marcação dos argumentos-chave; 5- leitura global, delimitação dos objetos do discurso e o centro da fala de cada sujeito; 6- demarcação da significação dos argumentos de cada entrevista; 7- leitura global, para argumento e categorização das ideias centrais dos argumentos de cada participante de pesquisa. Destaque dado aos pontos comuns ou discordantes do conjunto de argumentos extraídos das entrevistas; 8- construção dos painéis de depoimentos discursos-argumentativos de acordo com as ideias centrais das entrevistas, organizando-os em ordem numérica das entrevistas; 9- fechamento da análise, na busca de se confrontar os diferentes argumentos encontrados com os conceitos da análise argumentativa e a posição da literatura sobre os temas em questão<sup>4</sup>.

A partir da realização de todo este processo as respostas foram devidamente agrupadas e reunidas em um gráfico com as respostas de docentes, como se apresenta a seguir.

## **2 A COMPREENSÃO DE DOCENTES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO ACERCA DO FENÔMENO DOS CRENTES SEM RELIGIÃO**

A seguir propõe-se abordar, dos dados obtidos, aqueles referentes à compreensão dos

---

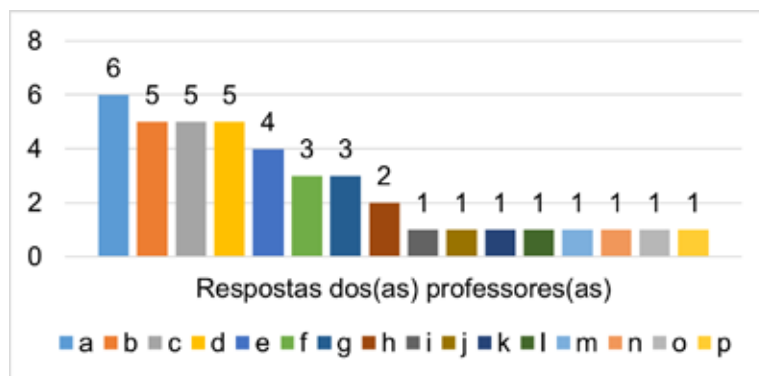
<sup>4</sup> A sistematização desses passos deu-se em sintonia com a obra de Bauer e Gaskell (2008).

sem religião. Trata-se dos relatos tangentes às perguntas 6 e 7 do roteiro de entrevista, a saber:

Questão 06- Estabeleça distinção (aproximações e distanciamentos) entre o ateísmo, o agnosticismo e os sem religião.

Questão 07- Segundo os dados do Censo Demográfico 2010, tem crescido o número de pessoas que se reconhecem sem religião. Na sua percepção, como se pode conjugar ateísmo e os sem religião?

GRÁFICO 1 - Sobre os sem religião – Docentes



Fonte: Pesquisa de campo, 2020.

A partir destes relatos obtidos e sistematizados depreendem-se as seguintes considerações:

- Embora não haja consenso acerca de uma definição para os sem religião, encontra-se bastante consolidada a noção segundo a qual os sem religião não apresentam vínculo institucional e podem ter ou não ter crença em relação ao divino. Conseqüentemente, apresentam atitude de negação e de distanciamento das instituições e das doutrinas tradicionais. Vale ressaltar: a não pertença institucional não implica a não crença. Antes, abre espaço para a possibilidade da existência de crenças pessoais.
- Há um olhar de valoração positiva acerca das pessoas sem religião ao se considerar característica desse coletivo o exercício da liberdade – inclusive liberdade da não necessidade da religião. Os sem religião não são menos reflexivos do que os ateus e os agnósticos. Assim sendo, reconhecer-se sem religião não significa postura adotada mediante carência e/ou incapacidade de se debruçar sobre o estudo de doutrinas, normas e dogmas das religiões.
- Ênfase deve ser dada para o que aqui se denomina, ainda que provisoriamente,

postura nômade do sem religião: nômade institucional, nômade de pertença, nômade de crença. Poder-se-ia pensar aqui da existência de uma identidade do sem religião perpassada pela característica do não lugar. Tal fato se pode constatar na crise de pertença institucional.

- Plasticidade e fluidez parecem caracterizar a noção advinda à tona sobre os sem religião: aqueles que “transitam por lugares”; que “podem crer e podem não crer”.
- O sem religião aparece muito como o “não ser” o “não sendo” (retirante). Afirma-se negativamente o que vem a ser o sem religião. Ele ainda continua sendo qualificado em detrimento das normas, da crença e da instituição. É sempre determinado negativamente. Exemplo: “o sem religião não participa da religião organizada”. Não se diz: o sem religião vive sua própria autonomia de crença e de pertença perante as religiões e as instituições. Faz-se menção ao sem religião a partir da comparação com a instituição e a religião.
- À luz da filosofia pode-se dizer também que o sem religião apresenta vários modos de ser e outras tantas possibilidades de vir a ser. Daí ser uma categoria “gelatinosa”, “imprecisa”, “polêmica”, “de confusão na diversidade”, difícil de ser “enquadrada”. O sem religião pode estar sempre em mudança.

### **3 O RESGATE DO HUMANISMO INTEGRAL DE JACQUES MARITAIN E SUA COLABORAÇÃO PARA COM O CENÁRIO RELIGIOSO ATUAL**

Vale considerar que o ambiente democrático do Estado de Direito possibilita aos seus cidadãos a se reconhecerem, publicamente, como sem religião sem sofrer nenhum tipo de retaliação – ao menos do ponto de vista da estrutura organizacional do Estado. Nessa perspectiva, a tese do Humanismo Integral de Jacques Maritain muito colaborou para a construção de um ambiente político onde as liberdades individuais são aceitas, principalmente, no que se refere ao pluralismo religioso. Isso só foi possível devido a separação entre Estado e Igreja, “pois a história das sociedades já evidenciou que a associação entre político e religioso, entre os poderes temporal e espiritual, gera o aniquilamento das liberdades e promove intolerância e perseguições.” (PINHEIRO, 2008, p. 349 *apud* SCHREINER; GRUBER 2021, p. 86).

De acordo com esse raciocínio, a inexistência de uma religião estabelecida pelo Estado é um elemento que viabiliza a existência da liberdade religiosa. Dentro desse contexto, a democracia constitui um ambiente no qual as determinações políticas consideram diversos componentes, inclusive os de natureza religiosa.

Apesar de sua biografia polêmica, Maritain (2018) aposta na ideia de um Humanismo Integral que é profundamente personalista pelo fato de respeitar a dignidade humana. Consi-



dera-se, portanto, que o ente humano não é apenas um animal racional, mas é também “pessoa” que significa “um universo de natureza espiritual dotado de liberdade e independente”. Para que os ideais democráticos sejam concretizados é necessário um novo regime: o Humanismo Integral. Este é composto por uma nova cristandade, não mais sacral aos moldes da Idade Média, mas uma nova cristandade secular que possui a essência do cristianismo como sua primeira fundamentação, isto é, o amor fraterno – categoria esta que é comum a todas as religiões (MARITAIN, 2018).

O humanismo integral se configura como um sistema destituído de intolerância, acolhendo os variados pontos de vista que se apresentam. Em essência, a proposta de renovação de Maritain, embora seja defendida com terminologia da tradição cristã, pode ser generalizada para todas as outras religiões e inclusive para aqueles que hoje se identificam como sem religião. O Humanismo Integral representa um espaço humano, uma arena plural que valoriza a dignidade da pessoa humana em sua essência. Nas palavras de Maritain, ele é a “verdadeira concretização socio-temporal do evangelho” (MARITAIN, 2018, p.103). Essa concretização não se resume mais a um mundo superficialmente cristão, mas se trata de um espaço e um tempo onde se trabalha para reafirmar a vocação da pessoa humana e garantir que cada indivíduo tenha dignamente acesso ao seu sustento e a sua liberdade.

Uma das características fundamentais do Humanismo Integral reside na estrutura plural da sociedade urbana. Conforme exposto pelo filósofo, essa característica desempenha um papel crucial na resistência aos ideais provenientes de visões totalitárias do Estado. A cidade plural congrega, dentro de sua unidade orgânica, uma variedade de grupos e estruturas sociais que personificam liberdades construtivas.

Este novo humanismo (...) não adora o homem, mas respeita realmente e efetivamente a dignidade humana e reconhece as exigências integrais da pessoa, nós o concebemos como orientado para uma realização social-temporal desta atenção evangélica ao humano que não deve existir somente na ordem espiritual, mas encarnar-se, e também para o ideal de uma comunidade fraterna. (MARITAIN, 2018, p.19)

Nestes termos, o Humanismo Integral configura-se como uma corrente filosófica que procura conciliar a dignidade intrínseca do ser humano, a sua liberdade, a equidade social e os princípios espirituais, visando assim cultivar a realização completa do indivíduo no âmbito de uma sociedade caracterizada pela justiça, solidariedade e fraternidade entre católicos, protestantes, espíritas, sem religião...

## CONCLUSÃO

As considerações advindas da pesquisa realizada permitem acenar para compreensão inicial de como os(as) participantes da pesquisa pensam e reconhecem o fenômeno dos sem religião desde o lugar em que se situam - um programa de pós-graduação em Ciências da Religião. Importante trazer para o debate a visão de pesquisadores. Oportunamente serão publicados mais dados da pesquisa, sobretudo os dados referentes ao ateísmo.

Diante de tantas afirmações dos sem religião como os sem instituição, pode-se propor que tal grupo apresenta traços de um possível ateísmo institucional. Os sem religião sobressaem por passarem à margem da crença aos princípios estabelecidos e garantidos pelas instituições. Esse ateísmo institucional ocorre de maneira ampla por não se restringir às instituições religiosas. O cenário político atual revela o descaso e descrença de boa parcela da população para com as instituições políticas, econômicas, governos, etc. Estas frustraram e frustram seguidores via escândalos de ordem política, econômica, moral, etc. As instituições se encontram em meio a grande crise de credibilidade e perdem paulatinamente a influência antes exercida sobre as pessoas.

A perda da força coercitiva das instituições e das autoridades/governantes tende, como se propõe, a acentuar o desenraizamento e a despertença de sujeitos cada vez mais entregues ao horizonte pessoal de ordenamento da realidade à sua volta. Daí não existir apenas um único modo de ser sem religião. Existem tantos modos de ser sem religião quanto o número de liberdades cada vez mais autônomas em busca de compor o horizonte de significação de sua própria existência.

## REFERÊNCIAS

BAUER, Martin; GASKELL, George. Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Sobre as diretrizes para pesquisa em seres humanos. Diário Oficial da União, Brasília, 13 jun. 2013. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Agência IBGE Notícias, Rio de Janeiro, 29 jun. 2012. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espíritas-e-sem-religiao>. Acesso em: 01 nov. 2020.

MARITAIN, Jacques. Humanismo integral: problemas temporais e espirituais de uma nova cristandade. São Paulo: Cultor de livros, 2018.

SCHREINER, Sarah Francine; GRUBER, Mateus. A laicidade do Estado como limite da atuação religiosa na esfera pública. Caderno Teológico da PUCPR, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 81–91, 2021. DOI: 10.7213/2318-8065.06.01. p. 81-91. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/cadernoteologico/article/view/27731>. Acesso em: 5 maio. 2023.

VIEIRA, José Álvaro Campos. Os sem religião: aurora de uma espiritualidade não religiosa. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2018.

# ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA - A QUALIDADE HUMANA E A QUALIDADE HUMANA PROFUNDA EM MARIÀ CORBÍ

Thais Fernandes do Amaral<sup>1</sup>  
Fabiana de Faria<sup>2</sup>

**RESUMO:** Tema norteador da dissertação de mestrado de ambas autoras e com vistas a ampliar as discussões relativas aos estudos de Marià Corbí no Fórum Temático 8 - Novos Movimentos Religiosos e Espiritualidades Laicas, do 35º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER 2023, esta comunicação objetiva apresentar em que consiste o cultivo da *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda* para o pesquisador supracitado. Para tal, por meio de uma pesquisa bibliográfica, fruto do primeiro capítulo das dissertações das autoras, o início dessa comunicação se voltará para a compreensão da crise axiológica que perpassa os sujeitos viventes do período de transição entre *sociedades estáticas* para *sociedades do conhecimento*. A seguir, o foco será na compreensão dos elementos que compõem a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda*, perpassando a *Dimensão Relativa*, *Dimensão Absoluta*, *IDS-ICS* e *Epistemologia Axiológica*. Contou com financiamento da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e CAPES.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sem religião; Qualidade Humana Profunda; Espiritualidade Não Religiosa; Epistemologia Axiológica.

## INTRODUÇÃO

O *sistema da religião*, em consonância com os escritos de Marià Corbí (2020), diz respeito a um fenômeno humano que abarca um modelo de organização para sociedades estáticas, que envolve relações de submissão, hierarquia e imposição entre os sujeitos. O uso do conceito em destaque se dá pelo fato de que o pesquisador não tem a pretensão de trabalhar com o conceito *religião*. Porém, em algum grau, Marià Corbí compreende que religião é algo que remete a institucionalização. Através de uma percepção que parte da Europa, o pesquisador chega a compreensão de que esse sistema da religião não é condizente com as *sociedades do conhecimento*, período o qual os sujeitos estão em transição para. Essa nova configuração social exige liberdade e criatividade, traços tolhidos por esse sistema. Nesse contexto, o pesquisador apresenta os conceitos *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda*, em con-

1 Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, e-mail: [thais77fa@hotmail.com.br](mailto:thais77fa@hotmail.com.br).

2 Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, e-mail: [fabiana.defaria@hotmail.com](mailto:fabiana.defaria@hotmail.com).

traposição a *Espiritualidade*, por ser esse último, de propriedade do sistema da religião, típico de uma *Epistemologia Mítica*.

Tema norteador da dissertação de mestrado de ambas autoras, nesta comunicação, por meio de uma pesquisa bibliográfica, busca-se apresentar em que consiste o cultivo da *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda* para Marià Corbí (1992, 2012, 2015, 2016, 2020). Nascido em 1932, em Valência, Marià Corbí é doutor em Filosofia e licenciado em Teologia. Como produto de seu estudo, em 1999 criou o *Centro de Estudios de las Tradiciones de Sabiduría* - CETR - cuja sede está localizada em Barcelona. Ao longo de mais de 55 anos, dedica-se a indagar a respeito das consequências do sistema da religião e ideologias nas sociedades do conhecimento. Aborda, com maior profundidade, a respeito do silêncio e suas implicações para os seres humanos. Marià Corbí se propõe a fundamentar de forma laica o conceito *Espiritualidade*, o que ele prefere denominar como *Qualidade Humana Profunda*. Contou com financiamento da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e CAPES.

## 1. A CRISE AXIOLÓGICA

As intuições iniciais acerca da construção elaborada pelo epistemólogo catalão, Marià Corbí, podem partir da afirmação de que os viventes desse período de transição entre *sociedades estáticas* para *sociedades do conhecimento*, estão em crise. Em consonância com os escritos do pesquisador supracitado, ainda não é possível residir, em definitivo, em *sociedades do conhecimento* dada a presença de traços de uma *Epistemologia Mítica*. Nesse sentido, é possível dizer de um período de transição.

A *Epistemologia Mítica*, de acordo com Marià Corbí (2020), estava presente nas *sociedades estáticas*. Não obstante, também está presente ainda hoje, nas *sociedades do conhecimento*, por meio das ciências. Ela implica em que, entre os sujeitos, estejam presentes traços de hierarquia, imposição e submissão. Esses traços, por sua vez, perpassam todos os âmbitos, desde os familiares até as relações de trabalho. Sua pretensão é dizer o que é real e o que não é, como se deve pensar e agir, o que deve sentir e fazer, o que é a verdade e o que é a mentira. Não faz referência exclusiva ao sistema da religião, mas diz respeito a uma tentativa de se construir, de forma hierárquica e submissa, um *Projeto Axiológico Coletivo* que tenha como pretensão descrever a realidade mesma e as formas de sentir e agir sobre ela. A ciência está, portanto, também contida na *Epistemologia Mítica*.

De acordo com Marià Corbí, objetivando ter um norte que guie os viventes desse período de transição rumo ao futuro, é necessário que seja investigado “[...] o que está acontecendo e, também, as consequências que derivam - em todos os âmbitos de nossa vida - dos eventos econômicos, sociais, culturais e religiosos que estão se desenvolvendo diante de nossos olhos.” (CORBÍ, 2010, p. 9). O que se percebe são, entre diversos sujeitos, constantes desejos e tenta-

tivas de encontrar formas para se preencher. Isso se exprime no fato de que, geralmente, as pessoas não se permitem realizar uma só ação em seu dia, a exemplo, tomam banho ouvindo música, fazem um piquenique acessando as redes sociais, dirigem enviando mensagens... Tudo está acelerado, e realizar uma só atividade traz a sensação de que o tempo não está sendo aproveitado, porque ele também é refém dessa aceleração. O volume de tarefas ocupa e são usadas em uma tentativa de preencher algo na interioridade dos sujeitos para que esses, de algum modo, não percebam que estão sozinhos neste planeta. Essa aceleração é típica das *sociedades de conhecimento*, que são aquelas “[...] que vivem e prosperam da criação contínua de ciências e tecnologias, em retroalimentação mútua e, mediante elas, da criação de novos produtos e serviços. São sociedades de inovação e mudança, a ritmo progressivamente acelerado. [...]” (CORBÍ, 2020, p. 27, tradução nossa<sup>3</sup>).

Marià Corbí reforça que “já sabemos que ninguém nem nada nos resgatará de nossa incompetência e de nossa falta de qualidade. Estamos irremediavelmente em nossas próprias mãos, sem que nada nem ninguém nos alivie dessa responsabilidade.” (CORBÍ, 2010, p. 9). É nesse ponto que se encontram traços que evidenciam a origem da crise da qual os sujeitos são reféns e, em certo grau, produtores. Reféns e produtores de uma crise axiológica, há, entre os sujeitos, uma tentativa de se preencher de ações ou objetos ordinários, os quais se julgam serem essenciais, os tornando alicerces sobre os quais se fundam as bases da existência. Isso faz parte de uma estratégia de não percepção sobre o fato de que não existem prontas essas bases uma vez que elas haverão, de acordo com Marià Corbí (2020), de ser construções individuais e coletivas, sem imposição, hierarquia ou submissão.

Em tempos passados, nas chamadas *sociedades estáticas*, a *casa* - termo aqui usado como uma metáfora - era dada pronta aos sujeitos, que entravam nela com tudo pronto para ali habitar e, mais do que isso, a tarefa consistia em manter tudo do mesmo jeito. Estas sociedades são “[...] sociedades que vivem da mesma forma durante centenas de anos, durante milênios.” (CORBÍ, 1992, p. 130, tradução nossa<sup>4</sup>). Na atualidade, essa dinâmica não se faz mais possível e os sujeitos são os próprios construtores. O sentimento de inaptidão para guiar a própria existência é crescente. Essas *sociedades estáticas*, nos termos de Marià Corbí (2020), permaneceram por muitos anos realizando exclusivamente as mesmas atividades, como a agricultura, caça, coleta e pecuária. Essa configuração social impedia a indagação e criatividade porque apresentava um projeto pronto, enviado por algo divino ou pela natureza das coisas, a ser seguido para manter a ordem social. A esse projeto, Marià Corbí (2015) denominou como *Projetos Axiológicos Coletivos*, que, “[...] são sistemas para a coesão de equipes de pessoas, que podem ser de tamanhos muito diferentes e para diferentes propósitos específicos.” (CORBÍ, 2015, p. 18, tradução nossa<sup>5</sup>). Dessa forma, nas *sociedades de conhecimento* esses 3 [...] que viven y prosperan de la creación continua de ciencias y tecnologías, en retroalimentación mutua y, mediante ellas, de la creación de nuevos productos y servicios. Son sociedades de innovación y cambio, a ritmo progresivamente acelerado. [...].

4 “[...] sociedades que viven de la misma forma durante centenares de años, durante milenios.”

5 “[...] son sistemas de cohesión de equipos de personas, que pueden ser de tamaños muy diversos y para finalidades concretas diferentes.”

*Projeto Axiológico Coletivo* não podem ser construídos por outro, seja ele o divino - sistema da religião - ou pela natureza das coisas - ideologias - porque fere o princípio da livre indagação e criatividade, preceitos fundamentais para essa nova configuração social.

Sabendo que agora os próprios sujeitos são os construtores, faz-se necessário pensar em quem a construiu antes: a religião. Para Marià Corbí, “as religiões são as formas sagradas pré-industriais, que se expressam em programas mítico-simbólicos próprios de sociedades estáticas.” (CORBÍ, 2010, p. 168). Por mais que o pesquisador não tenha pretensões de ampliar as discussões relativas à religião em si, afirma que “a grande maioria dos jovens não quer saber nada de religião. Para eles, a religião nem sequer é um problema. Nem a consideram nem a combatem, pois para os jovens, a religião é só coisa de tempos passados e de gerações passadas.” (CORBÍ, 2010, p. 15). Sobre essa afirmação, pode-se ver que cresce no Brasil o número de pessoas que se autodenominam como sendo sem religião. Surgido com uma categoria censitária, os sujeitos que se autodeclaram sem religião são o terceiro grupo que mais cresce no Brasil. Não estão em sinonímia com descrença, revelando não serem um grupo homogêneo, contemplando sujeitos com crença e sem crença. Tipificado pela academia, os sem religião produzem sentidos próprios, e tem como característica a desinstitucionalização. Como afirmam os pesquisadores Flávio Senra e Fabiano Victor de Oliveira Campos, “esse grupo cresce, particularmente no Brasil das últimas quatro décadas, saltando, segundo dados do último Censo Demográfico do IBGE, de 0,8% da população brasileira em 1970, para 8,04% em 2010.” (SENRA; CAMPOS, 2014, p. 312).

Quando se dispõe que o sistema da religião é algo do passado, assume-se que esse lugar não pertence mais aos viventes do presente. Sendo esse sistema como uma roupa de infância que não cabe nos sujeitos enquanto adultos, percebe-se que esses estão desnudos diante a uma nova realidade. A crise axiológica que perpassa os sujeitos desse período de transição para uma nova configuração social parte da inaptidão do sistema da religião, das ideologias ou mesmo da ciência em construir *Projetos Axiológicos Coletivos* adequados para a sociedade do conhecimento. Observam-se assim uma busca por algo que preencha os sujeitos, enquanto seres humanos, contudo, que esteja desvinculada das instituições religiosas, ou seja, desinstitucionalizada.

A busca por essas novas formas de viver a *espiritualidade* não deve se referir ao sistema da religião uma vez que “[...] o termo sugere fixação, domínio, submissão, controle do pensamento e do sentir, controle da moralidade, dos modos de vida, das crenças.” (CORBÍ, 2010, p. 168). Esse termo, *espiritualidade*, portanto, é de propriedade das sociedades rígidas e fixas. Emerge-se, portanto, nessa transição para *sociedades do conhecimento*, a busca por formas de *espiritualidades não religiosas*, ou, nos termos de Marià Corbí, a busca por formas de cultivar a *Qualidade Humana* e a *Qualidade Humana Profunda*. É em consonância com essa ideia que o pesquisador propõe “[...] substituir o termo *espiritualidade* por *qualidade humana*



*profunda.*” (CORBÍ, 2016, p. 35, tradução nossa<sup>6</sup>). A busca realizada nas *sociedades do conhecimento* envereda-se por algo que esteja desinstitucionalizado desse sistema da religião. Há, dessa forma, um rompimento com aquilo que é de propriedade do passado, surgindo assim uma nova construção conceitual: *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda*.

## 2. QUALIDADE HUMANA E QUALIDADE HUMANA PROFUNDA EM MARIÀ CORBÍ

É necessário evidenciar que *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* não são duas coisas separadas e nem se estruturam de forma hierárquica. Por mais que tenham nomes diferentes e apresentem especificidades próprias, não estão em uma relação de antonímia. São, dessa forma, uma dimensão não dual do ser humano. O ponto central em todo estudo realizado pelo pesquisador talvez seja apresentar esses termos supracitados como sendo de propriedade tipicamente da *sociedade do conhecimento*. E, por isso, coloca-os em contraposição ao termo *espiritualidade*, de propriedade das *sociedades estáticas*.

A *Qualidade Humana*, em Marià Corbí “[...] é a consciência de viver e cultivar nosso duplo acesso da realidade; o da dimensão relativa a nossas necessidades e o da dimensão não relativa a essas necessidades ou dimensão absoluta.” (CORBÍ, 2020, p. 189, tradução nossa<sup>7</sup>). Para compreender esse duplo acesso é necessário, antes, uma tomada de consciência de que “[...] tudo o que podemos afirmar do real é nossa modelação. Todos os viventes modelam a dimensão da realidade à medida de suas necessidades.” (CORBÍ, 2020, p. 50). Quando se trata desse real modelado, aponta-se para a *Dimensão Relativa*, uma das faces do real. Além da *Dimensão Relativa* há a *Dimensão Absoluta*. O acesso a elas só é possível com o advento da essência dos seres humanos, de acordo com Marià Corbí (2020): a língua. É a língua que torna possível que se estabeleça uma simbiose com o meio. Conforme afirma o pesquisador, “a língua é o que estrutura nossa condição de vida, que estrutura nosso sistema axiológico, que é nosso sistema de motivações, de coesão de grupo, e também estrutura as respostas às motivações. (CORBÍ, 2020 p. 91, tradução nossa<sup>8</sup>). A *Dimensão Absoluta* e *Dimensão Relativa*, por mais que sejam assim nomeadas de forma separada,

Na realidade, eles são uma unidade. Eles são todo o equipamento do ser vivo para se relacionar com o meio ambiente, para poder satisfazer suas necessidades e para sobreviver. Eles são o conjunto de nossos equipamentos como seres vivos, a fim de ter no ambiente uma realidade adequada à estrutura de nossas necessidades. Elas formam uma unidade indissolúvel porque o funcionamento de qualquer uma dessas faculdades pressupõe o funcionamento das demais. (CORBÍ, 2020, p. 121, tradução nossa<sup>9</sup>).

6 “[...] sustituir el término *espiritualidad* por *cualidad humana profunda*.”

7 “[...] es la conciencia de vivir y cultivar nuestro doble acceso a la realidad: el de la dimensión relativa a nuestras necesidades y el de la dimensión no relativa a esas necesidades o dimensión absoluta.”

8 “la lengua es lo que estructura nuestra condición de vivientes, lo que estructura nuestro sistema axiológico, que es nuestro sistema de motivaciones, de cohesión grupal, y estructura también las respuestas a las motivaciones.”

9 “[...] en realidad son una unidad. Son el conjunto del equipo del viviente para relacionarse con el medio, poder satisfacer sus necesidades y sobrevivir. Son el conjunto de nuestro equipo como vivientes para disponer en el medio de una realidad adecuada al cuadro de nuestras necesidades. Forman una unidad indisoluble porque el funcionamiento de cualquiera de esas

A *Qualidade Humana*, implica na “lucidez mental, orientação nos critérios, calidez sensível e bom raciocínio para julgar pessoas, situações, projetos que convenham às situações” (CORBÍ, 2010, p. 278). Marià Corbí afirma que “[...] é preciso ser capaz de construir uma qualidade humana que não se fundamente em nenhum tipo de conteúdo, que seja vazia de conteúdos, porque, a partir dela, será necessário construir os projetos futuros.” (CORBÍ, 2010, p. 279).

Logo, haverá também de ser construída. Para se começar a construir a *Qualidade Humana* é necessária a dupla tríade de aptidões *IDS-ICS*: interesse (I), distanciamento (D), silenciamento (S), indagação (I), comunicação (C), serviço (S). Essas aptidões são desenvolvidas por meio da disciplina *Epistemologia Axiológica*, cujo objeto é o axiológico humano. Onde não esteja presente essas aptidões, a *Qualidade Humana* também não estará. A disciplina *Epistemologia Axiológica*, que, por ser uma disciplina, contempla procedimentos, conteúdos, metodologia, tem potencial de auxiliar a atravessar esse período de transição para que seja possível residir, de fato, nas *sociedades do conhecimento*.

A *Qualidade Humana* é, portanto, a consciência do duplo acesso ao real não dual e traz consigo uma dupla dimensão também não dual, onde a primeira é a própria *Qualidade Humana*. A segunda, que por sua vez não é um *outro*, senão uma das faces existentes e possui um nível de aprofundamento maior do que a primeira citada. Possibilitada pela *Dimensão Absoluta*, a outra face da *Qualidade Humana* é a *Qualidade Humana Profunda*, que implica em “[...] viver e cultivar a lucidez de nossas duas dimensões do real para residir em definitivo, na dimensão absoluta.” (CORBÍ, 2020, p. 189, tradução nossa<sup>10</sup>).

A *Qualidade Humana Profunda*, por sua vez, é um *sem forma*, não é um cultivo inato, nem se dá pelo viés da coerção, senão por um convite, exigindo liberdade. Exatamente por essa exigência, não é passível de cultivo nas sociedades reféns de uma *Epistemologia Mítica*. Está em todos os lugares, ao passo que não está em nenhum lugar.

Não é abarcada por nenhum idioma, sendo *Qualidade Humana Profunda* apenas uma tentativa de denominar algo sem denominação. Sabendo que *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* possuem suas especificidades, “a diferença entre a qualidade humana e a qualidade humana profunda é só um grau de radicalidade. [...] as duas trabalham com os mesmos meios; com o interesse, o distanciamento, o silenciamento (IDS); a indagação, a comunicação e o serviço (ICS). (CORBÍ, 2020, p. 189, tradução nossa<sup>11</sup>).

A *Qualidade Humana Profunda* não tem necessidade do sistema da religião, tampouco pode ser alcançada pelas ciências e tecnologias. É uma dimensão que não foi criada por um ser divino ou pela natureza das coisas. É algo que, a próprios passos, os sujeitos podem encontrar formas para seu cultivo. Acompanhando aquilo que caracteriza a *Dimensão Absoluta*, a *Quali-*

facultades supone el funcionamiento del resto.

10 “[...] vivir y cultivar la lucidez de nuestras dos dimensiones de lo real para residir, en definitiva, en la dimensión absoluta.”

11 La diferenciación entre la cualidad humana y la cualidad humana profunda es solo de grados de radicalidad. [...] las dos trabajan con los mismos medios; con el interés, el distanciamiento, el silenciamiento (IDS); la indagación, la comunicación y el servicio (ICS).

*dade Humana Profunda* é gratuita, sem forma e não abarcada por nada. Ela deve ser, portanto, fruto de uma indagação livre e sem fim.

## CONCLUSÃO

O sistema da religião – pilar estruturante das *sociedades estáticas* – abarca a questão da *espiritualidade*, termo de propriedade dessa estrutura da *Epistemologia Mítica* e que se remete a hierarquia, submissão e imposição. Dessa forma, em se tratando das *sociedades do conhecimento*, este termo já não cabe, pois, na nova configuração social será preciso o encontro com a liberdade e a criatividade. Esse encontro, por sua vez, é incompatível com a bagagem carregada pela *espiritualidade*. O que se vê, portanto, é uma crescente de buscas por formas de *espiritualidades não religiosas*, porque a *Epistemologia Mítica* já não dá conta de atuar nesse campo. Buscam-se, portanto, formas desinstitucionalizadas para tal. Dessa forma, nas sociedades do conhecimento, onde a *Epistemologia Mítica* não terá espaço o que auxiliará no manejo da crise axiológica será a *Epistemologia Axialógica*, que é uma disciplina cujo objeto são os fenômenos axiológicos humanos, partindo da essência dos seres humanos de acordo com Marià Corbí: a língua.

Foi possível a compreensão de que a *Qualidade Humana* e *Qualidade Humana Profunda* não são duas coisas separadas sendo, deste modo, uma dimensão não dual do ser humano. O que as difere é a maneira com a qual se apropriam de *IDS-ICS*. A primeira usa essas aptidões em condições postas pelo ego, a segunda as usa sem condições. Os campos para seu cultivo perpassam uma infinidade de cenários, podendo ser eles a música, a prática cinéfila, o trabalho voluntário em ONG's que atendem pacientes em tratamento oncológicos, a gastronomia, a amizade, entre outros. Essas ações devem, obrigatoriamente, serem atravessadas por *IDS-ICS*, dupla tríade de aptidões, onde a sigla contempla: interesse (I), distanciamento (D), silenciamento (S), indagação (I), comunicação (C), serviço (S)..

## REFERÊNCIAS

CORBÍ, Marià. **El Conocimiento silencioso. Las raíces de la Calidad Humana**. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2016.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses**. São Paulo: Paulus, 2010.

CORBÍ, Marià. **Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axialógica 3**. Madri: Bubok Publishing S.L, 2015.

CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos.** Barcelona: Herder, 1992.

CORBÍ, Marià. **Proyectos colectivos para sociedades dinámicas. Principios de Epistemología Axiológica.** Barcelona: Herder, 2020.

SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Senso religioso contemporâneo e os sem-religião: uma provocação a partir de Emmanuel Lévinas. **Caminhos**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 312-331, jul./dez. 2014.

# JOVENS EVANGÉLICOS PROGRESSISTAS E A DESREGULAÇÃO DAS CRENÇAS NA MODERNIDADE RELIGIOSA

*George Jeovanholi Paradela<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

Em razão do adiamento do Censo demográfico de 2020 pra o presente ano (2022), ainda não podemos saber, de forma definitiva, o que passou com a religiosidade brasileira na última década. Todavia, as pesquisas eleitorais que em suas amostras tem como objetivo refletir a realidade da população brasileira, nos apresentam novos e importantes primas de análise. A BBC Brasil em reportagem intitulada *“Jovens ‘sem religião’ superam católicos e evangélicos em SP e Rio”<sup>2</sup>* apresenta dados destas primeiras pesquisas eleitorais de 2022 realizada pelo Datafolha e ressalta que, em nível nacional, 49% dos entrevistados se dizem católicos, 26% evangélicos e 14 % sem religião, superando os 8% sem religião identificados no último censo. Um destaque da reportagem é que o percentual dos sem religião é grande entre os jovens de 16 a 24 anos, ele chega a 25% em âmbito nacional. No Rio de Janeiro e São Paulo, na mesma faixa etária, eles chegam a superar o número de declarantes católicos e evangélicos, respectivamente 34% e 30%.

Em minha pesquisa de mestrado, entrevistando movimentos evangélicos de desinstitucionalização percebi ouvindo as “vozes” dos entrevistados que um fator motivador desse impulso desinstitucionalizante era a aversão à mercantilização da fé, disseminada pela teologia da prosperidade e a repulsa às lideranças mais gerenciais/empresariais do que pastorais. O eixo central da crítica perpassava ao processo hegemônico de neopentecostalização das igrejas evangélicas. (PARADELA, 2021)

Todavia, a reportagem que destacamos anteriormente nos apresenta um novo recorte de análise sobre o aumento do número de jovens desinstitucionalizados. O debate das escolhas eleitorais é levantado como um novo possível fator relacionado ao crescimento deste segmento. Ricardo Mariano, em sua participação na reportagem da BBC, afirma que “O governo Bolsonaro abraçou pautas morais ultraconservadoras, as armas, homofobia, autoritarismo, políticas antiecológicas e anticientíficas, sobretudo na pandemia. Tudo isso afastou muito os

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela UMESP, doutorando em Sociologia pela UFMG e bolsista CAPES. georgeparadela@gmail.com

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61329257>>

jovens.”<sup>3</sup>, e acrescenta avaliando a situação desta forma: “Eles (os jovens) têm acesso a muita informação e tendem a ser menos conservadores em uma série de pautas. Por isso a rejeição maior ao governo Bolsonaro.”<sup>4</sup>.

## 1 NOVAS NARRATIVAS EVANGÉLICAS

Um grupo em que acredito encontrar estes jovens sujeitos religiosos que se desinstitucionalizaram por causa da aliança de suas lideranças evangélicas com o bolsonarismo é o coletivo *Novas Narrativas Evangélicas*<sup>5</sup>. O grupo afirma ser uma alternativa para jovens evangélicos/as que não corroboram com as violências dos discursos políticos e fundamentalistas que se instauraram em igrejas evangélicas no Brasil. As ações públicas e atuações do movimento em redes sociais, começaram a chamar atenção no debate público. O jornal O Globo destacou em uma reportagem sobre o movimento que, em seu primeiro encontro, o grupo contou com mais de cem pessoas e em torno de dez movimentos ou ONG’s, diversas igrejas e vertentes evangélicas, a saber: “entre protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais, batistas, assembleianos, metodistas, presbiterianos, adventistas e anglicanos —, comunidades independentes e evangélicos sem filiação religiosa — os chamados ‘desigrejados’.”<sup>6</sup> Esses “evangélicos sem filiação” podemos identificar como alvos da nossa análise.

Em documento, criado pelo coletivo, intitulado *Agenda evangélica anti-fundamentalista (2022)*<sup>7</sup>, o grupo se definiu como: “uma comunidade-plataforma evangélica composta por diversas lideranças, iniciativas, coletivos e movimentos, com objetivo de afirmar pluralidade de identidades evangélicas a partir do compromisso com a democracia e os Direitos Humanos (...)”. O espaço possui tendências claramente progressistas, tanto politicamente quanto teologicamente. E o grupo vem se afirmando no debate público como um nicho comunitário para jovens evangélicos/as que viram, em seus contextos, sua identidade evangélica ser questionada e invalidada pela narrativa fundamentalista/conservadora.

Em reportagem sobre as eleições de 2022<sup>8</sup>, o portal UOL evidenciou um racha nas igrejas evangélicas por causa da disputa eleitoral. A reportagem destacou que enquanto as cúpulas das denominações evangélicas tem adotado o bolsonarismo e buscam influenciar o voto de seus fiéis, jovens evangélicos rompem com grandes congregações e trilham por caminhos políticos progressistas. O cientista político Vinicius do Valle, consultado pela reportagem, reitera que o amplo apoio a Bolsonaro por pastores e a politização dos espaços religioso tem distan-

3 Idem

4 Idem

5 O movimento surgiu em novembro de 2021 com intensa atuação e mobilização nas redes sociais e encontros presenciais específicos. Atualmente possui em suas redes sociais, instagram e twitter, em torno de 5.800 seguidores/as.

6 Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/grupo-evangelico-se-opoe-ao-conservadorismo-defende-diversidade-sexual-cria-debate-ao-propor-novas-narrativas-na-igreja>>

7 Disponível digitalmente através do link: <<https://linktr.ee/novasnarrativasevangelicas>>

8 Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2022/09/23/disputa-pelo-voto-racha-igrejas-evangelicas-jovens-fieis-contestam-pessao.htm>>

ciado fiéis divergentes. Ele afirmou que: “Muitos deixaram de ir aos cultos, e tivemos uma reação dos fiéis demonstrando desconforto com a discussão eleitoral nos templos. O evangélico quer ver seus valores na política, mas não concorda com a campanha eleitoral nas igrejas”<sup>9</sup>.

Na mesma reportagem, jovens integrantes no Novas Narrativas Evangélicas foram entrevistados e relataram suas experiências. Eles protestam sobre o uso político da religião, do desvio das igrejas de sua finalidade espiritual e também do esforço dos pastores para impor o voto em favor do Bolsonaro. A primeira integrante do grupo que foi escutada foi a: “(...) ativista Débora Amorim, de 34 anos. Desconfortável com a politização da igreja que frequentava, a Metodista, ela rompeu com a congregação. Débora foi criada em templos evangélicos. Agora, integra o coletivo Novas Narrativas Evangélicas.”<sup>10</sup>. A mesma compreende que: “(...) a tentativa de imposição de valores morais por parte dos pastores midiáticos, como Malafaia, e de consolidação de uma única narrativa como “o caminho para a salvação” tem afastado parte dos fiéis”<sup>11</sup>.

Um dos idealizadores do movimento, o advogado Daniel Wanderley, destacou que existem inúmeros crentes desejosos de construir e expressar ‘novas narrativas evangélicas’ fora das grandes denominações evangélicas. Ele compreende que esse jovens evangélicos: “São pessoas que estavam sofrendo represálias e diversos desafios dentro de suas comunidades à medida que o bolsonarismo foi se apropriando e instrumentalizando a fé evangélica”<sup>12</sup>. E reafirma os ideais do movimento constatando que: “O movimento evangélico é muito mais plural do que o estereótipo que temos. A ideia desse grupo é manifestar essa pluralidade.”<sup>13</sup>.

Outra jovem do grupo que fora consultada é a Dani Marinho de 24 anos, evangélica que fora criada dentro da Igreja Universal do Reino de Deus. Para ela o rompimento de jovens com as grandes igrejas sempre existiu, contudo se intensificou com o processo eleitoral. Ela assim relata sua experiência: “Eu sempre vivi o Evangelho, senti e continuo sentindo a presença de Jesus na minha vida. Sempre houve a influência da política na igreja, mas hoje está mais escancarada. Há uma tentativa de imposição de um candidato (...)”<sup>14</sup>.

## 2 DESREGULAÇÃO DAS CRENÇAS

A secularização fora associada ao enfraquecimento social e cultural da religião, em função de suas características capazes de mobilizar as sociedades modernas, como a racionalidade, afirmação do indivíduo e a cisão com o mundo da tradição. Em contrapartida, Hervieu-Léger destaca que a secularização das sociedades modernas combina de maneira complexa:

---

9 Idem

10 Idem

11 Idem

12 Idem

13 Idem

14 Idem



a perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar a si mesma como autônoma. (HERVIEU-LÉGER, 2015, pg. 37)

Danièle Hervieu-Léger identifica a desinstitucionalização e subjetivação das crenças como um processo de reconfiguração das mesmas na modernidade religiosa. Para a autora as sociedades modernas não se enquadram na visão restrita da secularização, que fora marcada pela ideia de privação social, cultura e perda da religião no mundo moderno. Em sua perspectiva a secularização é “o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-lo” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41).

O conceito de secularização estabelecido por Hervieu-Léger contribui para a análise da emergência dos novos movimentos de evangélicos que creem, mas não pertencem aos grupos tradicionais e majoritários. Para Hervieu-Léger: “não é a indiferença com relação à crença que caracteriza nossas sociedades. É o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41-42). A secularização no mundo moderno não representa para ela a indiferença em relação aos credos religiosos; representa o enfraquecimento do controle e coerção dos quais as instituições religiosas se vangloriavam.

Esta perda se caracteriza, segundo Hervieu-Léger, em razão da predisposição à privatização das crenças na modernidade religiosa. De acordo com ela: “A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42). Isto é, a sociedade moderna secularizada tem por característica a emancipação do indivíduo em relação às instituições religiosas.

A circunstância emancipatória do indivíduo religioso em relação às amarras institucionais é uma tendência geral. Em todas as religiões existem aqueles que creem, mas não praticam a fé de acordo com os limites e barreiras impostos pelas suas respectivas instituições (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42). Assim sendo, este rompimento entre a crença e a pertença é um índice deste enfraquecimento descrito anteriormente, contudo, é a liberdade destes agentes religiosos em arquitetar seus próprios sistemas de sentido que aparece como o elemento decisivo desta perda regulatória. Assim:

A ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs das regras da fé. Mas, o aspecto mais decisivo desta ‘perda de regulamentação’ aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos ‘constroem’ seus próprios sistemas de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente válidos. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42)

## CONCLUSÃO

Este trabalho parte de concepções ainda embrionárias do meu projeto doutoral. Desta forma, ele possui um caráter ensaístico e aberto. Contudo, a partir desta reflexão, nossa percepção inicial é que estes novos evangélicos se distinguem das formas tradicionais de expressar a fé pela rejeição ao fator instituição, bricolagem e desregulação das crenças, relativização das fronteiras, religiosidade/espiritualidade fluida e individualismo. Desejamos, a partir da continuidade da pesquisa e das provocações/ interações que surgiram durante o FT, aprofundar e ampliar o debate sobre nosso objeto de pesquisa.

## REFERÊNCIAS

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008

LOPES, José Rogério. **Censo 2010 e as Religiões: Reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro**. In: Caderno IHU. Ano 11 – nº 182 – 2013. São Leopoldo/RS

MARIANO, Ricardo. **Mudanças no campo religioso brasileiro no CENSO de 2010**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013

PARADELA, George Jeovanholi. **A (DES)INSTITUCIONALIZAÇÃO DA FÉ: Um olhar sobre o processo de reconfiguração religiosa evangélica no Brasil**; dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

# PESSOAS SEM RELIGIÃO: A URBANIZAÇÃO E A RECOMPOSIÇÃO DA MEMÓRIA RELIGIOSA

*Claudia Danielle e Andrade Ritz<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação é parte integrante da pesquisa de doutorado que versou sobre o fenômeno dos sem religião. Nesta comunicação, objetivamos apresentar as contribuições das pessoas sem religião com crença, sobre o impacto da urbanização na recomposição da memória religiosa. A nossa tese é de fragilização da herança religiosa, sendo a urbanização um importante contributo. Nosso objetivo é apresentar, a partir dos dados, a posição das pessoas sem religião, sobre a contribuição da urbanização, como fator que patrocina mobilidades e deslocamentos, e, em determinadas circunstâncias, o afastamento da religião. A metodologia utilizada foi mista, composta por pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, realizada por questionário estruturado digital com discentes da PUC Minas. A partir das contribuições das pessoas sem religião, concluímos que há um o processo de fragilização da herança religiosa e a urbanização contribuiu para a recomposição da memória religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pessoas sem religião; Urbanização; Fragilização da herança religiosa; Memória.

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação foi parte integrante da pesquisa de doutorado que versou sobre os indivíduos que se autodeclaram no Censo religioso do IBGE como sem religião. Ao designarmos pessoas sem religião, estamos nos referindo ao fenômeno do sem religião, isto é, ateus, agnósticos e sem religião sem religião, sendo este último designado por nós como sem religião com crença. Nesta comunicação abordamos especificamente as pessoas sem religião com crença. A metodologia utilizada na pesquisa foi mista (CRESWELL; CLARK, 2011), abarcando pesquisas bibliográfica e de campo. A pesquisa de campo (MARCONI; LAKATOS, 2012), ocorreu mediante questionário estruturado digital no mês de setembro de 2020, com a juventude urbana e universitária da PUC Minas, incluindo discentes da graduação matriculados na disciplina de Cultura Religiosa e da pós-graduação do PPGCR em Ciências da Religião. A participação foi facultativa<sup>2</sup> e voluntária. Contamos com (75a)<sup>3</sup> participantes 100% e a amostragem não foi pro-

1Doutora em Ciências da Religião pela PUC Minas como bolsista FAPEMIG. Doutora em Estudos da Religião na Universidade Católica Portuguesa. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura na PUC Minas. Mestra em Ciências da Religião pela PUC Minas como bolsista CAPES. Bacharel em Direito pela PUC Minas. Especialista em Direito do Trabalho pela UCAM RJ. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix. E-mail: claudiaritz7@gmail.com

2 Pesquisa aprovada: CAAE: 24706819.4.0000.5137, mediante o Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358 expedido em 21 de novembro de 2019 e emenda para conversão em questionário digital em razão da pandemia da Covid-19, aprovada pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447, expedido em 08 de setembro de 2020.

3 A designação (75a), corresponde ao número absoluto de participantes. A letra "a" corresponde à indicação de número

tabilística. A pesquisa de campo (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 84) nos permitiu compreender um pouco melhor o complexo fenômeno dos sem religião, sobretudo entre a juventude urbana universitária. Obtivemos em nossa pesquisa de campo, dados socioeconômicos e de identificação religiosa. A abordagem deste texto se restringe ao aspecto teórico da urbanização no Brasil e ao escopo das questões sobre a mudança de espaço físico de modo temporário e duradouro e a respectiva recomposição da memória religiosa.

## **1 PESSOAS SEM RELIGIÃO: UMA SÍNTESE DO PERFIL SOCIOECONÔMICO E DA IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA**

A composição do panorama de identificação religiosa da nossa pesquisa de campo evidenciou pluralidade. Aqueles que são designados no Censo religioso do IBGE 2010 como *sem religião*, ou seja, agnósticos, ateus e sem religião sem religião, correspondem a 8,04% das identificações, o que significava em 2010 a 15.335.510 pessoas<sup>4</sup>. Os *sem religião* é a terceira maior concentração de autodeclaração religiosa no Censo de 2010. A composição (%) do grupo *sem religião* no Brasil em 2010 era de 0,32% de ateus; 0,7% de agnósticos e 7,65% de sem religião com crença. (RITZ; SENRA, 2022); (VIEIRA, 2020). No panorama de identificações religiosas da nossa pesquisa de campo, agnósticos somaram 8%; ateus 5% e sem religião com crença 23%.

Especificamente sobre as pessoas sem religião com crença, a prevalência na composição dos participantes é de mulheres 76% e homens 24%. Nas autodeclarações de cor da pele/raça tivemos parda 41%, seguida por branca 35% e negra 24%. A renda média mensal da família das pessoas sem religião com crença é modesta, de 1 a 3 s.m<sup>5</sup>: 41%; de 4 a 6 s.m: 35%; acima de 11 s.m: 24%, com média de 04 moradores. A maioria são discentes da graduação 76% e 24% da pós-graduação. A relação entre gênero, raça e religião, são variáveis que devem ser considerados na análise do fenômeno religioso. (RITZ, 2023). A urbanização dialogou com significativas mudanças sociais no país (OLIVEN, 2010), sendo necessária a consideração socioeconômica, pois essa precariedade é uma das razões das mobilidades. As variáveis gênero, raça e religião, são notadas nos deslocamentos e mobilidades, porque são verificadas nas dinâmicas socioeconômicas, sociorreligiosas e sociopolíticas.

## **2 A URBANIZAÇÃO NO BRASIL: A MOBILIDADE E OS DESLOCAMENTOS SOCIORRELIGIOSOS**

A dinâmica de urbanização no Brasil, é acentuada no século XX (SANTOS, 1993). O pico

---

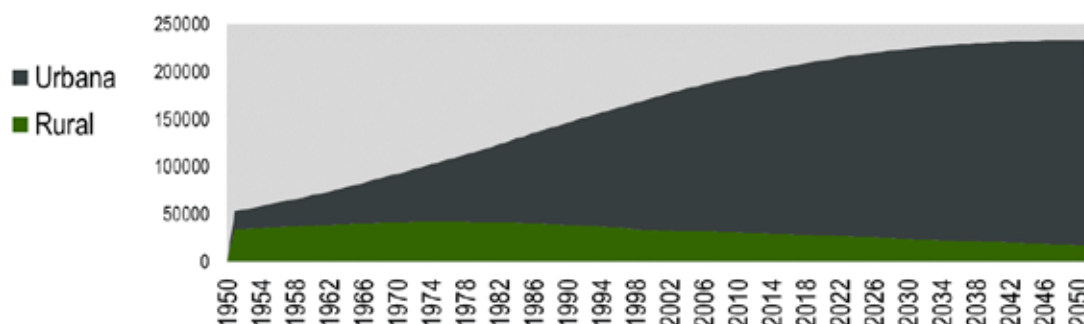
absoluto.

4 No Censo IBGE 2010, consta sem religião sem religião, mas propusemos em nossa tese de doutorado a designação sem religião com crença, porque são pessoas que afirmam crença religiosa. Em números absolutos, em 2010 os ateus somavam 615.096 pessoas e agnósticos somavam 124.436 pessoas e 14.595.978 eram sem religião com crença.

5 S.m. corresponde a salários mínimos, em setembro de 2020.

de crescimento remonta às décadas de 1980 e 1990, com crescimento contínuo, como mostra o gráfico a seguir.

**Gráfico 1 – População urbana e rural, Brasil (1950-2050)**



**Fonte: Elaborado pela pesquisadora a partir dos dados da ONU 2018**

A urbanização do Brasil é acentuada quando em comparação com outros países da América Latina e mostra tendência de crescimento urbano até 2050. (ONU, 2018). “Durante séculos, o Brasil como um todo é um país agrário. [...] O dinamismo da nossa história vem do campo”. (SANTOS, 1993, p. 17). Este dinamismo abarca também questões culturais e identitárias. (HALL, 2019). A urbanização foi uma propulsora da(s) mobilidade(s) nos âmbitos espacial, socioeconômico e cultural. Há um “desenraizamento e relativização cultural, porque aquelas zonas francas onde as culturas se tocam promovem, não sem conflitos, novos desenhos multi-culturais na geografia humana.” (TEIXEIRA, 2004, p. 86).

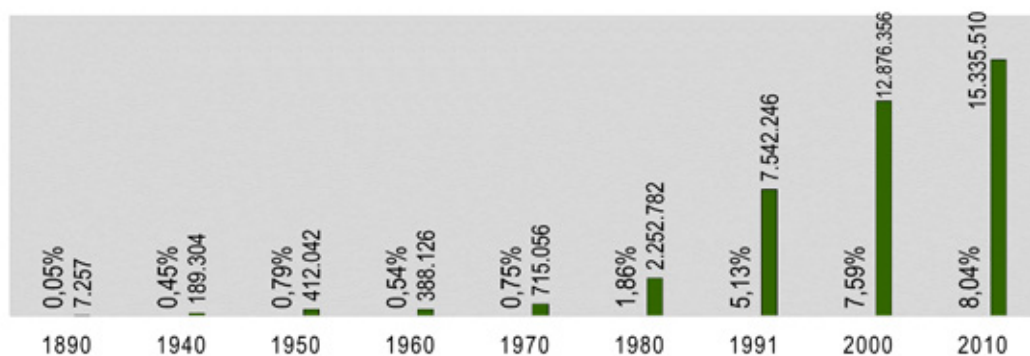
Os novos espaços e dinâmicas propiciados pela urbanização estão alinhados com os modos de vida produzidos pela modernidade (BERGER, LUCKMANN, 2012) em cada contexto cultural e histórico em que se insere (EISENSTADT, 1996). Logo, compreendemos que a urbanização no contexto moderno, ressaltou a autonomia do indivíduo, propiciando a erosão e a pluralização das práticas religiosas, beneficiando a individualização das crenças e a desinstitucionalização. (HERVIU-LÉGER, 2015). A mudança espacial e cultural, própria de espaços com culturas híbridas (CANCLINI, 1989) ressoa na memória, cujo aspecto mais estável na composição é o espaço (HALBWACHS, 2006). A dinâmica do campo era presente também na religião, na tradição enquanto espaço que subsidiava a memória. A relação entre Igreja e o modo de vida rural está enraizada desde a colonização (LEERS, 1977), e essa relação era presente na tradição. A mudança do espaço. Reconfigura as identidades, promove recomposição da memória e interpela a tradição.

Observando as mudanças decorrentes da urbanização, este foi um aspecto consignado e reconhecido expressamente nas Diretrizes de Evangelização de 2019-2023 da Igreja Católica,

por meio da CNBB (CNBB, 2019), como propulsora de mudança na sociedade que enseja mudança na perspectiva da Igreja na evangelização. A estratégia territorial rural do Brasil, sobre a qual o catolicismo se estruturou, foi alterada (ROSENDAHL, 2005), deslocada e realocada na dinâmica urbana (RITZ, 2023). Isto quer dizer, a urbanização promove mobilidades e deslocamentos que fomentam movimentações no campo religioso.

Não obstante, os efeitos da urbanização, além de propiciarem um novo espaço urbano, alcançam também o ambiente rural, ou seja, deslocamentos e reconfigurações em duplo sentido, promovendo uma nova dinâmica social, cultural e religiosa, porque alcança os indivíduos na configuração identitária. “A religião se expressa sob formas simbólicas que se desdobram e se aproximam no espaço: é somente assim que temos a certeza de que ela subsiste.” (HALBWACHS, 2006, p. 185). O desdobramento das formas simbólicas da religião no Brasil, é predominante no espaço e na dinâmica das identidades que transcorrem no ambiente urbano. No gráfico a seguir é possível observar o crescimento do percentual de pessoas sem religião ao longo das décadas no Brasil.

**Gráfico 2 – Sem religião (% e n. absolutos) no Censo do Brasil (1890-2010)**



Fonte: Elaborado pela pesquisadora a partir dos dados do Censo IBGE 2010.

Conforme a leitura do gráfico acima, destacamos o mesmo período mencionado no gráfico anterior referente à urbanização, 1980 e 1990, quando tivemos crescimento acentuado na urbanização no país. O fenômeno urbano (SIMMEL, 1967), continua em crescimento, do mesmo modo como vimos o crescimento de sem religião nas décadas mencionadas. Cumpre dizer, conforme o Censo 2010, o local de predominância das pessoas sem religião, é nas áreas urbanas.

### 3 A URBANIZAÇÃO NA RECOMPOSIÇÃO DA MEMÓRIA RELIGIOSA NA PERSPECTIVA DAS PESSOAS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA

Destarte, considerando as mobilidades propiciadas pela urbanização e a perspectiva teórica acerca da alteração do espaço e o impacto na memória dos indivíduos, foi possível verificarmos também por meio da pesquisa de campo, a opinião das pessoas sem religião com crença. Indagados sobre a mudança temporária de espaço e se essa ocorrência seria suficiente para alterar as memórias, incluindo a memória religiosa, obtivemos a confirmação. Do total de participantes sem religião com crença, 71% confirmou que a mudança de espaço, ainda que temporária, como por exemplo em razão de visitação ou viagem, são situações que impactam a memória religiosa. A título exemplificativo, se considerarmos os agnósticos, essa confirmação positiva aumenta para 83%. Os ateus também confirmam positivamente a nossa hipótese 75%. Ou seja, a nossa hipótese é majoritariamente confirmada nos participantes que representam o fenômeno dos sem religião.

Outrossim, indagados sobre a mudança do campo para a cidade urbanizada, como fator que favorece ou possibilita maior mudança de religião, e até mesmo contribui para uma pessoa deixar de ter religião, 88% afirmaram que “sim”; 6% “não souberam dizer” e 6% afirmaram “não” perceber tal impacto ou relação. Não obstante, as pessoas sem religião com crença da nossa pesquisa de campo tenham um perfil jovem e urbano, alguns pais e mães migraram do campo para a cidade, conforme informado pelos participantes. Nos pais e mães, houve a ocorrência de trânsito religioso (ALMEIDA, MONTERO, 2021), como também aconteceu com os participantes. “  este ideal da participação religiosa que, hoje, se confronta com a mobilidade das pertencas, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 83).

Nas pessoas sem religião com crença foi possível perceber a recomposição da memória, sobretudo quando indagados acerca da herança religiosa recebida e a relação com as crenças e identificação atual. Constatou-se que 88% das pessoas sem religião com crença consideram as memórias da herança religiosa, meramente como “lembranças do passado”<sup>6</sup>, enquanto somente 12% “em parte representam minhas crenças atuais”.

SRC III: Apenas lembranças, pois atualmente frequento diversos meios religiosos, pois acredito que o amor de Deus é a verdadeira religião, e, qualquer ambiente que me aproxime disso, o de ser alguém melhor,   válido.

SRC XI: São lembranças do passado, não representa minha crença atual. (Pesquisa de campo, 2020).

Os dados apresentados são de pessoas urbanas, jovens, sem religião com crença, fa-

<sup>6</sup> A identificação religiosa dotada de afeição (OLIVEIRA, 2012), é importante na subjetividade de sentido (ECCO; LEMOS, 2022).



lando da própria experiência de ausência da religião e do impacto da urbanização na atual identificação religiosa. Portanto, são contribuições importantes na busca de compreensão do fenômeno dos sem religião, a partir das pessoas sem religião. Destarte, evidenciamos indícios de fragilização da herança religiosa, pois “toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade.” (ORTIZ, 2000, p. 91).

## CONCLUSÃO

Apresentamos aspectos teóricos da urbanização no Brasil como um fenômeno com tendência a expansão até 2050. A maior parte da população brasileira reside em área urbana. A modernidade, sobretudo no contexto de modernidades múltiplas (EISENSTADT, 1996), orna- das pelas culturas híbridas (CANCLINI, 1989), propiciam um maior dinamismo às identidades (DUBAR, 2006) que estão em mobilidade.

Ponderamos sobre a urbanização como fator importante no processo de recomposi- ção da memória (HALBWACHS, 2006) e reconfiguração identitária (HALL, 2019). A partir dos dados, foi verificado que a mudança de espaço e principalmente a urbanização, patrocinou a recomposição da memória religiosa. As memórias religiosas pretéritas, ou seja, a herança reli- giosa, é considerada pela maioria das pessoas sem religião com crença como mera “lembrança do passado”, não necessariamente expressam afeição (OLIVEIRA, 2012) que se manifesta nas crenças ou identificação religiosa atual. A ausência de afeição à tradição religiosa promove a erosão da tradição enquanto memória, porque precariza a continuidade. (HERVIEU-LÉGER, 2015). Continuidade é pressuposto da tradição e também da memória. Sendo assim, a partir dos dados teóricos e das contribuições das pessoas sem religião, a nossa hipótese de fragili- zação da herança religiosa e recomposição da memória com o contributo da urbanização foi demonstrada e confirmada.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **Perspectiva** [online], São Paulo, v.15, n. 3, p. 92-100, 2001.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orienta- ção do homem moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad.** México: Grijalbo, 1989.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo Religioso 2010.** Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em: 10 abr. 2020.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS NO BRASIL. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023.** Documentos CNBB, São Paulo, n. 109. Aparecida: Edições CNBB, 2019.

CRESWELL, John. W.; PLANO CLARK, Vicki. L. **Designing and conducting mixed methods research.** 2<sup>nd</sup>. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.

DUBAR, Claude. **A Crise das Identidades.** A interpretação de uma mutação. Porto: Afrontamento, 2006.

ECCO, Clovis; LEMOS, Carolina Teles. Os crentes sem religião e a busca de sentido.

**CAMINHOS**, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 335-353, 2022.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Múltiplas modernidades na era da globalização.** Lisboa: GEPOLIS, 1996.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural: um ensaio pastoral.** Petrópolis: Vozes, 1977.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa.** 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

OLIVEN, Ruben George. **Urbanização e mudança social no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2010.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Pertença/desafeição religiosa: recuperando um antigo conceito para entender o catolicismo hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1230- 1254, out./dez. 2012.

ONU. **The population division of the department of economic and social affairs of the United Nations 2018**. Disponível em: <https://population.un.org>. Acesso em: 14 jul. 2020.

ORTIZ, Renato. Identidades no contexto da globalização. Entrevista de Roseli Fígaro. **Revista Comunicação & Educação**, São Paulo, [18], p. 68-80, maio/ago. 2000. ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *In*: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 20-26 mar. 2005, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.pdf>. Acesso em: 8 out. 2020.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade. **Eu sou sem religião com crença**: a fragilização da herança religiosa e a conservação da crença como elo de memória. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

RITZ, Claudia Danielle de Andrade; SENRA, Flávio. Pessoas sem religião com crenças: considerações sobre o fenômeno religioso dos sem religião. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 20, n. 3, p. 316-334, 2022.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SIMMEL, Georg. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

TEIXEIRA, Alfredo. **Não sabemos já donde e luz mana**: ensaios sobre as identidades religiosas. Lisboa: Paulinas, 2004.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Ensaio de espiritualidade não religiosa**: estudo a partir de indivíduos sem religião em Belo Horizonte. 2020. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

# RELATOS DE TRABALHADORAS SEXUAIS AUTODECLARADAS SEM RELIGIÃO COLHIDOS POR MEIO DO MÉTODO DE HISTÓRIA DE VIDA

*Beatriz de Oliveira Pinheiro<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Essa comunicação é fruto da minha pesquisa de mestrado de título “VIDAS PRECÁRIAS: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte” realizada no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, e fomentada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Tenho como objetivo central apresentar a metodologia de História de Vida na prática tendo como material de análise os relatos colhidos por meio de entrevistas com três profissionais do sexo que atuam na Rua Guaicurus em Belo Horizonte e se autodeclaram sem religião. Além dos relatos, serão apresentados os questionários confeccionados junto dos critérios de elaboração. O ponto de partida desse trabalho é a chamada de atenção para a importância de pesquisas de campo na Ciência da Religião de um modo geral, mas, sobretudo, em trabalhos que investigam vivências para fora das instituições religiosas, como é o caso de pesquisas com pessoas sem religião, investigações de novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas. Entendendo que aprendemos muito sobre um fenômeno quando nos permitimos ouvir o que as pessoas que o vivem têm a dizer, é possível afirmar que a produção epistemológica também carrega a mesma lógica. Quando estudamos um método a partir do seu uso prático, ou expomos a nossa forma de estabelecer conceitos, chaves de leitura e critérios de análise e elaboração, contribuimos ainda mais para uma ciência que se mostra acessível e solidária.

**PALAVRAS-CHAVE:** História de vida; trabalhadoras sexuais; Metodologia; Sem religião.

## INTRODUÇÃO

No presente artigo, apresentarei minha experiência trabalhando com a metodologia de História Oral de Vida durante o mestrado, em que trabalhei com relatos de três trabalhadoras sexuais da cidade de Belo Horizonte que se autodeclaram sem religião e nutriam profunda fé, seja em Deus, nos guias e, posteriormente, no trabalho social.

Mostrarei o roteiro de entrevistas construído para a pesquisa de campo retomando os critérios de elaboração das perguntas e, posteriormente, apresentarei uma análise da minha transcrição das entrevistas, levantando conceitos, chaves de leitura e comparações entre as

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Professora da Educação Básica na Rede Privada, e membra do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. [beatrizopinheiro@hotmail.com](mailto:beatrizopinheiro@hotmail.com).

histórias. Uma parte desse material foi retirada da minha dissertação referenciada e disponibilizada para consulta. A exposição do percurso metodológico de uma pesquisa se mostra importante para o entendimento do caminho escolhido e seguido pela/o pesquisador/a. Espero que, de alguma forma, o caminho aqui compartilhado oriente outras/os pesquisadores em seu trabalho empírico e analítico.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

Utilizo como fundamentação teórica a dissertação que dá origem a esse artigo, de título “VIDAS PRECÁRIAS: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte” (PINHEIRO, 2022), além dos livros “Memórias e narrativas: história oral aplicada” (SEBE;SEAWRIGHT, 2021), “História Oral: como fazer, como pensar” (SEBE;HOLANDA,2023) e “Vidas machucadas: história oral aplicada” (SEAWRIGHT, 2023)

## **2 METODOLOGIA**

Para a realização da pesquisa aqui explanada, utilizei de duas metodologias: a História Oral de Vida e a Análise de Discurso. A primeira, e foco central deste artigo, se refere à elaboração e realização das entrevistas, e a segunda, à análise do material. As entrevistas duraram cerca de uma hora e meia cada, e foram realizadas através da plataforma *Zoom*, com permissão prévia para a gravação. Ao final do trabalho, retornei ao campo para apresentar às minhas colaboradoras os resultados e comentários da pesquisa, movimento esse conhecido como devolutiva.

O questionário produzido, as convenções adotadas para a transcrição, e a transcrição foram disponibilizados ao final na dissertação referenciada ao fim do artigo. Todos os nomes utilizados na próxima sessão, sejam das entrevistadas ou de membras e membros de suas famílias mencionadas/os, são fictícios, e as entrevistas só se realizaram após a aprovação do sistema CEP-CONEP (CAAE39734520.6.0000.5137) e assinatura do TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido). A seguir, apresentarei o roteiro de entrevistas produzido para a pesquisa junto dos critérios de elaboração, e, por fim, as histórias de vida das três mulheres entrevistadas, com os pseudônimos de Jenifer, Sheila e Clarice.

### 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

#### Roteiro das entrevistas

1. Fale um pouco da sua infância: com quem você vivia, como era a vida?
2. Onde você morava havia hospital, Igreja, escolas...?
3. Quando as pessoas ficavam doentes, o que elas procuravam? a quem recorriam?
4. Sua família pertence a alguma instituição religiosa?
5. Quando começou sua experiência religiosa? Como foi?
6. Você foi batizada? Fez primeira comunhão, participou de escola dominical? Casou na igreja? [Se tiver filhos] Você batizou, ou pretende batizar, seus filhos?
7. Você acredita em Deus?
8. Em que momentos de sua vida você mais procura por Deus? O que você encontra em Deus?
9. Você sente que pertence a alguma comunidade religiosa?
10. Como você vivencia o sentimento de ter fé em Deus?
11. Você pratica algum ritual de fé (oração, rituais de proteção)?
12. Você já pertenceu à alguma religião?
13. Aconteceu algum fato marcante que te fez deixar de frequentar o espaço que frequentava? Como foi?
14. Como você vê seu trabalho [a prostituição] em relação, a Deus, fé e à religião?
15. Há quanto tempo você trabalha como profissional do sexo?
16. Como você entende a profissão de trabalhadora sexual dentro do cenário religioso? E dentro da comunidade religiosa
17. Você se sente protegida por Deus?
18. Como é trabalhar na região da Guaicurus? Você mora no hotel? Você participa de algum coletivo na Guaicurus?
19. Você já vivenciou alguma situação perigosa ou de exposição à violência como profissional do sexo?
20. Você conhece alguma profissional do sexo que sofreu violência enquanto trabalhava? Como foi?
21. Como está sendo o período de pandemia? Você continuou trabalhando?
22. A pandemia influenciou no seu afastamento da religião ou você já não frequentava?

#### 3.1 JENIFER

Jenifer é uma mulher que se autodeclara parda, tem 36 anos, e nasceu em Sete Lagoas-MG. Tem dois filhos, um menino (oito anos) e uma menina (nove meses). Quando tinha cinco anos, o pai e a mãe se separaram. O pai saiu de casa e muda-se para Belo Horizonte, e

a mãe cria a irmã e ela até seus 12 anos, momento em que vai morar com a avó. Jenifer foi criada dentro de um lar evangélico, pois, mesmo com a separação dos pais, tanto o pai quanto a mãe continuaram ocupando espaços de poder dentro da igreja. O pai é pastor, e a mãe tem uma participação ativa nos cultos. Com seus 12 anos, morando com a avó umbandista e benzedeira, tem seu primeiro contato com a umbanda e se identifica com a religião. Passa, então, a frequentar as reuniões. Aos 26 anos se separa e muda para Belo Horizonte, momento esse que conhece a prostituição, profissão que exerce até os dias atuais. Cria seus dois filhos trabalhando na Guaicurus e lá conhece um coletivo de proteção a profissional do sexo que a faz buscar ativamente por melhorias de trabalho e de vida para ela e para as demais trabalhadoras sexuais. Se identifica como sem religião, mas afirma ter muita fé em Deus e nos guias, e se denomina agnóstica pois, em suas palavras, prefere acreditar que Deus existe, mas sabe que não pode provar sua existência.

Jenifer diz que percebia a religião evangélica como um teatro, e quando a avó se converte ao cristianismo ela para de participar dos ritos pois cultivava lembranças da religião que eram, em suas palavras, “concretas, marcantes e dolorosas”. Ela diz que percebe a religião dos pais como um teatro em que você sobe em um palco, faz um show e depois desce do palco. Jenifer afirma que os exemplos devem ser dados dentro de casa, não em cima de um palco. E acrescenta que, em sua casa, não percebia os exemplos que eram dados pela família dentro da instituição. Isso a afasta da religião. Não se afasta de Deus porque prefere acreditar que ele existe, mas não consegue engolir a religião que configura, ao seu ver, um câncer na sociedade. Então, diz que a religião “não enquadra” com ela. Que quando quer conversar com Deus, vai sozinha pro seu canto e acende uma vela, pois prefere que seja ela e Deus, ou ela e os guias.

As palavras “abraçar” e “engolir” surgem no discurso de Jenifer em vários momentos, seja para explicar o descontentamento com a religião, para se referir a sua atuação no coletivo Clã das Lobas, ou à aceitação que a umbanda tem das profissionais do sexo. Quando se refere ao descontentamento com a família religiosa e com as pessoas da instituição, ela diz que só se abraçava as pessoas no momento em que se estava em cima do palco.

Para Jenifer, o céu não significa uma realidade além desta vida em que alguém irá te julgar. Enquanto a família religiosa busca reunir pessoas que querem ir para o céu — e se modificam para cumprir as expectativas —, para ela, o céu e o inferno é aqui e agora: “acho que paga tudo aqui mesmo, de bom e de ruim, céu e inferno é aqui mesmo. O céu e inferno quem faz é a gente”. Essa fala, além de ressaltar a forma material com que Jenifer pensa, mostra um movimento que se repete nesse processo de desinstitucionalização da crença: a autonomia do sujeito.



### 3.2 SHEILA

Sheila é uma mulher que se autodeclara parda, tem 53 anos, e nasceu em Araióses, Maranhão. Tem um filho de 33 anos e é uma das principais ativistas do coletivo Clã das Lobas. Cultiva em seu dia a dia uma espiritualidade carregada de elementos da instituição religião e se intitula como sem religião por falta de local. Diferentemente de Jenifer que não se identifica com valores próprios da instituição, em Sheila há essa identificação com a umbanda, religião essa que participava ativamente quando morava em São Paulo, há 22 anos. Após 12 anos buscando em Belo Horizonte uma casa em que se sentisse acolhida e segura, trazendo na memória as lembranças da casa de umbanda que frequentava em São Paulo, ela desiste da busca e passa a viver a espiritualidade de forma desinstitucionalizada há cerca de 10 anos. Apesar de apresentar essa diferença substancial em relação à história de Jenifer, Sheila também encontra no ativismo subsídios para alimentar sua fé, mas o faz a partir de valores herdados da própria instituição.

Nesse sentido, funda o coletivo e dedica grande parte do tempo para promover ações de proteção e acolhimento das trabalhadoras sexuais que a procuram. Para Sheila, a ajuda quando vem do coletivo é diferente da ajuda que parte de outros lugares (como as instituições de caridade), pois as profissionais do sexo compreendem suas próprias necessidades e não forçam os limites da profissão, coisa que as instituições fazem ao pedir fotografias das ações de caridade as expõem nas mídias.

Sheila sempre se inclinou para religiões com tambor. Conta que cresceu em um lar católico, sendo a mãe muito devota, embora o pai seja “ateu de tudo”. Na escola, sente uma dor muito forte de cabeça e a mãe a leva ao psiquiatra que aconselha a família a levar a criança para um centro espírita para desenvolver suas habilidades. Quem faz essa movimentação é o tio de Sheila que também se identificava com o espiritismo. A partir do momento que conhece a umbanda, se identifica e passa a frequentar. Aos 31 anos conhece a prostituição e vai trabalhar em São Paulo. Quando chega na cidade sente a mesma dor de cabeça que sentia quando criança e procura um terreiro de umbanda para “desenvolver”. Esse é o momento que mais se identifica com um local de religião ao encontrar um terreiro simples e afetuoso que não seguia a lógica de mercado criticada por ela em relação às religiões.

Oito anos depois, se muda para Belo Horizonte e lá não encontra um local que a permitisse sentir acolhida. Ao mesmo tempo em que Sheila se identifica como sem religião, diz: “sou da umbanda”. A contradição em seu discurso marca o local de significação das afirmações “sou da umbanda” e “sou sem religião”. Ela me diz que sua religiosidade está suspensa, e, em seguida diz que parte da religião está suspensa. É possível compreender, então, que a religião é percebida como um fenômeno que se divide em partes. Uma parte acontece dentro da instituição, e outra parte acontece fora dela. Fora dela têm-se duas maneiras de pôr em prática a espiritualidade. A primeira diz sobre o cultivo dos ritos, como os banhos de erva, as oferendas,

rituais com velas, orações e agradecimentos; a segunda diz sobre a caridade como fundamento da umbanda.

### 3.3 CLARICE

Clarice é uma mulher autodeclarada parda, tem 46 anos, mãe de um rapaz de 26 anos e uma menina de 11 anos e nasceu na cidade do Rio de Janeiro. Pouco depois de nascer, os pais se divorciaram e ela e as irmãs e irmãos foram criados pela mãe e pelo padrasto, e a figura do pai não foi presente em sua vida. Apesar de seus pais terem um histórico religioso no espiritismo, quando se separaram abandonaram a instituição. A mãe delega responsabilidades para Clarice desde muito cedo, pois precisava da filha na organização da casa e, posteriormente, na ajuda com as contas do mês. Clarice é criada sem religião pela mãe até seus 13 anos, quando a família se muda para um conjugado em que todos que moravam no lote eram evangélicos, o que influenciava na sua criação.

A entrevistada não se identificava com a religião e frequentava o mesmo espaço devido a uma convenção social de que aquilo era o correto. A influência de espiritualidade atrelada à religião que teve até seus 13 anos partiu da figura da avó, que fez seu parto, e era católica e benzedeira, e da figura da dona da casa que a mãe alugava, que era evangélica. Quando se muda da casa alugada pela senhora evangélica que a influenciava, percebe que tem uma afeição pelo espiritismo, mas ainda não busca praticá-lo enquanto doutrina religiosa de uma casa ou comunidade específica. Quando sua mãe adocece, Clarice percebe a necessidade de desenvolver esse lado espiritual atrelado a narrativas da religião. Com a morte da mãe, os questionamentos sobre a vida após a morte tomam o seu interesse, ela se muda para Belo Horizonte e busca desenvolver sua espiritualidade dentro de alguma instituição. Nessa época, começa a ler muitas obras do espiritismo kardecista e a frequentar um centro espírita que lhe ajuda com algumas questões. Mas Clarice não consegue se manter em uma só religião por muito tempo, vai se cansando do lugar e desapegando da comunidade.

A instituição religião não toma o centro da organização de sua fé, mas um lugar às margens. Quem administra essa busca é ela mesma. Então, a religião significa para Clarice um lugar de procura, e não o centro da procura. Como um lugar de busca, ela o utiliza, encontra alguns subsídios, contribui financeiramente e volta depois de um tempo quando percebe outra demanda. Apesar de se afirmar uma pessoa sem religião, ela quer batizar a filha de 11 anos na Igreja de São Jorge, pois afirma que o santo sempre a protegeu, então quer apresentar sua filha. Ser sem religião para Clarice significa não se afiliar a nenhuma instituição e participar enquanto visitante que busca resolver algum problema. Mas a religião significa para ela o local de domínios desses ritos. Então, ao procurar um pai de santo para jogar búzios, ela está

procurando na religião. Por isso, esse lugar não é dispensável em sua produção de sentido, ao mesmo tempo, não ocupa um lugar de direcionamento.

## **CONCLUSÃO**

No presente artigo, apresentei meu objeto de pesquisa de mestrado tendo como foco a metodologia utilizada: História Oral de Vida. A apresentação do roteiro elaborado para a entrevista de campo se mostrou útil à medida em que tecei comentários acerca dos critérios de elaboração evidenciados.

As histórias de vida das três trabalhadoras entrevistadas foram apresentadas, bem como a análise de termos, afirmações e negações que se repetiam ou se destacavam no todo das entrevistas. Apesar de serem três mulheres com realidades, e formas de significá-las, bastantes distintas, percebemos algumas aproximações no discurso no que tange suas percepções do trabalho sexual e da forma como são vistas pelas instituições religiosas.

## **REFERÊNCIAS**

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. História Oral: como fazer, como pensar. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2023.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. Memórias e narrativas: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2021.

PINHEIRO, Beatriz de Oliveira. Vidas Precárias: estudo sobre a espiritualidade sem religião vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

SEAWRIGHT, Leandro. Vidas machucadas: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2023.

# SAGRADO FEMININO, ESPIRITUALIDADE E SAÚDE: UM ESTUDO SOBRE PRÁTICAS TERAPÊUTICAS EM CÍRCULOS DE MULHERES EM BELÉM-PA.

Daniela Cordovil<sup>1</sup>

**RESUMO:** O conceito de espiritualidades femininas vem sendo utilizado desde os anos 1960 para caracterizar o conjunto de movimentos espiritualistas de caráter descentralizado, organizado por mulheres que cultuam diversas formas de sagrado feminino. Esta pesquisa analisou discursos e práticas de mulheres envolvidas no movimento do sagrado feminino com o objetivo de identificar as intercessões entre práticas terapêuticas, saúde e espiritualidade presentes nestes movimentos. O estudo foi realizado a partir de observação participante, entrevistas e análise das redes sociais de espaços onde são realizados encontros de círculos de mulheres. A pesquisa concluiu que o movimento do sagrado feminino conjuga diversas vertentes de espiritualidades contemporâneas, perpassando pelas concepções neopagãs, espiritualidades ecológicas, práticas terapêuticas e de autoajuda. Mulheres envolvidas no movimento do sagrado feminino alegam possuir uma espiritualidade não religiosa. Essa sacralidade possui um caráter terapêutico, pois é acentuado pelas participantes a busca pelo bem-estar e a autoaceitação como o cerne dessa prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** espiritualidade; sagrado feminino; círculo de mulheres; nova era; terapias alternativas.

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é um estudo exploratório sobre a relação entre práticas de sagrado feminino e saúde em Círculos de Mulheres organizados na cidade de Belém, Pará. O sagrado feminino é uma forma de conceber a divindade como associada ou pertencente ao gênero feminino. O conceito de *female spirituality*, espiritualidades femininas, ou *Goddess Worship*, religiões da Deusa, vem sendo utilizado desde os anos 1960 para caracterizar o conjunto de movimentos espiritualistas de caráter descentralizado, organizado por mulheres que cultuam diversas formas de sagrado feminino. Mulheres contemporâneas buscam reviver cultos a deusas antigas, geralmente inspiradas em achados arqueológicos, conhecimentos históricos e na obra de estudiosas e estudiosos que construíram uma imagem mítica de um suposto matriarcado pré-histórico (Eller, 1995; Christ, 1981; Gimbutas, 1999).

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social. Professora da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Contato: [daniela.cordovil@gmail.com](mailto:daniela.cordovil@gmail.com)

Para as mulheres que praticam rituais do sagrado feminino, em antigas sociedades matriarcais as mulheres seriam as grandes sacerdotisas, reverenciadas e sacralizadas pela sua capacidade de amamentar e gerar vida. As diversas estatuetas chamadas Vênus do paleolítico, que mostram mulheres de seios e ventres fartos foram tomadas como evidências desse matriarcal e pré-histórico culto à Deusa e à mulher. Este movimento surgiu muito ligado aos feminismos de segunda onda, que buscavam reconstruir a positividade do feminino a partir de sinais diacríticos apoiados na experiência corporal da mulher como engravidar, menstruar e amamentar, vinculando necessariamente o feminino ao sexo biológico.

Os cultos contemporâneos de sagrado feminino sacralizam o corpo da mulher relacionando-o à natureza, daí porque são também considerados pertencentes a outra categoria das expressões contemporâneas que são as espiritualidades ecológicas. Partindo deste pressuposto, o sagrado feminino contemporâneo é também imanente, pois admite que tanto a natureza quando as mulheres são sagradas e, portanto, o sagrado está no mundo, na matéria e no corpo.

Neste estudo, serão discutidas as diferentes noções de sagrado feminino contemporâneo, com ênfase especial às vivências de Círculos de Mulheres, compreendidos como vivências de sagrado autônomas e geralmente independentes de outros segmentos, religiões e/ou doutrinas espirituais. Foram analisados discursos e práticas de mulheres envolvidas no movimento do sagrado feminino com o objetivo de identificar as intercessões entre práticas terapêuticas, saúde e espiritualidade presentes nestes movimentos.

Minha pesquisa de campo sobre o sagrado feminino teve início em 2013, quando frequentei o Círculo de Mulheres Ísis-Afrodite, em Belém, Pará. Entre 2013 e 2014 participei de todas as atividades do círculo, que envolviam encontros presenciais, realização de tarefas e rituais (Cordovil, 2015a e 2016). Entre 2017 e 2018 realizei pesquisa de campo em atividades presenciais do Círculo de Sagrado Feminino Tonantzin em Belém. Para esta pesquisa, foram realizadas mais duas entrevistas, via internet, em março de 2023. As entrevistadas foram selecionadas de acordo com seu envolvimento com o movimento do Sagrado Feminino, sendo uma delas líder de um círculo de mulheres e a outra uma adepta do movimento. Foi feito também um levantamento virtual em *sites* e páginas do instagram de centros Holísticos onde ocorrem rituais de Sagrado Feminino em Belém.

## **1 CÍRCULOS DE MULHERES, ESPIRITUALIDADE E NOVA ERA.**

As facilitadoras dos Círculos de Mulheres costumam ser mulheres com alguma experiência no universo holístico e algum reconhecimento no circuito neoesotérico, que já frequentaram diversos cursos e formações. Algumas dessas mulheres pertencem a vertentes religiosas neopagãs, como a Wicca, porém a maioria não está ligada a uma religião específica. Para algu-

mas coordenadoras e participantes de círculos de mulheres a própria espiritualidade feminina é considerada sua prática religiosa principal.

Para Mayra Faro, 35 anos, coordenadora do Círculo de Mulheres “Ciranda das Deusas”, a sua prática “não é exatamente uma religião, eu considero como espiritualidade da terra”. Ela afirma que o Círculo de Mulheres “é um caminho de autoconhecimento, de resgate do sagrado feminino, ligado à corporeidade, aos ciclos da natureza e ao ser feminino” (Entrevista concedida via internet em 07/03/2023). Ainda a respeito da noção de religião *versus* sagrado feminino a adepta Gaia (nome fictício), 28 anos, afirma que não possui religião. Segundo ela: “eu me relaciono a partir de espiritualidades, acho que eu rejeito a estrutura de dogmas da religião em si. Já passei por muitas experiências em vários tipos de religiões, mas eu não consigo me manter” (Entrevista concedida via internet em 15/03/2023).

Neste sentido, percebemos que as práticas da Nova Era e os Círculos de Mulheres favorecem a construção de uma espiritualidade fluida, baseada na construção de percursos individuais, sem demandar uma filiação exclusiva de suas participantes. Por sua fluidez, o Círculo de Mulheres tem sido uma opção atraente para mulheres que podem ser classificadas enquanto buscadoras religiosas, pois rejeitam a ligação a uma religião com uma doutrina rígida, e estão em busca de processos de identificação e subjetivação que ocorrem por meio de experiências. Muitas vezes essas mulheres denominam o Sagrado Feminino de um “movimento”, o que remete novamente ao caráter de pertencimento espontâneo e de busca pessoal. Segundo Gaia: “se vincula muito a um conceito dessa sacralidade em relação à terra e pra mim, no caso, com essa relação com o corpo feminino ser algo sagrado. Eu vou dizer até a palavra especial” (Entrevista, 15/03/2023).

As práticas de Sagrado Feminino constituem um conjunto de concepções e comportamentos que são disseminados principalmente por meio dos Círculos de Mulheres, mas não apenas por meio deles, no qual as mulheres se inspiram para vivenciar uma espiritualidade relacionada às suas vivências da feminilidade. Esta percepção do culto ao Sagrado Feminino com uma prática de respeito à natureza e ao meio ambiente faz com que ele se dissemine entre grupos veganos, ou surja associado à vivências de agroecologia (Machado, 2020), alinhando-se às ecoespiritualidades. Existe uma comunicação entre o neoesoterismo e o Sagrado Feminino, mas as ideias do Sagrado Feminino estão presentes em outros movimentos como ambientalismo, feminismo, agroecologia, etc.

Na construção do movimento do Sagrado Feminino é muito importante o lugar de uma literatura específica sobre a temática. Neste literatura há desde obras que discutem os fundamentos históricos e teológicos do Sagrado Feminino até livros baseados em experiências práticas das autoras, que contém instruções a respeito de como realizar os rituais. A entrevistada Gaia relata que frequentou um Círculo de Mulheres cujos rituais baseavam-se em uma obra muito conhecida sobre a temática, o *Anuário da Grande Deusa*, de Mirela Faur (Faur, 2015).

A produção literária divulgada principalmente por meio da internet é uma fonte de informação importante para a construção e socialização de vivências sobre o Sagrado Feminino. A entrevistada Mayra Faro, além de coordenadora do Círculo de Mulheres Ciranda das Deusas é analista jungiana e autora do livro *Despertando a Deusa: 27 dias de Sagrado Feminino* (Faro, 2019).

Dentro da literatura sobre Sagrado Feminino e Círculos de Mulheres já traduzida para o português podemos citar obras como *Lua Vermelha* (Gray, 2017), *Círculos Sagrados Para Mulheres Contemporâneas* (Faur, 2011) e *Mulheres que correm com os lobos* (Estés, 2018). Este último é considerado um livro fundamental para o movimento, baseia-se na psicologia analítica junguiana e na noção de arquétipos do feminino, propondo-se a construir um empoderamento da mulher liberando-a de percepções limitantes atribuídas ao patriarcado

## **2 SAGRADO FEMININO, CONSUMO E SAÚDE.**

Uma característica que se destaca nas práticas de Sagrado Feminino é seu caráter terapêutico. Para muitas mulheres que participam de Círculos de Mulheres trata-se de um momento de autoconhecimento que pode transformar suas vidas, por meio de um aumento de qualidade de vida que advém de sua aceitação da condição feminina. Segundo Gaia, frequentar um círculo de Sagrado Feminino aconteceu ao mesmo tempo em que ela buscava implementar mudanças de comportamento que a levaram a uma maior aceitação do seu corpo. A entrevistada relata que ao mudar sua relação com a menstruação passou a observar uma melhora em sintomas físicos, como cólicas menstruais, e também uma melhora da sua autoestima: “eu tive muitos problemas de cólicas na minha adolescência (...). Então quando eu comecei a me entender e a cuidar do meu corpo, para mim, naquela época, fez mais sentido. Havia muito essa ligação, o corpo feminino tão sagrado quanto o corpo feminino da terra” (Entrevista, 15/03/2023).

Para Gaia envolver-se com as reuniões e leituras sobre o movimento do sagrado feminino teve como consequência um maior aceitação do seu corpo e melhoras nos sintomas físicos associados aos incômodos da menstruação. Para ela, esta mudança está associada tanto a frequentar um Círculo de Mulheres, quanto a introduzir mudanças de suas práticas e comportamentos com relação a sua saúde reprodutiva. Ela relata que “já tinha passado a não usar mais absorvente descartável, já usava coletor e os absorventes bio, que são de pano. Eu já estava em um processo de saúde, num processo de cuidado do meu útero, independente de espiritualidade” (Entrevista, 15/03/2023).

A coordenadora de Círculos de Mulheres, Mayra Faro também observa que muitas mulheres relatam melhora na sua saúde e bem-estar após frequentar o Círculo de Mulheres coordenado por ela: “muitas mulheres que participam dos encontros da Ciranda (das Deusas), por exemplo, relatam como mudaram a visão que tinham de si mesmas, e aprenderam a olhar para



suas emoções e corpos de forma mais amorosa” (Entrevista, 07/03/2023). As vivências e experiências dos Círculos de Mulheres promovem o resgate de saberes tradicionais sobre a saúde e o aparelho reprodutor feminino, que anteriormente eram associados a mulheres, benzederias, parteiras e curadeiras, antigamente rotuladas de “bruxas”.

É possível verificar que em algumas práticas de Sagrado Feminino encontradas em centros holísticos este apelo à saúde e bem-estar é cada dia mais evidente. Podemos citar alguns exemplos de cursos e eventos oferecidos em centros de terapias holísticas em Belém do Pará, entre Janeiro e Abril de 2023: “Ervas para tratamento feminino”, realizado no dia 2 de abril de 2023, na Casa Carmina terapias (divulgação no instagram); “Encontro das Lobas”, realizado em periodicidade mensal no mesmo espaço, onde as participantes se reúnem para discutir o livro de mesmo nome; “Ciranda das Deusas - o (re)despertar e flor-e-ser da Deusa em Nós”, oferecido mensalmente no espaço de terapias holísticas Sephirah. A participação em círculos e outros eventos relacionados ao Sagrado Feminino costumam ser oferecidas nestes espaços para qualquer participante (mulher), mediante uma contrapartida financeira.

A ampliação do movimento do Sagrado Feminino no Brasil nos últimos anos está relacionada ao crescimento do mercado de serviços de saúde e bem-estar nos grandes centros urbanos. Os círculos e suas práticas transformam-se em um estilo de vida, muitas vezes associado a outras práticas espirituais e perfis de consumo como o uso de absorventes bio, ou a alimentação vegana e vegetariana. A adoção dessas práticas e do modo de vida a elas associado sugerem que estas mulheres estão em busca de uma diferenciação, como forma de alcançar a qualidade de vida.

Essa transformação de uma prática anteriormente considerada espiritual em uma terapia utilizada com o objetivo de alcançar o bem-estar já vem ocorrendo com outras práticas oferecidas no interior do circuito neoesotérico. Este processo se deu com a meditação, que foi transformada em *mindfulness* e vem sendo disseminada pelos seus poderes terapêuticos, alguns deles já comprovados pela ciência (Moares, 2019). Pode-se observar algo semelhante na construção de sistemas terapêuticos como o reiki (Teixeira, 2009), naturologia (Stern e Moreira, 2017) e yoga (Marinho e Silva, 2021).

Os círculos e práticas do Sagrado Feminino claramente se inserem neste movimento. Inicialmente surgidas no interior de um discurso mais fortemente relacionada à espiritualidade, hoje são vistas e procuradas também pelo seu potencial de promover bem-estar e saúde para mulheres, dentro de uma compreensão de saúde holística que integra três aspectos do sujeito, o físico, o mental e o espiritual.

## CONCLUSÃO

O movimento do Sagrado Feminino conjuga diversas vertentes de espiritualidades contemporâneas, perpassando pelas concepções neopagãs, espiritualidades ecológicas, práticas terapêuticas e de autoajuda. Suas práticas de valorização do corpo da mulher como sagrado tem despertado polêmicas pelo fato de muitas vezes associarem essa sacralidade a aspectos biológicos como o útero, a gestação, menstruação, etc. O movimento do Sagrado Feminino tem possibilitado às mulheres que dele participam a resignificação de suas relações com seus corpos e as estruturas biológicas que os compõem.

Essas mulheres acreditam encontrar nos grupos de Sagrado Feminino um espaço onde podem construir uma relação com o sagrado livre de dogmas e instituições religiosas. Essa sacralidade possui um caráter terapêutico, pois é acentuado pelas participantes e coordenadoras de Círculos de Mulheres a busca pelo bem-estar e autoaceitação como o cerne dessa prática.

Diante desse cenário é possível perceber novas tendências que se desenham para o futuro do Sagrado Feminino. Como é possível perceber através do discurso das participantes, os Círculos de Mulheres vem sendo cada vez mais valorizados pelo seu caráter terapêutico. Isto faz com que funcionem e sejam oferecidos em espaços onde convivem com outras terapias e práticas de saúde, tanto de caráter holístico quanto ligadas a medicina e outras práticas de saúde amparadas em formações técnicas e científicas como a psicologia e fisioterapia. Este fenômeno merece especial atenção dos pesquisadores, pois anuncia um movimento atual das espiritualidades de Nova Era que é sua associação às práticas de saúde amparadas e validadas pela ciência, anunciando uma nova percepção a respeito de saúde e doença na sociedade contemporânea.

## REFERÊNCIAS

CHRIST, Carol. P. Why women need the goddess: Phenomenological, psychological, and political reflections. In: *Womanspirit rising: A feminist reader in religion*. Harper & Colins, 1981. Pp. 273-287.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres” e suas participantes. *Estudos Feministas*, v. 23, n.2, 2015, pp. 431-449.

CORDOVIL, Daniela. “Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 110, p. 117-140, 2016.

ELLER, Cynthia. *Living in the lap of the goddess: The feminist spirituality movement in America*. Beacon Press, 1995.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

FAUR, Mirella. *Anuario da Grande Mãe: guia prático de rituais para celebrar a Deusa*. São paulo: Alfabeto, 2015.

FAUR, Mirella. *Círculos sagrados para mulheres contemporâneas: práticas, rituais e cerimônias para o resgate da sabedoria ancestral e espiritualidade feminina*. São Paulo: Pensamento, 2011.

FARO, Mayra. *Despertando a Deusa. 27 dias de Sagrado Feminino*. Clube de Autores, 2019.

GRAY, Miranda. *Lua Vermelha*. São Paulo: Pensamento, 2017.

GUERRIERO, Silas; LEITE, Ana Luisa Prosperij; BEIN, Carlos; MENDIA, Fábio; STERN, Fábio Leandro; MARTINS, Leonardo. Concepções de Saúde, Cura e Doença no *Ethos Nova Era*. Um estudo piloto entre terapeutas holísticos de São Paulo e Florianópolis. *Caminhos, Goiânia*, v. 18, n. 1, p. 106-119, jan./abr. 2020.

GUIMBUTAS, Marija. *The Living Goddess*. Los Angeles: University of California Press; 1ª ed., 1999.

MACHADO, Regiane. O Sagrado Feminino: poder que vem de dentro - Despertar, Cura e Empoderamento de Mulheres. *Cadernos de Agroecologia*. Anais do 3º Colóquio Internacional Feminismo e Agroecologia. Vol. 15, Nº 3, 2020.

MARINHO, Thayana Maria Olimpio; SILVA, Pollyanna Cristina Gomes. Yoga e seus benefícios: um caminho de busca e encontro. *Último Andar, São Paulo*, v. 24, nº 37, jan-jun / 2021 p. 162 – 179.

MORAES, Maria Regina Cariello. O desencantamento da meditação: da união mística ao fitness cerebral. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, v. 39, n.1, pp. 224-248, 2019.

STERN, Fabio L.; MOREIRA, Andrei Mendes. Mitologia como Terapia: O Caso da Naturologia. *Debates do NER, Porto Alegre*, ano 18, n. 31, p. 199-226, jan./jun. 2017.

TEIXEIRA, Francisca Niédja Barros. Reiki: religião ou prática terapêutica? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p.142-156, dez. 2009.

# SOCIALIZAÇÃO DA COMUNIDADE DE ROQUEIROS/AS SEM RELIGIÃO, APONTAMENTOS PARA UMA ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA?

Flávio Lages Rodrigues<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nesta comunicação apresentaremos um fragmento da nossa tese de doutorado com a pesquisa de campo através dos relatos dos entrevistados, a partir de uma pergunta que indaga, se, e como a cidade e a pós-modernidade foram fundamentais na socialização e solidariedade criada nos círculos urbanos *headbangers* e dos diversos grupos juvenis em Belo Horizonte. Nossa hipótese procurou identificar se havia algum tipo de espiritualidade não religiosa na sociabilidade e solidariedade desses/as roqueiros/as sem religião nos círculos urbanos *headbangers*. A metodologia nesta parte da pesquisa ocorreu de forma mista, primeiro com a pesquisa de campo, neste caso, para conhecer e entender como se dão as experiências desses/as roqueiros/as sem religião, fundamentada também pela pesquisa bibliográfica, tendo como principal teórico o sociólogo francês Michel Maffesoli. Embora, para a maioria desses participantes da pesquisa ocorra essa espiritualidade não religiosa com a cidade e a pós-modernidade na socialização e solidariedade, que é gerada com o *rock*, *heavy metal* e seus subgêneros. Percebemos que isto não é uma unanimidade, devido à rejeição a qualquer manifestação religiosa ou espiritual e também pela diversidade de cosmovisões que ocorrem dentro desse grupo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cidade; Pós-modernidade; Roqueiros/as sem religião; *Rock*, *heavy metal* e seus subgêneros; Espiritualidade não religiosa; Círculos urbanos *headbangers*.

## INTRODUÇÃO

Verificamos que o crescimento das cidades e a pós-modernidade<sup>2</sup> foram fundamentais para o processo de urbanização no Brasil, que se intensificou ainda mais a partir da década de 1970 e como vimos, provocou o inchaço das pequenas cidades, das metrópoles e também das megalópoles. Conforme categorizou Michel Maffesoli, as “tribos”, “tribos urbanas” ou “neotribos” permeiam essas novas formas de socialização e coletividade nos espaços geográficos e que em nossa comunicação figura-se com os/as roqueiros/as sem religião que estão nas tribos

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Contato: [flavioposttrevor@yahoo.com.br](mailto:flavioposttrevor@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Maffesoli adota o termo pós-modernidade no livro: *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, para mostrar as transformações contemporâneas nos vínculos sociais. Conforme, Maffesoli (2010a), páginas 03, 05, 07, 08, 09, 10, 11, 15, 31, 66, 153 e 171. Sobre pós-modernidade ver também, Maffesoli (1984), Maffesoli (1985), Maffesoli (2001a), Maffesoli (2001b), Maffesoli (2001c), Maffesoli (2002), Maffesoli (2003a), Maffesoli (2003b), Maffesoli (2005a), Maffesoli (2005b), Maffesoli (2007a), Maffesoli (2007b), Maffesoli (2010b), Maffesoli (2014), entre outras obras do autor.

urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. Com esse novo modo de ser e viver no *espaço* com a cidade e no *tempo* com a pós-modernidade é que situamos nossa pesquisa com os/as roqueiros/as sem religião, que por problemas de categoria quanto ao termo “tribo”, não adotaremos mais a categoria “tribos urbanas *headbangers*”<sup>3</sup> para designar os adeptos desse grupo, mas utilizaremos círculos urbanos *headbangers*.

Nesta parte da pesquisa, procuramos entender com a pesquisa bibliográfica, e principalmente, através dos relatos dos/as roqueiros/as sem religião, participantes da pesquisa de campo<sup>4</sup>, se a cidade e a pós-modernidade<sup>5</sup> fomentariam um tipo de espiritualidade não religiosa entre os/as roqueiros/as sem religião nos círculos urbanos *headbangers* em Belo Horizonte. Portanto, nossa hipótese foi confirmada através dos relatos desses participantes<sup>6</sup>. No entanto, para esses participantes da pesquisa, embora ocorra essa espiritualidade não religiosa através da cidade e da pós-modernidade, com a socialização e solidariedade, que é gerada com o *rock*, *heavy metal* e seus subgêneros. Verificamos que isto não é uma unanimidade, devido à rejeição a qualquer manifestação religiosa ou espiritual dentro desse grupo.

## 1 A CIDADE E A PÓS-MODERNIDADE, FONTE DE DIVERSAS SOCIALIZAÇÕES

Notamos que tanto a cidade, quanto a pós-modernidade fomentaram inúmeras formas de socialização atualmente. Ambas contribuíram ainda mais para ampliar as possibilidades de pensamentos, relacionamentos sociais e trajetórias que cada pessoa possa fazer no *espaço* e no *tempo*. Essa diversificação e multiformidade na sociabilidade, na visão de Maffesoli, teve início com a *Modernidade* e floresceu na *Pós-Modernidade* com o relacionamento mais aprofundado no interior dos grupos ou tribos nas cidades e nos grandes centros urbanos.

A Modernidade, ao mesmo tempo que multiplicou a possibilidade das relações sociais,

3 Utilizamos na pesquisa o conceito de tribo que foi teorizado pelo sociólogo francês Michel Maffesoli de forma pioneira na metade da década de 1980. Maffesoli propõe a metáfora para tribo, justamente para observar a metamorfose do vínculo social. (MAFFESOLI, 2010a, p. 4). Outro fato para a utilização do termo tribo, se dá pelo próprio grupo pesquisado se autodeclarar como uma tribo, ou mais especificamente, como tribo urbana *headbanger*. No entanto, devido aos problemas que o conceito tribo pode trazer para os integrantes desses grupos juvenis e de várias idades que se aglutinam em torno de variados objetos e ideologias, como é o caso do *rock*, do *heavy metal* e de seus subgêneros. Em nossas pesquisas futuras não adotaremos mais o conceito tribo, em seu lugar utilizaremos o conceito circo ou círculo urbano *headbangers*, o que nos ajudará a demarcar sociologicamente os indivíduos que pertencem a esses círculos urbanos *headbangers* e os que estão fora desses círculos.

4 Para a realização da pesquisa de campo foi aprovado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas (CEP), sob o número N.º Registro CEP: CAAE 25890719.1.0000.5137.

5 Nessa parte do artigo analisamos os relatos dos participantes com a pesquisa de campo. Utilizamos a pergunta 26 do questionário com a entrevista semiestruturada para entender se a cidade e a pós-modernidade poderiam ajudar no desenvolvimento da socialização dos/as roqueiros/as sem religião com uma espiritualidade não religiosa.

6 Na pesquisa de campo, aplicamos um questionário com a entrevista semiestruturada com 26 perguntas, entre elas utilizamos 10 categorias de espiritualidade desenvolvidas por Streib e Klein, 2016, p. 76-77, que foram transformadas em 10 perguntas. Os pré-requisitos para a seleção dos participantes da pesquisa era ser maior de 18 anos de idade, ser roqueiro/a sem religião e ter vivenciado algum tipo de experiência nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. Também aplicamos um questionário socioeconômico que foi preenchido pelos/as participantes e nos ajudou a entender melhor a composição do grupo. Recrutamos 10 participantes nas entrevistas, sendo 8 homens e 2 mulheres. As entrevistas ocorreram entre os meses de fevereiro e abril de 2020. Foram 9 entrevistas gravadas presencialmente ou por *skype* através de áudio, totalizando 13 horas 20 minutos e 13 segundos, que transcritas geraram 495 páginas no formato *word*. Apenas 1 entrevista foi realizada de forma escrita.

esvaziou-as, em parte, de todo conteúdo real. Essa foi, em particular, uma característica das metrópoles modernas. E sabemos que esse processo não contribuiu pouco para a solidão gregária sobre a qual tanto se tem falado. A Pós-Modernidade tende a favorecer, nas megalópoles contemporâneas, ao mesmo tempo o recolhimento do próprio grupo e um aprofundamento das relações no interior desses grupos. (MAFFESOLI, 2010a, p. 153).

A pós-modernidade possibilitou às cidades e especialmente a esses grupos e tribos, que estão nos países do ocidente a condição de contestar e questionar as instituições sociais, e toda forma de poder que se institua como absoluta. Nesse aspecto, podemos ver que os círculos urbanos *headbangers* em Belo Horizonte nas décadas de 1980 e 1990, mantinham um certo distanciamento de instituições sociais como a família, o estado, a igreja e a polícia, por estas instituições representarem justamente um poder vertical, ou seja, um poder que vem do alto e que nunca podia ser contestado. Isso pode ser ainda mais potencializado para um adepto dos círculos urbanos *headbangers* e principalmente para um/a roqueiro/a sem religião. Já que estes não buscavam mais uma harmonia, amoldamento ou nivelamento das diferenças com as instituições sociais, mas justamente a sua indiferença, exposição e o caos.

Essa possibilidade de socialização dos grupos com pensamentos afins, segundo Camargo (1998, p. 145), ocorre na organização de grupos de iguais que é proporcionada pela cultura da cidade. Como foi observado nos relatos da maioria dos participantes da pesquisa, dentro de um mesmo grupo ou tribos urbanas podemos verificar uma diversidade de pensamentos e ideologias, como é o caso dos/as roqueiros/as sem religião que estão nos círculos urbanos *headbangers*. De acordo com Lefebvre (1999, p. 158), o fenômeno urbano é um movimento vivo e aberto para a socialização. Na visão de Magnani (1996, p. 18-19), a cidade é o lugar de “gritantes contradições urbanas” e ao mesmo tempo é o lugar de entretenimento, sociabilidade, relacionamento e padrões culturais diferenciados.

Nessa perspectiva em que percebemos a cidade e a pós-modernidade como *espaço e tempo de contradições* e ao mesmo tempo de *sociabilidade* é que situamos os/as roqueiros/as sem religião que estão nos círculos urbanos *headbangers* em Belo Horizonte. Para isto, mostraremos através da análise dos relatos dos participantes com suas vivências e experiências, se a cidade e a pós-modernidade representariam ou não um tipo de espiritualidade não religiosa para esse grupo.

## **2 A CIDADE E A PÓS-MODERNIDADE COMO FONTE DE ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA PARA OS/AS ROQUEIROS/AS SEM RELIGIÃO?**

Nesta parte mostraremos de forma breve, as análises de como ocorreram as experiências nas socializações desses/as roqueiros/as sem religião que estão nas tribos urbanas *headbangers*. Observando o que esses/as roqueiros/as sem religião têm a nos dizer sobre suas



práticas religiosas nesses grupos juvenis e também de pessoas de todas as idades que compõem o grande tecido urbano. Verificamos através dos relatos da maioria dos participantes da pesquisa, que a cidade está mais aberta para várias manifestações dentro dos seus limites geográficos, o que acaba expondo padrões culturais diversificados, como um caldo de cultura na contemporaneidade.

Seguindo nessa direção, procuramos conhecer e entender de forma mais aprofundada as interações sociais no contexto citadino a partir das experiências desses entrevistados. Perguntamos aos dez participantes da pesquisa se eles de alguma forma, percebem que a cidade e a pós-modernidade podem ajudar no desenvolvimento da socialização dos/as roqueiros/as sem religião com uma espiritualidade não religiosa. No entanto, atentaremos aqui para a análise dos relatos de seis entrevistados que acreditam nessa possibilidade de uma espiritualidade não religiosa através da cultura da cidade e também pela pós-modernidade.

Entre as respostas que confirmam essa espiritualidade não religiosa ficou evidenciado por um entrevistado que a cidade e a pós-modernidade possibilitam a quebra de *preconceitos* e as *aberturas* à manifestação dessas tribos atualmente. Para outro entrevistado a cidade e a pós-modernidade podem fomentar essa espiritualidade não religiosa, ao proporcionar maiores possibilidades de uma *diluição* da *inibição* e do *juízo*. Como esse participante foi criado em Ouro Branco-MG que, a seu ver, *é tão forte na tradição de uma cidade pequena*, este pequeno porte em comparação à cidade de Belo Horizonte, acaba inibindo a pessoa de *experimentar* ou *de fazer certas coisas*. Ao passo que em uma cidade de grande porte, as diferenças se diluem. Ele segue o seu relato, ao mostrar com a sua experiência pessoal, o quanto a cidade e a pós-modernidade o ajudaram a *expandir os horizontes*, inclusive em questões políticas, em que ele mostra que foi *salvo* de ser um *coxinha* pela cidade de Belo Horizonte.

Um outro entrevistado relatou que a cultura das cidades propicia essa espiritualidade não religiosa, que pode acontecer não apenas nas grandes cidades, mas também em cidades do interior, no qual as pessoas se reúnem em *torno do rock*, não importando a *visão política*, *orientação sexual* ou mesmo a *religião*. Para outro participante essa espiritualidade não religiosa, não está ocorrendo apenas com socializações presenciais, pois *o mundo está se transformando*. E a *internet* está abrindo espaços para a criação de *comunidades com vários tipos de encontro* e grupos virtuais.

Na visão de outro participante, a cidade e a pós-modernidade podem fomentar essa espiritualidade não religiosa pela via do *diálogo* e para ele isso deve ocorrer *em todas as frentes*, pois no seu entendimento estamos vivendo um momento de *retrocesso*. Ainda de acordo com esse participante, esses *retrocessos* estão sendo implementados por *sistemas políticos totalitários* e estão causando o *rompimento constitucional*, bem como estão acabando com as *garantias constitucionais*, em especial para as classes da *população mais pobre e trabalhadora*.

Ao seu ver, somente esse diálogo poderá favorecer uma organização melhor das coisas

e para ele esse diálogo já existe no meio *headbanger*. No seu entendimento, o *diálogo dessa tribo* tem que estar conectado *com a sociedade* e *deve ser expandido*. Dessa forma, essa espiritualidade não religiosa estaria no *diálogo com a sociedade mesmo com o estado laico, sem religião* e ainda assim, para ele *é possível um diálogo*. Haveria no seu modo de pensar um desenvolvimento que a tribo urbana *headbanger* faria de forma autogerida internamente na tribo, para uma posterior expansão para o mundo.

Finalizando com os seis participantes que entendem que a cidade e a pós-modernidade podem fomentar essa espiritualidade não religiosa, mas ele trocaria a *cidade* e a *pós-modernidade* pela palavra *acessibilidade* dessa pessoa que está no contexto citadino. Para esse entrevistado, a cidade só pode *transformar* a vida das pessoas, se ela dá *acesso ao conhecimento*, desse modo as pessoas que estão no interior dos estados e no nordeste do Brasil, que não tem acesso à *biblioteca* e à *internet* podem ficar prejudicadas nessa transformação.

Analisando os relatos dos seis participantes da pesquisa, que neste caso, representam 60% sendo a maioria dos entrevistados que acham que a cidade e a pós-modernidade poderiam ajudar na socialização dessa tribo com uma espiritualidade não religiosa. Alguns conceitos foram citados nos relatos e comprovam que na concepção desses participantes, tanto a cidade, quanto a pós-modernidade são vitais para esse novo modo de vida, que exaltam essa espiritualidade não religiosa na solidariedade produzida pela pluralidade de modos de socialização e na diversidade ideológica. Em suma, analisamos que para esses seis participantes da pesquisa, a cidade e a pós-modernidade pode proporcionar uma espiritualidade não religiosa na *quebra de preconceitos* e ao *abrir* para novos modos de ser e viver na cidade. Ajudando ainda a *diminuir julgamentos* que *inibam* outras formas de socialização e visões plurais, que neste caso, podem ser *musicais, políticas, sexuais, religiosas*, entre outras.

Também observamos que essa socialização pode ultrapassar o espaço físico e territorial, e de acordo com alguns relatos ela já acontece na *internet* com as redes digitais, que uni as pessoas com as mesmas afinidades, mesmo que elas estejam em cidades, estados e até países diferentes. Essa interação social também acontece no *diálogo com propostas boas* para toda a sociedade, que brotam das inúmeras socializações dos grupos dos iguais, que estão espalhados pela cidade. Essa espiritualidade não religiosa pode acontecer também via *acesso ao conhecimento* e à informação, através de uma *biblioteca* ou pela *internet*.

## CONCLUSÃO

Notamos que tanto a cidade, quanto à pós-modernidade, respectivamente marcadas no *espaço* e no *tempo*, se tornaram fomentadores de inúmeros modos de vida e assim, de socializações que até então não existiam como verificamos com os/as roqueiros/as sem religião que estavam nos círculos urbanos *headbangers* nas últimas décadas. Nessa direção, observa-

mos através dos relatos dos participantes da pesquisa de campo que a cidade de Belo Horizonte se apresenta cada vez mais como um solo fértil, para os relacionamentos pessoais e interpessoais, com a sociabilidade e o sentimento de pertencimento de pessoas das mais variadas idades, que se unem aos mais diversos grupos de afinidades como mostrado por Maffesoli com as tribos urbanas e no nosso caso com os círculos urbanos *headbangers*. Entretanto, mesmo observando a confirmação da nossa hipótese pela maioria dos entrevistados quanto à ocorrência dessa espiritualidade não religiosa, verificamos que ela não ocorreu de forma unânime, o que mostra que dentro dessas tribos podemos encontrar várias visões, políticas, econômicas, sociais, ideológicas, musicais, estéticas, religiosas, entre outras.

## REFERÊNCIAS

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. *Educação para o lazer*. São Paulo: Moderna, 1998.

LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

MAFFESOLI, Michel. A comunicação sem fim (teoria pós-moderna da comunicação). *Famecos*, Porto Alegre, v. 1, n. 20, 2003a. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3198/2463>. Acesso em: 18 abr. 2016.

MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária: ensaio de antropologia política*. Porto Alegre: Sulina, 2001a.

MAFFESOLI, Michel. Cultura e comunicação juvenis. *Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 2, n. 4, 2005b. Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/33/33>. Acesso em: 18 abr. 2016.

MAFFESOLI, Michel. *Entre o bem e o mal: compêndio de subversão pós-moderna*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MAFFESOLI, Michel. *Homo eroticus as comunhões emocionais*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MAFFESOLI, Michel. La potencia de los lugares emblemáticos. *Convergencia*, Toluca, v. 14, n. 44, 2007a. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105504403>. Acesso em: 13 abr. 2016.

MAFFESOLI, Michel. *Saturação*. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2010b.

MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo*. Vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001c.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. *Famecos*, Porto Alegre, v. 8, n. 15, p. 74-82, 2001b. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123/2395>. Acesso em: 30 abr. 2021.

MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003b.

MAFFESOLI, Michel. *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007b.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lílian de Lucca (orgs.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP, 1996.

STREIB, Heinz; KLEIN, Constantin. Religion and Spirituality. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (org.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. New York/London: Oxford University Press, 2016. p. 73-83.

# UM BREVE OLHAR NO FENÔMENO CHAMADO “SEM RELIGIÃO”

*Gustavo C. C. G. Germano<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O panorama religioso brasileiro passou por transformações ao longo dos anos, especialmente a partir da década de 1980, quando pela primeira vez constatou-se redução na proporção de fiéis no Catolicismo, coincidindo com o surgimento do termo “sem religião”. Essa mudança, possivelmente impulsionada pela secularização e pela crescente diversidade religiosa, sinalizava uma alteração na dinâmica religiosa brasileira, que anteriormente era considerada estável. Partiu-se da seguinte questão: de que maneira essa mudança de paradigma pode interferir na busca de sentido para o indivíduo? Nesse contexto, é crucial analisar o perfil e as razões por trás do surgimento da categoria “sem religião” com o objetivo de entender a transformação no religioso brasileiro a partir da década de 1980 e suas possíveis consequências. Este estudo levanta questionamentos analíticos sobre a autonomia interpretativa religiosa, conforme proposto por Peter Berger. A metodologia empregada é de natureza qualitativa e bibliográfica, envolveu a análise dos dados do Censo do IBGE de 2010 em comparação com os de 1991-2000, bem como revisão bibliográfica. Ao investigar este tema, fica evidente que se trata de uma característica atual, complexa e multifacetada, que está em constante evolução e não possui uma conclusão definitiva à vista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pluralismo religioso; Secularização; Sem religião.

## INTRODUÇÃO

O Brasil é um país marcado pela miscigenação e por absorver e agregar inúmeras culturas distintas. Não é de se espantar, portanto, que isso reflita também na questão religiosa, por vezes tão intrinsecamente enraizada na cultura, que passe despercebido por muitos. Podemos usar alguns exemplos como o ato de pular sete ondas no réveillon. Esse ritual praticado por muitas pessoas, não necessariamente atrelado a algo religioso, pode ser tido como um costume. Porém suas origens remetem às religiões de matriz africana no Brasil, que tem por objetivo homenagear a orixá das águas e do mar, Iemanjá e também outros orixás. Da mesma forma, o costume de se utilizar roupa branca no réveillon é amplamente utilizado por pessoas que não, necessariamente, sigam religiões afrodescendentes. Outros costumes também atrelados em nossa sociedade remetem à outras religiões, como a celebração do Natal e a Páscoa.

Apesar de múltiplas influências culturais e uma certa diversidade religiosa, o cristianis-

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Médico pós-graduado em Psiquiatria, e-mail: gusgermano@uol.com.br

mo ainda prevalece. O Censo de 2010 mostrou uma porcentagem de cristãos de cerca de 87% (64,99% católica e 22,89% evangélica), seguido pelos “Sem religião” com cerca de 08%. No Censo de 2020, evidenciou-se novamente a tendência já apresentada, com redução do catolicismo (50%), aumento dos “sem religião” (10%), Evangélicos (31%) e outras religiões (Espíritas 03%; Religiões afrodescendentes 02%).

O catolicismo mostrava sua grande dominância até aproximadamente a década de 80, quando o Censo mostrou pela primeira vez uma diminuição da porcentagem de fiéis, já os evangélicos apresentaram um crescimento significativo, assim como o dos indivíduos que se consideram “sem religião”. Apesar desse declínio do catolicismo, também evidenciado pelo censo do IBGE de 1991 a 2000, o catolicismo ainda se mantém predominante no Brasil. A diversidade religiosa não era tão significativa, em quantidade, até essa época e se mantinha restrita à certas localidades no Brasil, principalmente Rondônia, expandindo posteriormente para Amazonas, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Em geral a diversidade religiosa tende a se tornar algo comum no Brasil, com exceções de algumas áreas específicas (sertão nordestino, interior de Minas Gerais, interior do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Essas áreas chamadas de “bastiões” do catolicismo apresentam um caráter mais penitencial marcado pelas missões populares de capuchinhos e outros religiosos. No litoral é mais austero e mais liberal, com menores tendências de aceitação à hierarquia eclesiástica.

Um dos possíveis motivos, relacionado a esse declínio do catolicismo, pode ser o rápido crescimento populacional de regiões específicas devido a migrações, causando um aumento da demanda e uma insuficiência para manter a assistência dos praticantes, além também de esgotamentos físico e emocionais da parte eclesiástica impedindo novas demandas de um público potencial. Evidentemente não acharemos um motivo ou explicação exata pois envolve inúmeros fatores complexos. Dentre esses fatores podemos abordar alguns temas que podem ser significativos para o crescimento das pessoas sem religião, nos quais manteremos o foco.

Como já dito, vários temas são possíveis para a mudança de panorama religioso no Brasil e no mundo. A secularização e modernização da sociedade, individualização, subjetivismo, relativismo e hedonismo são exemplos desses temas. A secularização, desde a Era Moderna até hoje nos influencia como um processo racional empreendido pela esfera civil, é compreendida também como a deslegitimação do poder da esfera eclesiástica para a legitimação da esfera civil e laica, ou seja do Sagrado para o profano (dessacralização). Isso confere ao indivíduo uma autonomia para se orientar pelas esferas éticas e morais sem um seguimento necessariamente religioso, apenas racional.

## 1 EXPLORANDO OS CAMINHOS DA LIBERDADE: O IMPACTO DA CRESCENTE AUTONOMIA RELIGIOSA NA ERA MODERNA.

Essa autonomia alcançada diminuiu a regulação tradicional que as instituições regiam, conseqüentemente quebrou a necessidade de intermediação entre o indivíduo, instituição e Sagrado (da forma tradicional como existia até então). Nesse contexto, o pluralismo religioso, surge com uma variada gama de opções religiosas para libertação individual, abrindo assim um “novo mercado” com infinitas possibilidades onde o melhor *marketing* de fé lidera as “vendas”. Dessa forma um certo consumismo surge, tornando possível a aquisição do não palpável. Apesar do possível produto dessa metáfora parecer ser o “objeto religioso”, o real produto acaba sendo o próprio indivíduo.

Pode parecer benéfico uma competição de mercado na qual “comerciantes” briga entre si para poder liderar as vendas, fornecendo aos seus “compradores” produtos melhores. Mas será isso verdade se olharmos de uma forma na qual o produto é o próprio indivíduo? O ser humano é um ser múltiplo e multifacetado, marcado pela incompletude, um ser aberto, em constante “devir”, um “peregrino” portanto um “ser de transcendência”; seria algo, então, que nos beneficiaria ou poderia nos afastar ainda mais da busca de Sentido? Não tenhamos aqui a ilusão de encontrar alguma resposta, provavelmente encontremos mais dúvidas do que a elucidação de fatos.

O pluralismo religioso foi outra consequência desse processo de secularização. Coube então ao próprio indivíduo decidir de qual instituição religiosa ou qual seguimento ético pauparia sua espiritualidade. Essa individualização, ou “marginalização da religião na esfera privada”, como coloca Demetrio Velasco, passa a ser uma consequência da quebra entre religião e sociedade, tornando-se algo mais pessoal. A secularização impôs uma certa racionalidade em todo o processo religioso, porém vale reforçar que isso não conota automaticamente uma descrença ou um rompimento absoluto com o Sagrado/transcendente, mas sim uma ampliação das possibilidades, seguindo o pensamento de Peter Berger, produzindo indivíduos com autonomia interpretativa religiosa (secularização subjetiva).

As instituições e estilos de vida na modernidade diferem das concepções do passado. Segundo Anthony Giddens, a modernidade promoveu transformações profundas na intimidade do indivíduo e nas suas interações sociais. Dentre elas, a partir da reflexividade, a busca de identidade entre as opções fornecidas pelos sistemas abstratos, impulso para a busca de autorrealização e pela preocupação com a autossatisfação como uma apropriação positiva das circunstâncias em que a influências globalizadas invadem a vida cotidiana (GIDDENS 1991, p. 117). Isso que o autor coloca, permite que o indivíduo escolha sua trajetória religiosa, podendo absorver uma específica, nenhuma, ou até mesmo inúmeras, formando dessa forma sua própria identidade religiosa a partir do que considera correto. Para Giddens existem várias discontinuidades ou rupturas entre as instituições atuais e as ordens sociais tradicionais na



passagem do período pré-moderno para o moderno. Entre eles estão o ritmo de avanço tecnológico, o escopo da mudança e o capitalismo. Essas mudanças foram desencadeadas pelo dinamismo da sociedade, diminuindo relativamente a distância mundial graças a globalização, tendo assim um acesso maior a informações e costumes fora de um âmbito local. Dinamismo este, que parece estar atrelado a expansão de uma religião com a necessidade de mobilização e à sua estratégia de evangelização. Motivo, talvez, pelo qual promoveu a diminuição de fiéis católicos e o aumento dos evangélicos, principalmente o neopentecostalismo que com seu marketing da fé e gastos promoveu um crescimento significativo e talvez assim corroborando a ideia de um mundo consumista.

A ampliação de possibilidade de conhecimento, por exemplo proporcionada pela internet, permitiu e ainda permite acesso a qualquer tipo de informação, diferentemente do passado que para se adquirir conhecimento necessitávamos deslocar-se para locais específicos, o que muitas vezes não era possível, mantendo assim uma restrição significativa ao acesso. Com o advento dessa e de outras tecnologias permitindo acesso a diferentes culturas e conhecimentos, soltando as amarras dos hábitos e práticas locais, facilitou o pensamento reflexivo sobre antigas teorias, conseqüentemente uma reavaliação sobre concepções, podendo assim promover mudanças. Uma pessoa que está localizada no ocidente, por exemplo, não necessita ter um contato direto com pessoas de culturas orientais para se aprofundar no assunto, também não precisa se deslocar para o local para aprender sobre os ritos e pensamentos da mesma. Portanto, ideias e pensamentos de um indivíduo que poderiam divergir de uma sociedade local, e nunca entrariam em contato com outras se não houvesse esse processo de globalização, podem assemelhar-se a uma concepção de pessoas de locais distintos. Essa aproximação, relativa, fornece um aumento significativo nas opções de um indivíduo principalmente na busca de seu próprio Sentido. Aparentemente os benefícios desse avanço são incontestáveis, porém com uma gama infinita de possibilidades e opções imensuráveis, não poderiam estas atrapalhar ainda mais o encontro de um Sentido? Seria mais fácil uma identificação pessoal com uma religião específica, ou o amplo contato do conhecimento apenas desnortearia ainda mais a trajetória do sujeito? Fazendo uma analogia aquém do esperado para um assunto desse nível, poderíamos pensar em uma pessoa que gostaria de assistir um filme qualquer em sua plataforma de *streaming* e a grande demanda oferecida cause uma busca constante para achar algo que realmente queira, por vezes demandando tanto tempo que a mesma acaba por não assistir nenhum. Não ficaria, então, ainda mais a deriva esse navegante peregrino? Vale ressaltar que não estamos na busca de encontrar problemas ou negatar os benefícios alcançados por toda essa evolução, mas sim tentando prever possíveis conseqüências dessas situações.

Como já dito, esse âmbito de opções é plural e a preferência do indivíduo vai ficar à mercê de sua própria escolha. Evidentemente escolhas que façamos vão de encontro ao ego; nossos interesses nos focam em atividades e assuntos dos quais, na maioria das vezes, nos interessamos. O motivo pelo qual esse interesse ocorre pode estar intrinsecamente relacionado a

um bem-estar pessoal e por fim uma satisfação pessoal, um prazer. Sejam elas um passatempo ou *hobby*, leitura de um livro, assistir um filme, estudar, trabalhar, comer ou beber algo em especial, ter uma religião ou pensamento religioso, entre outros. A maioria dessas situações, senão todas, buscam uma sensação de prazer. Logo não é difícil pensar em relacionar essas coisas com o hedonismo. A humanidade, de certa forma, é motivada pela busca do prazer e felicidade e tende a encontrar meios para o livramento de dores, sejam de caráter físico ou psíquico (espiritual). O hedonismo na atualidade pode ser associado aos comportamentos individualizados, de foro íntimo. Não apenas em um sentido negativo, como algo imediatista e valorização de bens de consumo ou que apenas buscam uma satisfação momentânea; mas também em um sentido positivo que faz com que indivíduos que não se adequem à um conceito ou ideias preestabelecidas consigam se inserir em algo mais acolhedor e conseqüentemente que traga conforto. Seguindo essa linha fica mais fácil compreender como todas as alterações evolutivas que ocorreram e ocorrem impliquem em um novo fenômeno (ou talvez apenas seja considerado novo pois ninguém anteriormente havia investigado) chamado de “sem religião”. Vale ressaltar que essa categoria foi criada pelo IBGE como resposta negativa para a pergunta “Qual sua religião ou culto?”.

Primeiramente é necessário falar que as pessoas “sem religião” dificilmente serão agrupadas de uma forma da qual possamos realizar um desenho mental do indivíduo, ou ainda mais, um estereótipo, isso porque o fenômeno é multifacetado e plural, enquadrando distintas etnias, níveis socioeconômicos e culturais além de estarem em múltiplos locais. Mesmo assim percebe uma predominância de jovens com baixo poder aquisitivo e marginalizados na sociedade. A classificação de “sem religião” não sugere necessariamente ser ateu ou agnóstico, mesmo porque essa é uma parcela dos “sem religião”. Portanto essa classificação abrange tanto pessoas com crença como as sem crença; pessoas que acreditam no Sagrado, porém que por algum motivo não se consideram inseridas em uma religião fechada; que por vezes aderem alguns princípios de uma religião ou de outras; podem não concordar muitas vezes com princípios fundamentalistas que tenham uma visão que de alguma forma possam aparentar raízes preconceituosas; são incontáveis as possibilidades. Essa grande abrangência do grupo abre margem para críticas por parte de alguns estudiosos que questionam a categoria de não ter uma objetiva significância por estar agrupando indiscriminadamente vários fenômenos distintos em uma mesma categoria; claro que essas críticas não são suficientes para minimizar o potencial desse fenômeno. Podemos observar que uma grande parcela desses indivíduos pode ser classificada como desinstitucionalizados, não se consideram vinculados à nenhuma instituição religiosa. Esse processo provavelmente seja o resultado das situações discutidas previamente nesse texto.

## CONCLUSÃO

Em vistas de conclusão, sem a pretensão ou ilusão de esgotar o assunto e muito menos a fim de achar uma conclusão definitiva, olhamos brevemente para esse fenômeno crescente e tão significativo. Percebemos que múltiplos fatores contribuíram e ainda contribuem para esse crescimento podendo ver que o fenômeno é dinâmico e segue evoluindo, assim como pequenos costumes podem indicar a presença sorrateira da religião em uma sociedade. Tivemos uma noção do panorama religioso no Brasil do século XX e o contexto no qual esteve inserido uma mudança do perfil. Mudanças que serviram como base para entendermos o decréscimo do catolicismo e um aumento dos evangélicos, assim como o possível surgimento dos “sem religião”. Vimos como algumas mudanças de caráter geral, como a modernização, secularização, individualização e o hedonismo contribuíram nesse cenário. Com o surgimento de um pluralismo religioso e a abertura de um novo “mercado” da fé, associada ao consumismo religioso e ao hedonismo traçaram novos rumos em uma busca do transcendente que fugiu de uma concepção fechada e restritiva, alcançando uma amplitude talvez sem limites, o que nos gerou alguns questionamentos. Apesar de ser algo recente, é indiscutível a importância do fenômeno e da necessidade de mais estudos que o elucidem e esclareçam ainda mais.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marcos Renato Holtz de. Religião e modernidade: algumas conclusões acerca do processo de secularização no ocidente. **Cadernos de Campo**: Revista de Ciências Sociais. UNESP, n.11, p. 33-45, 2005. Disponível: <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/10551>. Acesso em: 15 set. 2023.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? **Horizonte**, Belo Horizonte, v.3, n.5, p. 13-39, 2º sem. 2004. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/561/593>. Acesso em: 15 set. 2023.

BERGER, Peter L., & LUCKMANN, Thomas. **The Social Construction of Reality**: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Nova York: Doubleday, 1966.

BERGER, Peter L. **The Many Altars of Modernity**: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston/Berlin: De Gruyter 2014.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Os “Sem Religião” no Brasil: Juventude, Periferia, Indiferentismo Religioso e trânsito entre religiões Institucionalizadas.** Estudos de religião, v.31, n.3, p. 55-70, set.-dez. 2017. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/8481/6064>. Acesso em: 15 set. 2023.

FERNANDES, Sílvia. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. **Interseções.** Rio de Janeiro, v.20, n.2, p. 369-387, dez. 2018. Disponível: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/39029>. Acesso em: 15 set. 2023.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Editora Unesp 1991.

MAGALDI, Juliana Alves. **Os “sem religião” no Brasil: um estudo socioantropológico sobre as suas interpretações e consequências.** 2008. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

RODRIGUES, Denise dos Santos. **Os “sem religião” e a crise de pertencimento institucional no Brasil: o caso fluminense.** 2009. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.



# FT 9

**Gênero, Religião e Violências:  
Questões Contemporâneas.**



**Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon – PUC-Campinas,  
Dra. Maria Cristina Silva Furtado – PUC Minas.**

Ementa:

Com base no tema “A Amazônia e o futuro da humanidade: povos originários, cuidado integral e questões ecossociais”, este fórum é um espaço de debate transdisciplinar abrangendo os diversos campos da teologia, das ciências da religião, da psicologia, da pedagogia, da sociologia, da antropologia, da história e da filosofia, com a finalidade de abrir diálogo entre essas ciências e promover estudos que busquem novas práticas emancipatórias, e fontes de pesquisa nas diversas áreas. Os trabalhos deverão trazer temáticas ligadas a gênero, diversidade sexual e religião, refletindo sobre novas perspectivas tanto no campo acadêmico como na convivência comunitária e pastoral, dentro das mais diferentes áreas do conhecimento.



# A LEGITIMAÇÃO RELIGIOSA DO ABUSO: VIOLÊNCIA SEXUAL CONTRA MULHERES EVANGÉLICAS

*Janaína Brito de Assis Freitas<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A violência sexual contra mulheres cometida por lideranças religiosas de igrejas evangélicas é um fenômeno alarmante no qual as vítimas são abusadas por indivíduos que se aproveitam de sua posição e influência na igreja para assediar suas vítimas. Nesses casos, a religião é manipulada para criar um ambiente propício à violência e para silenciar as vítimas, reforçando estigmas culturais e religiosos que culpabilizam as mulheres pela própria agressão sofrida. O presente artigo visa identificar os elementos que endossam a violência de gênero sob a linguagem da religião no âmbito de igrejas evangélicas. Pretende-se analisar como a cultura religiosa incentiva e alimenta a violência sexual contra mulheres, especialmente por meio da linguagem da submissão de gênero. A metodologia utilizada envolverá levantamento e análise da bibliografia existente sobre o tema e entrevista com duas mulheres. Essas entrevistas são a pesquisa piloto de um projeto mais amplo que estou desenvolvendo no meu mestrado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Igreja Evangélica; Violência sexual; Violência e gênero; Linguagem de submissão.

## INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, tem se tornado cada vez mais evidente que a violência sexual contra mulheres não se restringe a contextos isolados, mas também permeia instituições que, à primeira vista, deveriam ser espaços seguros e protetores. Um dos cenários mais alarmantes em que essa triste realidade se desdobra é dentro das igrejas evangélicas, onde líderes religiosos, que deveriam ser exemplos de moralidade e conduta ética, têm sido apontados como perpetradores de abusos sexuais contra fiéis sob sua orientação espiritual. A exploração cruel dessas posições de poder para fins de assédio e abuso sexual é uma tendência perturbadora que lança uma sombra sobre a integridade das instituições religiosas.

Em particular, a análise explorará como as dinâmicas culturais e religiosas podem contribuir para a criação de um ambiente propício ao abuso sexual e ao silenciamento das vítimas. Assim, se faz necessário desconstruir estigmas culturais e religiosos que culpabilizam as mulheres pela violência sexual sofrida.

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela UMEP – Universidade Metodista em São Paulo. Teóloga. Contato: [janainaassisfreitas@gmail.com](mailto:janainaassisfreitas@gmail.com)



O objetivo geral deste estudo é investigar de que maneira a linguagem religiosa, ao legitimar normas patriarcais e machistas, pode contribuir para a perpetuação da violência de gênero em igrejas evangélicas, e, a partir dessa compreensão, desenvolver estratégias e recomendações que promovam práticas religiosas saudáveis, inclusivas e não violentas, visando criar um ambiente de respeito, igualdade de gênero e segurança para as mulheres.

Nesse sentido, nossa metodologia abarcará uma pesquisa bibliográfica e a avaliação crítica dos estudos e recursos compilados, com o intuito de reconhecer os elementos subjacentes que sustentam a violência de gênero arraigada na linguagem religiosa. Ademais, nossa investigação abrangerá as estratégias preconizadas para prevenir e combater essa questão por meio de entrevistas com duas mulheres que foram vítimas de violência sexual no contexto de igrejas evangélicas.

Essas entrevistas, que possuem uma natureza piloto, têm como objetivo oferecer perspectivas qualitativas valiosas sobre as vivências das vítimas. Após a coleta de dados, conduziremos uma breve análise das entrevistas para identificar padrões e temas que emergem de forma recorrente e contribuem para uma interpretação inadequada da linguagem que resulta na manutenção de estereótipos de gênero, e fortalece uma submissão abusiva contra a mulher.

## **1 ELEMENTOS ENDOSSADORES DA LINGUAGEM DA RELIGIÃO**

Para compreender os elementos que respaldam a violência de gênero sob a égide da linguagem religiosa, é essencial empreender uma análise minuciosa dos discursos, crenças e práticas religiosas que podem reforçar e validar tal violência. Entre esses fatores, destacam-se o patriarcalismo, o machismo, a hierarquia religiosa e a imposição rígida de papéis entre homens e mulheres, todos contribuindo para uma linguagem de submissão que resulta em diversas manifestações de violência. Saffioti (2001) sustenta que o patriarcado transcende o simples espectro da ideologia machista, estendendo-se para um sistema que beneficia as classes dominantes ao promover a exploração econômica. A autora delinea três categorias históricas de patriarcado: o patriarcado capitalista, o feudal e o patriarcal escravista.

Essas três categorias delineadas por Saffioti representam diferentes contextos históricos em que o patriarcado se manifesta de maneira complexa e interligada com outras formas de opressão. Patriarcalismo capitalista, refere-se a uma forma de patriarcado que se desenvolve dentro do sistema econômico capitalista. Nele, as estruturas de poder e controle são fundamentadas na exploração de gênero, onde homens detêm vantagens econômicas e sociais sobre as mulheres, perpetuando desigualdades. Já o Patriarcado feudal representa uma categoria de patriarcado característico do sistema feudal, em que a sociedade era organizada em classes e propriedades. Nesse contexto, a submissão das mulheres era agravada pelo entrelaçamento de relações feudais e hierarquias sociais que reforçam a opressão feminina. O

patriarcado escravista emerge em sociedades em que a escravidão era institucionalizada. Nesse sistema, a exploração de gênero era agravada pela interseção com a exploração racial, em que mulheres escravas enfrentam opressões múltiplas, provenientes tanto de sua condição de gênero quanto de sua condição racial.

Essa dinâmica perpetua disparidades de gênero, tornando as mulheres mais suscetíveis a abusos e violência. A violência de gênero endossada pelo patriarcalismo pode manifestar-se de várias formas, incluindo agressão física, emocional, sexual e financeira.

Sendo assim, citamos alguns fragmentos de uma entrevista piloto. Os nomes citados são fictícios para proteção as identidades dessas pessoas<sup>2</sup>. Conheci Maria, uma mulher comprometida com a comunidade religiosa. Ela frequentava os cultos e participava ativamente das atividades, bem como a sua sobrinha Ana. No entanto, Maria soube que sua sobrinha, Ana foi vítima de violência sexual por seu pastor. E já fazia muito tempo que ela era abusada, resultando em uma gravidez indesejada. e quando Ana engravidou, sendo o pastor Matheus muito amigo da família, ele falou que ele iria resolver a situação. Ao conversar com os familiares de Ana, o pastor relatou os fatos diferente da realidade. Ele, afirmou que Ana em conversa com ele disse que estava grávida de um amigo da escola. Ela teve o filho, foi obrigada a conviver com essa mentira. A verdade só foi descoberta tempos depois, quando o irmão de Ana descobriu as mensagens trocadas entre Ana e o pastor em questão, evidenciando-se assim, o abuso sofrido por Ana, imediatamente o irmão de Ana levou o caso à polícia denunciando o pastor.

É importante ressaltar que esse relato, onde as vítimas ficam em silêncio por anos devido ao machismo arraigado na sociedade, demonstram claramente como essa ideologia tóxica perpetua a violência de gênero e dificulta a denúncia e a busca por ajuda.

Pierre Bourdieu (2022) postula que a dominação masculina que transforma as mulheres em objetos simbólicos, levando-as a uma constante insegurança corporal e dependência. Elas são percebidas principalmente pelo olhar dos outros e são esperadas para se conformarem a estereótipos femininos, como sendo sorridentes, submissas e discretas. Esses elementos, presentes na cultura e alimentado pelas instituições religiosas, fomentam desigualdades de gênero e desvalorizam o papel das mulheres, criando um ambiente propício para o surgimento de atos violentos.

A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (esse) é um ser-percebido (per- cipi), tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. Delas se espera que sejam “femininas”, isto é, sorridentes, simpáticas, atenciosas, submissas, discretas, contidas ou até mesmo apagadas (BOURDIEU, 2022, P.111).

---

<sup>2</sup> Nomes fictícios. As entrevistadas optaram por confidencialidade, em acordo ao TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Inspirado pelas perspectivas de Pierre Bourdieu, o fenômeno da dominação masculina projeta as mulheres como objetos simbólicos, cuja existência é moldada pela percepção externa. Isso acarreta as mulheres uma constante insegurança sobre seus corpos e as mantém em uma posição de dependência. Sob essa lente, elas são pressionadas a aderir aos padrões convencionais de feminilidade, caracterizados pela submissão, atratividade e receptividade, restringindo assim sua liberdade e autenticidade. Partindo das concepções patriarcais e machistas, podem ser identificados desdobramentos que contribuem para outros fatores endossadores da violência de gênero sob a roupagem da linguagem religiosa.

1. Padrões rígidos de gênero - normas de gênero tradicionais estereótipos de papéis femininos e masculinos podem reforçar a desigualdade de gênero e a perpetuação da violência;
2. Hierarquia religiosa - estruturas hierárquicas patriarcais dentro de instituições religiosas podem favorecer a autoridade masculina, criando um ambiente propício para a violência de gênero.
3. Moralidade e controle - a moralidade religiosa pode ser usada como uma forma de controlar o comportamento das mulheres, o que pode levar a justificar e minimizar a violência contra elas.
4. Estigma e culpa - determinadas práticas religiosas podem estigmatizar as mulheres que são vítimas de violência, culpando-as pela agressão ou encorajando-as a permanecer em relacionamentos abusivos.
5. Cultura do silêncio - devido as normas religiosas que desencorajam a divulgação de problemas familiares ou dificuldades pessoais podem dificultar a denúncia e busca de ajuda em casos de violência de gênero.

É importante ressaltar que esses elementos não representam todas as práticas e crenças religiosas, e que muitas comunidades religiosas trabalham ativamente para promover a igualdade de gênero e combater a violência. No entanto, identificar esses elementos é fundamental para promover uma abordagem mais inclusiva e igualitária.

## **CONCLUSÃO**

Este artigo abordou a violência sexual contra mulheres perpetrada por líderes religiosos de igrejas evangélicas e os elementos que endossam essa violência de gênero por meio da linguagem religiosa. Foi discutida a maneira como a religião é manipulada para criar um ambiente propício à violência e silenciar as vítimas, reforçando estigmas culturais e religiosos

que culpabilizam as mulheres pela agressão sofrida.

Identificar elementos endossadores da violência de gênero, como o patriarcalismo e o machismo, revela a complexidade dessa problemática. Para combater essa realidade, é essencial promover uma cultura de igualdade de gênero e respeito, desafiando estruturas de poder desiguais. Isso envolve conscientizar líderes religiosos, educadores e a sociedade em geral sobre a importância de relações saudáveis. A interpretação inclusiva dos ensinamentos religiosos e a mudança de mentalidades são passos fundamentais para construir uma sociedade justa e livre de violência de gênero. A colaboração de todas as partes é crucial para criar um ambiente seguro e empoderador para as mulheres, onde a religião seja uma força positiva na luta contra a violência de gênero.

## REFERÊNCIAS

COELHO, Ana Alice Teixeira de Lima. **Aconselhamento Pastoral em Casos de Abuso Sexual**. Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2010.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2022.

BOURDIEU, Pierre poder simbólico. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2009.

FIORENZA, Elisabeth S. As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone. Vida Religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista – um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone. Vulnerabilidade justiça e feminismos: antologia dos textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010. <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6730/3786>.

JARSCHER, Haidi; NANJARÍ, Cecília Castillo. Religião e violência simbólica contra as mulheres. Fazendo Gênero 8. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST62/Jarschel-Nanjari\\_62.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST62/Jarschel-Nanjari_62.pdf)

MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. Revista Estudos Feministas, vol. 26, núm. 2, e47463, 2018.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. O poder do macho. São Paulo: Moderna,1987.

SOUSA, Renata Floriano. Cultura do estupro: prática e incitação à violência sexual contra mulheres. In: Estudos Feministas, Florianópolis. **Estudos de Religião**, v.25, n. 1, 9-29 (janeiro/abril.2017). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p9>

SOUZA, Sandra Duarte de. “Não à ideologia de gênero!” A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira. Estudos de Religião, v. 28, n. 02, p. 188-204, jul./dez. 2014.

SOUZA, Sandra Duarte; LEMOS, Carolina, Teles. A CASA, AS MULHERES E A IGREJA: Relação de gênero e Religião no Contexto Familiar. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte; OSHIRO, Claudia. “Mulheres evangélicas e violência doméstica: o que o poder público e a igreja têm a ver com isso?”. In: Caminhos, Goiânia. **Estudos de Religião**, v.16, n. 2, 203-219 (jul./dez.2018). Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6730/3786>.

# A PRESENÇA DAS MULHERES EM ORGANISMOS OFICIAIS NA IGREJA CATÓLICA. UM OLHAR FEMINISTA PARA OS DIREITOS HUMANOS EM UM DISCIPULADO DE IGUAIS

Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon<sup>1</sup>

**RESUMO:** Muitos desafios pastorais e institucionais continuam em evidência na Igreja Católica e, entre eles, fica cada vez mais claro o disparate de gênero existente nas tomadas de decisão nas esferas oficiais. Assim, este trabalho tem o objetivo de estudar a presença das mulheres nos órgãos oficiais católicos, locais em que ficam salientes as relações de poder desequilibradas, com implicância no exercício dos direitos fundamentais de todos os seres humanos a partir da teologia do Batismo e da Doutrina Social da Igreja (DSI). Diante de toda carga patriarcal que configura a história cristã e tem perpetuado negativamente na Igreja Católica, torna-se imprescindível estudar a presença das mulheres nos âmbitos decisórios. Quando se observam direitos fundamentais das pessoas serem desrespeitados por falta de equidade de gênero no desenvolvimento das funções, **há a necessidade de se** repensar e ressignificar a sua visibilidade na instituição. O desequilíbrio de gênero existente na formalidade nos âmbitos eclesiais mostra as distorções que existem nas tomadas de decisão. Essa realidade está em desacordo com a DSI e incoerente com a **lógica cristã de um discipulado de iguais**, conforme aponta a teóloga Elisabeth Schussler Fiorenza. Dessa forma, refletir sobre os direitos humanos para um discipulado de iguais na Igreja Católica requer ir além do estudo das funções pastorais ad intra exercidas pelas mulheres ao longo dos séculos. Torna-se imperativo mostrar que, mesmo frente a algumas sinalizações de avanços, **há ainda** marcantes forças patriarcais que consolidam a tímida presença das mulheres nos eventos oficiais católicos. Embora exista um esforço para que as mulheres venham a ocupar novas funções na Igreja, há uma resistência para mudanças, seja em documentos e eventos pontifícios, seja em convocações para eventos eclesiais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gênero; mulheres; teologia feminista; direitos humanos; Igreja Católica.

## INTRODUÇÃO

A partir de um olhar da Teologia Latino-Americana da Libertação, este trabalho será sistematizado com o método latino-americano: ver, julgar, agir. A análise do texto acontece mediante reflexões alicerçadas na teologia feminista, abordando algumas questões que tanto o Papa Francisco quanto os órgãos institucionais da Igreja Católica têm insistido em implementar nas várias instâncias de poder. Diante desse cenário, duas questões básicas aqui serão levantadas: Como o respeito aos direitos humanos podem contribuir para uma mudança efetiva nas

<sup>1</sup> Doutorado em Ciências da Religião; Graduação e Mestrado em Teologia; Docente na PUC-Campinas; e-mail ivenise@puc-campinas.edu.br

estruturas eclesiais? É possível acontecer um discipulado de iguais na Igreja Católica?

Muitos desafios pastorais e institucionais continuam em evidência na Igreja e a teologia feminista ensina a enxergar além de um olhar engessado às instituições, viciado nas dogmáticas católicas pensadas por uma teologia patriarcal. Dessa forma, fica nítida a desigualdade de gênero existente nas tomadas de decisão nas esferas oficiais.

Portanto, a finalidade é analisar a presença das mulheres nos órgãos oficiais católicos, espaços de tomadas de decisão em que ficam explícitos a permanência ainda de homens brancos e acontecem relações de poder desequilibradas. O fato tem implicância no exercício dos direitos fundamentais da pessoa e não deveria ser praticável a partir da teologia, principalmente com base no Concílio Vaticano II e, conseqüentemente, na Doutrina Social da Igreja e na Conferência de Aparecida, razões desta reflexão.

## 1. DIREITOS HUMANOS E AS ESFERAS DE DECISÕES NAS ESTRUTURAS ECLESIAIS

Ao se pensar a história cristã respaldada em uma grande carga de escritos de cunho teológico-patriarcal, é **inegável** um desequilíbrio entre funções na Igreja e uma injustiça de gênero nas deliberações. **Há um** claro desacordo entre a justiça pregada nos Evangelhos e a práxis católica que deveria consistir na essência do Concílio Vaticano II e na Doutrina Social da Igreja (DSI).

Partindo dessa linha de raciocínio, existe uma incoerência entre o que dizem os documentos pautados nos Evangelhos e o que ocorre no interior da instituição. Isso gera uma disparidade entre as funções exercidas por homens e mulheres, desfavorecendo a configuração de um discipulado de iguais e da possibilidade de beneficiar as mulheres em cargos de decisão, já que são a maioria como diz a Conferência de Aparecida, de 2007.

Uma nova eclesiologia centrada na práxis libertadora foi a proposta feita pela categoria *Povo de Deus* do Concílio Vaticano II. Esse evento mostrou a necessidade de a Igreja assumir a sua evolução histórica interpretando a presença de Deus em todos os gêneros humanos e nos sinais dos tempos presentes no mundo. Também determinou uma reconfiguração do modelo eclesial clericalista exigindo uma maior participação de todos os batizados e batizadas da Igreja em seu compromisso de construir o Reino de Deus presente na história (CARO, 2002, p. 4).

Para Schussler Fiorenza, só uma eclesiologia crítico-libertadora feita por meio da hermenêutica de gênero serviria num futuro bem próximo para repensar o ser humano que estaria vivendo sempre mais de forma social, plural, relacional e dinâmica. Isso impõe uma leitura teológica que vai além de uma simples oposição de funções entre homens e mulheres. É urgente reconsiderar a configuração dogmática eclesiológica onde os modelos plurais por vezes contraditórios e distintos possuem, sim, vocações específicas, mas de acordo com



o Evangelho. Nada seria distinguido pelo sexo para determinadas ações ou cargos nas Igrejas. Para a autora, é a missão recebida pelo Batismo que constitui a equidade necessária para um *discipulado de iguais*.<sup>2</sup>

O Vaticano II convocou as leigas e os leigos a participarem efetivamente da evangelização, o que deve ser considerado na perspectiva da inclusão das mulheres em todas as esferas eclesiais, sobretudo nas decisórias. As mulheres foram chamadas a agir em todos os níveis da vida social e, logo, na eclesial. Também estão convocadas a dar voz efetiva na evangelização.

Além disso, apontam-se outros aspectos, mas basta dizer que o espírito de renovação eclesial que o Vaticano II propôs implica necessariamente mulheres, que durante séculos estiveram em condição de subordinação e pouca participação social e eclesial, para que assumam um protagonismo dentro de estruturas até então dominadas pelo sexo masculino. Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS), o Vaticano II defende a igualdade fundamental entre homens e mulheres, referindo-se à criação e à redenção integral e universal de Cristo presente no Reino de Deus. Desse modo, afirma:

A igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez que, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destinos divinos (GS, 29).

Nesse mesmo documento, a Igreja já assumia a posição em prol das mulheres ao combater a sua discriminação na vida social e cultural. Sustentou que a formação educacional acompanhe os novos tempos e proporcione aos homens e às mulheres a cultura necessária para o exercício das suas funções e que ambos sejam autores de cultura e protagonismo na criação. Aprofundou e resguardou interesses específicos de cada pessoa humana citando até as escolhas das mulheres quanto ao seu companheirismo no estado civil (GS 29). O documento afirma que “Deus, porém não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os “varão e mulher” (Gn 1,27); e sua união constituiu a primeira forma de comunhão entre pessoas”. Assim, a GS abandona a ideia de submissão da mulher ao homem e passa a chamá-la de companheira (CARO, 2002, p. 5).

Por sua vez, o documento da Conferência de Aparecida (n. 451 e n. 452) enfatiza a dignidade, a valorização e o respeito na mesma relação entre homens e mulheres, conforme as estruturas vividas por Jesus de Nazaré e seus discípulos. No cristianismo primitivo acontecia a reciprocidade em vista da colaboração mútua. Nesse sentido, os direitos humanos ficam evidentes e sem distinção. Ambos são integral e equitativamente chamados para uma nova composição do discipulado de iguais.

Mulheres e homens devem estar presentes nas práxis eclesiais, que estão além do discurso nos altares. Essas devem chegar às resoluções, pois nada pode impedir um gênero hu-

<sup>2</sup> FIORENZA, Elisabeth Schussler. *Discipulado de Iguais. Uma eclesiologia crítico-libertadora*, 1995.

mano de estar aquém de outro nas estruturas a que pertencem. Ou seja, os homens que estão à frente das estruturas eclesiais precisam abrir espaços decisórios para as mulheres nestas funções pastorais a que estão excluídas.

Embora de forma ainda tímida, o Papa Francisco tenta mudar esse cenário eclesial clericalista que se perpetua há séculos, onde homens das hierarquias eclesiásticas sempre foram respeitados com muitos privilégios e escrúpulos. Muitas vezes, são tratados como autoridades divinas, mesmo que essas desviem o sentido da mensagem evangélica. Existem inúmeras denúncias e estas chegam aos órgãos competentes.

Ainda que com o aceno de novos horizontes, o conservadorismo tomou conta de muitos grupos e as injustiças continuam toleradas e as disparidades são mantidas. Explicações sobre a exploração e desigualdades humanas eram legitimadas, através de belos discursos teológicos.

Essa forma anti-igualitária de autoridade eclesiástica é constituída por clérigos (e até leigos e leigas). Eles afrontam as pessoas, porque ditam regras para reger Igrejas e o mundo a partir do masculino, aceitando a desigualdade e compactuando com uma realidade injusta, desigual, hegemônica e inorgânica.

## **2. PAPA FRANCISCO E AS TRANSFORMAÇÕES NAS ESFERAS DE DECISÃO DA IGREJA**

Nesse contexto em que as mulheres majoritariamente compõem as igrejas, constata-se que as estruturas continuam como antes, sob as ordens de uma minoria de homens. Mesmo elogiadas pela sua persistência, pela sua força de trabalho nas lideranças e nas coordenações de pastorais, as mulheres ainda ocupam um lugar excludente. São maioria como salienta o documento de Aparecida (DA 455). Para agravar o quadro, há aqueles e aquelas que insistem em negar o Concílio Vaticano II e vivem com resistências às mudanças.

O Papa Francisco tem enfrentado esse paradigma e desde a publicação da *Evangelii Gaudium* pode-se ver a harmonia que ele propõe nas estruturas eclesiais, indicando que a práxis libertadora de Jesus de Nazaré é a partir da teologia do Concílio Vaticano II. Nessa exortação, admite o reconhecimento de mulheres e homens como *Imago Dei*, núcleo da antropologia teológica e da afirmação do status da função das mulheres na sociedade e na Igreja.

Francisco assevera que a Igreja reconhece a indispensável contribuição da mulher na sociedade. Com uma sensibilidade, uma intuição e certas capacidades peculiares já partilham de responsabilidades específicas e junto ao clero contribuem de forma particular e integral na reflexão teológica. Ele sublinha o sacerdócio comum em Cristo de todas e todos a serviço da Igreja e do Povo de Deus. Lembra que perante a doença do clericalismo existente é preciso ampliar os espaços da presença feminina na Igreja, principalmente nas esferas onde são toma-

das as decisões (EG 103-104).

O sacerdócio ministerial é um dos meios que Jesus utiliza ao serviço do seu povo, mas a grande dignidade vem do Batismo, que é acessível a todos. A configuração do sacerdócio com Cristo Cabeça – isto é, como fonte principal da graça – não comporta uma exaltação que o coloque por cima dos demais. Na Igreja, as funções “não dão justificação à superioridade de uns sobre os outros”. Com efeito, uma mulher, Maria, é mais importante do que os bispos (EG, 104).

Francisco considera que, apesar de muitos avanços no que diz respeito aos direitos humanos e, especificamente, às mulheres, ainda há muito o que fazer, pois existem práticas abomináveis em algumas culturas, muitas delas chanceladas por pessoas das comunidades. Essas violências vão desde as mutilações genitais até os maus-tratos familiares e diversas formas de escravidão como a violência psicológica, a física, a sexual e a instrumentalização do corpo feminino na cultura midiática. Ele ratifica a necessidade de serem cumpridos os direitos humanos e de forma idêntica a dignidade entre o homem e a mulher (AL. 54).

Na exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*, Francisco teve alguns entraves quanto a avanços nas questões eclesiológicas. Contudo, argumentou que na Amazônia as mulheres sempre mantiveram as comunidades em pé, porque transmitem e decidem questões da fé em muitas regiões que ficaram por décadas sem a presença de presbíteros. Nestes locais, elas “batizaram, catequizaram, ensinaram a rezar, foram missionárias, certamente chamadas e impelidas pelo Espírito Santo”.

Segundo o pontífice, é preciso avançar muito na teologia e há a urgência de se alargar o horizonte eclesiológico para compreender que “só se daria às mulheres um *status* e uma participação maior na Igreja se lhes fosse concedido acesso à Ordem Sacra”. Em relação à questão, Francisco abre debate quanto à clericalização do laicato, num local onde até a diaconia feminina foi barrada por grupos conservadores. Ele defende que as mulheres devam ter acesso às funções reservadas a homens e inclusive cita serviços eclesiais que não requeiram o sacramento da Ordem, isso como direito de batizadas e reconhecidas publicamente com envio por parte de bispos (QA, 99-103).

O papa tem feito várias nomeações de mulheres para cargos importantes no Vaticano, mas encontra resistências por parte de grupos. Por ocasião da Assembleia Plenária das Superiores Gerais, ele instituiu a Comissão de Estudo do Diaconato para as Mulheres, com o intuito de esclarecer quais eram os ministérios exercidos pelas mulheres nas comunidades cristãs primitivas dos primeiros séculos. Em 24 de maio de 2019, pela primeira vez na história, Francisco designou como peritas quatro mulheres para o trabalho no Sínodo dos bispos sobre a Amazônia. Foram escolhidas como consultoras da secretaria geral.

Outro gesto importante foi a indicação de sete mulheres para o Dicastério da Vida Religiosa, no dia 9 de junho de 2019. Tradicionalmente formado por cardeais e presbíteros, este

conselho se viu, de repente, próximo a mulheres, algumas com poder de decisão. Além dessas, em 25 de julho de 2019, Francisco também nomeou a jornalista brasileira Cristiane Murray para o cargo de vice-diretora da sala de imprensa da Santa Sé. Essa iniciativa, de alguma forma, foi precedida por outra: em 2014, cinco mulheres para a Comissão Teológica Internacional do Vaticano.

O papa, apesar das diversas barreiras que tem encontrado nos setores conservadores e clericalistas, tem demonstrado, por todos esses gestos, um esforço em reconhecer os direitos e a contribuição das mulheres na Igreja. Do Brasil, serão duas mulheres que estarão presentes na primeira sessão da Assembleia Sinodal do próximo Sínodo sobre a Sinodalidade. São mineiras, pretas, engajadas nas causas sociais da Igreja e estão entre as dezesseis pessoas latino-americanas “não-bispos”. Serão membros facilitadores e parte da Equipe de Comunicação: “No total, são 9 homens e 7 mulheres, divididos em 6 mulheres e 4 homens entre os membros, 4 homens e uma mulher como facilitadores e um homem na Equipe de Comunicação. Quanto ao estado eclesial, há 4 mulheres leigas e 3 religiosas, 3 padres e 6 leigos” (Vatican News 07/07/23).

Em algumas regiões, as mudanças são mais visíveis e incontestes (ver), inclusive na Amazônia, onde o corporativismo e o clericalismo presentes em grupos conservadores da Igreja perdem forças. Assim, o bem comum ressurgiu com o protagonismo de mulheres. Esse que, muitas vezes, desapareceu de lugar, hoje como ironia da história surge, desestabiliza indivíduos poderosos e propicia espaços de decisão às mulheres.

A fase clericalista de forças patriarcais tem perdido um pouco a autonomia e “deixado” que se consolide a presença feminina em alguns eventos oficiais católicos. Já há um esforço de bispos para que mulheres ocupem novas funções na Igreja.

Por fim, exemplos não faltam por parte do Papa Francisco, que mostra através de suas ações que mudanças **são** urgentes e necessárias ao nomear mulheres para organismos de relevância. Suas decisões levam em conta os direitos fundamentais da pessoa humana e chamam a atenção para a divisão ainda existente na Igreja entre clero e laicato, onde se vê a falta de crédito à presença das mulheres nos âmbitos eclesiais.

## CONCLUSÃO

O respeito aos direitos humanos fundamentais da pessoa independentemente do gênero pode favorecer o avanço da teologia latino-americana e a efetivação, na prática, de uma equidade nas esferas de decisão, para que aconteça um discipulado de iguais na Igreja Católica.

Observa-se uma pequena evolução na configuração das estruturas eclesiásticas e no respeito aos direitos essenciais da pessoa humana, mas é quase uma revolução invisível que já acontece com significativa transformação por meio do Papa Francisco.

Os sinais importantes dados por ele tornam até quase insuportável esse possível novo cenário para muitos católicos. Entretanto, é incontestável a necessidade de reivindicação e chancela do papa para que se efetive um novo rosto eclesial, de igualdade entre todos os seres humanos e seus seguimentos.

Deve ser recusado o clericalismo e o corporativismo de toda forma, pois só assim haverá a modificação da teologia e do vocabulário eclesial. É hora de se fazer o exercício do direito que cada um tem de poder expressar a sua fé com equidade e viver igualmente a sua diferença de forma justa nas instituições.

Abrir essa reflexão implica pensar uma nova eclesiologia libertadora, que efetivamente combata quaisquer práxis de cunho corporativista, machista, patriarcal. As posturas androcêntricas presentes na tradição da Igreja sempre se fundamentaram na mentalidade do patriarcado. As estruturas para um discipulado de iguais encontrariam dificuldades em se alicerçar, pois haveria a demanda de se reconstruir uma ideia preestabelecida de Igreja.

Há a prioridade de romper o silenciamento das mulheres e os esquemas clericalistas; há a urgência em se superar a divisão entre clérigos e leigos/os e buscar a libertação própria do Evangelho, proposta de Jesus como modelo.

## REFERÊNCIAS

ANGELIN, Rosângela; SOUZA, Carolina Bezerra de; MARTINS, Paulo Adroir Magalhães; SILVA, Douglas Rosa da. Dossiê – Direitos Humanos, Movimentos Feministas e Religião: avanços sociais e jurídicos dos direitos das mulheres. *Coisas do Gênero*, Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião, São Leopoldo, v. 7, n. 1, p. 3-6, jan. jun. 2021.

CARO, Vélez Consuelo Olga. *Mujer: Igualdad y participación. Una reflexión a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II*. Disponível em: [https://www.academia.edu/25248733/Mujer\\_Igualdad\\_y\\_participaci%C3%B3n\\_Una\\_reflexi%C3%B3n\\_a\\_prop%C3%B3sito\\_de\\_los\\_50\\_a%C3%B1os\\_del\\_Concilio\\_Vaticano\\_II\\_1](https://www.academia.edu/25248733/Mujer_Igualdad_y_participaci%C3%B3n_Una_reflexi%C3%B3n_a_prop%C3%B3sito_de_los_50_a%C3%B1os_del_Concilio_Vaticano_II_1). Acesso: 08 ago. 2023.

CELAM. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2007.

DOMEZI, Maria Cecilia. *Mulheres do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2016. (Col. Marco Conciliar).

FRANCISCO. *Amoris Laetitia*: São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO. *Querida Amazônia*: São Paulo: Paulus, 2020.

GEBARA, Ivone. *Poder e não poder das mulheres*. Paulinas: São Paulo, 1991.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LANDGRAF, Robert. *A presença da mulher no magistério de Francisco. Caminho para um discipulado de iguais*. Anais do Congresso da SOTER. 2022.

JOHNSON, Elizabeth. *Jesus e as mulheres: "Vocês estão livres"*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/531209-jesus-e-as-mulheres-voces-estao-livres-parte-dois>. Acesso em: 12 ago. 2023.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

SANTINON, Ivenise T.G. O discipulado em Aparecida.<sup>3</sup> A hermenêutica de gênero para um discipulado de iguais. *Revista de Catequese*, São Paulo, 2012.

SANTOS, Débora Beyer-Streck-Gisela Isolda Waechter. Direitos das mulheres: contribuições das comunidades cristãs. *Coisas do Gênero. Revista de Estudos de Gênero em Teologia e Ciências da Religião da EST*; São Leopoldo, v. 7., p. 25-36, jan. jun. 2021.

SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de Iguais. Uma eclesiologia crítico-libertadora*. Petrópolis: Vozes, 1995.

VIER, Frederico, frei O.F.M (Coord.). *Compêndio do Concílio Vaticano II. Constituições, decretos, declarações*. 31. ed. São Paulo: Vozes, 2015.

---

<sup>3</sup> Este artigo origem dessa temática aconteceu em uma assessoria no Encontro de Catequetas, em maio-2010, a convite da Comissão Episcopal Pastoral para a Animação Bíblico Catequética da CNBB. Foi publicado após a 3ª. Semana Brasileira de Catequese.

# A PRESENÇA FEMININA EM CONTEXTOS CRISTÃOS BRASILEIROS: LEITURAS A PARTIR DA TEOLOGIA ECOFEMINISTA

*Marina de Oliveira Lúcio*

**RESUMO:** A pesquisa analisou a presença feminina em igrejas cristãs históricas no Brasil, investigando se essa presença reflete e mantém uma estrutura patriarcal herdada do processo de colonização. Utilizando a abordagem da Teologia Ecofeminista e métodos de pesquisa bibliográfica e entrevistas semiestruturadas com a participação de oito mulheres através do Google Forms. Concluiu-se que, embora a presença feminina ainda reflita traços patriarcais, a manutenção dessa estrutura varia entre as diferentes instituições e igrejas. Enquanto as estruturas patriarcais e ensinamentos de dominação masculina sobre as mulheres e natureza são predominantes, observou-se que, na prática, as narrativas das entrevistadas indicaram que a superioridade patriarcal não está sempre integralmente presente em suas vidas como praticantes religiosas. Além disso, questões humanitárias e sociais não são mais negligenciadas como no passado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Presença feminina. Igrejas Cristãs Históricas. Teologia Ecofeminista.

## INTRODUÇÃO

Feminismo e teologia são temas complexos que carecem de definições claras. Na área de estudos da religião, a Teologia Prática (MEC/CAPES, 2019) é um campo de discussões relacionado à teologia e à sociedade. O feminismo, por sua vez, é um movimento social e uma teoria que questiona as diferentes posições de gênero na sociedade. Neste estudo, aborda-se uma teoria feminista baseada em práticas que visam defender a mulher e desafiar o sistema opressivo em todas as esferas. (ARRUZZA, BHATTACHARYA, FRASER, 2019). A fim de estabelecer uma conexão entre essas duas temáticas, surge a reflexão filosófico-teológica da Teologia Ecofeminista, a partir de Ivone Gebara. Essa abordagem busca explorar a apropriação das realidades consideradas femininas, como as mulheres e a natureza, em relação à estrutura patriarcal e masculina hegemônica, ao mesmo tempo em que questiona o abuso do ecossistema.

A pergunta que norteou este trabalho é: a presença feminina em contextos religiosos retrata e mantém uma estrutura patriarcal herdada no processo de colonização?

Os resultados desta pesquisa têm o potencial de contribuir para a análise do papel feminino em instituições religiosas cristãs, e em organizações emancipatórias de mulheres, como os coletivos feministas. Essa pesquisa oferece uma nova abordagem para aqueles inte-



ressados nessas temáticas.

Nesse trabalho, temos, como objetivo, realizar uma análise da presença feminina em ambientes cristãos brasileiros de tradição histórica, fundamentando-se na Teologia Ecofeminista e na Psicologia Social Crítica. Além disso, pretende-se articular os movimentos da Teologia, da Ecologia e do Feminismo em uma perspectiva histórica e social, analisando as condições sociais e psicológicas em que as mulheres fiéis estão inseridas. Por fim, foram realizadas e comparadas narrativas sobre a inserção das mulheres nos ambientes das igrejas históricas a partir de pesquisa de campo.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

O termo “religião” se refere às crenças e comunidades religiosas. Mark Juergensmeyer (apud PUI-LAN, 2015) destaca que é utilizado para demarcar ideias, práticas, crenças e instituições ligadas a uma fé específica. A religião é uma expressão da cultura humana coletiva. No estudo da religião, nas Ciências Humanas, ela corre o risco de reducionismo e ser retratada, meramente, como um reflexo das estruturas sociais, uma fantasia delirante derivada dos desejos humanos ou um significante central da sociedade que promove coesão social (SCHULTZ, 2007). A religião utiliza símbolos poderosos e arquétipos profundos, oferecendo respostas transcendentais além da existência humana (BOFF, 1990).

No contexto da religiosidade, Ivone Gebara destaca que as mulheres enfrentam intencionalidades específicas devido a uma visão não universal do ser humano, neste trabalho, esse aspecto se volta para as experiências individuais que demandam tratamentos específicos, no âmbito da religiosidade. O movimento feminista surge como resposta à opressão sexual e de gênero não abordadas pelo marxismo, que falhou em desafiar as estruturas patriarcais. A interseccionalidade, vista como uma resposta necessária, reconhece as diferentes formas de opressão e busca justiça social (MAYORGA, 2014). No que diz respeito ao movimento feminista, é crucial romper de uma vez por todas essas relações coloniais de poder. Além disso, é fundamental que o movimento seja ouvido e pensado, diariamente, de modo a orientar e direcionar politicamente, para que as hierarquias de gênero não sejam reproduzidas.

A Psicologia Social latino-americana, emergente das décadas de 60 e 70, desempenhou um papel importante na compreensão da opressão e no desenvolvimento de intervenções comunitárias (MAYORGA, 2014). O ecofeminismo, por sua vez, surgiu nos anos 70, destacando a relação entre a luta pela mudança nas relações de gênero, e nas relações com o ecossistema. Mulheres são inseridas em papéis sociais, mas transcendem a identidade de gênero (GEBARA, 1997). A postura ecofeminista é política e crítica, buscando acolhimento entre as minorias. Ivone Gebara, a partir de sua convivência nas periferias do Nordeste, com mulheres pobres, observou que “são elas que vivem mais fortemente, no corpo as ameaças de morte que o

desequilíbrio ecológico produzido pelos ‘outros’, lhe impõe” (GEBARA, 1997, p. 16). A análise de processos destrutivos que mataram grupos humanos e a natureza, sob a perspectiva eco-feminista, visa destacar a necessidade de acolhimento entre as minorias, como parte de um mesmo Corpo Sagrado.

No Brasil, a relação entre a Igreja e o Estado sempre foi estreita em prol de uma neocristandade (SALES & MARIANO, 2019). Essa influência mútua se manifesta por meio de diversos dispositivos institucionais, como as famílias, escolas, entre outros, e afeta as esferas sociais, culturais, de saúde e educação. Grupos religiosos, como evangélicos e católicos, têm aumentado sua atuação nas esferas política, legislativa e na formulação de políticas públicas. Enquanto o ativismo cristão luta contra direitos sexuais e de gênero, os grupos progressistas enfrentam boicote e falta de representação parlamentar, gerando desconfiança dos movimentos de esquerda (SALES & MARIANO, 2019). Diante desse contexto, surgem coletivos políticos vinculados à fé cristã, como alternativa democrática e autônoma. Um coletivo é composto por um grupo de indivíduos com características específicas, por sua vez esses coletivos políticos desafiam modelos hierárquicos, e buscam ocupar espaços de forma contínua, promovendo transformações individuais, sociais e políticas (DUARTE, 2016).

## **2 METODOLOGIA**

A pesquisa foi identificada por um procedimento bibliográfico, perpassando as etapas: exploratória, seletiva, analítica e interpretativa, com foco nas obras de Ivone Gebara. Incluiu uma pesquisa de campo. Foram realizadas oito entrevistas online por meio de formulário do Google, e videochamada, pelo Microsoft Teams. A entrevista foi estruturada com dez perguntas abertas, relacionadas ao tema da pesquisa e pertinentes à problematização proposta.

A amostra foi composta por oito mulheres, com idades entre 18 e 56 anos, que são estudantes e praticantes do Cristianismo, católico e evangélico. Essas mulheres participam, ativamente, nos ambientes religiosos que frequentam ou deixaram de participar posteriormente. Todas concordaram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido garantindo confidencialidade e o sigilo das informações.

## **3 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

A partir das entrevistas realizadas foi possível organizar os resultados da pesquisa para análise de dados em cinco categorias. Essas categorias abordam aspectos: a) sociais, relacionados às bases sociológicas das narrativas, b) epistemológicos, que delineiam as diretrizes e pressupostos das condutas seguidas pelas entrevistadas e as bases de percepção associados ao tema da pesquisa, c) gênero e suas abordagens tanto na perspectiva bíblica como secular,

buscando esclarecer o objeto da pesquisa em relação ao sistema de poder, bem como em noções subjetivas e ontológicas, d) espirituais que se referem à abordagem ecofeminista da teologia, e por fim, e) psíquicos e suas consequências, a fim de evidenciar as situações psicológicas das entrevistadas e sua relação com a prática da psicologia.

No que diz respeito aos aspectos sociais: a cultura só existe no coletivo humano, é adquirida a partir da existência, dentro de um grupo social, e realizada através de uma simbolização. Dentre as respostas, sete indicaram a influência familiar, e três apontaram o incentivo dos amigos/colegas. O que pode ser confirmado nos dizeres da participante:

Quando era pequena, frequentava o templo Espírita com meus pais. Com o passar dos anos comecei a ir com menos frequência e a me simpatizar menos com o que me era exposto. Depois de 2 anos sem frequentar nenhuma religião, e passando por um período difícil, umas amigas me convidaram para ir à Igreja Metodista com elas. E foi aí que tive meu encontro com Deus [...] (Participante H.)

Também, aqui, a necessidade de intencionalidades específicas foi pontuada:

[...] acredito que o feminismo, como qualquer outro movimento, não representa de fato quem a mulher é, pode ser ou quer ser. Além das inúmeras contradições dentro de suas próprias defesas, vai contra princípios que eu mesma tenho, diante daquilo que sei e acredito. (Participante Z.)

Durante o estudo, foram observadas divergências entre as participantes em diferentes momentos. Algumas delas se identificaram com o movimento feminista e outras o negaram, porém houve consenso na compreensão do ser mulher como algo poderoso, o que reflete uma imagem positiva do gênero.

[...]ser mulher é algo que não deve ser sinal de fraqueza ou dependência, mas exatamente o contrário. É ser forte pra vencer as desigualdades que ainda existem e não precisar de aceitação de ninguém. (Participante L.)

Algumas respostas constataram uma simbologia da mulher voltada aos aspectos domésticos e da natureza (reprodutiva) feminina.

[...] um ser de grande importância tanto [na religião católica quanto] na sociedade. Ela é a base e a fortaleza da família e, por isso, deve receber todo o valor e respeito que merece. (Participante R.)

Nos aspectos epistemológicos, a reflexão epistemológica desempenha um papel crucial ao questionar a estrutura do conhecimento religioso institucionalizado e sua influência como meio de controle social. Conforme defendido por Gebara (1997), é essencial capacitar as pessoas a possuírem o seu próprio conhecimento e refletirem sobre sua capacidade cognitiva. A

perspectiva ecofeminista busca promover a ecojustiça, desafiando as dominações imperialistas e construindo novas formas de conhecimento em sintonia com as novas cosmovisões.

Aqui foram evidenciadas as tentativas de superar do idealismo masculino presentes nas elaborações filosóficas, relegando as mulheres à natureza e os homens, à cultura. (FREIRE, 2015). Um fato que se destacou foi a compreensão pejorativa do feminismo, como algo degradante às mulheres.

[...] [sobre] a questão de homens e mulheres serem iguais, por isso eu disse: Deus não faz acepção de pessoas. E ele, dentro do livro sagrado da minha fé ele deixa isso muito claro, há um, há aspectos culturais, então eu não vejo que haja necessidade dessa posição assim e principalmente essa posição agora onde homens têm sido execrados. Então essa questão assim de falar que homem é tóxico, então assim, família não tem, tem homens, tem mulheres, tem pessoas de todas as formas [...] Então eu vejo assim que a grande questão é a pessoa humana, e eu vejo que Deus olha é dessa forma, a cultura não, mas Deus sim, então assim eu vejo que é preciso trabalhar o respeito ao outro, seja homem seja mulher. (Participante C.)

Isso reflete a negação das diferenças sexuais e de gênero entre homens e mulheres, adotado em uma abordagem universal das verdades divinas de Deus, com base na epistemologia androcêntrica monoteísta das religiões históricas. Além disso, nota-se a falta de responsabilização individual em relação às questões sociais vivenciadas pela comunidade, transferindo a responsabilidade para a “cultura” como uma entidade externa aos seres humanos e às questões religiosas.

Quanto aos aspectos de gênero, foram destacadas questões relacionadas à afirmação identitária das mulheres (TIBURI, 2018). Quando nos afirmamos como mulheres, como a participante H. fez, nos tornamos mais potentes no âmbito político. Isso ocorre porque essa identidade não é natural, mas sim construída historicamente.

Eu amo ser mulher. Talvez de um modo que seja considerado antiquado por alguns, mas ser mulher, pra mim, significa ter uma grande responsabilidade de compartilhar as coisas que aprendi sobre a vida com as pessoas a minha volta, de inspira-las e de, um dia, perpetuar esse impacto ao criar e cuidar de uma família. Claro, ser mulher vem com suas dificuldades, mas sinto que essas dificuldades sejam apagadas quando estou na Igreja e entre as pessoas que a frequentam [...] (Participante H.)

Nos aspectos espirituais, a espiritualidade possui um caráter libertador, e, portanto, a liberdade das mulheres implica o desenvolvimento do senso de harmonia entre vida humana, sociedade, cultura, natureza e cosmos, o que traz benefícios para o feminismo, o qual busca a integridade plena das mulheres (HOOKS, 2020).

A abordagem ecofeminista busca intrinsecamente valorizar as experiências diversas e subjetivas dos seres humanos (GEBARA, 1997). No entanto, observa-se, majoritariamente, nos contextos cristãos, a reprodução das experiências de Deus, o que levou duas das entrevistadas

se afastarem da instituição religiosa.

Sete das oito respostas confirmaram que é possível estabelecer um diálogo entre feminismo e a religiosidade cristã, principalmente no que diz respeito às teologias femininas, as quais oferecem espaço para repensar a teologia exclusivamente masculina e patriarcal.

Nada disso se opõe, ao contrário, apenas reafirma que toda mulher deve ser livre e respeitada (...). Contudo, acima de tudo, o cristianismo preza pelo livre arbítrio e o perdão, deixando a critério de cada um quais serão suas ações e suas consequências. O importante é observar que na essência, a religião e o feminismo puro não precisam ser inimigos, mas que unidos, tem muito mais força. (Participante H.)

Os aspectos psíquicos e consequências, evidenciam que a espiritualidade emerge como aspecto humano presente com frequência significativa nas narrativas no *setting* terapêutico. Por meio dela, os indivíduos encontraram apoio para a elaboração de diversos sofrimentos existenciais. Assim, o papel da psicóloga é atuar como facilitadora no processo de conscientização crítica dos pacientes, considerando seus aspectos subjetivos. Isso envolve desconstruir o fundamentalismo, questionar a convivência com violências, e flexibilizar crenças prejudiciais para o indivíduo e para a coletividade.

A identificação entre comuns é importante para o sentimento de pertencimento e fortalecimento da identidade. Este fator contribui para a construção de laços sociais, e a sensação de pertencer nos contextos religiosos.

Em uma das respostas das entrevistas pode-se notar uma aversão ao diálogo entre diferentes perspectivas de uma mesma realidade. O fundamentalismo religioso impede a troca entre diferentes perspectivas, gerando antagonismo em relação ao secularismo e favorecendo um retorno ao conhecido do fundamentalismo. Essa rejeição resulta em sentimentos negativos e ódio, agravando conflitos identitários e existenciais, com discursos de ódio e opressão contra minorias. (VANAZZI, 2021).

## CONCLUSÃO

A pesquisa mostrou que a presença feminina em ambientes religiosos cristãos reflete uma estrutura patriarcal herdada da colonização do Brasil. No entanto, algumas instituições têm reinterpretções progressistas das Escrituras, permitindo maior aceitação de diversas formas de existir. Os objetivos da pesquisa foram alcançados plenamente, mas é importante continuar explorando o papel da instituição religiosa e suas influências nas vidas das fiéis, especialmente, na das mulheres, que enfrentam vulnerabilidades psicológicas e espirituais, devido

às violências simbólicas perpetuadas pelas estruturas patriarcais.

## REFERÊNCIAS

ADRIAO, Karla Galvão. Feminismo, Psicologia, e justiça social: um encontro possível? Uma entrevista com Michelle Fine. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 27, n. 3, p. 479-493, dez.2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/3BcmM38FWzRYwRnT5rmFWPp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jul. 2023.

BOFF, Leonardo. **Nova Evangelização**: Perspectiva dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1990.

DUARTE, André. Foucault e os coletivos políticos: novas formas de vida para além do sujeito identitário de direitos. *In*: Haroldo de Resende. (Org.). **Michel Foucault**: política, pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 35-50.

FREIRE, A. E. P. A abordagem feminista nas ciências da religião: contribuições para o estudo do fenômeno religioso. **Horizonte** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 13, n. 40, p. 2308-2310, out./ dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/10778/9053>. Acesso em: 12 jul. 2023.

GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. 12 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

MAYORGA, Claudia. Algumas contribuições do feminismo à psicologia social comunitária. **Athenea Digital**. Barcelona, v.14, n.1, p. 221-236, mar. 2014. Disponível em: <https://redalyc.org/pdf/537/53730481010.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2023.

MEC/CAPES. Documento de Área. Área 44: Ciências da Religião e Teologia. Brasília: MEC/CAPES, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em 12 jul. 2023.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz**. São Paulo: Paulus, 2015.

SALES, Lilian. MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 9-27, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/9Y3JBVCZZWKgRxyNkCZR69F/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jul. 2023.

SCHULTZ, Adilson. O (irrenunciável) papel da Teologia nos Estudos de Religião. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte: FAJE, v. 39, n 38, p. 213-238, 2007. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/203/368>. Acesso em: 12 jul. 2023.

TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum**. Rosa dos tempos: Rio de Janeiro, 2018.



# A SINODALIDADE E O DESAFIO DA MULHER NA IGREJA A PARTIR DO PONTIFICADO DE FRANCISCO

Patrícia Helena Coimbra <sup>1</sup>

**RESUMO:** Esta comunicação se insere na discussão acadêmica sobre a atuação feminina no Pontificado de Francisco com ênfase no Sínodo para a Amazônia. Buscaremos descrever em perspectiva feminina através das autoras pesquisadas Michele de Perrot, Maria Cecilia Domezi, Maria Clara Bingemer, o contexto e a condição da mulher na história e no catolicismo. Com essa temática levantamos uma problemática atual no Pontificado de Francisco que ainda hoje na contemporaneidade continua sendo tema de discussões. Sabemos que na perspectiva de gênero no século XIX não competia a mulher fazer suas escolhas, decidir sobre si mesma e tão pouco colaborar e atuar para a cultura a partir de uma experiência religiosa. Segundo Perrot, a religião exercia um poder sobre as mulheres. Todas as religiões eram dominadas pelos clérigos e as mulheres eram subordinadas a eles, geralmente excluídas do exercício de culto. Segundo a autora, o catolicismo é, em princípio, clerical, não permitindo a atuação da mulher. Somente os homens poderiam ter acesso ao sacerdócio e ao latim. Eles detinham o poder, o saber e o sagrado. Os lugares de abandono e confinamento eram os conventos, refúgios contra o poder masculino e familiar, eram lugares de apropriação do saber e mesmo de criação. Na pesquisa descobrimos que as fontes históricas sobre a atuação da mulher na sociedade e na Igreja permitiram colocar em evidência a misoginia, opressão e a subordinação que sofreram as mulheres. A necessidade de recuperar a memória e atuação feminina revela uma negação histórica no tocante ao lugar da mulher na sociedade, sobretudo, na esfera do religioso. Nesse sentido, a iniciativa de Francisco em propor o Sínodo para a Amazônia incluindo a mulher em novos espaços no processo sinodal, pode sinalizar passos significativos na perspectiva de gênero e na inserção de *todo o povo de Deus* na experiência eclesial a partir da etimologia mesma da palavra *Sínodo* que significa: “caminhar juntos”. Segundo Domezi, o programa de reforma da Igreja impulsionado pelo Papa Francisco é bastante oportuno à continuidade da narrativa histórica feminina em construção na sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Papa Francisco; Mulher; Sínodo; Religião; Catolicismo

---

1 Graduada em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Curso de Pós-graduação Lato Sensu - Especialização Espiritualidade Cristã e Orientação Espiritual pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia FAJE. Curso de Pós-graduação em nível de Especialização em Teologia - Faculdades Integradas Claretianas. Mestrado em andamento em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

## INTRODUÇÃO

Esta comunicação encontra sua origem em minha pesquisa, no mestrado que busca fazer memória da atuação da mulher na igreja, e na sociedade a partir de uma experiência religiosa.

Na discussão acadêmica ela se insere na reflexão sobre a atuação da mulher na igreja, e na sociedade, desde uma experiência religiosa na perspectiva de gênero, um tema que continua sendo um desafio para a contemporaneidade.

Nesta comunicação, buscamos conversar com três referenciais teóricos principais, que narram a atuação, e a história das mulheres na Igreja, e na sociedade. A francesa Michele de Perrot, uma das mais importantes pesquisadoras da história das mulheres, e duas brasileiras; a teóloga Maria Clara Bingemer, que aborda em um de seus artigos a proposta da sinodalidade, como colaboração para uma maior integração entre homens e mulheres, na Igreja; e Maria Cecília Domezi, doutora em Ciências da religião, que faz uma análise desde a perspectiva feminina da atuação da mulher, no Vaticano II.

Trouxemos para a pesquisa referenciais teóricos femininos, pois incide na busca por enriquecer a reflexão, o pensamento, as provocações a partir da contribuição acadêmica feminina já que, segundo Perrot, por um longo período, na história, suas vozes foram esquecidas, e silenciadas.

Esses referenciais teóricos contribuem para evidenciar o protagonismo das mulheres na Igreja a partir da ótica do Papa Francisco, cujo magistério é marcado por uma série de compromissos sociais, e documentos, que inauguram o que vem sendo chamado de um novo humanismo.<sup>2</sup>

Nesta comunicação, buscamos provocar, despertar sonhos e novos compromissos, eclesiais e sociais, a partir da atuação da mulher, na Igreja, inserida dentro de uma proposta sinodal.

Como bem nos diz Bingemer, uma das autoras pesquisadas: “A nota característica do Sínodo foi o desejo e a demanda de integração da voz da Amazônia com a voz e o sentir dos bispos participantes, pastores da Igreja. Foi no dizer da assembleia reunida, sinodalmente, uma nova experiência de escuta para discernir os novos caminhos pelos quais o Espírito deseja conduzir a Igreja.

Assim, o Sínodo, mais que um evento eclesial, foi um compromisso de abraçar, assumir

---

<sup>2</sup> Historicamente o humanismo é um movimento intelectual que surgiu no Renascimento Italiano, no século XV, tendo como principal objetivo valorizar o ser humano na sua originalidade: entender nossa natureza, o que nos constitui, e nos caracteriza como humanos; o que nos diferencia dos outros seres; a finalidade de nossa existência. O humanismo é herdeiro de três tradições ético filosóficas: a grega, que caracteriza o ser humano com um ser racional; a latina que foca na ideia de humanitas; e por fim, a cristã: o ser humano é imagem, semelhança e filho de Deus, portanto tem um estatuto especial, a dignidade humana. (SOUZA, Robson Sávio. **O novo humanismo**. São Paulo. Paulus 2022. p.33)

e praticar o novo paradigma da ecologia integral, o cuidado da “casa comum” e a defesa da Amazônia.

A Igreja é chamada a assumir seu papel profético de denunciar a violação dos direitos humanos das comunidades indígenas e a destruição do território amazônico. Para isso, deve ser uma igreja pobre, inculturada e samaritana. Pronta para a solidariedade, e a partilha com os povos que habitam a Amazônia, e dela vivem, e pedem ao mundo atenção e participação ativa na luta por sua sobrevivência.<sup>3</sup>

## **1 MULHERES E RELIGIÃO - DESENTENDIMENTOS E REENCONTROS**

A partir das narrativas históricas realizadas por Michele de Perrot, e Pilar Ballarín, o século XIX é marcado por tensões e conflitos, entre eles, destaca-se o problema da formação das mulheres, e o catolicismo se insere dentro desse contexto, nos surgimentos de instituições religiosas que se dedicaram a formação das meninas.

A história narrativa da atuação das mulheres narrada por Pilar Ballarin se situa no contexto da Espanha, pois minha pesquisa tem como objeto a narrativa histórica de uma mulher religiosa nascida na Espanha e que se insere também dentro desse contexto do catolicismo em sua atuação na educação. Dessa forma, trataremos um pouco da relação mulher, e religião no século XIX.

A autora Michele de Perrot, em seu livro, minha história das mulheres, dedica um capítulo para o aprofundamento dessa relação mulheres e religião. Segundo a autora (2019, p.84 - 105), entre mulheres e religiões, as relações têm sido sempre, e em toda a parte, ambivalentes e paradoxais. Isso porque as religiões são, ao mesmo tempo, poder sobre as mulheres, e poder das mulheres.

Em relação ao poder sobre as mulheres, sabemos que as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos, e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece ordem de uma natureza criada por Deus, como vemos nos textos sagrados da Bíblia, do Corão e mais ainda, para as interpretações trazidas a esse respeito.

Continua Perrot explicitando que esse fato também se acentua nos líderes da religião, aos quais, grande parte delas, estabelecem a dominação dos clérigos e subordinam as mulheres, geralmente excluídas do exercício do culto (na Igreja ou Sinagoga).

A igreja católica reserva a Teologia aos clérigos que tem o monopólio do latim, língua do saber e da comunicação. Nesse sentido, nas palavras de Domezi, a presença das 23 mulheres, 10 religiosas e 13 leigas convidadas, como auditoras no Vaticano II, presidido por Paulo

---

<sup>3</sup> O Sínodo da Amazônia e o futuro de toda a criação - Maria Clara Bingemer

VI, parece sinalizar, ainda que com muitas tensões, um caminho de presença mais atuante e visível. Suas presenças não foram simbólicas, pelo contrário, a participação delas deixou sinais importantes, nos próprios documentos conciliares.

Para o catolicismo, no século XIX, segundo Perrot e Ballarín, os conventos eram lugares de abandono e confinamento, mas também refúgios contra o poder masculino e familiar, lugares de apropriação do saber, e mesmo de criação. As vozes das mulheres no século XIX, foram de início vozes místicas.

De Marguerite Porete à Teresa de Ávila, a vida mística se conjuga no feminino. Prece, contemplação, estudo, jejum, êxtase, amor louco, tecem a felicidade inefável e dolorosa, torturante e terna, dessas mulheres que exploram os limites da consciência, e despertam a desconfiança da Igreja, que as consideram criaturas à beira da loucura.

Segundo a autora, a narrativa histórica das mulheres, ainda, é muito recente, por toda a condição que se encontrava o lugar da mulher na sociedade. É dentro deste contexto histórico, cultural, que podemos inserir nesta reflexão, o olhar de Francisco sobre o lugar da mulher em seu Pontificado.

## **2 MULHERES E SINODALIDADE**

Para evidenciar o protagonismo feminino, no pontificado do Papa Francisco, também revisitamos os documentos atuais de Francisco como: *Evangelii Gaudium*, *Gaudete et Exultate*, *Amazonia*, *Novos caminhos para a Igreja*, e para uma ecologia integral, como também um artigo intitulado *Mulher e ministérios na Igreja Católica à luz do pensamento do Papa Francisco*, de Clelia Peretti. No artigo, a autora nos aproxima da perspectiva feminina que traz o pontificado de Francisco, em relação à atuação da mulher.

Francisco enfatiza a valorização da missão dos leigos/as. Ele afirma que estes devem descobrir cada vez mais sua identidade na Igreja: os leigos/as, de modo particular, as mulheres, não devem continuar às margens das decisões.

Francisco valoriza o papel da mulher, sua presença na vida social, econômica e política em nível local, nacional e internacional, assim como eclesial. Enfatiza a grande contribuição das mulheres, na teologia, e sua contribuição, no Magistério da Igreja.

Em várias ocasiões o Papa Francisco afirmou que a “Igreja é feminina, “a Igreja é mulher”, isso porque, sua essência é feminina. No Novo Testamento são usadas imagens que nos dão a conhecer a natureza íntima da Igreja. Uma das mais importantes é a Igreja como esposa, que indica algo que é central de seu próprio ser e mistério.

Na perspectiva do Concílio Vaticano II, Domezi (2016, p.12) vai nos dizer que o pensa-

mento conciliar foi aberto às alteridades, e pautado pelo diálogo. As temáticas de igualdade social e dos direitos iguais ocuparam um lugar normativo, no pensamento conciliar, no entanto a mulher tem pouco destaque, nessa nova imposta ética, e teológica, que se desenvolve no Concílio, na mesma linha, segue Clélia Peretti em seu artigo, afirmando que, embora o Vaticano II tenha contribuído para o reconhecimento, valor e dignidade da mulher, ainda é insuficiente. Segundo a autora, ainda é necessário uma eclesiologia que envolva ainda mais as mulheres, e traga à Igreja as mudanças que lhes são necessárias.

Para Francisco às mulheres devem assumir responsabilidades, na Igreja, também onde as decisões são tomadas. Nesse sentido, o Sínodo da Amazônia serviu para mostrar a presença de mulheres fortes e corajosas que mantiveram em pé a Igreja, servindo com coragem missionária e profética, naqueles lugares em que a presença de sacerdotes era ausente.

Apoiando-nos em um artigo recente de Maria Clara Bingemer intitulado *“Sinodalidade e diferença de gênero”* (2022, p. 209), podemos abrir o campo de nossa reflexão, na perspectiva de gênero, quando pensamos em *“sinodalidade”*. Segundo a autora, a palavra *“sínodo”* é uma palavra de origem grega; *synodos* (caminho), muito antiga, venerada na tradição da igreja, e *indica o caminho percorrido pelo povo de Deus unido*, portanto, a sinodalidade nada mais é do que *“caminhar juntos”*, como Igreja. Expressa um modo de viver e de agir da Igreja Povo de Deus, que se manifesta no caminhar juntos, no encontro em assembleia, e na participação ativa de todos os seus membros, na sua missão evangelizadora.

Nesse sentido, segundo a autora (2022, p.210), a sinodalidade propõe, então, não apenas uma reflexão teórica sobre a Igreja, mas, também uma proposta concreta de um novo modelo, para que a própria Igreja seja o que deve ser. Requer uma conversão que visa, antes de tudo, a própria Igreja, mas que a partir dela, pode chegar a indivíduos, grupos, famílias, sociedades, países, e até à ordem global, na justiça e na paz, na solidariedade, e na misericórdia.

Na dinâmica sinodal, na Igreja, a presença feminina leva consigo aspirações, que não surgem de uma ambição de poder ou um sentimento de inferioridade. Tão pouco de uma busca egocêntrica, de reconhecimento, elas brotam de um desejo de viver em fidelidade, ao projeto de Deus, que olha o seu povo, e lhe devolve a dignidade de irmãos.

A contribuição feminina na dinâmica da sinodalidade implica uma riqueza, fruto da própria configuração da identidade que se dispõe a trabalhar em cooperação e desde a experiência de sentir-pensar em flexibilidade para buscar novas alternativas, e ao mesmo tempo, é interpelada para os desafios da contemporaneidade na sociedade e na igreja.

Na diversidade cultural está chamada a cuidar de toda a fragilidade do mundo, a pronunciar palavras proféticas que abram caminhos de transformação para a renovação de estruturas, fruto de uma necessária conversão pastoral.

Nesse sentido, o Pontificado do Papa Francisco deseja romper com o silêncio da narra-

tiva histórica das mulheres, como nos conta Perrot e Domezi.

## CONCLUSÃO

Em especial este Sínodo da Amazônia no pontificado de Francisco traz algumas temáticas novas em relação a participação e atuação de mulheres em outros campos de discussões, reflexões, e decisões eclesiais. Vem nos provocando a uma nova relação com a casa comum, em um convite universal, como Povo de Deus, que inclui pessoas crentes, e não crentes.

Portanto, a possibilidade da atuação da presença feminina, na assembleia sinodal, tendo voz e voto, mulheres e leigos, é coerente com o Sínodo da sinodalidade. O discernimento, a escuta, o encontro, e a reconciliação, não pode ser feita prescindindo de uma grande parte da comunidade eclesial. Ela se faz mais real com a *participação, comunhão e missão de todos*, eixos centrais do Sínodo.

Esse é um passo histórico, que implica uma forte mudança a respeito de como desejamos viver e nos comprometer a uma experiência eclesial sinodal. Sim, é uma nova porta aberta que abrirá outras mais, se caminhamos na escuta do Espírito que fala também nos gritos, sussurros e silêncios de nosso mundo, e nos dará a criatividade necessária para encontrar as respostas oportunas. Desta forma, a mudança é dinâmica, e não estática, e pode abrir mais portas, e janelas com um novo ar para nossa igreja. Sabemos que existem resistências, mais passivas ou ativas, mas a vida é dinâmica, e se impõe exigindo mudanças, e por outra parte, sempre será mais rico o diálogo plural. Precisamos recuperar a Igreja do povo de Deus

Podemos agradecer a Francisco por sua firme decisão de acompanhar o Sínodo com suas consequências. Esta atitude e atuação sinodal é um compromisso forte para todos que se sentem parte ativa da Igreja, e desejam seguir colaborando para que a porta siga, cada vez, mais aberta.

## REFERÊNCIAS

BALLARÍN, P.D. **La educación de la mujer española en el siglo XIX**. Editorial Síntesis. S. A. 1 de outubro de 2001.

DOMEZI, M.C. **Mulheres no Concílio Vaticano II**. Editora Paulus, 2016.

PASSOS, J.D. **Por uma Igreja Sinodal**. Paulinas, 2022.

PERETTI, C. Mulher e ministérios na Igreja Católica à luz do pensamento do Papa Francisco.  
**Revista de Cultura Teológica.** 2021

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** Editora Contexto. 2019.



# IGREJA CATÓLICA E A VIOLÊNCIA DE GÊNERO: MULHERES E PESSOAS LGBTQIA+

*Maria Cristina S. Furtado<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Herdamos uma cultura patriarcal, com uma visão do homem como modelo ideal. Visão que, surgiu, no final do século XVIII e início do XIX, com o homem, considerado com capacidade intelectual, e a mulher, com capacidade afetiva. A missão do homem era estar nos espaços públicos, e a mulher, permanecer em casa, procriar, e cuidar da família. Em relação às pessoas LGBT, quando a ciência trouxe o binômio sexual: homem e mulher, a orientação sexual só poderia ser heterossexual e homossexual. O heterossexual passou a ser o padrão “normal” e o homossexual, “anormal”, invertido e “pervertido”. Hoje, apesar de todas as lutas e conquistas da mulher, o patriarcalismo ainda é uma realidade. No final do século XX, após muita luta, as pessoas LGBT foram retiradas do rol de doenças, o que lhes possibilitou ter importantes reivindicações atendidas, mas a LGBTfobia continua. Tanto na sociedade como nas igrejas, incluindo a Igreja Católica, as mulheres e as pessoas LGBT buscam ser ouvidas, ter representatividade, incluídas e integradas às comunidades. Neste artigo refletiremos sobre: - a violência de gênero, no passado; - o que tem surgido: nas teologias: feministas, nas teologias LGBT libertadoras inclusivas, nos movimentos de mulheres, e grupos de católicos LGBT. Além das expectativas existentes para o Sínodo que começará em Outubro de 2023.

**PALAVRA-CHAVE:** Igreja Católica; mulheres; pessoas LGBT; violência; igualdade

## INTRODUÇÃO

Herdamos uma cultura patriarcal, com uma visão centrada na figura do homem como modelo ideal. Visão que surgiu, no final do século XVIII, após a Revolução Francesa, em um período em que se pensou na possibilidade de igualdade, entre homens-mulheres. O que foi considerado impossível, devido as inúmeras mudanças que seriam necessárias, na sociedade. No século XIX, os estudos biológicos, trouxeram o binômio sexual: homem e mulher. O homem foi considerado com grande capacidade intelectual, e a mulher, com capacidade afetiva. A missão do homem era estar nos espaços públicos, decisivos, ser o provedor, e um grande procriador. A missão da mulher era permanecer em casa, procriar, cuidar dos filhos e a família; célula do

---

<sup>1</sup> Doutora em teologia sistemática-pastoral (PUC-Rio) - Especialista em Educação (PUC-RS) - Psicóloga (CNP-BH.). Sandwich doctorate in Gender violence by the thought of René Girard (University of Roehampton, London) Professora na pós-graduação em Teologia Pastoral, e Protagonismo feminino, na PUC-MINAS; Professora do curso de extensão: A Igreja e as Pessoas LGBTQIAP+, no ITESP, São Paulo. Diretora do Centro de estudos de Gênero, Diversidade sexual e Violência (RJ). Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM), e da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Membro da rede Teólogas brasileiras, e membro fundador da TEOMulher. Psicóloga clínica (CRP 05-59323), com atendimento online para mulheres, pessoas LGBTQIA+, e famílias. Autora de diversos artigos, capítulos de livro, e do livro “A Inclusão de todas/os/es”. Uma leitura da violência de gênero: mulheres e LGBTQIA+, Ed. Recriar, 2022.

estado burguês. Para isso, o prazer foi retirado das mulheres (FURTADO, 2022b).

Em relação às pessoas LGBT, logo que a ciência trouxe o binômio: homem e mulher,

estes só poderiam ser, heterossexuais e homossexuais. O heterossexual foi considerado o padrão “normal”, e o homossexual: “anormal”, invertido, pervertido e patológico. Hoje, apesar de todas as lutas e conquistas tanto do movimento feminista, como do movimento LGBTQIAPN+, o patriarcalismo e a violência contra a mulher, ainda são realidades, e a LGBTfobia, continua presente. Ambos incentivados por certos setores da sociedade, e as religiões, entre elas, a religião cristã.

Nesse artigo, será refletido, em especial, a Igreja Católica e a violência de gênero: mulheres e LGBTQIAPN+: a herança que recebemos, as mudanças que têm acontecido com o Papa Francisco, a luta das mulheres e das pessoas LGBTQIAPN+ na igreja, além das expectativas em relação ao Sínodo que começará em Outubro de 2023.

## **1. PANORAMA DAS MULHERES E PESSOAS LGBT NA ATUAL SOCIEDADE**

Na sociedade ocidental, os homens ocupam grande parte dos lugares de decisão, e as mulheres continuam fora desses espaços. Na câmara federal, em 2018, apenas 15% dos deputados eram mulheres (Agência Brasil, 08 out. 2018). Em 2022 tivemos uma pequena melhora, com a eleição de 91 deputadas federais mulheres, o que corresponde a 17,7% da totalidade, e 190 deputadas estaduais mulheres, espalhadas entre todos os Estados, atingindo um total, aproximado, de 18% de deputados estaduais e distritais eleitos em todo país. Um recorde histórico, mas a continuidade de representatividade muito pequena. Exatamente por este motivo, apesar de serem maioria, com 52,3% da população, as mulheres se enquadram no grupo das minorias sociais, junto com as pessoas negras (que também são maioria), indígenas, pessoas com deficiência, moradores de rua, imigrantes, e pessoas LGBTQIAP+, para que seja possível pensar em políticas públicas que possam beneficiá-las (BETONI, Camila, s/data). O resultado disto, reflete no dia a dia: “a cada quatro horas, no Brasil, uma mulher é vítima de violência” (Agência Brasil, 07 mar. 2023), o que representa, pelo menos, “uma morte por feminicídio por dia”, e todo o tipo de violência contra a mulher: agressão física, violência sexual ou estupro, violência verbal. Muitas dessas violências ocorrem em casa, feitas pelo próprio marido, companheiro ou namorado, e os filhos presenciando, e até eles próprios recebendo todo o tipo de violência. O feminicídio acontece quando a mulher tenta, ou rompe a relação.

As pessoas LGBTQIAPN+ já encontram muitas dificuldades em suas vidas privadas, o que se repete na vida pública. Para terem representatividade necessitam estar nas tomadas de decisões, mas a representatividade LGBTQIAPN+, no Parlamento, é mínima, e como consequência: a violência. Até quando procuram se envolver na política, sofrem violência. Em 2020, ocorreram antes, durante e após as eleições municipais, discursos de ódio que trouxeram a

incitação da violência, principalmente para as pessoas ‘transsexuais’. Como resultado, pessoas transsexuais foram violentadas, agredidas, e uma morreu em São Paulo.

Em 2022 foram 19 candidaturas LGBTQIAPN+ eleitas, espalhadas pelos nove

diferentes estados. São Paulo teve 6 candidaturas, e nas cinco regiões do Brasil, houve a eleição de, pelo menos, 1 candidato LGBTQIAP+ (UOL ELEIÇÕES, 03 out. 2022). A consequência dessa não voz é, “o Brasil como campeão no ranking mundial de crimes contra LGBT há quatorze anos, seguido pelo México, ou seja, “O Brasil é o país onde mais se mata LGBT no mundo” (Agência Brasil, 11 mai. 2023).

Diante destes dois quadros onde vemos ainda uma forte violência contra as mulheres e contra as pessoas LGBT na sociedade, deve-se questionar: Onde está a Igreja Católica em relação estes grupos? Existem pastorais para as mulheres? E as mulheres que sofrem violência? Até quando as mulheres ficarão longe dos principais ministérios? E as pessoas LGBT? É permitido e estimula-se a participação das pessoas LGBTQIAPN+ na Igreja? Quais são as expectativas em relação ao Sínodo?

## **2. A IGREJA CATÓLICA – MULHERES E LGBTQIAP+**

São muitas as perguntas em relação a estes grupos. De modo geral, ainda não há

pastorais com a finalidade de acolher só as mulheres. Em relação às mulheres que sofrem violência, em meu consultório ouvi o desabafo de uma mulher que dizia ter sofrido violência dupla. Na sua casa, e quando o dirigente espiritual a orientou para permanecer com o marido que lhe traía e batia, pois precisava pensar nos filhos, e no seu dever como mulher. Nesse caso temos a própria Igreja contribuindo com a violência contra a mulher. Isso precisa mudar.

O Brasil é um país laico, mas a Igreja Católica é muito respeitada, e sua postura em relação às mulheres e às pessoas LGBT influenciam tanto parlamentares como a população. A rejeição da mulher nos ministérios principais da Igreja, contribui para fortalecer a visão de inferioridade, e subalternidade. O mesmo acontece em relação a não existir pastorais ou grupos para mulheres, nas igrejas, com atendimento e apoio às mulheres que sofrem violência, oferecendo uma rede de apoio, proteção, e amor às mulheres e a seus filhos.

O que se percebe, é que, embora, as mulheres sejam maioria, não têm representatividade. Podem ser ajudantes do padre, arrumar e passar as suas roupas, fazer-lhe lembretes, comida, mas não podem ser elevadas aos ministérios principais, como o diaconato, e o sacerdócio. O Papa Francisco tem procurado em suas palavras e ações valorizar a mulher na Igreja, realizar algumas mudanças neste sentido, mas as reações têm sido muito fortes, e parece que

pouco se tem progredido.

A rejeição às pessoas LGBT e tudo que se relaciona à sexualidade, era e ainda é um grande tabu. Desde a aproximação do Cristianismo com o mundo grego e, em especial, o estoicismo, a Igreja vinculou em sua doutrina, “sexo e procriação”. Dessa forma, no século XX, à medida que o movimento LGBT fortalecia-se, crescia a tensão entre a hierarquia da Igreja e o movimento LGBT, através dos documentos do Magistério contrários às reivindicações do grupo. A aceitação da homossexualidade esbarra na doutrina onde diz que “os atos homossexuais são considerados intrinsecamente desordenados, contrários à lei natural e fechados ao dom da vida” (CIC 2357). Durante o pontificado de João Paulo II e de Bento XVI, a determinante eram as normas. Só a partir da eleição do Papa Francisco, em 2013, é que passou a existir reflexão e debate sobre esta temática.

### **3. MUDANÇAS NA IGREJA A PARTIR DO PONTIFICADO DE FRANCISCO**

Desde a sua entrada, o Papa Francisco não aceitou voltar ao debate sobre a ordenação sacerdotal de mulheres, porque, segundo ele, o Papa João Paulo II, fechou esta possibilidade. Ele trouxe o estudo e debate sobre o diaconato, entretanto, o resultado, segundo a prof. Dra. Zagano, membro da comissão, não foi conclusivo. Existem bispos e cardeais contrários, e outros favoráveis. “Não seria possível tomar uma decisão que não se aplique à Igreja Universal”. Para ela, a decisão para a Igreja Universal deve ser aplicada pelas Conferências episcopais, ou seja, pelos bispos individuais (ZAGANO, 17 mai. 2019).

A maior novidade do pontificado de Francisco, até este momento, para as mulheres, está no fato delas poderem ser “instituídas” como leitoras e acólitas. De acordo com o Prof. Dr. Pe. Antônio José de Almeida, para a Tradição Apostólica, incluindo a prática litúrgica anterior, há uma diferença entre ordenação e instituição. Para alguém se tornar bispo, presbítero, ou diácono são-lhe impostas as mãos, e realizada a oração consagratória que introduz ao ministério pastoral, na hierarquia da Igreja; e para os outros ministérios, a pessoa é estabelecida numa determinada posição. Segundo Almeida, as viúvas, e as mulheres, em geral, não eram ordenadas até a Idade Média, e sim instituídas (IHU, 22 fev. 2021).

O Papa Francisco modificou o Cânon 230, § 1º do Código de Direito Canônico, e as mulheres já podem assumir os ministérios: - de ‘leitor’, relacionado com a Palavra; - e de ‘acólito’, relacionado com a Eucaristia. A esta ação houve as mais variadas reações, pois o impedimento legal foi finalmente removido, e este é o valor simbólico e histórico do Papa Francisco. Para os progressistas, foi dado um passo importante para as mulheres virem a assumir os ministérios principais, e para os conservadores, isto é inconcebível (IDEM, Ibidem).

Sobre as pessoas LGBTQIAPN+, é visível o esforço do Papa Francisco para se ter um atendimento pastoral a este segmento. Desde que, no início do seu pontificado, ao se referir aos

gays, questionou, “Quem sou eu para julgar?”, os documentos da Igreja começaram a incluir, pelo menos, uma ou duas linhas sobre as pessoas LGBT, surgindo questionamentos sobre adoção, e família LGBT. Entretanto, após a cada Assembleia, com os bispos e cardeais, no relatório final constava que “não havia fundamento para equiparar as uniões homossexuais com o matrimônio e a família”. E sem acrescentar novidade, repetiam o CIC: “Não obstante, os homens e as mulheres com tendências homossexuais devem ser acolhidos com respeito e delicadeza. «Deve evitar-se, para com eles, qualquer atitude de injusta discriminação» (Congregação para a Doutrina da Fé, 4).

Entretanto, na Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia*, de 19 de março de 2016, em resposta aos dois sínodos sobre famílias realizados, encontramos que, em relação às situações irregulares é necessário a Igreja integrar todas as pessoas. “Deve-se ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial [...]. Não me refiro só aos divorciados que vivem numa nova união, mas a todos, seja qual for a situação em que se encontrem” (FRANCISCO, AL 297).

Além disso, dizendo estar em busca de uma Igreja aberta, em saída, que demonstre o amor incondicional de Deus, o Papa convidou a Igreja para um Sínodo, onde desejava que todas as pessoas fossem ouvidas.

#### **4. A LUTA DAS MULHERES E AS PESSOAS LGBT PELA MUDANÇA NA IGREJA.**

Pode parecer que o desejo de mudança tenha vindo pela Igreja, sem a luta das mulheres e pessoas LGBT, mas isso não é verdade. Ao se conhecer a história da Igreja sabe-se que ela só realiza mudanças a partir do *Sensus fidei fidelis* (o senso comum de concordância dos fiéis), para depois passar pelo *Sensus fidelium* ou *Sensus Ecclesiae* (a aprovação pelo Magistério da Igreja). Para a Igreja, o *Consensus fidelium* (consenso de fiéis e Magistério) é considerado o critério seguro para reconhecer se um ensinamento determinado ou uma prática está de acordo com a Tradição apostólica (CTI3, 66). Algo demorado e difícil, mas necessário para as mudanças.

Exatamente por isso, é importante ter conhecimento que as mulheres e as pessoas LGBT têm sido ferrenhas lutadoras para uma transformação da Igreja em relação a elas.

Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), quando a Igreja Católica procurou modificar a compreensão sobre sua presença no mundo, houve a abertura dos centros de estudos para leigos, mulheres, jovens e adultos. As mulheres, corajosamente, apesar de barradas nos ministérios, foram estudar teologia. Na teologia descobriram o Deus libertador, e inspiradas no movimento feminista, e na teologia da libertação, elaboraram a teologia feminista.

Como nos mostra Neiva Furlim, a partir daí, as reflexões feministas trouxeram: - a di-

menção feminina de Deus e a real importância da mulher na Igreja primitiva; - denunciaram o caráter androcêntrico, patriarcal e demasiadamente racional; - questionaram o olhar androcêntrico, na Bíblia e na teologia; - elaboraram a teologia ecofeminista (Ivone Gebara); - e a teologia feminista pela perspectiva de gênero, onde o discurso normativo masculino deixou de ser universal, e o gênero passou a ser percebido como relações de gênero, e relações de poder (FURTADO, 2022a, p.84-89).

A teologia feminista não é homogênea, e talvez devêssemos dizer «teologias feministas». A partir dessas teologias feministas surgiram novas pesquisas e conclusões, através das mais variadas ciências, que trouxeram: a teologia negra (Cleusa Caldeira e Ronilso Pacheco), a ética da inclusão e as teologias libertadoras LGBTQIA+ inclusivas (Maria Cristina S. Furtado), a teologia Queer (Marcela Althaus-Reid; André Musskopf; Ana Ester), a teologia lésbica (Mary Hunt) Há ainda a teologia ecológica, a teologia pós e decolonial, a teologia ecumênica, interreligiosa etc., importantes para a compreensão do papel da Igreja no mundo.

A partir dessas teologias, as mulheres católicas começaram a pensar a importância delas na Igreja. Passaram a reagir à discriminação que sofriam, e a trabalhar para modificarem a posição de meras auxiliares do clero, e atuarem como protagonistas.

Hoje, existe diversos movimentos trabalhando pelo interesse das mulheres, organizado por mulheres. Cito aqui o CWC (Conselho Mundial de Mulheres Católicas), no qual, eu, Maria Cristina Furtado, e Ivenise Santinon somos as representantes brasileiras.

Um grupo de mulheres de alguns países, que se reuniram, em 2019, para debater sobre os principais problemas das mulheres católicas. O debate espalhou-se, e mulheres de outros países e continentes juntaram-se ao grupo. Quando o Papa falou em realizar o Sínodo dos Bispos, o CWC decidiu fazer um Sínodo para ouvir as mulheres, e levar aos bispos, que participam do Sínodo, no Vaticano, as necessidades e desejos das mulheres católicas. Com base nos objetivos demarcados, e um amplo trabalho, que começou em 2021, os itens já foram entregues aos bispos e cardeais. Em Outubro de 2023, quando estiver acontecendo o Sínodo, o CWC estará em Roma, na procura de atrair a atenção dos líderes da Igreja, em todo o mundo, especialmente dos que estiverem em Roma. Segundo o CWC, “as mulheres de todo o mundo têm enfrentado muitos desafios nestes tempos difíceis com paixão, convicção e coragem”. É importante não regredirem de onde estavam.

Em relação às pessoas LGBTQIAPN+ o mesmo ocorre. Apesar de nas Igrejas evangélicas, alguns pastores midiáticos, ainda incitarem a violência, e existir, na Igreja Católica, padres que ofendem e incitam ódio, não são a maioria. Entretanto, é necessário mais que isso, e a Igreja Católica precisa ir em frente.

Em 2006 fundou-se o Grupo de Pesquisa Diversidade sexual, Cidadania e Religião, na PUC-Rio, pelo Padre Dr. Luís Correa Lima, e a hoje, Prof. Dra. Maria Cristina Furtado. Em 2007,

surgiu o primeiro grupo Católico LGBT, chamado de “Diversidade Católica”, sob a orientação espiritual desse mesmo padre. Estes grupos foram crescendo, e principalmente, após a entrada do Papa Francisco, expandiram-se, e hoje, são 25 grupos católicos LGBT, que também fazem parte da rede de Católicos LGBT. São grupos de resistência, em busca de acolhimento e respeito, e para tal, algumas Igrejas, os recebem. Mas como, nem sempre, isso é possível, as reuniões acontecem pela internet, em casas, em condomínios, enfim nas catacumbas atuais.

Com o desejo do Papa de haver um processo de escuta para o Sínodo, pessoas de diferentes grupos Católicos LGBT procuraram se envolver nas reuniões sinodais. Infelizmente, em algumas arquidioceses, as pessoas católicas LGBT não foram chamadas para participar. Como não desejavam ficar fora do processo sinodal, formaram grupos para responderem às perguntas feitas para o Sínodo. Entre esses grupos cito o Caminho Sinodal LGBTQIAPN+ e famílias, que tem como coordenadores a Prof. Dra. Maria Cristina Furtado, e o Diácono Dr. Bernardo, no Rio de Janeiro (@caminho.sinodal.lgbtqia). O grupo trabalhou, durante quase um ano, e fez um extenso relatório que foi enviado para a CNBB, e para o Vaticano. Este relatório esteve presente na Fase Continental do Sínodo, na América Latina e Caribe, que contou com a participação de Luis Rabello, coordenador dos Grupos Católicos LGBT, e Silvia Kreuz, responsável pelo MAMY, importante rede brasileira de mães de LGBT.

São muitas as expectativas em relação ao Sínodo que começará em outubro deste ano e acabará em 2024, tanto em relação às mulheres, como às pessoas LGBTQIAPN+, já que um documento publicado pelo Papa Francisco mostra que haverá 70 pessoas, entre padres, religiosas, diáconos e leigos católicos, que estão sendo escolhidos, a partir de uma lista de 140 pessoas recomendadas pelas conferências episcopais nacionais (CNN, 26 abr. 2023). Destes, 50% serão mulheres, e todas as pessoas terão direito a voto.

Entre as mulheres encontramos uma brasileira, Sonia Gomes de oliveira, Presidente do Conselho Nacional do Laicato do Brasil (G1, 8 jul. 2023), e o Norte-americano, padre jesuíta, James Martin, defensor dos LGBTQIA+(G1, 9 jul. 2023).

## CONCLUSÃO

A violência contra as mulheres e pessoas LGBT, na Igreja Católica, ocorre há séculos, e luta destes dois grupos se arrasta há longo tempo. Entretanto, o desejo de mudança, em relação às mulheres e às pessoas LGBT, tem sido percebido desde a entrada do Papa Francisco, e algumas mudanças já têm acontecido. São pequenas, mas, na Igreja Católica qualquer transformação precisa ser festejada, pois podem significar possibilidades futuras de maiores mudanças.

Finalizo com a esperança de que todo o trabalho feito pelo Papa Francisco, e os que o



seguem, não tenha sido em vão. Que o Sínodo possa ser o início de um novo tempo, e possamos “Caminhar juntos em uma Igreja sinodal que escuta todos os tipos de exilados para que se sintam em casa”! (Síntese da Fase Continental do Sínodo, pdf, 65).

## REFERÊNCIAS

*Agência Brasil*. Câmara dos Deputados terá 15% de mulheres. Disponível em: Câmara dos Deputados terá 15% de mulheres | Agência Brasil (ebc.com.br). Pub. 08 out.2018. Aces.04 jul.2023.

*Agência Brasil*. No Brasil, uma mulher é vítima de violência a cada quatro horas. São Paulo e Rio de Janeiro concentram quase 60% do total de casos. Disponível em: No Brasil, uma mulher é vítima de violência a cada quatro horas | Agência Brasil (ebc.com.br). Pub. 07 mar. 2023. Aces. 04 jul. 2023.

*Agência Brasil*. Dossiê contabiliza 273 mortes violentas de pessoas LGBTI+ em 2022. Disponível em: [Dossiê contabiliza 273 mortes violentas de pessoas LGBTI+ em 2022 | Agência Brasil \(ebc.com.br\)](#). Pub. 11 mai. 2023. Aces. 04 jul. 2023.

BETONI, Camila. Minorias brasileiras. InfoEscola. Disponível em: [Minorias brasileiras - minorias nacionais, exemplos - Sociologia - InfoEscola](#). Pub.s/data. Aces. 03 jul. 2023.

CAMINHO SINODAL LGBTQIA. Fotos e vídeos. Disponível em: <https://www.instagram.com/caminho.sinodal.lgbtia/>. Pub. s/data. Aces. 17 jul. 2023.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). 2357: 2358; 2359. Compêndio. Disponível em: Catecismo da Igreja Católica - Compêndio (vatican.va). Pub. 2005. Aces. 17 jul. 2023.

CNN. BRASIL. Papa Francisco permite que mulheres votem no Sínodo de Bispos. Disponível em: Papa Francisco permite que mulheres votem no Sínodo de Bispos (cnnbrasil.com.br). Pub. 26 abr. 2023. Aces. 30 jul. 2023.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). O Sensus na vida da Igreja. Disponível em: *Sensus fidei* na vida da Igreja (2014) (vatican.va). Pub. 10 jun. 2014. Aces. 10 jul. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ (CDF). Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais (UH). Vaticano, 03 jun. 2003, I.4. Disponível em: Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais (vatican.va). Aces. 10 jul. 2023.

CWC. Roma 2023. Disponível em: Catholic Women's Council | NUESTRAS PRIORIDADES (catholicwomenscouncil.org). Pub. s/data. Aces. 07 jul 2023.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. Vaticano, 19 mar. 2016. AL 297. Disponível em Amoris laetitia: Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre o amor na família (19 mar. 2016) | Francisco (vatican.va). Aces. 10 jul. 2023.

FURTADO, Maria Cristina S. A hermenêutica do feminino na teologia: suas lutas e conquistas. *Ephata*, 4, no. 2 (2022), p. 85-90. Universidade Católica Portuguesa. Disponível em: v. 4 n. 2 (2022): Hermenêuticas do Feminino: Ecos na/da Casa Comum | Ephata (ucp.pt), Pub. 2022a.

FURTADO, Maria Cristina S. *A inclusão de todas/os/es*. Uma leitura teológica da violência de gênero: mulheres e LGBTQIA+. De Girard e Lévinas à ética da inclusão, p.83. Ed. Recriar: São Paulo, 2022b.

FURTADO, Maria Cristina S. The importance of LGBTQIA+ inclusive liberating theologies, p. 4-5. In: *International Journal of Human Sciences Research*, v. 3, n. 13, 2023. Disponível em: a-importancia-das-teologias-libertadoras-inclusivas-lgbtqia.pdf (capes.gov.br). Pub. 2023. Aces. 08 jul. 2023.

G1. Grande Minas. Montes-clarenses é escolhida para participar do Sínodo dos Bispos. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/grande-minas/noticia/2023/07/08/montes-clarenses-e-escolhida-para-participar-do-sinodo-dos-bispos.ghtml>. Pub. 8 jul. 2023. Aces. 15 jul. 2023

G1. Papa convida líder católico que defende direitos LGBTQIA+ para sínodo. Disponível em: Papa convida líder defensor dos direitos LGBTQIA+ para conferência | Metrôpoles (metropoles.com). Pub. 9 jul. 2023. Aces. 9 jul. 2023.

IGREJA CATÓLICA. Síntese da Fase Continental do Sínodo, 65. Disponível em: Síntese-Fase-Continental-del-Sinodo-en-ALC\_PT (3).pdf. Pub. 2023. Aces. Jun. 2023.

IHU. Phyllis Zagano: sobre as mulheres diaconisas o Papa quer uma ampla discussão. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: Phyllis Zagano: sobre as mulheres diaconisas o Papa quer uma ampla discussão - Instituto Humanitas Unisinos - IHU. Pub. 17 mai. 2019. Aces. 07 jul. 2023.

IHU. Mulheres leitoras e acólitas: Significado da mudança. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: Mulheres leitoras e acólitas: Significado da mudança - Instituto Humanitas Unisinos - IHU. Pub. 22 fev. 2021. Aces. 10 jul. 2023.

UOL ELEIÇÕES. Eleições 2022: Ao menos 19 candidaturas LGBTQIAP+ são eleitas para Câmara e Assembleias. Disponível em: Eleições 2022: ao menos 19 candidaturas LGBTQIAP+ são eleitas (uol.com.br). Pub. 03 out. 2022. Aces. 05 jul. 2023.

# MAGNIFICAT: O CANTO FEMININO DA LIBERTAÇÃO MESSIÂNICA

*Robert Landgraf<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente pesquisa objetiva realizar um estudo do Magnificat em sua dimensão feminina e libertadora. O Cântico de Maria de Nazaré é uma espécie de automariologia que pode ser entendido como um primeiro resultado da meditação dessa mulher em torno dos eventos que a envolveram intimamente na chegada da libertação messiânica. O contexto do Magnificat constitui a tragicidade deste mundo que, em sua ordem, contradiz o projeto de Deus sobre a sociedade e o ser humano. Entretanto, Deus resolveu, mediante seu Messias, intervir e inaugurar o novo relacionamento com toda a criação. A humanidade inteira desejava esse momento salvador. O Cântico de Maria é revolucionário, pois, em uma sociedade masculinocêntrica, na qual o varão é o centro, Deus pousa seu olhar sobre ela, precisamente por ser uma humilde mulher e a faz parceira na obra da redenção.

**PALAVRAS-CHAVE:** Magnificat; Maria; feminino; libertação.

## INTRODUÇÃO

O Magnificat é o texto bíblico mais longo colocado nos lábios de Maria e tem sido redescoberto, tanto pela Teologia da Libertação como pela Teologia Feminista, como uma espécie de texto-base para diversas perspectivas teológicas devido ao seu teor messiânico e libertador. O cântico mariano está presente no Evangelho de Lucas (Lc 1.46-55), considerado por muitos teólogos e teólogas como o evangelista das mulheres, e apresenta uma imagem de Maria como mulher forte e libertadora em continuidade com as vozes femininas que gritaram por justiça na história de Israel. O presente trabalho não objetiva realizar uma exegese desse hino, nem de sua teologia em geral, mas pretende refletir sua dimensão profética e libertadora, bem como recuperar a figura de Maria como profetiza em solidariedade com todas as mulheres que lutam por justiça, liberdade e direitos, e dentro do âmbito eclesial por um discipulado de iguais.

## 1 MARIA NO EVANGELHO DE LUCAS

Em todo o Novo Testamento, o evangelista Lucas é o autor que escreve de maneira mais detalhada a pessoa de Maria, mãe de Jesus. Chama-a por seu nome próprio 12 vezes

<sup>1</sup> Mestre em Teologia pela Puc-São Paulo. Mestre em Ciências da Religião pela Puc-Campinas. E-mail: betolandgraf@yahoo.com.br

nos relatos da infância (1.27,30,34,38,39,41,46,56; 2.5,16,19,34) e sete vezes como “a mãe de Jesus” (1.43; 2.33,34,48,51; 8.19,20). São Lucas não somente está interessado pela pessoa de Maria, como também concede uma atenção especial ao seu papel na história da salvação e na sua relação com a Igreja. O evangelista traça o retrato de Maria, tendo como pano de fundo a história da salvação; ela pertence essencialmente ao tempo de Cristo, e mais: é essa mulher quem inaugura esse tempo, por ter corajosamente, por livre vontade, aceito o convite de Deus para ser mãe do Salvador. O Evangelho narrado por Lucas relaciona as maravilhas que acontecem em Maria com aquelas que marcam a história de Israel e anuncia que ela estará presente na história da salvação que continua, porque todas as gerações a chamarão bem aventurada (Cuéllar, 2001).

O modo virginal da concepção de Jesus é especialmente sublinhado, ao mesmo tempo em que destaca a trajetória da mulher Maria no caminho – tantas vezes marcado pela dureza e sofrimentos causado por um sistema imperial que trazia empobrecimento e machismo – de fé e obediência na realização do desígnio divino, manifestado em sua escolha por Deus. Porque ela acreditou na palavra de Deus e aceitou sua mensagem, a chamarão bendita entre todas as mulheres (Cuéllar, 2001). Sobre esse aceite de Maria, Coyle escreve:

A história da anunciação não é sobre aquiescência, mas sobre poder de decisão. É sobre uma jovem numa sociedade patriarcal que concebe e dá à luz seu filho: “o Senhor está contigo!... Não temas... Encontrei graça junto de Deus. Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho... Filho do Altíssimo... e seu reinado não terá fim” (Lc 1.28-33). Ela devia ter 12 ou 13 anos de idade, pois essa era a idade costumeira para os esposais das jovens. Embora séculos de interpretação patriarcal tenham enfatizado a obediência submissa de Maria, a narrativa lucana não fala sobre uma jovem passivamente perfeita, acobalhada pelo dever divino, mas sobre uma donzela pobre, senhora de si, que está nas boas graças de Deus e disposta a colaborar com um ousado plano de salvação. (Coyle, 2012, p. 84-85)

Os escritos lucanos tomam o cuidado de eliminar quaisquer vestígios que poderiam manchar a imagem da mulher de fé que é Maria em relação à resposta ao chamado de Deus e à sua identificação com a missão do seu Filho. No evangelho de Lucas, também há uma veneração teológica pela mãe de Jesus, tal como era professada na Igreja Primitiva. O episódio da mulher anônima, na própria resposta de Jesus, são claros elogios a ela (Lc 11.27-28). Podemos assim concluir que as notícias que esse evangelista nos transmite sobre a mulher Maria não servem apenas para esclarecer o anúncio de Cristo, mas também para o anúncio de sua mãe (Cuéllar, 2001), como mulher de fé, profética e libertadora.

## 2 MAGNIFICAT FRUTO DO ENCONTRO DE MULHERES.

O contexto em que se dá o Magnificat é o da visitação (Lc 1.39-45,56). Com o encontro de Maria e Isabel, mulheres protagonistas dos anúncios, Lucas liga a tradição do Batista com Jesus.

Lucas retrata Maria como mulher de ação que parte imediatamente e vai “apressadamente” para a região montanhosa, em uma viagem profética, visitar sua prima Isabel que está grávida de João Batista (Lc 1.39). Essa viagem apressada para servir a prima Isabel evocou para Santo Ambrósio as boas notícias descritas pelas palavras de Isaías: “Como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, que proclamam boas novas e anuncia a Salvação” (Is 52.7) (Coyle, 2012, p. 89).

O encontro de Maria e Isabel, duas mulheres, ocorre na casa de Zacarias, que está mudo. A voz do varão que permanece muda é altamente incomum na Escritura. Nesse silêncio, ressoam as vozes de duas mulheres, uma louvando a outra e ambas louvando a Deus. Apesar do contexto literário androcêntrico geral, essa história é narrada de forma ginocêntrica, ou seja, o autor destaca o feminino, a figura das duas mulheres. O Espírito Santo é derramado sobre Maria e Isabel no espaço doméstico tradicionalmente feminino e as duas transmitem de maneira clara a boa nova; são elas, mulheres, que personificam a misericórdia de Deus que proclamam profeticamente (Johnson, 2006).

Nesse encontro de Maria e Isabel, é possível intuir que, ao ligar uma à outra, essas duas mulheres são capacitadas e comissionadas para falar com vozes de profetisas. Ao se encontrarem, surge uma força que as leva a anunciar, na historicidade em que estão inseridas, que Deus abençoa os humildes e destrói as instituições opressoras. Através do diálogo entre as duas mulheres, é revelado o sentido político de suas gestações, a saber: esperança para o povo oprimido, empobrecido e sofrido de Israel. Aqui, é possível perceber a força política e revolucionária que há no ato feminino de gerar uma vida, na imagem de duas profetisas grávidas, cheias do Espírito Santo, que gritam com alegria, conselho e esperança para o futuro, um futuro em que Deus fará justiça para com os injustiçados (Johnson, 2006).

Inspiradas pelo Espírito Santo, Isabel profeticamente anuncia que “a mãe do meu Senhor” veio visitá-la. Assim, torna-se a primeira pessoa no Evangelho de Lucas a confessar Jesus como “meu Senhor” e, ao dizer que Maria é “Bendita entre as mulheres”, pronuncia a mensagem que levou a Igreja a afirmar que Maria é mãe do Senhor. Maria e Isabel tinham consciência do importante papel que representavam na história da salvação: Maria, grávida do Messias libertador, esperado pelo povo, Isabel preparando-se para dar à luz o profeta que prepararia o caminho para esse mesmo messias. As duas carregam no ventre a compaixão de Deus que profeticamente proclamam e, ao fazer isso, afirmam a capacidade feminina de interpretar para outras mulheres a Palavra de Deus (Coyle, 2012).

### 3 A MENSAGEM PROFÉTICA DO MAGNIFICAT

Uma das formas de mediação de Maria assume especial importância no contexto da fé vivida em condições de opressão do povo de Deus, como ocorre em diversas partes do mundo, mas, de modo especial, no contexto latino-americano. Para a fé do povo oprimido, Maria revela-se como uma mulher que, a exemplo do seu Filho Jesus, torna-se solidária e compassiva diante da dor dos irmãos (Boff, 2003).

Nas comunidades de base, nos grupos de fé e política, destacam-se nas reflexões os traços denunciadores, enunciadores, proféticos e libertadores de Maria, presente em seu hino de louvor, o Magnificat, que proclama com alegria a compaixão e a misericórdia de Deus no advento do tempo messiânico (Boff, 2003). Sobre a característica messiânica do Cântico, Boff ensina:

O Magnificat é um canto messiânico. O seu é um “messianismo integral” no sentido de ser aberto, portanto inclusivo. Trata-se de um messianismo primeiramente soteriológico, que inclui e mesmo pede um messianismo político, como uma de suas dimensões intrínsecas. (Boff, 2006, p. 320)

A mulher que proclama o Magnificat faz parte da longa tradição de cantoras, desde Miriam e seu tamborim (Ex 15.2-21) a Débora (Jz 5.1-31), Ana (1Sm 2.1-10) e Judite (Jt 16.1-17), que também entoaram cantos proféticos nos quais denunciavam a opressão e manifestavam a vitória dos oprimidos com a ajuda de Deus (Johnson, 2006).

O transfundo do Magnificat constitui a tragicidade deste mundo que, da forma como está ordenado, contradiz o projeto de Deus sobre a sociedade e a humanidade. Entretanto, Deus enviou seu Messias para intervir e inaugurar o seu Reino de justiça, alegria e paz. Todo Israel e toda a criação almejava esse momento de salvação. Maria compreende que carrega em seu ventre o princípio de toda santidade e libertação e se enche de alegria, entoando seu hino de louvor. Essa alegria não é vazia; tem razões de exaltação messiânica, pois Deus, em seu amor, mostrou-se o salvador (Lc 1.47); revelou ter olhar compassivo, e olhou para a humilde serva (v. 48). O que Deus fez a Maria é prototípico para o que vai fazer a todos. Como Ana representava todo Israel, assim Maria representa não só Israel, mas toda a humanidade, por isso pode cantar: de hoje em diante, todas as gerações me chamarão bem-aventurada (v. 48b) (Boff, 2003). Sobre esse paralelismo do cântico de Ana e Maria, Johnson afirma:

Em especial, a forma e até mesmo frases inteiras do cântico são modelados no cântico de Ana do livro de Samuel. Dos versos iniciais de Ana: “Tenho o coração alegre, graças ao SENHOR”, a seus versículos proféticos: “O arco dos guerreiros foi quebrado, e os que vacilam cingem-se de força. Os saciados saem em busca de pão, e os famintos param”, o paralelismo liga as mulheres em sua resposta eloquente à misericórdia singular do Deus de Israel, que indulgentemente decide ser solidário com os que sofrem e são tidos em pouca conta, a fim de curar, redimir e libertar. (Johnson, 2006, p. 321)



O Cântico mariano começa com um brado de alegria da mulher pobre, um clima de “magnificação”, ou seja, de exaltação a Deus por tudo o que Ele realizou no mundo em favor e através de Maria. A alma da mulher galileia exalta o Senhor, e seu espírito se enche júbilo por causa de “Deus, meu Salvador”, pois ela é testemunha e partícipe do evento esperado pelos séculos: a chegada do Messias e a salvação que ele traz (Boff, 2006, p. 333-334).

O cântico de Maria é a oração de uma mulher empobrecida. Ela proclama a grandeza de Deus que, em sua misericórdia, assume a causa dos pobres e marginalizados, dos chamados *tapeínoosis*, ou aqueles sem condição geral de vida, ou seja, uma vida destituída de qualquer importância social, como da imensa maioria da população do planeta. Ao afirmar sua condição humilde (v. 48), Maria revela sua posição social e se mostra membro de um povo submetido à exploração econômica, a todo tipo de violência por poderosos grupos governantes. Entretanto, é essa mulher que recebe o chamado para ser parceira de Deus na grande obra da salvação (Johnson, 2006).

O cântico revela a misericórdia de Deus para com os oprimidos (v. 50). Essa misericórdia não se reserva para o final dos tempos, mas assume a historicidade e se concretiza em ações transformadoras da realidade. Exemplo disso é a inversão no jogo de forças que regem o mundo (v. 51): “os orgulhosos são dispersados e os poderosos são precipitados de seus tronos, enquanto os humildes são exaltados e a misericórdia em forma de alimento enche a barriga dos famintos” (Johnson, 2006, p. 323).

É importante lembrar que Maria não apenas canta a respeito da transformação libertadora da ordem social que Deus realizou em atos redentores de misericórdia, mas ela própria personifica o povo sofrido e oprimido, que foi exaltado pela compaixão divina. Assim, a jovem mulher galileia torna-se solidária com outras mulheres que lutam pela vida, entoando esse cântico como mulher do povo, como milhares de mulheres empobrecidas do continente Latino-Americano. “Deus olha a humildade de Maria como olha a delas”. Seu cântico revela a estratégia do reinado futuro de Deus. Revela que as mulheres participam plenamente da missão de anunciar e construir no hoje da história o Reino de Deus (Johnson, 2006, p. 330-331).

O Magnificat nos revela Maria como mãe libertadora, pois não é uma mulher passivamente submissa ou de uma religiosidade alienante. É a mulher forte e corajosa, que invoca a justiça de Deus sobre os opressores dos pobres e nos convida como cristãos e cristãs, discípulos e discípulas, missionários e missionárias de Jesus a continuar, de maneira profética, entoando seu cântico não apenas com os lábios, mas, acima de tudo, assumindo a causa dos empobrecidos, ofertando-lhes um amor solidário e compassivo, pensando estratégias de libertação integral.

## CONCLUSÃO

Ao colocar o Magnificat nos lábios de Maria, Lucas a propõe como a primeira cantora do Evangelho, antes de Zacarias e Simeão, e como autêntica porta voz de Deus. Por ser a passagem mais longa colocada na boca de uma mulher no Novo Testamento representa o máximo que uma mulher pode dizer. Como outros profetas e profetisas de Israel, ela canta a alegria da salvação, as ações da misericórdia divina em sua vida e na do seu povo humilhado pelos governantes. Esse cântico é uma ação de graças pela intervenção de Deus e instauração de seu Reino que não se configura com a ordem deste mundo em que os poderosos tudo decidem. O Reino significa um protesto contra a ordem deste mundo. O Reino é caracterizado como vida justa em um mundo de injustiça; e a justiça trata sempre de corpos e vidas. A mensagem profética do Magnificat caracteriza a vinda de Deus como compaixão, o cumprimento da promessa feita a Abraão e Sara. Infelizmente, séculos de recitação mecânica obscureceram a audácia de sua afirmação e suas implicações sociais. Uma leitura feminista do Magnificat pode abrir novas perspectivas para reencontrar a verdadeira imagem de Maria como mulher forte e situada em seu contexto histórico violento e opressor dos humildes e, assim, continuar sendo inspiração para todas as mulheres que lutam por liberdade e libertação.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Clodovis. *Mariologia social*. O significado da virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006. (Col. Teologia Sistemática).

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

COYLE, Kathelleen. *Maria tão plena de Deus e tão nossa*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Temas Marianos).

CUÉLLER, Ponce Miguel. *María: Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2001.

JOHNSON, Elizabeth. *Nossa verdadeira irmã: Teologia de Maria na comunhão dos Santos*. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2006.

# MARIA NO BRASIL COLONIAL: A MARIOLOGIA DE JOSÉ DE ANCHIETA SOB A CATEGORIA DE GÊNERO

Perla Cabral Duarte Doneda<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente artigo analisa a atuação das missões jesuíticas no Brasil Colonial, século XVI, a fim de perceber o papel da Virgem Maria na construção social de gênero. Para tal análise, o texto principal é o *Poema à Virgem*, de José de Anchieta, o qual permite uma aproximação à mariologia anchietana, conseqüentemente, os possíveis desdobramentos no controle dos corpos femininos dos povos originários, bem como nas relações entre colonizador e colonizado. A tese que levanto é a de que a imagem da Virgem, da Mãe de Deus, funcionou como parte do discurso de controle social, buscando garantir a moralidade, os papéis sociais e religiosos, a divisão dos trabalhos nas colônias e nos aldeamentos, em conformidade com a cultura ocidental cristã. O método utilizado é o de análise bibliográfica, em diálogo com obras contemporâneas, nas áreas da historiografia, da antropologia, da sociologia e da teologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Brasil Colônia; José de Anchieta; Virgem Maria; jesuítas; ameríndios.

## INTRODUÇÃO

O objeto dessa pesquisa é a Virgem Maria e sua influência no processo da colonização portuguesa, sob a catequese de José de Anchieta. Para tal aprofundamento ou apropriação da literatura anchietana, o *Poema à Virgem* é o texto mestre dessa análise, em perspectiva de gênero. Porém, foram examinados outros textos de Anchieta, como algumas cartas e os teatros, todos com o objetivo de perceber qual a mariologia presente em suas construções catequéticas. No caso dos teatros, um é o mais relevante para o objeto dessa pesquisa que é o *Auto da Assunção*. Logo, o poema e essa peça de teatro fornecem um bom material de análise. O período analisado é o século XVI e, nesse contexto, as Cartas de Manoel da Nóbrega também foram examinadas para que fosse possível, a partir dessas fontes, perceber como os missionários sentiram o contato com os povos originários e como externaram essa experiência. As Cartas de Nóbrega descrevem o olhar do europeu sobre os povos nativos, sobre o lugar, sobre a cultura tribal e os inúmeros desafios que enfrentaram de imediato. Logo, esse material ajuda a contextualizar os acontecimentos a partir do olhar europeu.

Em contra partida, o poema tem sua magnitude por ser “o primeiro grande poema

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da religião pelo Programa de Pós Graduação da Universidade Metodista de São Paulo, 2019. Doutoranda pelo PPG/CR da Universidade Metodista de São Paula. E-mail: [perladoneda@uol.com.br](mailto:perladoneda@uol.com.br)

literário escrito nas terras brasílicas. Valeu ao ‘Apóstolo do Brasil’ o título de primeiro mariólogo jesuíta” (BOFF, 2006 p. 228). Nessa análise do poema, cartas e peças teatrais, linguagem, símbolos e imagens se descortinam, possibilitando vislumbrar o método catequético, os objetivos dos missionários, bem como a função e o lugar da Virgem Maria, no coração de José de Anchieta e dentro do projeto colonial cristão<sup>2</sup>. Toda a análise é feita sob a categoria de gênero, sem que se configure um anacronismo histórico, mas se trata de apresentar um argumento às diferenças de gênero que podem ter suas raízes no processo de organização social, cujo desempenho foi confiado aos missionários jesuítas na catequese<sup>3</sup>, por ser um sistema dinâmico e pedagógico. Vale problematizar se: o modelo de mulher cristã, na figura de Maria teria funcionado como linguagem de controle social das mulheres nativas no Brasil Colonial e que implicações esse controle teria regido sobre a história do Brasil.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Muitas teólogas feministas contemporâneas nos falam sobre esses processos que revelam, nada mais nada menos que a luta pela manutenção do poder e a perpetuação do mesmo, cada vez mais sedimentada na hierarquia do sexo masculino, branco e hétero. Essa consciência de classe, raça e gênero traz para o diálogo, teóricas como Ivone Gebara<sup>4</sup>, Rosemary R. Ruether<sup>5</sup> e Elisabeth S. Fiorenza<sup>6</sup>. Na categoria de análise a partir do gênero e da violência ao corpo da mulher:

Afinamos ainda mais a nossa observação e vimos que os dois gêneros – masculino e feminino – estavam marcados por papéis que tinham a ver com a divisão social do trabalho, e que tais papéis eram igualmente naturalizados nos impedindo o acesso de umas às tarefas dos outros, e vice-versa. Nossas funções, papéis sociais, educação e até os nossos sonhos pareciam ordenados por um sistema dominado pela hierarquia masculina. A partir daí assistimos a presença entre nós de uma degeneração da nossa biologia sexuada binariamente através do que se convencionou chamar “sexismo”, isto é, a dominação de um sexo sobre o outro. [...] Nosso corpo se tornou cada vez mais

2 Sobre o jugo da coroa portuguesa, o catolicismo foi imposto no Brasil, desde os primórdios da colonização, como religião oficial do Império e a única com permissão para realizar cultos públicos ou domésticos. Essa aliança entre a casa real portuguesa e o Vaticano possibilitou ao império português legitimar seus interesses temporais e seus métodos de atuação, sob o pretexto da salvação de almas e da difusão da fé e cultura cristãs. (NEGRÃO, 2008 p.262)

3 “Todo sistema jesuítico de catequese, em suas linhas mais gerais, foi elaborado a partir da experiência com os Tupi: principalmente, os Tupinambá foram o modelo a partir do qual se deu, por um lado, a construção da alteridade religiosa, e, por outro, a mediação cultural e linguística para recuperar a Deus esta alteridade” (POMPA, 2002 p. 409)

4 Gebara, Ivone. Filosofia feminista: uma brevíssima introdução. Outra obra importante dela e que nos ajuda aqui é, Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal. “A procura das razões da nossa opressão, imaginamos que, desde milênios, vivemos na sociedade hierárquica que denominamos patriarcal, porque a figura do pater (de pai/homem) era considerada princípio de organização de vida social e familiar. Foi uma maneira que nos ajudou a sair de um conceito de natureza fixa, de destino do qual não podíamos fugir e abrir-nos para uma organização que, de fato, tem a ver com construções que em grande parte dependem de nós seres humanos. Foi assim que falamos do sistema patriarcal como um sistema de organização hierárquica no qual nós tínhamos um lugar preestabelecido. Este sistema atravessa todas as nossas relações e nossas crenças até o ponto de descobrir que Deus habitava a nossa interioridade como um Grande Ser de expressão histórica masculina” (GEBARA, 2017a p. 62-63)

5 Ruether com Sexismo e religião é também leitura obrigatória, por nos dar o fundamento dessa discriminação de gênero, especialmente aos poderosos da religião. O cristianismo foi e ainda é sexista às mulheres.

6 Fiorenza com seu clássico, “As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica”. Esta obra é imprescindível na medida que precisamos compreender as narrativas bíblicas em processo de desenvolvimento no movimento de Jesus, bem como nos seus primeiros séculos.

um corpo no qual a sexualidade ou o “uso” da nossa genitalidade em seus diferentes aspectos foi se convertendo em um caminho para desvelar outras formas de dominação e subordinação da nossa pessoa. (GEBARA, 2017a p. 63)

A contribuição de Ruether<sup>7</sup> para essa análise, está para o conceito de sexismo religioso que é de suma importância ou relevância à compreensão da opressão e marginalização das mulheres, na sociedade, mas especialmente no sistema religioso. Ruether desenvolveu o que se configurou às mulheres, a sua desvalorização universal, a partir do pressuposto cultural da hierarquia sobre a natureza, ou seja, as mulheres estariam mais perto da natureza do que os homens e, assim, “elas caem numa posição intermediária entre a cultura como esfera masculina e a natureza não-controlada”. (RUETHER, 1993 p. 66)

Referente ao cristianismo patriarcal, Ruether o conceitua de antropologia patriarcal, proveniente de Agostinho e Tomás de Aquino. Com isso o cristianismo

Teria se tornado uma religião somente para homens, na qual se entraria rejeitando as mulheres como portadoras do pecado. Às vezes, em definições teológicas e, mais ainda, na diatribe popular, homens de Igreja cristãos chegaram perigosamente perto dessa concepção da mulher como pecado. [...] Mesmo na criação original, não-caída, a mulher teria sido subordinada ao homem e estado sob sua dominação. Em termos normativos e ideais, a mulher deveria ter se submetido ao homem, que representa, em plenitude maior do que ela, o princípio da “chefia”, mente ou razão. Ele, por sua vez, deveria considerá-la como representante daquela parte dele mesmo que precisa ser reprimida e mantida sob controle pela razão para impedir uma queda no pecado e na desordem. [...] Dentro da história, a subjugação da mulher é tanto reflexo de sua natureza inferior quanto punição por sua responsabilidade pelo pecado. (RUETHER, 1993 p, 84)

A divisão social do trabalho é algo marcadamente vivido e experimentado nas relações entre homens e mulheres. Na cultura ocidental isso é bastante evidente quando comparado aos primeiros relatos dos povos europeus em contato com os ameríndios. Às regras, às normas e os costumes europeus estabelecem essa divisão social dos sexos e assim, os colonizadores transferem e acabam impondo aos povos originários, os mesmos códigos morais e costumes religiosos que praticavam. Para problematizarmos essa estrutura religiosa hierárquica de poder masculino que aqui se estabeleceu, precisamos de Shüssler-Fiorenza para suspeitar dos métodos de catequização aos nativos, a fim de que possamos apontar para o moralismo virginal da figura da Virgem Maria, diante de uma prática cultural da violência e do estupro da cultura tribal. A convite da própria autora, somos chamadas a perguntar sobre o papel das mulheres na história<sup>8</sup> analisada e, essencialmente, suspeitarmos das ausências e do ocultamento das mesmas, bem como considerar a marginalização e o controle dos corpos como um apagamento cultural. Se temos, desde os primórdios do cristianismo o machismo<sup>9</sup> contra as

7 RUETHER, 1993 p. 66-67

8 Ver S-Fiorenza, 1992 p. 56-57

9 Esta medida crítica dever-se-ia aplicar também à sua subsequente história de interpretação, com o fim de determinar o quanto e porque estas tradições e interpretações contribuíram para a deformação patriarcal da fé e comunidade cristãs, assim como também para a opressão de mulheres e todas as outras pessoas dominadas. (S-FIORENZA, 1992 p. 61)

mulheres, que diferença teria havido em tempos de conquista?

O patriarcado marca a sociedade, sua construção e representação a partir do androcentrismo, ou seja, a religião é responsável por manter o poder e o lugar privilegiado dos homens, o que configura o controle de corpos outros. Neste sentido é totalmente perceptível que o sexo masculino regule e marginalize o corpo da mulher, portanto, gênero passa a ser um instrumental necessário à análise dos textos que foram trabalhados nessa pesquisa, uma vez que o colonizador cerceou e alterou drasticamente a cultura nativa, a fim de que seu projeto obtivesse o êxito desejado. A mariologia tem dimensões complexas – nas devoções populares – mas suas heranças e efeitos causados pelo patriarcado contribuiu para que se adequasse ao longo dos séculos para responder às expectativas e necessidades dos homens, necessidades essas políticas, econômicas e religiosa.

Outra teórica importante para esse diálogo é a antropóloga feminista argentina, Rita Laura Segato, sobre a sua tese do “patriarcado de baixa intensidade”<sup>10</sup> na cultura ameríndia. Segato defende que havia uma escala hierárquica dentro dos costumes dos povos originários, a qual verifiquei ser presente, nas descrições do padre Manoel da Nobrega<sup>11</sup>, e divulgada na obra de Gilberto Freyre<sup>12</sup>. Fernandes (2016), na sua obra *De cunha a mameluca*, projeta um outro olhar sobre as relações de gênero, defende a tese de que todas as fontes estariam contaminadas ou influenciadas demasiadamente pela cultura europeia e que, nesse sentido, tudo que foi registrado sobre aquele sistema colonial, preserva a visão androcêntrica das relações entre os sexos. Dizendo de outro modo, Fernandes chama a atenção e mostra como o Brasil nasceu sobre a produção e reprodução feminina e que se não fosse as mulheres, o sistema colonial poderia não ter alcançado seu êxito. Fernandes propõe que a desvalorização da mulheres tribais passa pelo método de não reconhecer o seu valor cultural, político e econômico, próprio da cultura patriarcal ocidental cristã.

## 2 METODOLOGIA

A metodologia que empregamos é de análise bibliográfica. As fontes principais dessa análise são os textos de José de Anchieta que são, o poema, algumas cartas, o catecismo e os

10 A posição que se situa Segato está “respaldada por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas. Esta terceira vertente identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um *patriarcado de baixa intensidade*, e não considera nem eficaz nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico”. (SEGATO, 2012 p. 116)

11 Encontramos nas Cartas do Brasil de Manoel da Nóbrega, citações dos costumes nativos e que podem ser vistos a partir desse patriarcado de baixa intensidade a que se refere Segato. Era costume, ao final dos conflitos, algumas tribos oferecerem “suas filhas e irmãs por mulheres como costumavam aos mais cristãos, quando tratavam com eles de pazes, porque tinham este uso por mais firmeza das mesmas pazes” (NÓBREGA p. 48). Por que as mulheres e não os homens? No entanto, Nóbrega, no papel de missionário colonizador civilizado, não viu nesse costume uma prática injusta às mulheres. Em todas as cartas de Nóbrega não existe uma menção que tivesse questionado isso. O corpo da mulher como objeto de “pagamento” de acerto de “contas”. Isso revela a cultura ocidental e a religião cristã católica concordes do sistema patriarcal.

12 “A segregação do menino, uma vez atingida a puberdade, nos clubes ou casas secretas dos homens, chamadas baito entre as tribos do Brasil Central, parece que visava assegurar ao sexo masculino o domínio sobre o feminino: educar o adolescente para exercer esse domínio”. (FREYRE, 2006 p. 207)

teatros, porém, a literatura marial principal de José de Anchieta, é o poema, ele é o eixo que estrutura a imagem e o papel da Virgem Maria no Brasil Colonial. Há que se dizer aqui que, no período da colonização o conceito de mariologia não existia<sup>13</sup>.

### **3 CATEQUESE E MARIOLOGIA ANCHIETANA: AS IMBRICAÇÕES DA LINGUAGEM E O ESCAMOTEAMENTO DO FEMININO**

Os principais pontos da catequese anchietana, seu estilo de linguagem, seus objetivos no teatro e os pontos mais relevantes do poema são examinados para que se possa oferecer sua orientação mariológica, o que coloca em jogo os desdobramentos nas relações de gênero e na prática da colonialidade até o tempo presente. A obra de Clodovis Boff (2006), *Mariologia Social*, é um material importante sobre a Virgem Maria, especialmente, na Idade Média. É desse período da história que a imagem da Virgem é associada com o Império e vai sendo projetada com todos os adornos, virtudes e pré-requisitos de uma Rainha. Seus títulos de Guerreira, Vitoriosa, Generala vão sendo construídos e adquiridos, sob a confiança que o Rei e seu exército deposita nela, nas inúmeras lutas travadas. Foi nessa confiança que as conquistas europeias ocorreram para além mar, sob a intercessão da Virgem, desde a partida das naus, na Europa, até a chegada em novos territórios.

Aos missionários jesuítas coube estabelecer o ordenamento político-religioso desse modo, Estado e Igreja agem conjuntamente para que esse projeto de expansão econômica desse certo. A própria Companhia de Jesus surge nesse contexto como defensora da Reforma e tem o papel de catequisar todos e todas para a salvação de suas almas à verdadeira religião cristã. De acordo com Eduardo A. Navarro, “Anchieta pode ser considerado o patriarca da cultura brasileira, pois na sua visão foi o primeiro poeta, primeiro teatrólogo, primeiro gramático, primeiro humorista, primeiro mestre espiritual do Brasil” (NAVARRO, 2004 p. XI).

Anchieta se destacou pelo Novo Mundo, sem se desvincular da Idade Média, nesse sentido é uma reprodução da cultura europeia em seu tempo, mas alguém que se esforça para entender a cultura dos povos tribais. Sua mente, sua atuação e produção estavam assentadas nos séculos anteriores que, de acordo com Leodegário A. de Azevedo Filho (1966 p. 13) “não há na obra literária de Anchieta, seja qual for o gênero considerado, nenhuma influência do Renascimento. Ao contrário, toda ela se inspira medieval, em transição para o Barroco, em virtude da filiação do jesuíta aos ideais estéticos da Contra-Reforma”. De acordo com Azevedo Filho, tanto nos poemas a Mem de Sá, quanto ao poema dedicado à Virgem é possível reco-

13 “A formulação da palavra “mariologia” foi feita pelo siciliano Plácido Nigido, que usando o nome de seu irmão Nicolau publicou, em Palermo, no ano de 1602, a sua obra mariana. ‘Mariologia’ é um termo grego, que significa ‘discurso’ ou ‘estudo’ de Maria. A mariologia é a parte da teologia que estuda a figura, o mistério, a missão e o significado de Maria na história da salvação. É ‘a ciência teológica que investiga, esclarece e aprofunda a presença atuante de Nossa Senhora no mistério de Cristo e da Igreja’ (Ir. Aleixo Maria Autran, marista e escritor mariano). (grifos do autor). Texto escrito pelo Pe. Eugênio Bisinoto, C.Ss.R. O que é Mariologia? Esse artigo em sua íntegra, está disponível em <https://www.a12.com/academia/artigos/o-que-e-mariologia-1> acesso em 13/10/2021.



nhecer a forma literária anchietana e assim estabelecer seus pontos de conexões entranhados no contexto da contrarreforma<sup>14</sup>.

No primeiro século da colonização portuguesa, o humanismo teocêntrico medieval<sup>15</sup>, se fez presente, sendo o poema “o primeiro monumento do humanismo na América” (AZEVEDO FILHO, 1966 p. 120). Houve então, um esforço em recolocar o projeto de salvação no centro do Novo Mundo, e nesse esforço catequético, a Virgem Maria teve papel importante, especialmente, para expulsar o demônio dos povos nativos, mas não só, certamente, dos hábitos adquiridos pelos colonos que se “indianizaram”, inclusive por parte de alguns do clero local que haviam aderido aos costumes de se ter muitas mulheres ou da liberdade sexual. Naquela época, as convicções dos missionários eram confrontadas com a imoralidade<sup>16</sup> dos costumes nativos e pela ameaça protestante que se espalhava na Europa e ameaçava o cristianismo católico na América Portuguesa, com a chegada de holandeses e franceses<sup>17</sup>. Para se vencer tamanhos desafios, à Virgem, era confiado a capacidade de afugentar as práticas demoníacas, assim como um “corpo modelo de pureza e formosura” (AZEVEDO FILHO, 1966 p.133), o que prospecta, uma imagem virtuosa a ser seguida por todos e todas que almejassem a salvação.

O poema deixa claro, o quanto Anchieta confia o projeto missionário à Virgem Maria e é nessa confiança que desenvolve sua catequese, transmitida através dos seus teatros<sup>18</sup>, especialmente o *Auto da Assunção*, na aldeia de Reritiba<sup>19</sup> e o próprio *Poema à Virgem*<sup>20</sup>. A diferença profunda do poema para os outros textos do jesuíta é que “Anchieta vive seu exílio. Ele mesmo se faz refém na região habitada pela nação indígena dos Tamoios, como garantia da autenticidade do desejo dos portugueses, de estabelecer, com eles, um sólido acordo de paz” (ANCHIETA, 2020 p. 9). Essa condição de exilado, certamente, potencializou seus votos, seus desejos, suas metas, sua missão, sua confiança na Mãe e seu *ser* servo de Maria.

O poema é composto por cinco divisões, que são chamadas de Canto: **Canto I** – Infância de Maria; **Canto II** – A encarnação do verbo; **Canto III** – Natividade de Jesus; **Canto IV** – Infância

14 A sua poesia, por outro lado, vem comprometida com os fins didáticos da catequese, não se podendo negar a sua intenção pedagógica. Nem por isso deixa de apresentar valores estéticos próprios, sobretudo os que se relacionam com a simplicidade das formas de expressão. [...] A simplicidade de seus poemas envolve, inclusive, o seu imaginismo, exceção feita aos poemas maiores, como o De Beata Virgine e o De Gestis Mendi de Saa, que refletem influência de Ovídio e de Virgílio, inclusive na construção estética das imagens. Mas não se pense que a influência desses autores clássicos revela qualquer vinculação ao Renascimento. (AZEVEDO FILHO, 1966 p. 58)

15 (AZEVEDO FILHO, 1966 p. 121)

16 (ANCHIETA, 2004 p. 69)

17 (ANCHIETA, 2004 p. 69)

18 Os autos anchietano são como estudos catequéticos em forma de peças teatrais. Eram apresentados para colonos e nativos, em datas festivas, em visitas oficiais de membros da Ordem e ou ainda em ocasiões especiais. O Auto da Assunção é a peça teatral que mais trabalha a imagem e a simbologia mariana. Através das peças teatrais, Anchieta catequisava os povos nativos, aproveitando alguns elementos nativos como a dança, a música e os instrumentos musicais usados em suas festas na aldeia. Para melhor compreensão do teatro Anchietano, ver: ANCHIETA, J. Teatro de Anchieta. Edições Loyola: São Paulo, 1977.

19 “A aldeia de Reritiba foi fundada por Anchieta provincial, provavelmente, a 15 de agosto de 1570. [...] Com grande probabilidade, no dia 15 de agosto desse ano de 1590, se representou nessa aldeia o auto “Dia da Assunção em Reritiba” (ANCHIETA, 1977 p. 247).

20 Devemos considerar o poema como um instrumento de catequese, uma vez que, p NAVARRO (2004 p. XXV) o poema “circulou em cópias manuscritas por muitas partes do país, até ser publicado muito mais tarde, em 1650, bem depois de sua morte”. Esse dado é significativo, pois, Anchieta não teria sido apenas professor de catequese dos nativos e colonos, mas muito provavelmente, serviu de material pedagógico para outros missionários que liam seu poema.

de Jesus; **Canto V** – Paixão e glória de Jesus e de Maria. Dentro desses V Cantos há subdivisões que ajudam a narrar a história da Mãe e do Filho, desde a concepção de Maria, sem pecado original, até a sua imensurável dor pela morte do Filho e Assunção ao Céu, assentada no trono da Trindade<sup>21</sup>, até a ressurreição de Jesus e da Mãe.

Dentre suas virtudes linguísticas e sua forma de entender quem é a Virgem, há cinco delas que estão presentes no Poema e que valem destacar: **1.** A sensibilidade anchieta; **2.** Beleza, formosura e virgindade; **3.** A fúria quando adverte Calvino e Helvídio; **4.** A humanidade submetida ao pecado; **5.** Profundidade da dor materna. Quero ressaltar, especialmente, a de número dois, pois, beleza, formosura e virgindade esta, especificamente, para as questões de gênero que pesam sobre as mulheres.

Há nessas virtudes ou características físicas da Virgem Maria, de ser bela, formosa e virgem um apelo fortemente moral que, no caso da virgindade, aparece de modo recorrente de forma constante pelos versos do poema, do começo ao fim. A face bela e a formosura da Virgem Maria no poema, está para afirmar um tipo de beleza sagrada, celestial, imaginada poeticamente. Todavia, a fixação por sua virgindade chega a ser exaustiva, uma condição reafirmada constantemente, inclusive, sob as informações de ser virgem antes, durante e depois do parto, afirmação comparativa ou em analogia a “cesta de junco”, ao “sacrário” intacto e outros modos de dizê-la. Na compreensão de Anchieta ou na sua maneira de descrever a virgindade de Maria, deixa transparecer que é por essa castidade que é bela e formosa, ou seja, é justamente por sua pureza e sua imagem de mulher jovem, inocente que tem as faces coradas e um semblante angelical, pois, nada a havia tirado desse estado de pureza. A virgindade, naquele contexto<sup>22</sup>, significava a não violação do corpo, mas sim a manutenção da sua integridade, do seu selo, do seu sacrário intacto (expressões que Anchieta utiliza no poema), mas não só, significava também a sua fidelidade ao projeto de Deus, sua retidão e não adesão ao pecado. Essa mensagem era importante para o colonizado, o que coloca o poema como um espelho da catequese, haja visto que o padre Navarro (2004 p. XXV) afirma, em 1564, que o poema à Virgem, escrito em Iperoig teve “cópias manuscritas por muitas partes do país, até ser publicado muito mais tarde, em 1650, bem depois de sua morte”. Isso nos faz suspeitar que não só as peças teatrais alimentavam a catequese de todos os missionários, mas que Anchieta influenciou diretamente na doutrinação cristã e marial do Novo Mundo.

Ao longo da Idade Média, o humanismo teocêntrico entende que a terra não é o centro dos prazeres, mas sim local de renúncias, por onde o homem passa e deve voltar seus olhos e alma para Deus. Valores estes, contrários ao movimento renascentista. Anchieta insiste na forma teocêntrica de conceber as relações humanas no mundo, local onde se padece e se prova das tentações mundanas, as quais se deve vencer para ser merecedor do Céu. “O *Poema da Virgem*, na medida em que exprime uma tensão permanente entre o espírito e a matéria, no

21 “Daquele, cujo pai é Deus, é mãe, e de dignidade tal, que da Trindade é vivo templo” (AZEVEDO FILHO, 1966 p. 116)

22 ANCHIETA, 2004 p. 99

sentido de revalorizar esteticamente a Idade Média” (AZEVEDO FILHO, 1966 p. 134) acirra o pensamento antropológico e filosófico, mantendo a dualidade ou a binaridade presente nas relações humanas. A dualidade, presente no poema de Anchieta, nos teatros, como bem e mal são colocados em oposição que se digladiam, assim como, forte e fraco se enfrentam e obviamente ganhou aquele que tem o poder do governo, das armas e da religião. Essa linguagem dual, estrutura hierarquias, valores entre coisas e pessoas, garantindo posições e privilégios.

Essa linguagem dual ou binária é acirrada nos teatros, uma vez que a sociedade era inflada pelo medo do inferno e da atuação do demônio. Anchieta ao teatralizar e poetizar ensina que se deve confiar na Virgem, só Ela poderia retirar dos povos nativos suas práticas diabólicas, que eram os ritos de vingança, ou seja, os ritos antropofágicos e o costume poligâmico de casamento. Nesse sentido, no *Auto da Assunção*, Anchieta coloca a Virgem Maria<sup>23</sup>, com todos os seus atributos, no coração da aldeia, Ela passa a ser a mulher do Principal, o que modifica o lugar da mulher tupinambá, lugar esse que a colocava dentro da estrutura hierárquica (guerreira no rito antropofágico) da aldeia e de poder diante das mulheres mais jovens<sup>24</sup> no matrimônio poligâmico. Com a chegada dos europeus essa cultura altera os costumes tribais e se percebe um binarismo crescente, articulando às relações e demarcando os papéis sociais entre homens e mulheres, fortes e fracos. Ou seja, um modelo que se contra põe ao modelo complementar vivido pelos homens e mulheres do mundo aldeia. Mundo esse onde a mulher tupinambá tinha uma posição relevante.

A construção social luso-brasileira carrega o extermínio dos povos originários, de muitas nações tribais que compunham o território, além da extinção de muitas culturas que habitavam os brasis. Os povos que resistiram foram “universalizados” ao padrão ocidental cristão. Essa universalização encontra aderência no patriarcado ocidental, porque, segundo Rita Segato, já existia na cultura tribal, um *patriarcado de baixa intensidade*<sup>25</sup>. No entanto, seria a cultura (religião e política) europeia que teria agravado às relações<sup>26</sup>.

## CONCLUSÃO

O presente artigo pretendeu oferecer, em linhas gerais, um olhar de gênero à litera-

23 Além de ler essa peça é possível aprofundar o assunto na obra de Felipe Assunção Soriano, *Maria Tupansy*.

24 Para aprofundar sobre quem era a mulher tupinambá, sua posição na aldeia, antropofagia e poliginia ler, João Azevedo Fernandes, de Cunha a Mameluca.

25 Para aprofundar no tema, ler Rita Segato, *Gênero y colonialidade: em busca de claves de lectura y de um vocabulário estratégico descolonial*.

26 As dimensões de uma construção da masculinidade ao longo da história das espécies, que chamo de ‘pré-história patriarcal da humanidade’, também são reconhecíveis no mundo pré-intrusão. Essa pré-história é caracterizada por uma temporalidade muito lenta, ou seja, uma *longue durée* que se sobrepõe ao tempo evolutivo. Essa masculinidade é construída por meio da iniciação. Um sujeito é obrigado a adquirir o *status* de masculinidade enfrentando provações e até a morte, assim como na alegoria hegeliana senhor-escravo. Esse sujeito masculino deve orientar-se constantemente para a masculinidade, pois está sempre sob o olhar avaliador de seus pares. Ele deve confirmar e reconfirmar sua resistência e agressividade, bem como sua capacidade de dominar as mulheres e extrair delas o que chamo de ‘triumfo feminino’, a fim de demonstrar que possui toda a variedade de poderes – físico, marcial, sexual, político, intelectual, econômico e moral – que lhe permitiria o reconhecimento como um sujeito masculino. (SEGATO, 2021 p. 101)

tura Anchieta ou a presença fundante da catequese jesuíta. No Brasil Colônia, a literatura catequética de Anchieta, com sua mariologia, tanto no poema, nas cartas, no catecismo ou no teatro é uma linguagem que está sedimentada na Idade Média e seus textos são construídos para combater a Reforma Protestante. Sob a ameaça do advento da modernidade, as relações são pautadas pelo medo do inferno e o pecado é sempre lincado com a presença do demônio. As mulheres tupinambá são vistas como veículos das práticas diabólicas, tendo em vista o rito antropofágico e o matrimônio poligâmico. A cultura de se ter muitas mulheres é acatada pelos colonos e por parte de alguns do clero. Os missionários precisam lidar com o controle dos corpos de modo exaustivo, por isso, o campo da moralidade é o mais trabalhado.

A Virgem Maria é propagada como aquela que tem força suficiente para afastar o mal e sobre ela é depositada toda confiança para se vencer às investidas do demônio, ou seja, é preciso confiar na Virgem e deixar esses ritos e costumes (antropofagia, poligamia), pois, são contrários a salvação das almas. No poema, lhe é dado toda honra e dignidade, que só à Mãe de Deus e à Rainha do Céu poderiam receber. Mesmo que nos textos de José de Anchieta, esteja presente a cristologia do seu Senhor, Anchieta coloca a Virgem em posição de igual dignidade e de sublime cuidado com o Filho de Deus.

## REFERÊNCIAS

ANCHIETA, São José de. *Poema da Bem-Aventurada Virgem Maria Mãe de Deus*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2020.

ANCHIETA, José de. *Minhas cartas*. São Paulo: Associação Comercial de São Paulo, 2004

ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. Tradução e notas Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 177

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. *Anchieta, a Idade Média e o Barroco*. Rio de Janeiro: Edições Gernasa, 1966.

BOFF, Clodovis. *Mariologia Social. O significado da Virgem para a sociedade*. São Paulo: Paulus, 2006

FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016.

FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo, SP. Edições Paulinas, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª Edição; São Paulo: Global, 2006.

GEBARA, Ivone. *Filosofia feminista. Uma brevíssima introdução*. São Paulo. Edições Terceira Via, 2017

NAVARRO, Eduardo de A. *Poemas: Lírica Portuguesa e Tupi José de Anchieta*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo*. Artigo disponível em <http://www.scielo.br/pdf/se/v23n2/a04v23n2.pdf> acesso em 18/07/2019

NOBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1988.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003

RUETHER, R. R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo, RS. Editora Sinodal, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021 pp. 85-120.

SORIANO, Felipe de Assunção. *A apresentação de Maria (a Tupansy) aos índios do Brasil: o auto da Assunção como instrumento catequético em José de Anchieta no final do século XVI*. Dissertação UNICAP de 2020, disponível em <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1269> acesso 11/10/2021.

SOUZA, Sandra D. e SANTOS, Naira P. (orgs.) *Estudos Feministas e Religião tendências e debate*. Vol. 2; Curitiba: Editora Primas, S. Bernado do Campo: Universidade Metodista, 2015.

# O FALO INVERTIDO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA ENTRE IGREJA, O SABER MÉDICO E O ORGASMO

*Kátia de Sousa Diniz<sup>1</sup>*

*Fernanda Lemos<sup>2</sup>*

**RESUMO:** A presente obra tem como objetivo analisar o discurso histórico que tiveram as instituições da Igreja Católica e a Medicina sobre o prazer sexual feminino. A metodologia adotada é um levantamento bibliográfico que trata por problematizar questões do orgasmo feminino ao longo da história, e as influências da Religião e Ciência na vivência sexual das mulheres. A sexualidade feminina ficou trancafiada por séculos sob o domínio discursivo da Igreja e saber médico, no qual ambas determinaram regras de como pensar e agir a respeito do sexo e as manifestações do desejo, originando assim barreiras na maneira de sentir, explorar, e expressar as possibilidades de vivenciar o prazer individual das mulheres. Concluímos que doutrina e medicina andaram de mãos dadas para combater a sexualidade feminina, onde a primeira endemonizou a mulher e o desejo sexual, e a segunda objetificou corpos com discursos higiênicos mesmo tendo conhecimento da única função do clitóris.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião, Sexualidade Feminina, Orgasmo, Igreja Católica, Medicina

## INTRODUÇÃO

Compreender a sexualidade passou a ser uma tarefa ampla, pois o termo não pode ser limitado meramente ao sexo em si, ou resumido ao órgão sexual, mas em decorrência de novas perspectivas a respeito ocasionou uma série de novas representações, significa que junto à temática é possível contemplar variadas manifestações na vida do sujeito. Em razão disso, trataremos a sexualidade como condição básica da vida, que acarreta repercussões de modo dinâmico, e que se faz parte central da natureza humana. (VITAL, 1991, p. 19-21)

Todavia a sexualidade por bastante tempo esteve sob domínio da Igreja Católica, onde se certificou de extrair do discurso dos fiéis qualquer sinal de sua existência, e o teórico Foucault (1988) problematiza em seus estudos como se deu esse processo de controle, e como a sexualidade passou a ser regulada dentro de um dispositivo de poder.

Discutir a sexualidade como categoria de observação isolada é um erro porque é preci-

<sup>1</sup>Mestranda em Ciências das Religiões pela UFPB. Contato: katia.viegas1@outlook.com

<sup>2</sup>Pós-doutora em Ciências da Religião pela UNICAP. Professora associada ao programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Contato: somel\_ad@yahoo.com.br

so contextualizá-la enquanto histórica. Então se faz necessário considerar a forma como economia, sociedade, biologia e a religião afetaram essa construção, assim como não podemos esquecer o silenciamento dos campos da Educação, e Psicologia por ocultar o conhecimento do órgão genital, e a própria masturbação. (QUINTELLA e DIETERICH,1992, p. 10)

Sem dúvida não podemos estudar a sexualidade sem entendê-la enquanto dinâmica, pois se trata de uma ligação muito estreita com demais campos da vida humana, desse modo a presente obra tem por intuito analisar o discurso histórico que tiveram as instituições da Igreja Católica e a Medicina sobre o prazer sexual feminino.

Para tal será necessário debater a cerca de papéis sociais de gênero atravessado em anulações do prazer sexual das mulheres, onde há validações discursivas violentas contidas em declarações de repúdio ao corpo e ao sexo, restringindo assim o prazer sexual das mulheres ao campo meramente reprodutivo.

Este trabalho discorre a respeito da sexualidade feminina, especificamente sobre o orgasmo por meio da masturbação, seja ela estimulada com toques, brinquedos eróticos, ou fantasias sexuais, etc. A metodologia adotada é um levantamento bibliográfico que trata por problematizar questões do orgasmo feminino ao longo da história, e as influências da Religião e Ciência na vivência sexual das mulheres

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

Nos primórdios da realidade do nosso país a virgindade constituiu o status de honra para a família, sendo uma tarefa direcionada ao pai provedor que vigiava sua filha ou escolhia pessoas de sua confiança para tal vigilância, a fim de afastá-la dos desejos do corpo que viesse a desonrar o nome da família. Então o ideal social era que a jovem pudesse se “preservar” até o casamento. (PRIORE, 2006, p. 37)

Ou seja, a sexualidade feminina constitui um perigo, e a consequência do desvio é representada por um abalo na estrutura familiar e ruptura social, sendo assim, podemos constatar que o assunto não compete somente ao campo privado na vida das mulheres ou produto de sua escolha, mas há inclusive implicações sociais. Neste sentido, valores sociais também afetam as percepções sobre a vivência da intimidade sexual, assim como a influência de algumas instituições atuantes nessas representações.

Durante séculos a sexualidade não foi bem-vista ou bem-vinda aos olhos da Igreja, sua rejeição ou repúdio é consequência de um duradouro investimento realizado para atribuí-la ao demônio, assim como houve os interesses ligados à burguesia, no entanto a religião projetou um sentimento de culpa generalizada que se fundiu a cultura, onde apresentou desejo sexual como pecaminosos, porém passível de combate. (BERNARDI, 1992, pág. 57-58)



A pastoral se dedicou incessantemente em reprimir e ensinar novas condutas de comportamento para as jovens, estipulando uma hierarquia de gênero, no qual deu ao homem uma posição de superioridade, logo a mulher lhe devia subordinação. Na narrativa Bíblica e o mito da criação favorece a esses papéis de desigualdade de gênero, pois a primeira mulher foi culpada porque cometeu o erro de “desviar” Adão. (PRIORE, 2006, p. 37)

Para Foucault (1988) foi através da confissão retirada individualmente dos fiéis que a Igreja pôde verificar e analisar o que pensavam e sentiam seus seguidores a respeito das manifestações do prazer, para enfim adotar medidas para afastá-los do canal desviante:

O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. (FOUCAULT, 1988, p. 22)

Retirar as palavras dos fiéis constituiu possibilidades de controlar a sexualidade, mas também houveram outros meios para conseguir desempenhar essa tarefa. Através do medo e chantagens sobre a punição divina pouco a pouco o desejo sexual passa a ser considerado pecaminoso, e a abstinência sexual se torna a fórmula de resolução e purificação. (QUINTELLA e DIETERICH, 1992, p. 18)

As marcas que o cristianismo deixou com sua conduta anti-sexualidade se apresenta directamente no corpo, pois este contém o pecado e precisa ser rejeitado, sendo então percebido como desprezível ou inferior. (BERNARDI, 1992, p. 60) Não o bastante as mulheres ainda carregam outro estigma, a culpa de Eva por “corromper” Adão e toda humanidade ao pecado.

O trajeto das mulheres que vieram após Eva foi atravessado pela culpabilização do “excesso” de memória da Igreja, que incapaz de esquecer tamanha desonra ao homem por corrompê-lo, favoreceu por estigmatizar a figura feminina com imagens depreciativas, demoníacas e misóginas. (PRIORE, 2006, p. 38)

Como medida preventiva a opção viável para essa “mulher perigosa” que necessita de remissão e controle dos impulsos seria por meio da domesticação, e claro, cabendo ao homem a tarefa, “o adestramento da sexualidade, como parece claro, pressupunha o desvio dos sentidos pelo respeito ao pai, depois ao marido, além de uma educação dirigida exclusivamente para os afazeres domésticos”. (PRIORE, 2006, p. 41)

### **1.1 O SABER MÉDICO E O CLITÓRIS INVISÍVEL**

O silenciamento de maneira minuciosa e extremamente cautelosa das discussões sobre a sexualidade e o sexo ganhou terreno fértil junto ao período vitoriano, culminando no apaga-

mento da sexualidade, legitimado apenas para o casamento, porém com intuito da perpetuação da espécie, reprimindo assim quaisquer rastros ou resquícios sugestivos de sua natureza. (FOUCAULT, 1988, p. 5-10)

Duramente se tomou os devidos cuidados com a sexualidade humana, mas com afeminina o tratamento era mais rígido e repressor, pois o intuito era que a mulher não se desviasse de sua função legitimada. A maternidade foi escolhida pela Igreja para enfim perdoar e controlar a “Eva” que nasceu após a primeira, e a medicina também contribuiu para esse estigma, quando mesmo tomando conhecimento da potência orgástica do clitóris preferiu escondê-la.

A medicina dedicou-se a descrever com ênfase a anatomia do pênis, detalhando e ilustrando suas nuances, mas quando se tratou do clitóris não havia o mesmo empenho ou interesse, porém o órgão sumiu dos registros de maneira mais evidente depois do século XVIII, e coube à queda da norma androcêntrica da sexualidade para que essa realidade mudasse. (CHALKER, 2001, p. 15-17)

Historicamente as contribuições médicas serviram para reforçar a inferioridade destinada às mulheres, favorecendo à criação de papéis de gênero com base na misoginia, assim como reduzindo o corpo feminino aos desejos do poder masculino legitimados com o discurso de “naturalidade”, quando se tratava da vulva a medicina dedicou-se com rigor somente as moléstias da genitália baseado no mecanismo de culpabilização e subordinação. (PRIORE, 2006, p. 43)

No que descreve Foucault (1988) o tabu, e opressão da medicina quanto ao sexo era tão evidente que até o século XIX quando os médicos precisavam tratar dessas problemáticas, havia tamanho constrangimento que se ouvia pedidos de desculpas por tamanho infortúnio aos ouvintes. Todavia a economia de repressão é mudada de maneira significativa com o surgimento dos movimentos feministas.

Graças às mulheres na ciência foi possível retomar os estudos de forma mais assertiva e fidedigna sobre a estrutura do clitóris, onde contrariando a muitos anatomistas e sexólogos, o órgão era mais completo e de desempenho variado que se podia imaginar. As feministas puderam criar entre si uma rede informativa, ao mesmo que de grandes descobertas com o intuito de questionar não apenas a medicina tradicional, mas também apontar suas limitações discursivas problemáticas que criaram inseguranças, frustrações, vergonha e desconforto. CHALKER (2001, p. 10-15)

### **1.3 O RETORNO DO CLITÓRIS**

O sexo não fora abordado sempre de forma repressiva como vimos a partir do período vitoriano, mas em meados do século XVI a realidade da temática era aceita e normatizada de-

vido à natureza de outros valores vigentes. (FOUCAULT, 1988, p. 16) Para o autor a solução para sair da repressão seria somente transgredindo as leis, pois só assim poderia haver mudança no sistema repressor.

Com a chegada do feminismo houveram mais destaque para as demandas do corpo da mulher, e conseqüentemente para a vulva, o que fez com que retomassem o olhar para o clitóris, assim como a necessidade de apontar a negligência com que a ciência conduziu seus estudos, se limitando apenas as disfunções sexuais feminina.

Com os estudos é possível constatar que mesmo sem o conhecimento do clitóris, este sendo estimulado ou não, uma mulher é capaz de ter orgasmo, no entanto, ter conhecimento dessa estrutura, e sua função, podem colaborar relevantemente para um orgasmo com respostas sexuais mais significativas. (CHALKER, 2001, p. 20-27)

A pretensão com tais estudos a princípio foi informativa para promover autoconhecimento, e indicar novos rumos de se explorar suas possibilidades de obtenção de prazer sexual. A diferença entre as perspectivas feministas e medicina tradicional é enorme, pois a segunda se preocupou somente em explicar a anatomia sexual feminina superficialmente:

A vulva é o termo coletivo utilizado para descrever a genitália externa feminina, que inclui o monte pubiano anteriormente, os grandes lábios lateralmente, encerrando os pequenos lábios bilaterais, o clitóris, a glande clitoridiana e é limitada posteriormente comissura labial posterior. A parte mais interna é o vestíbulo vulvar, no qual se abrem a uretra e a vagina. (LEIBOWITCH, 1988, n.p)

Diante esta representação podemos perceber que a explicação médica e conhecimento da vulva são pontuais, acentuando apenas os elementos básicos e visíveis de sua estrutura sexual, reproduzia um modelo centrado apenas com preocupações de penetração e reprodução da espécie.

Para Chalker (2001) é importante que as mulheres possam ter acesso a informação, e possam se masturbar com ou sem utilização de brinquedos sexuais, com a finalidade de vivenciar suas fantasias sexuais do jeito que mais lhes agradam, pois a intenção é buscar o que melhor funciona para a excitação de cada mulher, mas assinala a necessidade de se conhecer a anatomia da vulva. Então explica que no clitóris há a presença de dezoito estruturas:

1. A junção do clitóris (ou comissura anterior, o ponto onde os lábios externos se encontram, na base do monte púbico, assinalando o limite superior do clitóris visível).
2. A glande.
3. Os lábios internos, ou “pequenos lábios”.
4. O prepúcio.
5. O frênulo, ponto onde as bordas exteriores dos lábios internos se encontram, logo

- abaixo da glândula.
6. A fúrcula, membrana que se estende acima do ponto onde as bordas inferiores dos lábios internos se encontram, abaixo da abertura vaginal, assinalando o limite inferior do clitóris visível.
  7. O hímen, ou seus resquícios, visível logo na entrada da abertura vaginal.
  8. O corpo do clitóris, que liga a glândula aos ramos.
  9. Os ramos, dois corpos alongados de tecido erétil, em forma deforquilha.
  10. Os bulbos, dois grandes corpos de tecido erétil (corpo cavernoso), que correspondem ao bulbo único do pênis.
  11. A esponja uretral, um corpo de tecido erétil (corpo esponjoso) que cerca a uretra.
  12. As glândulas parauretrais – as glândulas prostáticas femininas.
  13. Glândulas vulvovaginais ou de Bartholin, que produzem uma pequena quantidade de lubrificante no exterior da vagina.
  14. A esponja perineal, ou corpo perineal, uma densa rede de vasos sanguíneos que se encontram sob o períneo.
  15. Músculos do assoalho pélvico:
    - a. Músculo bulbocavernoso, que se encontra sob os bulbos do clitóris e omúsculo esfíncter anal.
    - b. Os músculos isquiocavernosos, que contornam o orifício pélvico triangular, e são ligados aos ossos sobre os quais nos sentamos.
    - c. O músculo transverso do períneo, larga faixa muscular que contorna o fundo da abertura pélvica e funde-se à interseção do músculo bulbocavernoso como o esfíncter anal.
      - a. O diafragma urogenital, músculo achatado e triangular que se localiza sob a abertura pélvica.
      - b. O músculo levantador do ânus, parte do diafragma pélvico, um músculo largo, achatado e em forma de funil que constitui o fundo do assoalho pélvico.
  16. O ligamento suspensor e o ligamento redondo.
  17. Nervos: o nervo pudendo, ou como prefiro chamá-lo, complexo do nervo genital, e possivelmente o nervo hipogástrico, que transmite as mensagens do e para o útero.
  18. Os vasos sanguíneos, que fornecem uma maior quantidade de sangue à pélvis durante a resposta sexual. (CHALKER, 2001, p. 44)

Com tais descrições observamos que houve um maior detalhamento da anatomia do clitóris, o que representa interesse pelo órgão que tem principal função no prazer feminino. Com a modernidade existe então um verdadeiro salto do modelo falocêntrico, estipulando mudanças favoráveis para as mulheres. Esse conhecimento beneficia as mulheres, que agora encontra mais recursos e liberdade para explorar sua sexualidade, como também amplia as possibilidades de outras manifestações sexuais que não seja apenas voltada a para penetração ou satisfação do homem.

### 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A partir das discussões levantadas na metodologia, é importante ressaltar a participação direta que tiveram as instituições da Igreja Católica e o saber médico na construção da sexualidade feminina, sobretudo como influenciaram de maneira negativa na percepção das mulheres frente à obtenção do orgasmo, onde cada qual delimitou formas de distanciá-las de seu órgão genital por meio de distintas perspectivas.

Destacamos com os estudos de Priore (2006) que foi através da domesticação do corpo feminino que a religião exerceu seu controle da sexualidade, estipulando papéis de gênero pautados na subordinação, e endemonização da mulher, assim como contribui Bernardi (1992) para discutir a certa das condutas anti-sexualidade com finalidade de combater o desejo sexual, introjetando então o sentimento de culpa generalizada na cultura.

Sem esquecer o débito da medicina com a sexualidade feminina, que ao longo dos séculos demonstrou pouco ou nenhum interesse em reconhecer a potência do órgão sexual feminino, e segundo Priore (2006) este esteve atuante em práticas misóginas que inferiorizaram a mulher, estando posicionado no cômodo silêncio até a chegada dos estudos feministas.

Devido à interpretação da escritura sagrada junto à sexualidade se originou a representação concreta de uma mulher social que corrompe pela desobediência, assim como carrega marcas do pegado no corpo, logo este não se deve ousar ser explorado, desejado, ou estimulado, ou seja, tudo que vai de encontro ao ato da masturbação.

Para Chalker (2001) conhecendo a força do clitóris as mulheres conseguem romper com o desconforto histórico de carregar o genital anulado, rejeitado e ocultado, para então poder falar abertamente sobre suas vivências em busca de orgasmos satisfatórios, visando à obtenção de autonomia sexual na busca pelo autoconhecimento e autoprazer,

O orgasmo pela masturbação individual passa a ser símbolo de libertação e quebra no padrão normativo, e a busca por sensações mais potentes e intensas se liga a autonomia sexual, se desvinculando do pecado, e culpa cristã, para agora passar a ser percebida como parte fundamental da vida das mulheres.

### CONCLUSÃO

Concluimos que durante muito tempo doutrina e medicina andaram de mãos dadas para combater a sexualidade feminina, onde a primeira endemonizou a mulher e o desejo sexual, e a segunda objetificou corpos com discursos higiênicos mesmo tendo conhecimento da única função do clitóris, logo, há um débito marcado por violência simbólica que fez emergir representações sexuais restritas.

A Igreja atribuiu à mulher o estigma de Eva, tal característica até então não perdoada ou esquecida, onde endemonizou e culpabilizou as seguintes de sua geração, fazendo surgir papéis de gênero que as inferiorizam até os dias atuais, mas em contrapartida coloca o homem numa posição estimada, valorizada e privilegiada.

Já a medicina exerceu sua ciência voltada para reforçar os papéis de gênero utilizando outros “recursos”. Esta interveio lhes negando ou ocultando conhecimentos anatômicos sobre o clitóris sem uma justificativa cabível, somente pelo fato do órgão não participar como agente reprodutivo. É evidente que se preocupar com as demandas da sexualidade feminina, ou o direito de conhecimento sobre sua vulva não era de interesse da doutrina ou medicina.

Mas como lutar contra anos de repressão da sexualidade? Como naturalizar novamente o desejo das mulheres? Como elas podem tocar seu clitóris sem sentir culpa, repúdio, nojo ou vergonha? Como olhar novamente para o órgão rejeitado como parte essencial da vida sexual?

Refletir a respeito desses questionamentos implica diretamente em lidar com questões que vão além da capacidade de cada mulher, pois necessita inclusive de acolhimento social e políticas voltadas para as demandas de ordem do corpo feminino.

## REFERÊNCIAS

BERNARDI, Marcello. **A deseducação sexual**. São Paulo: Summus, 1985.

CHALKER, Rebecca. **A verdade sobre o Clitóris**: O mundo secreto ao alcance da sua mão. Rio de Janeiro: Imago Ed. 2001.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

LEIBOWITCH, Michele. **Um Atlas de Doenças da Vulva**. Editora Manole Ltda, 1998. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=8a6UrpBriYcC&oi=fnd&pg=PP9&dq=anatomia+sexual+da+vulva&ots=TPhSKK\\_GCH&sig=YvPPSOI80VUIIhpVYjl-CW0SeOcw#v=onepage&q=anatomia%20sexual%20da%20vulva&f=false](https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=8a6UrpBriYcC&oi=fnd&pg=PP9&dq=anatomia+sexual+da+vulva&ots=TPhSKK_GCH&sig=YvPPSOI80VUIIhpVYjl-CW0SeOcw#v=onepage&q=anatomia%20sexual%20da%20vulva&f=false). Data de acesso: 25.07.2023

PRIORI, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 8ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.  
Disponível em: <https://democraciadireitoegenero.files.wordpress.com/2016/07/del-priore-histc3b3ria-das-mulheres-no-brasil.pdf>. Data de acesso: 18.07.2023

VIDAL, Marciano. *Ética da Sexualidade*. Edições Loyola. São Paulo: Tecnos S.A.1991.QUINTELLA, Ary; DIETERICH, Di. **Sexualidade**. 1 ed. São Paulo: Saraiva, 1992.



# PACTO GLOBAL PELA FAMÍLIA E DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA: O CUIDADO COM TODAS AS FAMÍLIAS

*Silvia Mara Camargo Kreuz*<sup>1</sup>

**RESUMO:** A família deveria ser o local de amor, afeto, socialização, proteção e união. No entanto, as crises das relações familiares estão em evidência na atualidade. Publicado em 30 de maio de 2023, o Pacto Global pela Família envolve a pastoral familiar e as ciências sociais, e pretende fazer uma escuta para compreender o estado de saúde da “família”, visando a promoção de uma sinergia entre percurso de vida e estudos acadêmicos dentro das universidades católicas. As pesquisas apontam para uma alteração da dinâmica familiar causada por separações e novas uniões, a existência de famílias homoafetivas, famílias monoparentais femininas, famílias chefiadas por mulheres. Diante desta realidade, um pacto que tenha por objetivo final influenciar a construção de políticas públicas voltadas para as famílias não deve negligenciar as questões de gênero, o papel das mulheres e das pessoas LGBTQIA+ no grande arcabouço chamado de família. Assim, pode-se afirmar a importância de uma escuta fiel e incluir as contribuições advindas do Ensino Social da Igreja juntamente com a vivência das famílias, para que o Pacto seja inclusivo, que promova igualdade, que gere vida e união. Há desafios urgentes e estruturais a serem vencidos, eles estão nas áreas social, econômica, política e moral. Deve-se ter cuidado para que o foco não esteja na pauta mais recorrente quando o assunto é família, a questão moral, deixando as demais áreas em segundo plano. Nesta esteira se pode observar relativismos e fundamentalismos associados à moral cristã. Mas não se pode relativizar o amor de Deus por toda a humanidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pacto Global pela Família, famílias brasileiras, gênero, pastoral familiar.

## INTRODUÇÃO

A família deveria ser o local de amor, afeto, socialização, proteção e união. No entanto, as crises das relações familiares estão em evidência na atualidade. O que não significa que estas crises não existissem antigamente, mas elas se tornavam demandas reprimidas de membros da família que sofriam opressão e abusos, condição inaceitável na sociedade atual.

Publicado em 30 de maio de 2023, o Pacto Global pela Família pretende fazer uma es-

---

<sup>1</sup> Silvia Mara Camargo Kreuz. Graduada em Odontologia (UFPR, 1990), especialista em Sexualidade Humana (UP- 2018). Especialista em Formação política para leigos e leigas (PUC-RJ-2022). Assessora de Coordenação do Grupo Católico de Acompanhamento Pastoral com pessoas LGBTI+ (2017-2023). Fundadora do grupo MAMI - Mães de Amor Incondicional (2017). Autora do livro “Um café na fronteira: a missão de mães cristãs no acolhimento de filhos LGBTQIA+”.

cuta para compreender o estado de saúde da “família”, em todo o mundo, visando a promoção de uma sinergia entre percurso de vida e estudos acadêmicos dentro das universidades católicas. Este é um projeto que envolve a pastoral familiar da Igreja Católica e as ciências sociais (VATICAN NEWS, 2023).

Em um contexto social no qual as pessoas estão buscando menos o sacramento do matrimônio e as uniões civis, o individualismo e o consumismo estão levando “à declinação da família”. A Igreja Católica não quer se resignar a este fato. Segundo o papa Francisco, o contexto de crise das relações familiares pode estar levando jovens a descartarem “a opção do matrimônio em favor de relações afetivas mais instáveis e informais” (VATICAN NEWS, 2023). Há também a preocupação sobre qual constituição familiar a Igreja deseja trabalhar quando fala em família no singular.

A realidade das famílias brasileiras aponta para uma alteração da dinâmica familiar causada por separações e novas uniões, a existência de famílias homoafetivas, famílias monoparentais femininas, famílias chefiadas por mulheres. O que torna evidente que a família patriarcal deixou de ser a predominante na maioria dos domicílios (ALVES, 2022). Diante desta realidade, um pacto que tenha por objetivo final influenciar a construção de políticas públicas voltadas para as famílias não deve negligenciar as questões de gênero, o papel das mulheres e das pessoas LGBTQs no grande arcabouço chamado de família. Papa Francisco já apontava na encíclica *Amoris letitia* que a “história carrega os vestígios dos excessos das culturas patriarcais, onde a mulher era considerada um ser de segunda classe [...] Mas este argumento não é válido, ‘é falso, não é verdade! Trata-se de uma forma de machismo’”. Sobre a idêntica dignidade entre o homem e a mulher, o Papa nos provoca a “alegrar-nos com a superação de velhas formas de discriminação e o desenvolvimento dum estilo de reciprocidade dentro das famílias” (FRANCISCO, 2016. N.54).

O trabalho pastoral, em especial das pastorais sociais, tem demonstrado diversas situações familiares que sequer estão visibilizadas nas comunidades de fé e na sociedade de uma forma geral. O Pacto Global pela Família aponta que há desafios urgentes e estruturais a serem vencidos, eles estão nas áreas social, econômica, política e moral. Deve-se ter cuidado para que o foco não esteja na pauta mais recorrente quando o assunto é família, a questão moral, deixando as demais áreas em segundo plano. Nesta esteira se pode observar relativismos e fundamentalismos associados à moral cristã. Mas não se pode relativizar o amor de Deus por toda a humanidade. Na sociedade ideal, “a família deveria ser um ‘ninho de amor’”, mas a realidade retrata a família como um local de fraquezas, opressões, abusos e “até mesmo o ódio” (MOSER, 2004, p. 78). Assim, pode-se afirmar a importância de uma escuta fiel e a promoção de um pacto apoiado no Ensino Social da Igreja e na realidade das famílias, que seja inclusivo, que promova igualdade, que gere vida e união.

## 1. FAMÍLIAS E O ENSINO SOCIAL DA IGREJA

Segundo notícia veiculada no site Vatican News, o Pacto pretende “promover melhor a cultura da família”, a partir da realidade. Envolver o Ensino Social da Igreja nesta abordagem vai enriquecer o caminho e possibilitar uma melhor acolhida das famílias, especialmente em três vertentes abordadas na sequência:

### 1.1 ESTIMAR O MATRIMÔNIO

Estimar o matrimônio é destacar o valor social da família, sem gerar posturas excludentes. O ser humano foi criado para viver em comunidade e a família cria laços de afeto e de responsabilidades, cuja função final é a de gerar mecanismos de proteção de seus membros. Segundo Papa Francisco, “a família tem efeitos positivos sobre todos, enquanto geradora de bem comum: as boas relações familiares constituem uma riqueza insubstituível não só para os cônjuges e os filhos, mas também para toda a comunidade eclesial e civil” (DIAZ, 2022).

Mas algumas situações são insustentáveis, não se pode valer do único objetivo de manter o matrimônio para justificar submissões e torturas que ferem a dignidade e até geram morte nas famílias. Para além da afirmação de que existem diferentes constituições familiares e que estas devem estar contempladas no pacto, não se pode deixar de lado a situação das mulheres que estão vulnerabilizadas dentro do próprio matrimônio. Algumas violentadas por posturas machistas e opressões patriarcais. Sobre elas, o Papa Francisco escreveu:

duplamente pobres são as mulheres que padecem situações de exclusão, maus-tratos e violência, porque frequentemente têm menores possibilidades de defender os seus direitos. E, todavia, também entre elas, encontramos continuamente os mais admiráveis gestos de heroísmo cotidiano na defesa e cuidado da fragilidade das suas famílias (FRANCISCO, 2013, N. 212).

Outro tipo grave de violência é a LGBTifobia, pais preconceituosos e violentos desestruturam a arquitetura familiar. Consta entre os objetivos da pastoral familiar “acolher toda e qualquer realidade familiar, para que o ‘programa único do Evangelho continue a penetrar, como sempre aconteceu, na história de cada realidade eclesial’ especialmente na pequena ‘Igreja doméstica’” (DIRETÓRIO DA PASTORAL FAMILIAR, 2005).

Outro aspecto que o Papa Francisco analisa é a procriação. A maneira de apresentar as convicções cristãs sobre as famílias foi analisada na encíclica *Amoris letitia*, em tom de auto-crítica ele admite que o matrimônio foi apresentado de uma forma que “o convite a crescer no amor e o ideal de ajuda mútua ficaram quase ofuscados por uma ênfase quase exclusiva

no dever da procriação” (FRANCISCO, 2016. N. 36). Ao tratar do peso da doutrina e da moral o documento afirma que “durante muito tempo pensamos que, com a simples insistência em questões doutrinárias, bioéticas e morais, sem motivar a abertura à graça, já apoiávamos suficientemente as famílias, consolidávamos o vínculo dos esposos e enchíamos de sentido as suas vidas compartilhadas”. Buscando valorizar a consciência de cada fiel, o documento afirma a capacidade de cada pessoa fazer seu próprio discernimento: “Somos chamados a formar as consciências, não a pretender substituí-las” (FRANCISCO, 2016. N.37).

Se a ênfase quase exclusiva no dever da procriação não gerou a valorização do matrimônio e se os fiéis são capazes de realizar o seu próprio discernimento perante situações em que se rompem todos os esquemas, pode-se afirmar que novos caminhos estão se abrindo desde a publicação de *Amoris Letitia* e é de se esperar que um Pacto Global pela Família esteja incluindo diferentes realidades.

Questões geradas sobre a procriação e a valorização do matrimônio justificam que famílias constituídas por casais LGBTQIA+ não estejam inseridas nestes projetos. Então, faz-se necessário evidenciar a afirmação do Papa no documentário Francesco: “Pessoas homossexuais têm o direito de estar em uma família. Elas são filhas de Deus e têm o direito a uma família” (GRANA, 2020). Uma grande polêmica surgiu diante deste fato, inclusive com a divulgação de uma declaração da Congregação para a Doutrina da Fé negando a possibilidade de uniões homoafetivas serem abençoadas pela Igreja. A nota foi assinada pelo Prefeito da Congregação, o cardeal Luis Ladaria, e pelo secretário, o arcebispo Giacomo Morandi, sendo informada ao papa e consentida por ele. Nela se pretende distinguir as pessoas da união. “A resposta negativa a abençoar a união não implica, efetivamente, um julgamento sobre cada pessoa envolvida, que deve ser acolhida ‘com respeito, compaixão e delicadeza’, evitando ‘toda marca de discriminação injusta’, como já afirmado nos documentos magisteriais” (VATICAN NEWS. 2021).

Uma inquietação deve surgir entre os cristãos quando a questão de conceder bênçãos a casais homoafetivos gera mais indignação do que abençoar armas, por exemplo. A bênção das armas aconteceu na cidade de Curitiba e incluiu fuzis de uso da Guarda Municipal. Este fato não gerou nenhum documento oficial do Vaticano (MAROS, 2022).

Portanto, a posição da Igreja quanto ao sacramento do matrimônio não muda, mas ela afirma os direitos humanos da população LGBTQ+ quando o Papa afirma: “o que precisamos criar é uma lei de união civil” (Portal G1, 2020). A encíclica *Fratelli tutti* é fundamental para a formação cristã neste aspecto, nela está um trecho da mensagem de Francisco aos participantes da Conferência Internacional sobre os Direitos Humanos no Mundo Contemporâneo realizada em 10 de dezembro de 2018, na qual ele afirma que nas sociedades contemporâneas “nos deparamos com numerosas contradições que nos induzem a perguntar se realmente a igual dignidade de todos os seres humanos, solenemente proclamada há 70 anos, é reconhecida, respeitada, protegida, e promovida em todas as circunstâncias” (FRANCISCO, 2020, N.22).

## 1.2 ESTIMAR A VIDA FAMILIAR COM OS SEUS RECURSOS E DESAFIOS

O principal recurso para estimar a vida familiar é o amor. Mas o amor na forma de ação, o amor apenas como sentimento não tem potencial de gerar vida. Em inúmeros testemunhos familiares é possível ouvir pretensas declarações de amor, vazias de acolhimento e potencialmente opressoras. Nutrir o relacionamento familiar implica em se abrir para atitudes amorosas, também o diálogo e o compromisso cristão com a verdade e com a vida são recursos importantes.

Um desafio importante está na educação dos filhos e o olhar para as juventudes. A Igreja demonstrou grande apego à situação da juventude, no documento *Christus vivit*. Entre outros aspectos, a abordagem para que os jovens se abram para a caridade, seja na família, na política ou a caridade social: “um compromisso concreto a partir da fé para construção de uma nova sociedade, é viver no meio do mundo e da sociedade para evangelizar suas várias instâncias, para fazer crescer a paz, a convivência, a justiça, os direitos humanos, a misericórdia e, assim, estender o Reino de Deus no mundo” (FRANCISCO, 2019. N.168). Por que esta abordagem seria excludente para os jovens LGBTQIA+?

Portanto, outro desafio está na integração de membros LGBTQIA+ no contexto familiar cristão. Ao vivenciar imposições doutrinárias, geralmente advindas dos progenitores e comumente das comunidades de fé, alguns jovens escorregam para a mentira e se sentem sufocados. Por outro lado, ao acolher as abordagens realistas e inclusivas, diversas famílias descobrem caminhos de comunicação com as diversidades. Este fato levou à organização de diversos grupos católicos de pessoas LGBTQIA+ além de grupos de mães católicas que acolhem a diversidade sexual de filhos e filhas.<sup>2</sup> São movimentos que estão ganhando força e visibilidade dentro da Igreja. A dignidade destas pessoas e a defesa destas vidas são demandas de muitos leigos com apoio de grande parcela do clero. As bases para estas ações afirmativas encontram-se nos documentos da Igreja apoiados no peso da ciência, após o Concílio Vaticano II.

Estimar a vida familiar, portanto, perpassa a singela compreensão de obediência e subserviência e assume um caráter revolucionário quando se olha para o Jesus Menino que ficou em Jerusalém e não acompanhou a comitiva ao lado dos pais (Lc 2,41-52). O valor está no aprendizado com as novas gerações sem descartar os ensinamentos das Escrituras.

## 1.3 AFIRMAR A BELEZA DE GERAR E PROTEGER A VIDA

A família é o núcleo fecundo da sociedade, nela o poder de gerar vida está potencializado. Mas não se pode reduzir o termo fecundidade à união de um óvulo a um espermatozoide

<sup>2</sup> Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT disponível em <https://www.instagram.com/redecaticoslgbt/>  
Grupo MAMI disponível em <https://www.instagram.com/mamicuritiba/> Acesso em 07/07/2023.

gerando um embrião que se transforma em feto. A fecundidade deve ser compreendida como o potencial de gerar vida: “Saíamos, saíamos a oferecer a todos a vida de Jesus Cristo!”. Na encíclica *Evangelii gaudium*, o Papa afirma que não quer uma Igreja preocupada em ser o centro e que termina por se prender em um “emaranhado de obsessões e procedimentos”. Valorizando o acolhimento, Francisco afirma que “se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida”. O papa alerta para as pessoas que se sentem falsamente protegidas, agarradas aos hábitos e normas que as torna “juízes implacáveis” que se sentem “tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus repete-nos sem cessar: ‘Vós mesmos, dai-lhes de comer’” (Mc 6,37) (FRANCISCO, 2013, N.49).

Abordando a fome da humanidade também está o tema do Grito dos Excluídos e das Excluídas de 2023: “Você tem fome e sede de quê?”. Gerar e proteger a vida implica em alimentar e hidratar a pessoa. Não apenas nos alimentos que dão saúde ao corpo, mas também nos alimentos que promovam saúde emocional. Gerar ambientes de acolhimento e união, seja na família, na sociedade ou nas comunidades de fé é um belo passo para proteger a vida.

Somos todos chamados à santidade e ela se inicia nas famílias. Não porque as famílias sejam perfeitas, mas porque são o lugar fecundo para o cuidado e a valorização da vida. O Pacto Global pela Família precisa estar atento a dois inimigos sutis da santidade, o gnosticismo e o pelagianismo (FRANCISCO, 2018, N.35). Estas são formas de segurança doutrinária ou disciplinar que não valorizam Jesus Cristo e nem as pessoas. Também são formas utilizadas para se imporem posturas ideologizantes, especialmente sobre as pessoas LGBTQIA+. Na verdade, elas dão origem “a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se energias a controlar. Em ambos os casos, nem Jesus Cristo nem os outros interessam verdadeiramente” (FRANCISCO, 2013, N.94). No gnosticismo o que se supõe é “uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos sentimentos”. Já o pelagianismo leva a pessoa a confiar “nas suas próprias forças e [a se] sentir superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado” (FRANCISCO, 2013, N.94).

## CONCLUSÃO

O poder da família é uma grande riqueza para a sociedade civil e para as comunidades de fé. As diferentes constituições familiares devem ser valorizadas em todos os projetos que

desejem assegurar a manutenção do bom convívio e a proteção de todas as pessoas. As dinâmicas familiares demonstram que o Pacto Global pela Família não deveria ser um programa estático, por isso ele se mostra como um caminho articulado em quatro passos apontados no programa: (i) Promoção do diálogo entre centros universitários de estudo e pesquisa que se ocupam de temáticas familiares. (ii) Promover maior sinergia entre universidades católicas e as comunidades cristãs. (iii) Favorecer a cultura da família e da vida em sociedade para que surjam propostas e objetivos úteis às políticas públicas. (iiii) Apoiar as propostas que surgem para a melhoria do serviço à família em todos os seus aspectos: espiritual, pastoral, cultural, jurídico, político, econômico e social.

Um dos seus principais alicerces das famílias está no papel desempenhado

pelas mulheres, tanto no cuidado como na defesa de seus membros. A Igreja vem demonstrando uma vontade de conversão com base na vivência destas mulheres anônimas, “desconhecidas ou esquecidas que sustentaram e transformaram, cada uma a seu modo, famílias e comunidades com a força do seu testemunho” (FRANCISCO, 2018. N.12). Assim, a caminhada do Pacto deve incluir os estudos de gênero e se abrir para o diferente, para o aprendizado sobre temas que sempre foram tabus nas comunidades de fé.

Para valorizar e proteger as famílias é necessário compreender o ponto de vista do outro, superando intolerâncias fundamentalistas e valorizando “o respeito, o amor capaz de aceitar as várias diferenças, a prioridade da dignidade de todo ser humano sobre quaisquer ideias, sentimentos, atividades e até pecados que possa ter” (FRANCISCO, 2020. N.191).

Por fim, se o objetivo do Pacto Global pela Família é promover a sinergia entre percursos de vida e estudos acadêmicos, com o objetivo final de gerar políticas públicas do cuidado, torna-se imperativo enfrentar a desigualdade de gênero, o machismo e o preconceito. Gerar ações promotoras e protetoras de vida, que se posicionem acima de ideologias totalizantes ou de doutrinas ideologizantes.

## REFERÊNCIAS

ALVES, José E. D. Brasil tem famílias menores, diversas plurais e complexas. ODS4. ODS5. Publicada em 15 de agosto de 2022. Atualizada em 29 de outubro de 2022. #COLABORA Disponível em <https://projecolabora.com.br/ods4/brasil-tem-familias-menores-diversas-plurais-e-complexas/> acesso em 02/06/2023.



DIAZ, Ary W. R. Papa Francisco apoia o Pacto Global da Família. ACIdigital. Roma. 22 de junho de 2022: Encontro Mundial das Famílias com o Papa Francisco durante o Festival das Famílias. Disponível em <https://www.acidigital.com/noticias/papa-francisco-apoia-o-pacto-global-da-familia-98134> acesso em 05/06/2023.

DIRETÓRIO DA PASTORAL FAMILIAR. Documentos da CNBB nº79. São Paulo: Ed Paulinas, 2005.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Documentos Pontifícios 17. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Sinodal Amoris letitia. Vaticano, 2016.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Gaudete et exultate. Documentos Pontifícios 33. Brasília: Edições CNBB, 2018.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Christus vivit. Documentos Pontifícios 207. Brasília: Edições CNBB, 2019.

GRANA, Francesco A. Papa Francisco: “Sou a favor das uniões civis, as pessoas homossexuais têm direito a uma família”. Instituto Humanitas Unisinos. 22 de outubro de 2020. <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603964-papa-francisco-sou-a-favor-das-unioes-civis-as-pessoas-homossexuais-tem-direito-a-uma-familia> Acesso em 03/07/2023.

MAROS, Angieli. “Bênção de armas”: foto de ritual com pistolas repercute e prefeitura tira imagem do ar. 2022. PLURAL CURITIBA. Acesso em 03/07/2023. Disponível em <https://www.plural.jor.br/noticias/vizinhanca/bencao-de-armas-foto-de-ritual-com-pistolas-repercute-e-prefeitura-tira-imagem-do-ar/> Acesso em 03/07/2023.

MOSER, Antonio. Teologia Moral: questões vitais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. Papa: família tem efeitos positivos sobre todos, enquanto geradora do bem comum. Vatican News. 2023. Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-05/papa-francisco-mensa-gem-pacto-global-pela-familia.html> Acesso em 02/06/2023.

SANTA SÉ: união entre pessoas homossexuais não pode ser abençoadas. Vatican News. 2021. Disponível em <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-03/santa-se-unioes-entre-pessoas-homossexuais-nao-podem-ser.html> Acesso em 03/07/2023.

Portal G1. Vaticano diz que declaração do Papa Francisco sobre união civil gay não muda posição da Igreja Católica. 2020. Disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/11/02/vaticano-diz-que-declaracao-do-papa-francisco-sobre-uniao-civil-gay-nao-muda-posicao-da-igreja-catolica.ghtml> Acesso em 03/07/2023.

# FT 10

**Cristãos Leigos e Leigas: Sujeitos na Igreja e no Mundo.**





**Dr. Denilson Mariano da Silva – FAJE/MG,  
Dr. Edson Matias Dias – IFITEG/GO.**

Ementa:

O estatuto fundamental dos cristãos leigos/as está teologicamente enraizado na comum dignidade dos batizados/as e na eclesiologia “Povo de Deus”, porém há tarefas pendentes às quais este Fórum objetiva dedicar-se: libertar as categorias teológicas elaboradas sob o impacto do clericalismo, distantes das raízes jesuânicas nos Evangelhos, na Igreja nascente e Patrística; contribuir para a reflexão e prática da sinodalidade, alicerçada na comum dignidade de batizados; libertar as estruturas eclesiais que impedem a plena maturidade dos leigos e limita suas iniciativas para uma efetiva atuação eclesial e sócio política transformadora; despertar e alimentar o compromisso ético e moral dos cristãos; intensificar e aprimorar a dimensão ecumênica e o diálogo inter-religioso; valorizar a piedade e a pastoral populares como fonte de espiritualidade libertadora; propiciar o despertar e o fomentar a produção intelectual e a contribuição específica das mulheres na Igreja e na sociedade; incentivar a Animação Bíblica da vida e da Pastoral por meio de uma sólida formação bíblico-pastoral; buscar interação com e nas redes sociais para alargar a presença evangelizadora da Igreja por meio de um protagonismo digital, afim de resistir às forças contrárias ao Evangelho nos ambientes virtuais.

# A TEOLOGIA MARIANA DO LAICATO: UM OLHAR PARA A IDENTIDADE CRISTÃ DO LAICATO À LUZ DO ROSTO MARIANO DA IGREJA.

Márcia Miné Geraldo<sup>1</sup>

**RESUMO:** A identidade cristã do laicato a partir de um olhar para o rosto mariano da Igreja. A presente pesquisa de tese doutoral terá como objeto material a identidade cristã do laicato à luz do objeto formal que é a dimensão mariana da Igreja que nos apresenta Maria de Nazaré como a primeira leiga cristã. Qual é a identidade cristã do laicato à luz da dimensão mariana da Igreja que nos apresenta Maria de Nazaré como a primeira leiga cristã? Vamos olhar para a figura de Maria dos Evangelhos buscando encontrar novos critérios que possam renovar a compreensão da identidade cristã dos leigos e leigas como seguidores de Jesus Cristo atuando no mundo hodierno. Para a compreensão de toda a grandeza e dignidade da natureza e missão dos cristãos leigos e leigas, precisamos dirigir o nosso olhar para Maria.

**PALAVRAS-CHAVE:** Batismo, Laicato, Mariologia

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de tese doutoral terá como objeto material a identidade cristã do laicato à luz do objeto formal que é o rosto mariano da Igreja que nos apresenta Maria de Nazaré como a primeira leiga cristã. Qual é a identidade cristã do laicato à luz do rosto mariano da Igreja que nos apresenta Maria de Nazaré como a primeira leiga cristã? O capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* afirma que existem múltiplas relações entre Maria e a Igreja cristã, e para se compreender isso nos dias de hoje é preciso uma mudança significativa na autocompreensão da comunidade dos seguidores de Jesus Cristo. Diante disso, precisamos de novos argumentos que fundamentem e enriqueçam a construção histórica da teologia do laicato. Desde o início, a comunidade cristã reunida em Pentecostes vivenciou com Maria, a Mãe de Jesus, um modelo e exemplo de Igreja e de como ser cristão e cristã no mundo.

O Concílio Vaticano II aprofunda essa questão em um texto importante: *Pelo dom e missão da maternidade divina, que a une a seu Filho Redentor, e pelas suas singulares graças e*

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia/Sistemática pela PUC-Rio. Mestre em Teologia/Sistemática pela PUC-Rio. Bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana, Taubaté/SP. Especialista em Mariologia pela Faculdade Dehoniana, Taubaté/SP. Membro da Assessoria Teológica do Santuário de Aparecida. Coordenadora do Curso de Especialização em Mariologia pela Faculdade Dehoniana e Academia Marial de Aparecida. Leiga, esposa, mãe e avó. [marciamine@uol.com.br](mailto:marciamine@uol.com.br)

*funções, está também a Virgem intimamente ligada à Igreja: a Mãe de Deus é o tipo e a figura, na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo” (LG. 63). Maria é como arquétipo, exemplo, modelo, ícone e figura da Igreja cristã plenamente realizada. Ela é, para todos os cristãos, plenitude e medida de uma resposta sem reservas do ser humano a Deus. Vamos olhar para a figura de Maria dos Evangelhos buscando encontrar novos critérios que possam renovar a compreensão da identidade cristã dos leigos e leigas como seguidores de Jesus Cristo atuando no mundo hodierno. Podemos perceber no evangelho de Marcos 3, 31-35, uma relação nova que Jesus propõe para seus seguidores, que afeta diretamente Maria e seus parentes. Trata-se de um questionamento, que só pode ser assumido por pessoas maduras na fé. Sua mãe, irmãos e irmãs não estão mais vinculados ao parentesco biológico, mas todo aquele que faz a vontade de Deus. A provocação da pergunta de Jesus, leva a um questionamento que passa por três fases fundamentais, o despojamento, a crise e a identificação profunda. No relato de Marcos podemos observar, uma dimensão vertical e igualitária, é preciso ter em conta, especificamente também a dimensão horizontal de fazer a vontade de Deus, dentro de um marco comunitário e igualitário (NAVARRO, 2020, p. 66-67). Movimento realizado por Maria, que implica uma transformação que passa por algumas etapas de discernimento da fé. Mercedes Navarro, nos apresenta momentos de discernimento, o seguimento, com a postura de passar de “fora para dentro”, onde existe um movimento de rompimento com a estrutura familiar. No relato de Marcos, Jesus responde e questiona na 1ª pessoa do singular, minha mãe, meus irmãos e irmãs é todo aquele que faz a vontade de Deus (NAVARRO, 2020, p. 71-74).*

## **1. A TEOLOGIA DO LAICATO À LUZ DA MARIOLOGIA**

Para a compreensão de toda a grandeza e dignidade da natureza e missão dos cristãos leigos e leigas, precisamos dirigir o nosso olhar para Maria. Olhando para ela encontramos a máxima realização da existência cristã (CNBB, 105, n.113). Por sua fé e obediência à vontade de Deus e, por seu esforço para compreender a vontade de Deus em sua vida por meio de sua constante meditação e prática da Palavra, ela é a perfeita discípula do Senhor (Dap. N. 266). Uma mulher livre, forte e a primeira discípula de Jesus, Maria foi verdadeiro sujeito na comunidade cristã (CNBB, 105, n.113). Em Pentecostes, perseverando entre os apóstolos à espera do Espírito, ela cooperou com o nascimento da Igreja missionária, imprimindo-lhe um selo mariano e maternal, que identifica profundamente a Igreja de seu filho Jesus Cristo (Dap. n. 267).

Pensamos ser importante uma leitura renovada do rosto mariano a partir dos Evangelhos para compreender a identidade cristã do laicato na Igreja e no mundo. A reflexão sobre o rosto mariano da Igreja abre muitos horizontes, oferecendo luzes para maior compreensão e compromisso do ser e da missão dos leigos e leigas no seio do Povo de Deus. Maria é figura da Igreja. Ela precede todos os caminhos dos cristãos leigos e leigas, rumo à santidade. Na sua pessoa a Igreja já atingiu a santidade, já atingiu a perfeição. Em Maria, mulher leiga, santa Mãe

de Deus, os fiéis leigos e leigas encontram razões teológicas para uma ampla compreensão de sua identidade e dignidade de povo de Deus na Igreja, na sociedade, na família e no mundo. O Documento *Lumen Gentium* ilumina uma ampla compreensão sobre o rosto mariano na Igreja, “*Maria é membro supereminente e de todo singular da Igreja, como seu tipo e modelo excelente na fé e na caridade*” (LG, n. 53). O Concílio Ecumênico Vaticano II é um grande marco na vida da Igreja. Pensamos que para compreender esse aspecto importante do rosto mariano da Igreja, é necessário resgatar o um novo sentido para a relação entre a identidade cristã do laicato e a mariologia. O Capítulo VIII da Constituição *Lumen Gentium* aborda o lugar de Maria na Economia da Salvação. Trata-se de um texto muito mais qualitativo que quantitativo. Uma autêntica renovação pastoral exige uma autêntica renovação teológica, pois o que importa para os tempos de hoje não é propriamente repetir a doutrina tradicional, mas enunciá-la de uma forma que satisfaça as necessidades do momento.

Os cristãos leigos e leigas, homens e mulheres são chamados, antes de tudo, à santidade. São interpelados a viver a seu modo sua santidade no mundo. Diante disso, são interpelados pelo Espírito Santo a cultivar com solicitude a vida interior a sua relação pessoal com Jesus Cristo vivo, de modo que, iluminados pelo Espírito Santo, em todas as circunstâncias de sua vida, tudo façam para a glória de Deus, para a salvação do mundo e para o bem de todos. A santificação, no seu cotidiano de vida, torna a Igreja mais atraente e convincente, pois os santos movem e abalam o mundo (CNBB, 105, n.113).

Maria, com o seu exemplo de fé e de escuta atenta, no discernimento da vontade de Deus na sua vida, orienta-nos a discernir em que consiste ser discípulos e discípulas de Jesus hoje. Colocar a fé-confiança no Deus vivo faz parte do processo de conversão diário e deve ser acompanhado do seguimento de Jesus. Jesus faz-se presente na comunidade humana em um gesto central dos seres humanos, a comensalidade. Por isso, a comensalidade humana não é possível onde há exclusões, desqualificações, ameaças, reprovações e outros comportamentos negativos. Com a sua vida ele transformou os comportamentos mais fortes de desumanizações, como a solidão, o abandono e até a traição daqueles que lhe eram mais próximos e mais íntimos, na presença da amizade fiel que jamais falta e nem falha (CASTILHO, 2015, p. 344-345).

Para isso, podemos considerar a vida de Jesus de Nazaré na sua realidade laical. Isso nos revela que ele não aceitou, em suas relações, nenhuma distinção, nem privilégios de nenhuma espécie, nem posições que o colocassem em destaque ou em alguma situação preferencial na sociedade de seu povo e de seu tempo. A conotação própria do leigo é o comum a todos, ou seja, aquilo em que todos coincidem. Nos dias de hoje, para rever a identidade cristã do laicato precisamos realizar um encontro com Jesus Cristo vivo, precisamos valorizar tanto o Jesus terreno quanto o Cristo glorificado, tanto a condição humana quanto a condição divina de Jesus Cristo, conscientes de que se trata do mesmo e único sujeito. Na verdade, essa rica realidade da fé em Jesus Cristo foi progressivamente descoberta, sob a ação do Espírito



Santo, pelos discípulos e discípulas, das comunidades cristãs do século I até os dias de hoje (RUBIO,2005, p. 23).

## 2. A TEOLOGIA DO LAICATO À LUZ DA MARIOLOGIA

A mariologia joga luzes para a valorização da identidade cristã do laicato iluminando o caminho de toda a humanidade. A realidade é o lugar da encarnação da Palavra de Deus no decorrer da história humana de ontem e de hoje. Por isso, olhando para a mariologia, os cristãos leigos e leigas são chamados a vivenciar, assim como Maria, no seu dia a dia, o mistério da encarnação (CNBB, 105, n. 53.). A mariologia joga luzes também para o reconhecimento da dignidade da mulher e de sua indispensável contribuição na Igreja, na família e na sociedade (EG, n. 103), ampliando as possibilidades de ações femininas, especialmente na formação e nos espaços de decisões, o atual reconhecimento de Maria como leiga, antes vista de uma forma unilateral, como uma primeira monja, deixava vários aspectos de sua existência sem a devida valorização. Bruno Forte, vai dizer que a intensidade da relação da Mãe com o Filho nos faz refletir nela, da parte da criatura, a totalidade de tudo o que se cumpriu nele, seu Filho Jesus de Nazaré. Por isso, podemos dizer, que a história de Maria é a história do mundo em compêndio (FORTE, 2010, p. 144), a sua teologia em uma só palavra, ela é o dogma vivo, a verdade máxima sobre a criatura plenamente realizada (EVDOKIMOV. P, 1996, p. 249-250). Não há dúvidas de que, por força do Batismo e do Crisma, homens e mulheres tornam-se participantes do tríplice múnus de Jesus Cristo Sacerdote, Profeta e Rei (CfL, n.51).

Não obstante, nas provações e contradições do presente, o povo de Deus já exulta na esperança que a promessa divina nele plantou. Contempla na Virgem Maria as virtudes da fé, esperança e caridade, a sua prefiguração e o triunfo final da Graça de Deus. Maria, membro supereminente da Igreja e de todo singular, é o tipo da comunidade eclesial, virgem e mãe (FORTE, B, 2010, p. 68). Proclamar um “Ano do Laicato” (2017-218) (CNBB, 105, p. 9-12), foi uma iniciativa pioneira e audaz da Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB), a perspectiva do documento é reforçar a situação do leigo e da leiga com sujeito na Igreja e no mundo, não como parte passiva da Igreja. O objetivo foi refletir e motivar os cristãos leigos e leigas a assumirem, cada vez mais, o seu protagonismo na Igreja e na sociedade, uma tarefa urgente e necessária para a Igreja nestes tempos de reforma promovida pelo Papa Francisco com seu empenho pela sinodalidade.

Para os estudiosos de Mariologia não podia passar despercebida a identidade de Maria como primeira leiga cristã (MELLO, A, in: Uma leiga chamada Maria, 2019, p. 13), uma reflexão aprofundada sobre esse rosto mariano da Igreja foi tema do 12º Congresso Mariológico, que aconteceu em Aparecida do Norte em 2018 (ALMEIDA, 2019, p.12). Maria é povo de Deus. Ser leigo e leiga significa, em primeiro lugar, ser parte do povo escolhido por Deus. Um povo

que Deus escolheu já no Antigo Testamento, o Povo de Israel que, no Novo Testamento, por intermédio da ação salvífica de Jesus, tornou a Igreja o “Israel de Deus” (Gl 6,16). Maria é uma mulher Leiga do Povo de Israel e uma mulher leiga do Povo-Igreja de Jesus Cristo. Por isso, é importante e pertinente refletir sobre a condição de Povo de Deus. Ela partilha o que o Papa Francisco chama “o prazer espiritual de ser povo” (EG, 268-274). Já o anúncio do nascimento de Jesus (Lc 1, 26-38) acontece na cozinha de uma simples casa de família, em uma cidade da periferia, não em Jerusalém, mas em Nazaré da Galileia, a uma jovem mulher do povo, prometida em casamento, durante os seus afazeres domésticos, no cotidiano do ambiente da vida diária e comum. Maria aparece, assim, como leiga, mulher do povo simples. Ela não ocupa o espaço sagrado, mas Deus a encontra em meio à profanidade da vida ordinária, no “século”, no mundo, santificando-o com a sua presença. Maria aparece, aqui, como paradigma do leigo e da leiga, de espiritualidade laical, ou, ainda mais, como paradigma da espiritualidade do protagonismo laical feminino (MELLO, A. In: Uma leiga chamada Maria, 2019, p. 18):

Ela é modelo exemplar de uma vida laical no meio do mundo. Não caracterizam Maria os milagres nem as coisas extraordinárias visíveis na sua vida. Grandes coisas se realizam nela em meio à singeleza e simplicidade do cotidiano, dos afazeres domésticos, como mulher do povo. Ela não pratica uma ‘fuga do mundo’, mas se santifica no meio do mundo (<http://es.catholic.net/op/articulos/41897/espiritualidad-laical.html>)> acesso em 01/08/2022).

“Entre as Panelas”, escreveu um dia Santa Teresa de Ávila (SANTA TERESA DE ÁVILA, 2018, cap. 5,8). Diante disso, os cristãos não devem se isolar apenas no que é considerado “sagrado”. Pelo contrário, devem aprender a integrar e relacionar todos os espaços da vida, descobrindo no dia a dia os sinais do Reino de Deus (CNBB, 105, n. 133. p. 86).

### 3. A TEOLOGIA MARIANA DO LAICATO

O rosto mariano da Igreja pode trazer luzes para a identidade cristã do laicato na Igreja e no mundo. A mariologia atual, contextualizada e crítica, contribui para o aprofundamento sobre o cristão e a cristã, leigo e leiga na Igreja; o laicato se fortalece e cresce em autocompreensão e protagonismo a partir de uma abordagem mariológica adequada e contextualizada. Uma tradição viva suscita novas interpretações em harmonia com os contextos históricos em constante transformação. Elizabeth J. apresenta-nos que a teologia hoje não dirá nada se não em uma linguagem multicultural e pluralista (JOHNSON, E. 2006, p. 14-15). Ela ressalta, logo no início de sua reflexão, que apresentar Maria como nossa verdadeira irmã é apenas um dos enfoques fecundos na atual teologia mariana. Chegamos a um novo momento da interpretação, ao focalizar Maria como pessoa concreta, autêntica, dotada de toda a graça de Deus, na companhia de todos os amigos de Deus e profetas. Podemos assim elaborar uma teologia mariana enraizada nas Escrituras e procurar um vislumbre da realidade histórica, na maior par-

te desconhecida, da judia Miriâm de Nazaré. Uma mulher que viveu em uma sociedade rústica do século I, relativamente pobre e politicamente oprimida. Uma mulher que tenta entender a presença, o chamado, o desafio e a criatividade do Espírito de Deus em sua vida e na vida de todos os que creem e amam a Deus em todos os séculos. Uma mulher que sabe ligar a sua vocação singular, que incluía, mas não limitava, ser mãe do Messias, às narrativas das discípulas e discípulos de Jesus naquele tempo e hoje. Uma nova proposta hermenêutica convida Maria a descer do pedestal, onde tem sido homenageada durante séculos, a se reunir a nós na comunidade de graça e luta na história humana. Longe de desmerecê-la, essa abordagem a respeita e a toda a comunhão dos santos de uma forma libertadora, apropriada ao nosso tempo e nosso lugar (JOHNSON, E.2006, p. 16-17).

## CONCLUSÃO

“Quem são minha mãe e meu irmão?” E, percorrendo com o olhar os que estavam sentados em círculo à sua volta, disse: “Eis minha mãe e meus irmãos. Todo aquele que faz a vontade de Deus, esse é meu irmão é minha, irmã, minha mãe” (Mc 3, 20-21 e 31-35). O próprio Jesus não assume nenhuma autoridade patriarcal, mas se define como irmão e filho do grupo todo dos discípulos e discípulas. Ele redefine as mulheres como suas irmãs e mãe. No lugar da obediência ao marido e ao pai, elas só devem fidelidade a Deus, em uma comunidade formada, não pela subserviência, mas por relacionamentos educativos e comunitários (JOHNSON, E.2006, p. 271). O que esses textos nos dizem hoje? Lúcia Pedrosa diz, sobre Maria, que ela, além de ser a mãe biológica de Jesus, foi também uma mulher que soube ouvir a Palavra de Deus e colocá-la em prática. Assim, foi discípula perfeita, inclusive na maternidade, E para nós? Nós, cristãos, como Maria, somos chamados a integrar a nova família de Jesus: somos seus irmãos, suas irmãs e sua mãe. Como mãe, a cada cristão é dado gerar, em si e nas comunidades, no Espírito, o Cristo. E o faz acolhendo em si a Palavra para que ela se torne carne em sua vida (PEDROSA, In: Uma leiga chamada Maria, 2019, p. 144-145).

Papa Francisco diz que há uma nova mística no ar, uma “Fraternidade mística”. Uma mística do andar juntos, olhar nos olhos uns dos outros, ouvir, dialogar e avançar na caminhada. Para isso, precisamos nos encontrar com Jesus Cristo vivo, que nos leva a uma nova qualidade de vida (EG n.92). Papa Francisco avança, e considera “chave” que a fé do nosso povo, suas orientações, buscas, desejos, anseios, quando conseguem ser escutados e orientados terminam por nos manifestar uma genuína presença do espírito (MASCARELLI, p. 1043). Podemos afirmar que a piedade popular mariana, cultivada predominantemente por leigos e leigas, reforça o protagonismo laical e nos leva a descobrir e valorizar as dimensões seculares de Maria, discípula missionária de Jesus na quotidianidade da vida do Povo de Deus, que caminha entre os povos da terra (MELLO, in: Uma leiga chamada Maria, 2019, p. 34).

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Carlos, Uma Leiga Chamada Maria, 1 ed. Aparecida: Editora Santuário, 2019.

CASTILLO, J. M. Jesus; A humanização de Deus, Petrópolis: Vozes, 2009.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. Constituição Dogmática Lumen Gentium. Petrópolis: Vozes, 2000.

DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.

DOCUMENTOS DA CNBB. Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade, 105. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. Evangelii Gaudium A alegria do evangelho. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

FORTE, B., Maria, A Mulher Ícone do Mistério. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica “Cristifideles Laici” sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 1ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990, 187 pp.

JOHNSON, A. E. Nossa Verdadeira irmã; Teologia de Maria na Comunhão dos Santos, São Paulo: Loyola, 2006.

NAVARRO P. M. María, la mujer. Ensayo psicológico-bíblico. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1987.

RUBIO, A. G., O Encontro com Jesus Cristo Vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANTA TERESA D’AVILA, Obras completas, Tradução feita a partir da 16ª edição do Editorial Monte Carmelo, São Paulo: Paulinas, 2018. <http://es.catholic.net/op/articulos/41897/espiritualidad-laical.html>> acesso em 01/08/2022.

# ESPIRITUALIDADE PROFÉTICA DOS CRISTÃOS LEIGOS E LEIGAS

*Celia Soares de Sousa<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente artigo pretende refletir sobre a mensagem profética de Dom Hélder Câmara como referência para a espiritualidade e ação profética dos cristãos leigos e leigas. Desde o Concílio Ecumênico Vaticano II, a exigência para a Igreja é a de oferecer respostas para os desafios do mundo contemporâneo. O momento atual pede aos cristãos um olhar atento ao testemunho de Dom Hélder Câmara, que não se eximiu de denunciar as injustiças e lançar uma atitude de esperança acolhendo os pobres, os jovens, sem perder a profecia. O Papa Francisco disse que “os cristãos leigos e leigas não devem se sentir hóspedes na Igreja”. O convite é para uma efetiva participação nas comunidades eclesiais, nos movimentos e organismos da sociedade, com o objetivo de assumirem a ação sociotransformadora e que possam ser profetas da esperança em meio às injustiças e às desigualdades que ferem a dignidade humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espiritualidade; ação profética; cristãos leigos e leigas.

## 1 DOM HÉLDER CÂMARA, PROFETA DA ESPERANÇA

O intuito, neste artigo, não é de aprofundar a vida, vocação e missão de Dom Hélder Câmara. Ele teve uma história intensa dinamizada na espiritualidade profética, na ação missionária e no discipulado de Jesus Cristo junto ao povo mais sofrido.

Alguns elementos de Hélder Câmara relacionados ao legado que deixa para a Igreja, essencialmente para os cristãos leigos e leigos que desejam viver uma fé encarnada, na profecia e na dinâmica do Reinado de Deus, servirão como base para esta reflexão.

O bispo nasceu no dia 7 de fevereiro de 1909, em Fortaleza. Foi na capital cearense que Hélder, desde muito jovem, teve contato com a religiosidade popular ao lado do catolicismo oficial (Kathen, 1991, p. 23).

Interessante como Dom Hélder fazia questão de engajar mais padres e bispos através do seu despertar para a problemática social. “Como assistente da Ação Católica, ele fundou com os bispos da CNBB, porque queria bispos engajados nos problemas sociais do Brasil” (Kathen, 1991, p. 31).

No ano de 1923, entrou no seminário aos 14 anos. Levava no coração o desejo de ser um padre como seu pai lhe mostrou: “Os sacerdotes quando dão a Eucaristia creem que se tra-

<sup>1</sup> Celia Soares de Sousa é cristã leiga. Doutoranda em Teologia na área de Mariologia PUC-SP. E-mail: celiasoaresjpv@gmail.com

ta de Cristo mesmo. O sacerdote não pode ser ambíguo nas suas atitudes. Tocar o Cristo e ao mesmo tempo ser egoísta. Estar aí e ao mesmo tempo ser insensível ao sofrimento do povo” (Kathen, 1991, p. 26). Hélder responde ao pai que quer ser um sacerdote assim.

Barros comenta que “Dom Hélder sempre se distinguiu por sua missão profética (Barros, 2022, p. 19) e que “a originalidade da postura de Dom Hélder estava no fato de não fazer qualquer separação entre a espiritualidade e ação social e política” (Barros, 2022, p. 141).

Há uma chave para entender o caminho de Dom Hélder como seguidor: sua maneira simples de viver as verdades da fé serão uma constante na sua trajetória espiritual. Seu compromisso era o de “desmascarar as causas da miséria e injustiça que mantém este povo nesta situação (de miséria) e a luta pela transformação das estruturas” (Kathen, 1991, p. 62).

A vida de Dom Hélder foi animada por sua mística. Ele era defensor dos pobres, promotor da justiça e dos direitos humanos contra toda opressão. “A espiritualidade que Hélder desenvolveu em sua vida foi muito ligada à piedade popular. Ele amava a devoção eucarística, tinha uma profunda piedade a Maria e tinha os pés e o corpo nas expressões do catolicismo popular” (Barros, 2022, p. 73).

## **2 ESPIRITUALIDADE PROFÉTICA DOS CRISTÃOS LEIGOS E LEIGAS**

Pelo Batismo, os cristãos são inseridos na comunidade cristã, iniciam sua participação no Corpo místico de Cristo, que é a Igreja. São chamados a ser “sal da terra e luz do mundo” (Mt 5,13).

Há diversos modos de cultivar a espiritualidade cristã devido à diversidade de carismas que existe na Igreja. No entanto, todos devem ter como centro a Palavra de Deus, o Evangelho de Jesus Cristo, que é boa-nova para todos os tempos e para todos os povos e nações.

Uma espiritualidade centrada no anúncio e no seguimento de Jesus Mestre será uma espiritualidade encarnada e preocupada com os sofredores do seu tempo. Jesus veio para garantir vida plena (Jo, 10,10). Ele é o Redentor e Salvador da humanidade.

Para uma tomada de consciência, e, principalmente, adesão ao seguimento a Jesus a partir de um profetismo, a Igreja precisa oferecer formação que seja bíblica, teológica e em comunhão com o Magistério da Igreja. Isso significa estar em unidade com a eclesiologia apresentada no Concílio Vaticano II e com as prioridades das conferências episcopais latino-americanas e caribenhas. Inclusive, que seja uma formação permanente, mistagógica e inculturada na realidade histórica, alimentadas na Eucaristia, “fonte e centro de toda a vida cristã” (LG, 11; SC, 10; AA, 4).

A formação dos discípulos missionários de Jesus passa por um encantamento, uma

decisão alegre e fecunda, pois estes devem estar dispostos a gerar vida nova em si mesmo e naqueles que os circundam. “O discípulo é alguém apaixonado por Cristo, a quem reconhece como o mestre que o conduz e o acompanha” (...) (DAp, 277).

Neste sentido, é fundamental oferecer condições para que os cristãos possam aprofundar e abraçar a fé, a missão no processo de formação dos discípulos missionários: a) O encontro com Jesus Cristo: um encontro que deve se renovar constantemente pelo testemunho pessoal (...); b) A conversão: escutar o Senhor, decidir ser seu amigo, mudar sua forma de pensar e agir e aceitar a cruz de Cristo; c) O discipulado: amadurecimento no amor e no seguimento a Jesus Mestre); d) A comunhão: não se vive sem a experiência de vida em comunidade; e) A missão: amar e decidir seguir o Mestre, e com alegria compartilhar com outros, sobretudo tornar realidade o amor e os serviços na pessoa dos mais necessitados, ou seja, construir o Reino de Deus (DAp, 278).

A missão dos cristãos prescinde do encontro com Cristo. A espiritualidade profética encontra nestes dois pilares a compreensão do chamado de Deus para realizar o seu projeto de amor.

Há um outro caminho possível de formação para o laicato cristão proposto pelos bispos do Brasil. A abordagem é para pensar e organizar a formação como um processo permanente na comunidade eclesial a partir de aspectos considerados como pressupostos e eixos transversais: 1. A mística crística e eclesial como fonte. 2. O humano como lugar. 3. Fé e realidade como dinâmica. 4. O Reino de Deus como horizonte. 5. O diálogo como caminho. 6. Contemplação e ação como exigência (Coleção Sal e Luz 4, p. 16-19).

A finalidade é levar os cristãos leigos e leigas a “conhecer Jesus para segui-lo com fidelidade e não correr riscos de projetar em Jesus ideias, imagens que não condizem com sua proposta” (Coleção Sal e Luz 4, p. 16).

Também compreender que o ser humano é o lugar primordial da salvação mediante significados antropológicos, históricos, éticos, jurídicos e, na raiz de tudo, o sentido teológico. Ainda ter presente que “o Reino de Deus não é uma ideia, mas um projeto para o ser humano”, e que o amor ao próximo, o diálogo é como uma ponte que aproxima os iguais, respeitando as diferenças. Neste caminho formativo, “a maturidade cristã busca sempre esse ponto de equilíbrio entre a vida histórica e a vida contemplativa, entre o Céu e a terra” (Coleção Sal e Luz, p. 16-19).

### **3 PROFETISAS E PROFETAS: POVO DE DEUS, IGREJA EM CHAVE DE MISSÃO**

Na Bíblia são muitos os testemunhos de mulheres e homens que aderiram ao chamado de Deus, firmaram uma verdadeira aliança com o Deus da Vida, o Deus que desceu e se com-



padeceu intimamente com o sofrimento do povo (Ex 3ss).

Analisando numa perspectiva feminina, encontramos as mulheres no agir profético: **Miriam (Ex 15,20-21; Mq 6,4; Nm 12); Débora (Jz 4-5); Hulda (2 Rs 22,14-20); Agar (Gn 16; 21,8-21); Ana (1Sm 1, 1-2, 11); Rute e Noemi (livro de Rute); Ester (livro de Ester); Judite (livro de Judite); a mãe dos Macabeus, além dos já conhecidos Isaías, Jeremias, Amós, Miquéias, Elias, Ezequiel.**

**São profetisas e profetas de hoje como “as mães da Praça de Maio, as quebradeiras de coco babaçu, as rendeiras e doceiras reunidas em cooperativas, Tereza de Calcutá, irmã Dulce, Maria da Penha, Doroty, as margaridas, as mulheres do MST (ver) e de outros movimentos populares” (CEBI, 2007).**

Atualmente, os cristãos discípulos missionários também exercem sua missão no mundo de várias maneiras, na rotina dos ambientes familiar, social e eclesial. Porém, é perceptível a cada dia menos pessoas engajadas na comunidade eclesial, deixando de ouvir a mensagem do Evangelho a partir da vivência das comunidades. Na prática, substituem o convívio fraterno pelos meios virtuais, por vezes desconectados com a realidade local.

Levando em conta que, “nos dias atuais, os meios de comunicação (com a hegemonia das diversas mídias) têm um papel fundamental na formação; os discursos formativos nem sempre servem ao processo formativo ético e cristão” (Coleção Sal e Luz 4, 43). Fato que implica a adesão ao compromisso missionário e às ações sociotransformadoras.

Francisco busca fortalecer o profetismo dos cristãos como discípulos missionários para enfrentar os espaços que contradizem o Reino de Deus. Ele insiste em dizer “não” às diversas realidades de morte: economia de exclusão; cultura do descartável, globalização da indiferença, fetichismo do dinheiro, especulação financeira, desigualdade social que gera violência, mundanismo espiritual, a guerra entre nós (EG, 53-59, 81, 146-148).

O papa quer uma Igreja pobre, para os pobres e com os pobres. Ainda reitera uma Igreja presente nas periferias existenciais, geográficas e sociais. Há uma carência enorme de justiça social em um campo vasto de vulnerabilidades.

A espiritualidade profética deve provocar em todo o povo de Deus uma atitude de saída ao encontro dos “rostos sofredores que doem em nós” (DAp, 407-430). Francisco alerta sobre colocar em prática a ousadia missionária. No caso, “olhar o rosto dos que sofrem, o rosto do camponês ameaçado, do trabalhador excluído, do indígena oprimido, da família sem teto, do imigrante perseguido, do jovem desempregado (...) (Doc. 105 CNBB, 181).

Pode não ser muito atraente a proposta de uma espiritualidade encarnada, já que é bastante exigente e caracteriza-se pelo seguimento a Jesus, pela vida no Espírito, pela comunhão fraterna e pela inserção no mundo. A presença no mundo é o espaço aberto aos cristãos

leigos e leigas, nesta “sociedade dilacerada pelo desrespeito ao diferente, pela intolerância e pelo medo do outro” (Doc. 105 CNBB, 183). Francisco aponta a amabilidade como uma pista concreta, para cuidar do próximo caído à beira do caminho, para criar pontes, para estar inseridos na política, dom supremo da caridade.

Reforça essa ‘amabilidade’ com o seguinte argumento:

A amabilidade é uma libertação da crueldade que às vezes penetra nas relações humanas, da ansiedade que não nos deixa pensar nos outros, da urgência distraída que ignora que os outros também tem direito de ser felizes. Hoje raramente se encontram tempo e energias disponíveis para se demorar a tratar bem os outros, para dizer “com licença”, “desculpe”, “obrigado”. Contudo de vez em quando verifica-se o milagre duma pessoa amável, que deixa de lado as suas preocupações e urgências para prestar atenção, oferecer um sorriso, dizer uma palavra de estímulo, possibilitar um espaço de escuta no meio de tanta indiferença (FT, 224).

Aos cristãos leigos e leigas, a grande maioria do povo de Deus, o chamado é para assumir sua vocação de batizados, como sujeitos eclesiais, na Igreja e na sociedade com “olhares luminosos e corações sábios para gerar luz, sabedoria e sabor, como Jesus e seu Evangelho” (Doc. 105, 13).

Como sujeitos eclesiais, os cristãos leigos e leigas não vivem para si. Assim, deve ser com a Igreja e para todo o povo de Deus. A missão do povo de Deus é “sair de si, iluminar, se doar, dar sabor e se dissolver, assim como sal (Doc. 105, 13).

Dom Hélder Câmara foi e é um grande exemplo para todo o povo de Deus ainda hoje. Viveu sua fidelidade a Jesus Cristo de maneira comunitária e profética, profundamente inspirado no reinado de Deus. Sofreu perseguição da ditadura no Brasil entre 1969 e 1970. Padeceu muito, mas não se deixava intimidar com as ameaças.

## CONCLUSÃO

Um dos organismos do povo de Deus no Brasil, o Conselho Nacional do Laicato do Brasil (CNLB), que representa, articula e anima os cristãos leigos e leigas, iniciou as comemorações do seu Jubileu de ouro. O evento será celebrado no ano de 2025. No município de Igarassu, arquidiocese de Recife e Olinda, a 41ª Assembleia Geral Ordinária reuniu representantes de diversos segmentos de cristãos leigos e leigas de todo o território nacional. Com o tema *Não deixem morrer a profecia*, frase dita por Dom Hélder Câmara (nos últimos dias de sua vida), o laicato brasileiro se comprometeu a seguir sua missão, com Jesus e seu evangelho e no cotidiano, sem deixar morrer a profecia. O compromisso foi firmado diante do túmulo de Dom Hélder na Sé de Recife.

A fé é uma realidade dinâmica e precisa ser vivida com *parresia*. Francisco alerta toda a Igreja para que sejam *evangelizadores com Espírito*: “evangelizadores que rezam e trabalham”. Para o Santo Padre, “do ponto de vista da evangelização não servem as propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário” (EG, 262) e completa que “há que rejeitar a tentação de uma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação” (EG, 262).

O processo de formação permanente é um caminho para alimentar uma espiritualidade encarnada, movida por Dom Hélder Câmara, que conduz os cristãos a uma pertença comunitária e a um caminho sempre junto à humanidade. “Sua pregação e sua ação pastoral iam muito além da estrutura religiosa” (Barros, 2022, p. 82).

Unidos ao Papa Francisco, os cristãos leigos e leigos “não são hóspedes na Igreja”. No entanto, é preciso que se sintam sujeitos eclesiais, integrados na *ecologia integral*, do cuidado com a Casa Comum, para concretizar o projeto de terra, teto e trabalho para todas as pessoas que passam por situações deploráveis de vulnerabilidade.

A fé precisa ser testemunhada no cotidiano para gerar frutos como nos pediu Jesus. Uma fé que não se intima em denunciar as mazelas que geram a morte sobretudo dos pobres; que não permita as discriminações e indiferenças se tornem modelo ético nas relações humanas.

Uma fé que não se envolva com a mentira e com as injustiças difundidas por ideologias contrárias à democracia. Uma fé alimentada pela Palavra de Deus, pela espiritualidade profética, celebrada no cotidiano, especialmente com a participação comunitária, lugar de encontro com o povo de Deus.

Fica evidente que é para todo o povo de Deus a palavra de Dom Hélder Câmara: “Não deixe cair a profecia”!

## REFERÊNCIAS

BARROS, Marcelo. *Não deixe cair a profecia. A herança de Dom Helder Câmara para a humanidade do século XXI*. Recife: CEPE, 2022.

CEBI EM DESTAQUE. *Mulheres na Bíblia: Profetismo*. Disponível em: <https://www.cebi.org.br>. Leitura do evangelho: Quem são as mulheres na bíblia? Acesso em: 22/07/2023.

CELAM. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB, 2007.

COMISSÃO EPISCOPAL PARA O LAICATO. *Parâmetros básicos para a formação do laicato. A formação como exigência humana, cristã, espiritual, do Reino.* Coleção Sal e Luz, v. 4. Brasília: CNBB, 2021.

CNBB. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade. Sal da terra e luz do mundo.* Documentos da CNBB 105. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium.* Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO. *Fratelli Tutti: Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social.* Brasília: CNBB, 2020.

KATHEN, Nelmo Roque Ten. *Uma vida para os pobres. Espiritualidade de Dom Hélder Câmara.* Coleção Teologia e Libertação, v. 7. São Paulo: Loyola, 1991.

# POR UMA NOVA CULTURA MINISTERIAL: A IMAGEM DO POLIEDRO À LUZ DE *QUERIDA AMAZÔNIA*

Anderson Costa Pereira<sup>1</sup>

**RESUMO:** A proposta desta comunicação é apresentar a dimensão ministerial da Igreja através da figura do poliedro, conforme apresentada pelo Papa Francisco na Exortação *Querida Amazônia*. Francisco relaciona a dimensão ministerial à dimensão cultural, por isso fala de um poliedro amazônico, conforme descrito no segundo capítulo dedicado ao “sonho cultural” (cf. QAm, 29-32). A Amazônia é marcadamente multiétnica e pluricultural. A diversidade cultural não é um muro, mas uma ponte de comunicação. O reconhecimento desta característica idiossincrática é fundamental para a vida eclesial-pastoral. Nesse contexto, o princípio de uma evangelização inculturada, por uma Igreja com rosto amazônico, deve favorecer a diversidade das expressões litúrgicas e ministeriais, como um verdadeiro poliedro eclesial, de acordo com o último capítulo dedicado ao “sonho eclesial”. A proposta desta comunicação é desenvolver o tema em três momentos. Primeiramente, uma breve exposição sobre o poliedro amazônico, à luz de *Querida Amazônia*; em seguida, a partir desta realidade pluriforme e plurirreligiosa, explicitar o verdadeiro sentido de uma evangelização inculturada; finalmente, apresentar a necessidade de ministérios diversificados por uma Igreja toda ministerial e poliédrica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ministérios; Poliedro; Papa Francisco.

## INTRODUÇÃO

A região amazônica é um lugar único e especial que merece nosso amor e atenção. Nos passos da *Laudato Si'*, sobre o cuidado da casa comum, em outubro de 2017 o Papa Francisco convocou um Sínodo para a Amazônia, realizado posteriormente em outubro de 2019. O Sínodo Especial teve como tema “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e por uma ecologia integral”. O evento foi uma grande resposta da Igreja aos problemas da região Pan-amazônica, abordando não somente questões religiosas.

Em 02 de fevereiro de 2020, a partir do relatório final, o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica Pós-sinodal intitulada *Querida Amazônia*. A Exortação não tem a intenção de ser um pronunciamento doutrinal ou normativo, mas sim uma reflexão pastoral sobre os desafios e as necessidades específicas da região amazônica. Acerca do sentido da Exortação, o Papa explica:

---

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Católica/SP. E-mail: [pereira-anderson1@hotmail.com](mailto:pereira-anderson1@hotmail.com).

Aqui, não vou desenvolver todas as questões amplamente tratadas no Documento conclusivo; não pretendo substituí-lo nem repeti-lo. Desejo apenas oferecer um breve quadro de reflexão que encarne na realidade amazônica uma *síntese* de algumas grandes preocupações já manifestadas por mim em documentos anteriores, que ajude e oriente para uma recepção harmoniosa, criativa e frutuosa de todo o caminho sinodal (QAm, 2).

A estrutura de *Querida Amazônia* reflete a abordagem pastoral do Papa Francisco, destacando os aspectos sociais, culturais, ecológicos e eclesiais da região, que ele chamou de “sonhos”. O sonho eclesial, ao final de todos, aparece como coroamento dos outros três anteriores.

Assim, esta comunicação explora a dimensão ministerial da Igreja usando a metáfora do poliedro, assim como é apresentada pelo Papa Francisco na referida Exortação Apostólica. O Papa relaciona a dimensão ministerial à dimensão cultural, referindo-se a um “poliedro amazônico” no capítulo dedicado ao “sonho cultural”.

O texto se desenvolve em três partes: Inicialmente, explora-se a ideia de “poliedro amazônico” à luz da *Querida Amazônia*. O Papa destaca a diversidade cultural da região, que não é vista como um muro, mas como uma maneira de comunicação e enriquecimento. Essa perspectiva é fundamental para a vida eclesial-pastoral, enfatizando a necessidade de uma Igreja adaptada à riqueza cultural local. Em seguida, a partir da diversidade cultural e religiosa da região, o verdadeiro significado da evangelização inculturada é explicado. A Igreja com um “rosto amazônico” deve reconhecer e respeitar as diferentes formas de expressão religiosa e cultural, incorporando elementos locais na vivência da fé. O último ponto aborda a necessidade de uma Igreja ministerial e poliédrica. Isso envolve a diversificação dos ministérios para atender às necessidades das comunidades locais. A Igreja deve ser capaz de adaptar seus ministérios às diversas realidades da Amazônia, promovendo uma abordagem mais inclusiva e participativa.

## **1. O POLIEDRO AMAZÔNICO À LUZ DE QUERIDA AMAZÔNIA**

A imagem do poliedro é característica do Papa Francisco. Desde a *Evangelii Gaudium*, Francisco usa essa imagem na qual as diferenças são guardadas e respeitadas. Por isso, Bergoglio defende uma Igreja com rosto multiforme, mas de harmonia. A teologia de Francisco é a teologia do Povo de Deus, com o reconhecimento de culturas diferentes. Cada cultura e cada povo tem algo a contribuir para a humanidade. O Papa Francisco propõe a imagem do poliedro como caminho de comunhão nas diferenças. Ele afirma na *Evangelii Gaudium*:

Aqui o modelo não é a esfera, pois não é superior às partes e, nela, cada ponto é equidistante do centro, não havendo diferenças entre um ponto e o outro. O modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade (EG, 236).

No capítulo II da *Querida Amazônia*, dedicado ao sonho cultural, Francisco fala do poliedro amazônico (cf. QAm 29-32). Discorrer sobre o poliedro amazônico é reconhecer que a região é formada por sua diversidade única e complexa, que abrange aspectos culturais, étnicos, geográficos, ecológicos e sociais. Essa diversidade é o resultado da interação entre diversos fatores históricos, geográficos e culturais, que moldaram a região ao longo de séculos.

Essa diversidade se manifesta na variedade de grupos étnicos e culturas indígenas, muitas das quais têm tradições, línguas e modos de vida únicos, “sendo mais de cento e dez os povos indígenas” (QAm, 29). Cada grupo possui suas próprias crenças, práticas espirituais, costumes e formas de organização social. A diversidade cultural é um dos tesouros mais ricos da região, mas também enfrenta desafios como a preservação da identidade e a luta contra a discriminação.

A Amazônia é também uma das regiões mais biodiversas do mundo, abrigando uma vasta variedade de espécies vegetais e animais. As florestas tropicais, rios e ecossistemas únicos sustentam uma complexa rede de vida, contribuindo para a saúde do planeta. A preservação da biodiversidade amazônica é crucial para a sustentabilidade global.

A região amazônica é ainda plurinacional, englobando uma vasta área que abrange nove países sul-americanos (cf. QAm, 5). Isso resulta em uma variedade de paisagens geográficas, incluindo florestas tropicais, savanas, rios e planícies. Essa diversidade geográfica também influencia as formas de vida das comunidades locais de diferentes nacionalidades.

A região amazônica é caracterizada por uma rica diversidade de expressões religiosas, que muitas vezes envolvem sincretismo entre tradições indígenas, cristianismo e outras crenças. Essa mistura de espiritualidades reflete as complexas interações culturais ao longo do tempo. Segundo o Papa, “nada disto teria que nos tornar inimigos. Num verdadeiro espírito de diálogo, nutre-se a capacidade de entender o sentido daquilo que o outro diz e faz, embora não se possa assumi-lo como uma convicção própria” (QAm, 108). O reconhecimento dessa diversidade é fundamental para a vida eclesial-pastoral. Tudo isso constitui o poliedro amazônico.

## **2. O SENTIDO DE UMA EVANGELIZAÇÃO INCULTURADA**

No capítulo IV da *Querida Amazônia*, dedicado ao sonho eclesial, o Papa Francisco, dentre outras questões, aborda a inculturação como parte intrínseca da evangelização. Toda a discussão sobre o processo de inculturação encontra-se nos números 66 a 105. A inculturação



deve ser entendida como um processo que deve ocorrer de forma orgânica e autêntica, com a participação ativa do povo, e não ser imposto de cima para baixo pelos evangelizadores. A inculturação refere-se à adaptação do Evangelho e da mensagem cristã às diferentes culturas e contextos locais, respeitando suas tradições, valores e identidade.

Vale lembrar que não se faz inculturação por decreto, ou seja, a inculturação não pode ser uma imposição externa, mas deve surgir do diálogo e do encontro genuíno entre a fé cristã e a cultura local. Os evangelizadores, ao invés de impor suas próprias formas e práticas, devem ouvir, aprender e compreender a cultura do povo que desejam alcançar, permitindo que a mensagem do Evangelho seja recebida e vivida de maneira autêntica e relevante. O modelo missionário de colonização, já praticado pela Igreja em tempos passados, levou muitas vezes a uma “pseudo inculturação”, isto é, “através do batismo, os ‘naturais’ foram incorporados na cristandade sem poder ativamente participar dos ministérios ou contribuir com sua herança milenar a um rosto específico do cristianismo” (SUESS, 1994, p. 41). É preciso, portanto, combater uma “colonização pós-moderna” (QAm, 29).

Francisco afirma que o processo de inculturação do Evangelho possui um duplo movimento:

[...] por um lado, uma dinâmica de fecundação que permite expressar o Evangelho num lugar concreto, pois quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do Evangelho; por outro, a própria Igreja vive um caminho de recepção, que a enriquece com aquilo que o Espírito já tinha misteriosamente semeado naquela cultura (QAm, 68).

É o povo que vive e experimenta a fé em suas realidades concretas, e são eles que têm o papel central na inculturação, integrando a mensagem cristã em sua vida cotidiana, rituais, celebrações e formas de expressão cultural. A inculturação autêntica respeita a diversidade cultural e reconhece que a mensagem cristã pode ser vivida e interpretada de maneiras diversas, sem perder a essência da fé.

A inculturação deve desenvolver-se e espelhar-se também numa forma encarnada de realizar a organização eclesial e o ministério. Se se incultura a espiritualidade, se se incultura a santidade, se se incultura o próprio Evangelho, será possível evitar de pensar numa inculturação do modo como se estruturam e vivem os ministérios eclesiais? (QAm, 85).

Portanto, a inculturação é um processo dinâmico, que deve ser construído de forma colaborativa e respeitosa, garantindo que a mensagem do Evangelho seja enraizada na cultura e experiência de vida das pessoas, fortalecendo assim a identidade e a expressão da fé em um contexto particular. A inculturação dos ministérios proposta por Francisco não somente toca “a questão dos ministérios ordenados, [mas] também a ultrapassa, chegando à formulação de novas propostas, capazes de enfrentar os desafios do tempo presente e, simultaneamente, propor alternativas à pastoral amazônica” (MARTINS FILHO, 2020, p. 254).

A Igreja, depois do Vaticano II, elaborou uma série de Encíclicas que buscaram clarificar as novas formas de evangelizar e atuar no mundo que se encontra cultural, social, e religiosamente diversificado. Não há evangelização nem inculturação sem o reconhecimento das diferenças e da individualidade de cada um.

### 3. A IMAGEM DO POLIEDRO PARA OS MINISTÉRIOS DIVERSIFICADOS NA AMAZÔNIA

O Papa Francisco refere-se à Igreja como “um mistério que mergulha as raízes na Trindade, mas tem a sua concretização histórica num povo peregrino e evangelizador” (EG, 111), que “encarna-se nos povos da Terra, cada um dos quais tem a sua cultura própria” (EG, 115) e que pela diversidade das culturas tem um “rosto pluriforme” (EG, 115), mas não ameaça a unidade da Igreja, pois “não faria justiça à lógica da encarnação pensar num cristianismo monocultural e monocórdico” (EG, 117), ou seja, “na história da Igreja, o cristianismo não dispõe de um único modelo cultural” (EG, 116) e a mensagem revelada não se identifica com nenhuma cultura: “tem um conteúdo transcultural” (EG, 117). E desta diversidade pode-se dizer com Francisco que “o modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade” (EG, 236).

A imagem do poliedro nos serve como um ícone de como deve ser a verdadeira ministerialidade eclesial. A imagem do poliedro pode ser usada para descrever o desenvolvimento de vários ministérios que respondam às múltiplas e complexas necessidades dos diferentes tipos de comunidades eclesiais amazônicas e suas culturas, valorizando os carismas pessoais, a participação, o compromisso com a missão e a comunidade, a identificação com o próprio contexto social e cultural.

A figura do poliedro que o Papa utiliza ilustra bem a diversidade e riqueza ministerial. Na Igreja todos os ministérios são importantes, ordenados ou não. Não há topo, nem superioridade ou inferioridade, mas todos os ministérios estão em relação e são de igual importância, mesmo não sendo de igual natureza. Todos são importantes! Esta é a lógica do poliedro (PEREIRA; SOUZA, 2023, p. 242).

Não há como falar de uma nova cultura ministerial, isto é, de ministérios com rosto amazônico, sem voltarmos o nosso olhar para o poliedro amazônico. Sem dúvida, a Exortação Apostólica *Querida Amazônia* destaca a importância de uma abordagem inclusiva e adaptativa dos ministérios, especialmente nas áreas geográficas e culturais desafiadoras da região amazônica. Dentro desse contexto, a promoção de ministérios diversificados e autênticos pode ser uma resposta eficaz aos desafios enfrentados pelas comunidades amazônicas.

A metáfora do poliedro como representação dos ministérios diversificados na Amazônia é uma imagem poderosa e significativa. Ela reflete a compreensão de que os ministérios na região não podem ser vistos como algo unidimensional ou rigidamente estruturado, mas sim

como uma rede complexa de diferentes faces que se interconectam e se complementam. Ao falar em “ministérios de rostos amazônicos”, a ideia é enfatizar a importância de que os ministérios estejam enraizados na cultura e na realidade da Amazônia, sendo sensíveis às necessidades e contextos específicos da região. Isso implica em uma abordagem pastoral que respeite e valorize a identidade local, envolvendo ministros e agentes pastorais que compreendam e se identifiquem com as realidades amazônicas.

Todas as questões presentes em *Querida Amazônia* devem “ser analisadas e aprofundadas no horizonte de uma eclesiologia de comunhão enredada ao redor do binômio comunidade-ministérios” (TAVARES, 2020, p. 271). Na eclesiologia de comunhão, o batismo é a porta de entrada para uma vida nova na comunhão ministerial. O mistério de comunhão eclesial é o fundamento da corresponsabilidade de todos os membros do Povo de Deus e da sua coparticipação na vida e na missão da Igreja, como um verdadeiro poliedro eclesial.

O reconhecimento da diversidade de ministérios desde o Vaticano II possibilita os leigos a desempenharem um papel ativo e essencial na evangelização e na construção do Reino de Deus na Amazônia. Francisco destaca a importância de reconhecer e valorizar os dons e carismas de cada membro da comunidade, proporcionando oportunidades para o engajamento ministerial de maneiras variadas e relevantes. Acerca do protagonismo laical, o Papa Francisco afirma:

Uma Igreja de rostos amazônicos requer a presença estável de leigos responsáveis, maduros e dotados de autoridade. [...] Os desafios da Amazônia exigem da Igreja um esforço especial para conseguir uma presença capilar que só é possível com um incisivo protagonismo dos leigos (QAm, 94).

Em *Querida Amazônia*, o Papa Francisco destaca a grande importância do papel das mulheres nas comunidades da Amazônia e o impacto significativo que tiveram na manutenção e transmissão da fé cristã, mesmo em situações em que a presença de sacerdotes era escassa ou ausente por longos períodos de tempo.

Na Amazônia, há comunidades que se mantiveram e transmitiram a fé durante longo tempo, mesmo decênios, sem que algum sacerdote passasse por lá. Isto foi possível graças à presença de mulheres fortes e generosas, que batizaram, catequizaram, ensinaram a rezar, foram missionárias, certamente chamadas e impelidas pelo Espírito Santo. Durante séculos, as mulheres mantiveram a Igreja de pé nesses lugares com admirável dedicação e fé ardente. No Sínodo, elas mesmas nos comoveram a todos com o seu testemunho. (QAm, 99).

O Papa Francisco reconhece a contribuição essencial das mulheres na preservação da fé e na formação espiritual das comunidades amazônicas. Ele destaca que as mulheres não apenas assumiram responsabilidades práticas, como o batismo, a catequese e as celebrações, mas também se dedicaram como missionárias, impulsionadas pelo Espírito Santo. Esse testemunho de fé, dedicação e serviço oferecido pelas mulheres é visto como um exemplo inspirador de

como a presença feminina enriquece a vida eclesial e é fundamental para a transmissão da fé ao longo dos séculos.

As palavras de Francisco refletem a valorização pela contribuição das mulheres na Igreja e destaca a necessidade de reconhecer e valorizar plenamente seus dons, talentos e ministérios. Também ressoa a ênfase do Papa na importância de ouvir as vozes das comunidades locais e daqueles que são muitas vezes marginalizados, como parte de um processo mais amplo de discernimento e renovação na vida da Igreja.

## **CONCLUSÃO**

Esta comunicação é feita a partir de um “olhar de fora”, isto é, de alguém que não convive nem reside diretamente na Amazônia. É preciso esclarecer isso, pois o “olhar de fora” é diferente do “olhar de dentro”, ou seja, de quem convive diretamente nessa realidade. Essa distinção entre o “olhar de fora” e o “olhar de dentro” ressalta a importância de entender que a percepção e a abordagem de alguém externo podem ser diferentes daquelas de quem está imerso na realidade local. Essa clareza é fundamental para evitar estereótipos e generalizações inadequadas, bem como para reconhecer a riqueza e complexidade da vida e das culturas na Amazônia, que só podem ser plenamente compreendidas e apreciadas através de uma visão genuína e comprometida com a diversidade e singularidade desse vasto mundo. Desse modo, não se pode considerar os ministérios e a inculturação sem levar em consideração os anseios e a realidade de quem vive no chão da Amazônia.

A compreensão do poliedro amazônico desperta uma maior consciência da necessidade de apoiar o surgimento de vários ministérios que respondam à situação das diversas comunidades eclesiais amazônicas. Ministérios com um perfil muito mais participativo que permite acompanhar e fortalecer os carismas pessoais, os processos comunitários e o compromisso com o próprio contexto social. Pensar os ministérios como um grande poliedro, é reconhecer que possui faces diferentes, mas todos interligados entre si. Afinal, tudo está interligado.

## **REFERÊNCIAS**

PAPA FRANCISCO. Querida Amazônia. Brasília: Edições CNBB, 2020.

PAPA FRANCISCO. Evangelii Gaudium. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

PEREIRA, Anderson Costa; SOUZA, Ney de. O Papa Francisco e a questão dos ministérios eclesiais: da pirâmide (invertida) a imagem do poliedro. *Revista Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, p. 225-248, 2023.

TAVARES, Sinivaldo Silva. Por uma igreja de rosto amazônico: Inculturação dos ministérios eclesiais. *Revista eclesiástica brasileira*, v. 80, n. 316, p. 262-281, 2020.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. O papa Francisco e o Sínodo Amazônico: Novos impulsos para a inculturação. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis, v. 80, n. 316, p. 232-261, 2020.

SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação. *Revista de Cultura Teológica*, n. 8, p. 41-68, 1994.

# URGÊNCIA DA ANIMAÇÃO BÍBLICA DA VIDA E DA PASTORAL: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Denilson Mariano da Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Igreja do Brasil, face a um tempo de incertezas, perplexidades, grande dispersão e fragmentação aponta a Animação Bíblica da vida e da Pastoral (ABP) como uma urgência. E, apoiando-se no Documento de Aparecida, salienta a necessidade de decididamente “abandonar estruturas ultrapassadas” em função de uma renovação missionária. Seguindo o método indutivo buscamos identificar no Documento 111 da CNBB “*E a Palavra habitou entre nós*” (Jo 1,14) *Animação Bíblica da Pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias*, os principais aportes para uma efetiva ABP. Entendemos que isso contribui para a ligação entre fé e vida, para o despertar da consciência crítica e para atitudes de cuidado com a vida humana e a vida no planeta.

**PALAVRAS-CHAVE:** Palavra de Deus; CNBB; Leitura Popular da Bíblia; ABP.

## INTRODUÇÃO

Uma vez que a Animação Bíblica aparece como uma “urgência” na Igreja do Brasil, buscamos aqui identificar em que o documento 111 da CNBB favorece o caminho a ser feito, bem como os principais desafios que se apresentam à sua implementação e eventuais perspectivas que possam iluminar o processo de Animação Bíblica na Igreja do Brasil para que, apesar dos apelos do Magistério Episcopal, não se reduza a boa intenção, desejo interior ou simples “espírito pastoral” carente de práticas que o concretizem. Objetiva-se com essa pesquisa contribuir para que a Palavra de Deus esteja cada vez mais presente nas mãos dos cristãos leigos e leigas como “sujeitos”, “interlocutores” da ABP. Ensejamos reforçar a leitura popular e engajada da Bíblia nos círculos bíblicos e grupos de reflexão e favorecer para que a Palavra de Deus venha a tornar-se, efetivamente a “alma” de toda a ação evangelizadora da Igreja, contribuindo também para uma ação mais efetiva e ampla de cuidado com a vida em sua totalidade.

## 1. CAMINHO A SER FEITO PARA A ABP

No que toca ao caminho a ser feito o Documento traz a necessidade de situar o processo de ABP numa Igreja sinodal em constante “saída missionária”. Destaca a importância e/ou a centralidade da experiência de encontrar-se com a pessoa de Jesus:

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela FAJE-BH; Membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Pastoral da FAJE; Redator da Revista O Luta-dor; Articulador do MOBON – Movimento da Boa Nova. E-mail: marianosdn@yahoo.com.br

Nesse processo formativo, o encontro com Jesus Cristo é o ponto fundamental que faz a pessoa reconhecer-se amada e chamada para o seguimento ao Verbo que se fez carne, assumindo sua vida missionária e abrindo-se à conversão que é contínua, integral, pessoal, comunitária, pastoral, cultural, ecológica e sinodal. Viver a escola do Evangelho é tomar consciência de que o homem interior precisa dedicar um cuidado atento e fiel à vida espiritual, centrada prioritariamente na comunhão com Cristo (Doc 111, n. 214).

Este encontro com a pessoa de Jesus há de levar a assumir, na vida, na prática eclesial e social, os traços característicos da ação de Jesus, em especial, a dimensão de saída missionária, reportando-se a Cristo sempre “em saída” ao encontro das pessoas, o que não se reduzia a uma atitude estratégica, mas como uma aproximar-se permanente de Jesus àqueles que “Deus sempre quis ter próximos a si” (Doc. 111, n. 1), atitude a ser recriada por nós hoje no caminho de ABP. Encontrar-se com o Senhor, tornar-se seu discípulo, assumir a vida de comunidade e abraçar a missão por Ele confiada. Como nos confirma o próprio a Conferência de Aparecida: *“Conhecer a Jesus Cristo pela fé é nossa alegria; segui-lo é uma graça, e transmitir este tesouro aos demais é uma tarefa que o Senhor nos confiou ao nos chamar e nos escolher”* (DAp 18).

O Documento da CNBB ressalta dois aspectos ou até mesmo dois movimentos da vida cristã que se complementam. Trata-se, comparativamente, da sístole, que reúne e congrega na vivência comunitária que, por sua vez, se complementa com a diástole que impulsiona para a missão tendo como mensagem Jesus Cristo e seu Reino. Sendo Jesus a Palavra viva do Pai (Jo 1, 14), não há vivência eclesial, nem propriamente ação evangelizadora, sem a Palavra que é o próprio Jesus que escolheu, radicalmente, viver entre os seus, havendo assim uma “relação intrínseca entre Palavra de Deus e culturas humanas” (Doc. 111, n. 139).

Esse caminho a ser feito é apontado por meio da parábola do semeador expressa nos Evangelhos Sinóticos (cf. Mc 4,13-20; Mt 13,18-23; Lc 8,11-15), como uma parábola da Palavra de Deus na qual o intérprete é o próprio Cristo. A parábola é contada fora de casa, à beira do mar – dimensão de saída –, Jesus senta-se à beira do mar, como quem ensina a multidão e sobressaem-se elementos importantes para o processo de ABP.

O ato de semear explicita esperança de frutos novos, de fartura, mistério que faz crescer, ação de Deus que vence as dificuldades; a aparente insensatez do semeador a jogar as sementes em todo terreno aponta para necessidade de espalhar sempre e em todo o canto a Palavra de Deus. Aposta-se mais na força da semente (Palavra) que na qualidade dos terrenos, na verdade aposta-se que Palavra tem força de transformação das mentes e dos corações das pessoas, expressos nas variedades e dificuldades dos diferentes terrenos.

Nesse sentido o caminho feito na Igreja do Brasil aponta que “a leitura popular da Bíblia é o resultado mais importante dos 50 anos do Mês da Bíblia” (MESTERS; OROFINO, p. 295-296). Sinal de que a semente, a Palavra de Deus tem essa força de transformação. A Palavra de Deus se torna uma luz na vida das pessoas, as fazem reconhecer-se como Igreja e a tor-



narem-se comprometidas com a caminhada da comunidade de fé, bem como desperta para ações de cuidado com a vida. Além de ser “a alma da teologia” (DV 24), a Palavra de Deus está chamada a converter-se em “alma da ação evangelizadora da Igreja” (DAp 248). Neste sentido, Animação Bíblica da Pastoral, proposta por Aparecida, cumpre a permanente necessidade dos discípulos missionários de Jesus Cristo de nutrir-se com o Pão da Palavra de Deus mediante a) “o conhecimento e a interpretação adequada dos textos bíblicos”, b) de seu emprego “como mediação de diálogo com Jesus Cristo” c) e como “alma da própria evangelização e do anúncio de Jesus Cristo a todos” (DAp 248; cf. DV 12).

Mormente toda essa motivação e fundamentação quer na Bíblia, quer no Magistério eclesial, a ABP, para ser implementada, enfrenta uma série de desafios.

## **2. DESAFIOS À IMPLEMENTAÇÃO DA ABP**

O Documento 111 da CNBB salienta que a relação dos católicos com a Sagrada Escritura é marcada pelo distanciamento e proximidade. Salienta que o Concílio Vaticano II defende que os fiéis possam ter amplo acesso à Sagrada Escritura (DV, 22), muitos passos e iniciativas surgiram nessa direção, mas as transformações sociais e mudanças culturais foram tão grandes que impuseram outras situações de distanciamento da Palavra (cf. Doc. 111, n. 25-29).

Entre os desafios aparece o desafio de acesso à Palavra, seja pela dificuldade de aquisição da bíblia, seja pelas barreiras advindas frente às pessoas não alfabetizadas ou mesmo com necessidades especiais, cujos textos impressos são inacessíveis; também como fazer com que a Palavra adquira verdadeira centralidade nas diferentes pastorais, grupos, movimentos, bem como nos cursos de teologia? O que fazer para que venha a se converter em “fonte de santificação da vida cotidiana”: na cultura, na comunicação, na economia e na política e nas ações que favoreçam ao cuidado com a nossa “Casa Comum”? (cf. Doc. 111, n. 41).

Acrescente-se aos desafios as diferentes edições da Bíblia que, por um lado é expressão de riqueza, pois a torna mais acessível a diferentes grupos e atendem a diferentes necessidades, por outro lado a multiplicidade também dificulta a unidade e o uso mais comunitário da bíblia nos cursos e encontros, nos grupos de reflexão e momentos celebrativos. Sem contar a ausência de textos em linguagens mais próprias para crianças e jovens e para os povos originários que não falam o português (cf. Doc. 111, n. 43 e 44). Neste sentido outra dificuldade é nova visão de mundo, o confronto entre Ciência e Fé, a dificuldade de compreensão dos textos bíblicos diante da variedade de interpretações da bíblia, sobretudo, nos meios de divulgação que mais atingem o povo simples de nossas comunidades: “A TV Record, a TV Canção Nova, a TV Globo, a TV Aparecida e outras TVs, cada uma tem sua maneira de ler e de transmitir as histórias da Bíblia.” (MESTERS; OROFINO, p. 299).

A dificuldade se estende para a ausência do querigma, do primeiro anúncio, em que ca-

tólicos, pessoas batizadas, não manifestam ainda uma adesão consciente a Cristo, não têm um envolvimento existencial com sua Pessoa o que os leva uma prática eclesial esporádica, afastando-se da vivência comunitária, com fraca pertença eclesial e deficitário serviço a Deus e aos irmãos e à carência de uma testemunho ético na vida família, comunitária e social. (cf. Doc. 111, n. 48-58). A Animação Bíblica supõe ir ao encontro de todos e realizar o primeiro anúncio:

O Pilar da Palavra deve possibilitar o encontro pessoal e comunitário com Cristo, e sua proclamação ao mundo, que se transformará em nova adesão. Assim, o querigma é uma necessidade nascida da própria natureza da fé, tornando-se, portanto, responsabilidade de todos os batizados, cada um em seu estado. Este anúncio da palavra de Deus deve sempre estar em profunda e coerente relação com o testemunho. Disso depende a credibilidade do anúncio (VD 97) (Doc. 111, n. 54).

Outros desafios expressam-se no tocante às diferentes e contraditórias interpretações da Bíblia como a leitura fundamentalista e descontextualizada da Escritura, que acabam por negar a unidade da Bíblia, que rejeitam os métodos científicos e a pesquisa crítica, que levam a desvios como ao pensamento da prosperidade, seja pela busca de libertação dos males físicos, pela satisfação afetiva e a busca da prosperidade material. Nisto uma instrumentalização de Deus mesmo e de Sua Palavra, com uma mentalidade individualista, consumista, distanciando-se do pobres e sofridos, carente do espírito de fraternidade e solidariedade humana e do cuidado com a vida humana e vida no planeta (cf. Doc. 111, 59-77).

Entre as leituras fundamentalistas, importa notar, dentro da própria Igreja católica, alguns grupos e movimentos, fortemente divulgados nas redes sociais que espalham muita confusão na cabeça das pessoas e as distanciam de uma leitura bíblica de frente para a vida e a realidade cotidianas. (Referência); Certos movimentos e “novas comunidades” parecem atuar como “ilhas” no seio das paróquias e Igrejas Particulares, não se envolvem e não se deixam envolver pelas atividades locais e não raro fazem oposição, clara ou velada, às propostas da CNBB e do Magistério de Francisco. A ponto de alguns declararem publicamente e nas redes sociais: “A CNBB não me representa”; “Francisco não me representa”.

O Documento 111 da CNBB, no tocante à ABP, aponta que “[n]este serviço, os ministros ordenados são os protagonistas por excelência.” (Doc. 111, n. 110). Porém, em boa parte do clero, encontramos posturas que vão na contramão da linha apontada pela Igreja do Brasil: Há ministros ordenados que colocam sob suspeita os Grupos de Reflexão e Círculos Bíblicos como “coisa do passado”, que “nada tem a oferecer” e com esta atitude criam um vazio pastoral, desfazem das iniciativas já presentes na comunidade sem nada a oferecer em seu lugar. Seguram os subsídios de reflexão para que não cheguem nas mãos das famílias e comunidades. Por outro lado, preferem apostar em iniciativas devocionais como novenas, terços (terço dos homens, peregrinações, louvações), mas desconectados da força transformadora da Palavra de Deus.

Necessário se faz despertar para a leitura pessoal, social e ecológica da Palavra de Deus

para evitar o subjetivismo, o reducionismo da leitura a aspectos políticos, sociais, ecológicos e econômicos, em direção a uma interpretação integral que possa iluminar todas as dimensões da vida, não nos esquecendo da pobreza extrema, da violência e da indiferença, pois a “a carne de Cristo está ferida na carne dos irmãos” (Doc. 111, n. 83). E ainda, reforçar todas as iniciativas que nos aproximam da Palavra e ser tornam fonte de fortalecimento das comunidades: os grupos de reflexão ou círculos bíblicos, a Celebração da Palavra, os grupos de Evangelização, a Leitura Orante da Palavra de Deus, a Palavra de Deus nas Equipes de Liturgia (cf. GODOY, p. 315-323). Mas que perspectivas temos para responder à urgência da ABP?

### 3. PERSPECTIVAS PARA A ABP

Como perspectivas para a ABP o Documento 111 da CNBB sinaliza para o fortalecimento das pequenas comunidades eclesiais missionárias<sup>3</sup>, a recuperação e maior empenho com o Mês da Bíblia, com o Dia da Bíblia e com o Domingo da Palavra de Deus, bem como o incentivo para as experiências com a Palavra de Deus que favoreçam ao encontro com Jesus Cristo (Doc. 111, n. 92). Vendo como caminho eficaz a difusão da Palavra nas mídias digitais (Doc. 111, n. 138).

Creio que a leitura popular da Bíblia, devidamente assumida e incentivada em nossas famílias, comunidades e paróquias pode fazer com que a Animação Bíblica da Vida e da Pastoral não se reduza a boa intenção, desejo interior, ou simples “espírito pastoral” e se converta de fato em práticas de reflexão bíblica em pequenos grupos, a partir de baixo, a partir das comunidades, desembocando em um novo modo ser, de pensar e viver na Igreja e na sociedade, de forma mais coerente e comprometida com o cuidado da vida humana e da vida no planeta.

O incentivo, cultivo, a orientação da *Lectio Divina*, seguindo os seus quatro passos: leitura, meditação, oração, contemplação é um caminho viável e seguro para a escuta de Deus por meio de sua Palavra em sintonia com a vida e a realidade concreta. Porém, não algo a ser cultivado apenas na dimensão pessoal e familiar, mas que necessariamente tem de se estender para a dimensão comunitária e responsabilidade social. Neste sentido a urgência da ABP apontada pela CNBB (Doc. 111, n. 294) precisa de meios e caminhos para que seja respondida. Entre esses destacamos três eixos que se complementam:

Retomada, incentivo, cultivo e prática da leitura popular da Bíblia nos grupos de reflexão ou círculos bíblicos em que pequenos grupos de famílias ou vizinhos que se encontram semanalmente para a reflexão da Palavra de Deus. Importa salientar que nas plenárias do XV Encontro Intereclesial das CEBs realizado no mês de junho em Rondonópolis-MT, foi fortemente 3 A CNBB vem optando por excluir a terminologia CEBs “Comunidades Eclesiais de Base”, sob a intenção de que o termo “Comunidades Eclesiais Missionárias” seria mais abrangente. Na verdade se distancia do magistério Latino Americano e de referências consagradas também no magistério Papal. O XV Intereclesial das CEBs escreveu uma carta à CNBB solicitando a volta do termo CEBs nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil: “as CEBs são missionárias como toda Igreja deve ser e com sentimento de pertença, solicitamos a reinclusão das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, nas próximas Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil.” (XV INTERECLESIAL DAS CEBs, 01/08/2023).

destacada a importância de se resgatar e reafirmar os grupos de reflexão e círculos bíblicos. Para isso é importante um roteiro de reunião a fim de favorecer uma unidade na caminhada, de tal forma que toda uma paróquia, até mesmo toda a diocese esteja refletindo na mesma direção. Isto gera uma capilaridade da Palavra, onde, a partir de baixo, a partir dos pobres e pequenos, permite o despertar de novos leitores, novos animadores e dirigentes de comunidade, formados na “catequese continuada” pelo encontro com Palavra de Deus refletida nos pequenos grupos (cf. SILVA, p.??).

Cursos bíblicos populares direcionados não tanto para fazer o povo ascender às ciências bíblicas, não para introduzi-los em exercícios exegéticos dos especialistas, mas de tornar a Bíblia acessível ao povo. Cursos em linguagem narrativa, simbólico-cultural que permita o povo “sentir-se em casa” com a Palavra de Deus (cf. SILVA, 2022, p. 207-223). Ter materiais acessíveis que permita o estudo durante o encontro presencial, depois formem-se duplas para reestudar o assunto do curso e sair para repassar o encontro em uma comunidade vizinha fazendo um intercâmbio entre pessoas de diferentes comunidades. Isto provoca um grande crescimento na evangelização. Os líderes que vão aplicar o curso têm de se preparar e ao fazer o repasse do curso, crescem no seu comprometimento com a Palavra de Deus, com a Igreja e com a transformação da situação social engajando-se mais no cuidado com a vida. Quem participa encontra-se com um “igual a ele”, leigo (que não é padre ou irmã, mais estudado), mas um leigo ou leiga que lhe transmite uma nova compreensão da Palavra que lhe dá sentido à vida. Isto permite um despertar autêntico de novas lideranças. Os cursos podem ser adaptados segundo a realidade de lugar e tempo de duração. Mas sempre mantendo a dinâmica de leigos evangelizando outros leigos. Uma perspectiva em sintonia com a proposta de Francisco de uma Igreja em “saída missionária”.

Aproveitar os tempos fortes da Campanha de Fraternidade que acontece por ocasião da quaresma e do Mês da Bíblia, mês de setembro, para reunir as lideranças leigas para cursos de formação bíblica popular. Depois os leigos se organizam para os cursos nas comunidades da paróquia de tal forma que duas vezes ao ano acontece um mutirão de formação e animação bíblica da vida e da pastoral. Esta prática é alimentada semanalmente pelas reuniões dos grupos de reflexão e pela participação na liturgia dominical, além disso o povo é incentivado a um contato diário com a Palavra de Deus seguindo os textos da liturgia indicados pela Igreja.

Uma perspectiva que se abre de forma esperançosa é lançar mão de todos os meios e caminhos abertos pelas redes sociais, para despertar, envolver e motivar, sobretudo, as juventudes para a ABP. Aproveitar as experiências adquiridas com o uso da tecnologia e do ensino a distância (EAD) para aproximar as pessoas da Palavra de Deus, seja pela oferta diária da reflexão do Evangelho, seja por meio de dicas e frases bíblicas motivacionais para diferentes grupos. E isso ao lado de caminhos já ofertados como o “bibliodrama” e a Catequese de Iniciação Cristã (cf. GODOY, p. 323-324).

Importa lembrar que os grupos de reflexão da Palavra de Deus, que já foram bem mais representativos na Igreja do Brasil, ainda têm fermentado uma prática eclesial e social mais aberta e que favorece a ligação entre fé e vida, entre compromisso com Deus e com os irmãos. Esses grupos têm sido um caminho de Animação Bíblica da Pastoral que ajuda a “tirar as conclusões sociais da fé”. O encontro com a Palavra de Deus torna as pessoas mais sensíveis às necessidades e aos sofrimentos dos outros, desenvolvendo atitudes solidárias.

## CONCLUSÃO

Diante de todos esses desafios ou sombras fica evidente a necessidade de se recuperar o encontro pessoal com Jesus através da leitura e reflexão da Palavra de Deus em clima de oração e de compromisso com a vida humana e do planeta. A mística da Palavra, de olhos abertos à realidade, que nos leva a recriar, no hoje de nossa história, a prática humanizadora, solidária e libertadora de Jesus é a luz capaz de iluminar todos esses desafios

## REFERÊNCIAS

CNBB – CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Rumo ao novo milênio: Projeto de evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 2000*. São Paulo: Paulinas, 1996. (Documentos CNBB, 56).

\_\_\_\_\_. Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas. São Paulo: Paulinas, 1999. (Documentos CNBB, n. 62).

\_\_\_\_\_. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade: Sal da terra e luz do mundo* (Mt 5,13-14). Brasília: CNBB, 2016. (Documentos CNBB, n. 105).

CTI – COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. Brasília: CNBB, 2018.

JÚNIOR, Francisco. Sinodalidade como “dimensão constitutiva da Igreja”. In: JÚNIOR, Francisco Aquino; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Por uma Igreja Sinodal: reflexões teológico-pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 93-110.

PAPA FRANCISCO. *Constituição Apostólica Praedicate Evangelium: sobre a Cúria Romana e o seu serviço à Igreja no mundo*. Roma: Ed. Vaticano, 2022. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html)> Acesso em: 18 jul 2022.

SILVA, Denilson Mariano. *A dinâmica de ação evangelizadora do Movimento da Boa Nova – MOBON: uma análise teológico-pastoral à luz da reflexão teológica de Víctor Codina*. FAJE, 2020. Disponível em: <<https://faculdadesjesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/A-DINAMICA-DE-ACAO-EVANGELIZADORA-DO-MOVIMENTO-DA-BOA-NOVA-%E2%80%93-93-MOBON-UMA-ANALISE-TEOLOGICO-PASTORAL-A-LUZ-DA-REFLEXAO-TEOLOGICA-DE.pdf>> Acesso em 03 Ago. 2023. [Tese Doutorado]

XV INTERECLESIAL DAS CEBS. Mensagem das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) aos bispos do Brasil – CNBB. In: *CEBs do Brasil*. Disponível em: <<http://cebsdobrasil.com.br/mensagem-das-comunidades-eclesiais-de-base-do-brasil-cebs-aos-bispos-do-brasil-cnbb/>> Acesso em 15 ago 2023.



# FT 11

**Memória, História e Comunicação nas Religiões.**





**Dr. Rodrigo Follis – UNASP/SP,  
Dr. Fábio Augusto Darius – UNASP/SP,  
Prof. Dr. Cícero Bezerra – UNINTER/PR,  
Profa. Dra. Flávia Medeiros – Metodista/SP.**

Ementa:

Os estudos que promovem o diálogo entre o fenômeno religioso e o fenômeno comunicacional-midiático, empreendimento notadamente interdisciplinar, concentram-se em compreender e analisar o papel da religião para além das abordagens clássicas – secularização e modernismo, por exemplo –, investigando os diversos modos através dos quais a religião está implicada na sociedade sob o prisma de conceitos e fenômenos como os da midiatização das relações sociais através da comunicação de massa, das mediações, dos diversos movimentos históricos, dos desenvolvimentos da memória coletiva entre outros. Os estudos de religião através das múltiplas visões da história, da memória e da comunicação assumem que as mudanças em curso no campo religioso podem e devem ser entendidas em relação às transformações que ocorrem nas dimensões sociopolíticas e econômicas contemporâneas, especialmente no tocante às revoluções que redefiniram a compreensão de “comunicação”, “informação” e “identidade” em uma escala global. O presente FT abrange estudos sobre a presença das religiões e do “religioso” nos diversos processos comunicacionais, assim como pesquisas que envolvem as representações de diferentes confissões e práticas religiosas no universo da mídia, do entretenimento, da cultura pop, como também as apropriações discursivas que grupos religiosos fazem a partir de suas interações com o ethos contemporâneo a partir dos estudos da memória e de suas relações historiográficas.

# A ORATÓRIA NO JÚRI E O DISCURSO RELIGIOSO: ANALOGIAS NA LINGUAGEM UTILIZADA PARA O CONVENCIMENTO

*Dório Henrique Ferreira Grossi<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Muito longe de ser somente um procedimento utilizado pelos operadores do Direito, o tribunal do júri está envolvido por uma intensa carga discursiva estruturada, que repercute nas decisões dos jurados e, conseqüentemente, na própria sociedade. Por outro lado, a linguagem empregada por alguns líderes religiosos, que influencia e acolhe várias pessoas, também depende de um discurso organizado e técnico para alcançar o ouvinte. Assim, com o propósito de levar a ideia ao receptor da mensagem, exercendo o seu convencimento, os discursos utilizados pelos tribunos no júri, bem como por alguns membros de determinadas religiões são marcados pela retórica, sem o apego exclusivo à razão. Na estrutura discursiva dos dois universos, em princípio, entram todas as espécies de argumentos, tais como, jurídicos, sociológicos, emocionais e psicológicos. Esta comunicação pretende analisar as analogias e interseções existentes entre a oratória no tribunal do júri e os discursos religiosos. Tal análise, a partir de pesquisa de natureza bibliográfica, dar-se-á mediante a comparação de dispositivos legais e de livros e artigos redigidos por especialistas das áreas das Ciências da Religião, da Teologia, da Sociologia e do Direito. Como resultado geral, tem-se a existência de uma estrutura discursiva com significativas semelhanças que objetiva persuadir o público receptor da informação.

**PALAVRAS- CHAVE:** Oratória; Tribunal do Júri; Discurso Religioso

## INTRODUÇÃO

O procedimento do tribunal do júri envolve especialmente a oralidade. Inexiste no universo jurídico outro momento em que advogados e promotores, efetivamente, utilizam-se dos recursos de retórica como no plenário do júri. Nos discursos da defesa e da acusação, o adequado uso da palavra é indispensável para alcançar os jurados que são os receptores da mensagem.

Por outro lado, em outro espaço, no terreno das tradições religiosas, os líderes religiosos também precisam fazer o uso condizente da linguagem falada, explorando as nuances da oratória pois, para o êxito dos cultos, das celebrações, dos encontros, dos sermões, das prega-  
1 Mestre em Constituição e Processo pela UNAERP/SP, Professor de Direito Processual Penal da PUC/MG, Advogado. E-mail: doriohenriquegrossi@gmail.com Endereço: Barros Cobra, 305, sala 31, Centro, Poços de Caldas/MG Instituição: PUC/Minas Gerais

ções e das conversões, o discurso deve ter o poder do envolvimento e do convencimento para atingir o maior número de pessoas.

Desse modo, a proposta deste artigo é a de apresentar a arte oratória na sua relação com o espaço jurídico e o mundo religioso, compreendendo-a na sua condição de importante faculdade que possibilita a comunicação e a compreensão entre os seres humanos, porém, especialmente, enquanto um instrumento eficaz de convencimento e de sedução.

Para tanto, torna-se necessário entender o significado de dialética, retórica, eloquência, argumento e oratória, pois são termos interligados à arte de falar e que se completam.

Desta feita, dialética significa a parte de raciocinar, argumentar e discutir, buscando a verdade pela oposição e conciliação de contradições (Silva, 1999). Retórica é o conjunto de regras relativo à eloquência (Ferreira, 1986). Eloquência é a capacidade de falar e exprimir-se com facilidade, é a arte e o talento de persuadir, convencer, deleitar ou comover por meio da palavra (Ferreira, *op. cit.*). Argumento, do latim *argumentum*, de *arguere* (convencer, arguir, refutar, afirmar, declarar), é vocábulo que se usa para designar o raciocínio ou arazoado, seja escrito ou oral, por meio do qual se quer tirar a consequência de uma ou mais proposições, isto é, em virtude do qual se procura provar, mostrar ou evidenciar a veracidade, a procedência ou a exatidão da afirmação feita (Silva, *op. cit.*). Oratória é a arte de falar ao público (Ferreira, *op. cit.*).

Assim, o presente trabalho vai enfrentar os discursos de dois universos aparentemente antagônicos, mas que possuem muito em comum, especialmente no tocante a arte de falar.

## DESENVOLVIMENTO

A expressão oral exige a observância de algumas técnicas que contribuem para a confecção de um discurso envolvente e persuasivo, eis que a arte necessita da técnica. Assim, os estudiosos da oratória elaboraram didaticamente um itinerário para o orador seguir, ou seja, verdadeiras etapas oratórias (Câmara, 1989). Portanto, torna-se importante conhecer essas fases do discurso, o que significam e a que se destinam.

Um discurso deve sempre apresentar início, meio e fim. Não existindo estas etapas, dificilmente haverá persuasão. O início é chamado de *exórdio*, o meio de *desenvolvimento* ou *exposição* e o fim de *peroração*. São essas as três fases do discurso (Câmara, 1989). Tais fases não são apenas empregadas em discursos jurídicos e políticos, mas também aparecem de forma muito nítida nos discursos religiosos, conforme Campos (2014).

Ao ouvirmos ou lermos um discurso bem elaborado, não conseguimos distinguir as suas fases pois as etapas vão sendo apresentadas de forma natural, sem a exata delimitação

entre elas, ou seja, a oração é una e indivisível. Todavia, a preparação é feita por fases isoladas, obedecendo à interdependência e à proporcionalidade entre elas, bem como à elucidação do tema (Polito, 2001).

O exórdio se destina a chamar a atenção do ouvinte, despertando o seu interesse pela questão. É no começo do discurso que o receptor começa a se deixar influenciar, tornando propício o desencadear dos processos de convencimento e de sedução. O início da apresentação deve ser muito bem trabalhado porque é o momento em que o ouvinte formula sua impressão sobre o orador, exatamente quando principia a construção da linha que ligará o orador ao público (Chalita, 1999).

O desenvolvimento se divide, ainda, em exposição da tese, confirmação e refutação. Na exposição da tese, o orador não irá se preocupar em detalhar a tese – que será exaurida no decorrer da mesma –, mas sim deve expor os fatos, procurando mover o interesse do ouvinte. A confirmação é o seguimento do assunto principal, é o que torna firme a tese. A refutação é o contra-argumento (Polito, 2001). Nesta fase, que é o corpo da oração, o orador vai expor suas razões, e, uma vez que as finalidades precípuas do discurso são a de comover e a de convencer, é na exposição bem feita que a causa começa a ser ganha. Esta é a parte mais difícil e trabalhosa do discurso. É a oportunidade de instruir o ouvinte a acompanhar o raciocínio do orador através da narração do fato e da argumentação estabelecida

A peroração é o encerramento do discurso, o último suspiro da oração. Deve ser a parte mais bela de todo o trabalho. Nesta etapa, as palavras precisarão ser colocadas de forma a marcharem rumo ao coração do receptor da mensagem. Não é recomendável, nessa fase, o apego ao processo racional já que, aqui, sobressai o processo de sedução. E, embora, o processo de sedução já tenha sido desencadeado no exórdio, agora restará, apenas, o desfecho para que o processo se encerre, induzindo o ouvinte a acatar a tese (Chalita, 1999).

Em tal contexto, a persuasão, tão clara no discurso dos operadores do Direito, profissionais do convencimento, também é uma das características principais na fala dos líderes religiosos, já que, conforme Pereira (2015), eles possuem a intenção de convencer com o objetivo de conquistar adesão à sua ideologia. Por isso, como já salientado, as técnicas da oratória estão presentes tanto no discurso do júri quanto nos discursos religiosos, como podemos verificar nas citações a seguir. Para tanto, vejam-se exemplos de exórdio, desenvolvimento e peroração nos dois tipos de discurso.

O exórdio no discurso religioso:

Eu não desejo a vocês o mesmo que seus pais. Eles querem segurança e boas casas para vocês. Eles querem que vocês tenham carros e respeito. Eu quero para vocês as mesmas coisas que quero para o meu filho, que um dia ele pegue uma bandeira, a bandeira de Jesus Cristo, e coloque-a num monte onde ninguém esteve antes e que ele clame: 'Jesus Cristo é Senhor!' mesmo que custe a vida do meu filho! Se quando ele tiver 18 anos, me disser as mesmas coisas que eu disse quando era jovem: 'Eu vou para os montes, eu vou para a selva!' e as pessoas disserem: 'Você não pode

ir, você está maluco! É uma guerra lá! Você vai morrer!' 'Eu vou!' Quando aquele rapaz colocar sua mochila nas costas, eu vou orar por ele e dizer: 'Vá! Vá! Deus esteja contigo e se você morrer, meu filho, eu te vejo do outro lado e honrarei sua morte!' Oh! Deus. Vamos orar. 'Oh Deus! Eu não me importo com reputação. Eu não me importo com o que os homens pensam. Eu quero que o Senhor seja honrado! Eu quero que esses jovens sejam salvos!' (Pregação... 2015).

## O exórdio no tribunal do júri:

Srs. jurados.

Se, numa sessão como esta, eu fosse jurado - possivelmente, com uma reação como a vossa, eu olharia, daí, para esta tribuna, com espanto. De início, com um grande e irreprimível espanto! Porque, depois desse espetáculo, o da acusação, que constitui um autêntico massacre; porque, após essa volúpia de acusar que flamejou naquelas tribunas, irmanadas pelo mesmo fogo demolidor, seria insuportável apresentar-se nesta, perante os jurados, alguém, com a audácia, com 'a pretensão imoral', como disse o acusador particular, de conseguir 'um milagre', como afirmou o representante do Ministério Público! Eu então, como jurado, sentiria o que, certamente, estareis sentindo! Uma reação de espanto e, também, de revolta, ante a extensão da inconsciência humana que, num caso como este, permite venha alguém a esta tribuna com tão viva e tão condenável 'Pretensão imoral'.

A 'pretensão imoral' consistiria em falar a favor de Manoel Cardoso de Medeiros e o 'milagre' seria provar que existem, nestes autos, elementos que o apóiam!

Mas, Srs. jurados, eu compreendo. Sei compreender. Essa reação é natural. Sinto que afinal de contas Evandro Lins e Silva e, sem favor, um dos mais luminosos advogados criminais. Conseguiu em rumoroso julgamento ocorrido recentemente em Minas, defender aquele que mata um padre no interior de uma Igreja e absolvê-lo, em Estado maciçamente católico! É o mesmo advogado que, há poucos dias, daqui patrocinando com inexcusável técnica a defesa de Zulmira Galvão Bueno, obtinha em favor de sua constituinte uma solução judiciária que reputo humana e que, a meu ver, dignifica a instituição do júri. Esse Evandro Lins e Silva, panorama intelectual dos mais vivos e brilhantes, amigo cujas mãos apertadas com honra nas minhas, adversário que, para a minha vaidade, é um grande estímulo neste plenário - está hoje associado, num requinte quase selvagem de forças, a Emerson de Lima, esse grande acusador! E eu pergunto a ambos: por que esgotaram o tempo e se mostraram tão impetuosos, exibindo toda a sua capacidade, num caso que consideram tão procedente, tão líquido e tão singelo para a acusação? (Lima, 1996, v. I, p. 121).

## O desenvolvimento no discurso religioso:

Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. Deus não aboliu o sacrifício. É impossível ter fé em Deus sem sacrifício. Todos nós precisamos sacrificar. Quem não sacrifica não conquista de forma alguma. Porque o sacrifício denota uma fé, uma obediência. Portanto, sem fé é impossível agradar a Deus; não de uma forma teórica como os religiosos. Embora eu também tenha sido religioso um dia, porém, a minha fé não servia de nada; era apenas espuma. Quando precisei de ajuda, a fé não me ajudou, porque ela estava fadada ao fracasso devido a minha religiosidade. Por isso nós nos revoltamos contra esse sistema religioso. A obediência de Abraão mostrava sua fé, essa crença nas Escrituras Sagradas. Deus pediu seu filho, ele não titubeou, na verdade, mostrou para Ele, para o mundo, para o diabo e a

si mesmo que tinha uma certeza de que o Senhor seria capaz de abençoá-lo. Essa campanha não é uma imposição da IURD, mas ensinamos que aqueles que creem, sacrificam. Os que não creem, condenam, criticam, jogam pedras. Eu não quero saber se você vai ou não sacrificar, isso é problema seu! (Folha Universal, Edição 1006, 2011).

### O desenvolvimento no júri:

Do outro lado, nós temos quem? O réu. Um homem de 30 anos, casado, pai de família, trabalhador, arrumou emprego para o irmão, e que foi ser cobrado, em sua casa, quando descansava para voltar ao trabalho. Esse homem está com a família em sua casa, descansando, de repente chega um moço, armado, para cobrar uma dívida. Basta o fato de ele estar armado, para que nós entendamos que já houve uma agressão. O rapaz era macho. O rapaz era violento. O rapaz era viciado. O rapaz era bravo. Esse rapaz não ia sair de lá desarmado... O rapaz não ia sair deixando o revólver na mão do réu, e simplesmente pegando a televisão e indo embora. Vossas Excelências vão pensar nisso. (Faz pausa, toma água.)

Que efetivamente o tiro atingiu a vítima aqui (aponta o próprio crânio), atingiu. Isso é indiscutível; isso consta dos autos, isso consta do laudo. Mas daí dizer-se que ele levou um tiro quando jamais imaginava que ia levar um tiro... Raciocinem, senhores. Se ele levou um revólver, ele jamais imaginava que ia levar um tiro? Ele simplesmente deixou o revólver pra lá, e carregou a televisão, sendo que o revólver valeria cinco, sete vezes mais do que a própria televisão?

Então nós já temos aqui, para Vossas Excelências mensurarem, o fato de que o revólver era da vítima e que a vítima foi armada.

Ora, se o réu está em sua casa, com sua família, no descanso do seu lar, após o trabalho, e se vê ameaçado, então aqui é que Vossas Excelências vão dizer se ele estava ou não em direito de legítima defesa. Agiu ele em legítima defesa? Estava ele ou não estava, se defendendo de uma agressão gradual, injusta, irreverente? Se Vossas Excelências entenderem que o réu agiu em legítima defesa, Vossas Excelências responderão sim.

Para que o réu seja beneficiado com esta tese, Vossas Excelências terão que analisar, concomitantemente, outros quesitos. É sobre isso que Vossas Excelências irão basear sua decisão. (Chalita, 1999, p. 60-63).

### A peroração no discurso religioso:

Obrigado por estarem aqui. De coração, muito obrigado. E, com todo o meu coração, peço à Virgem Nossa Senhora Aparecida que lhes abençoe, abençoe suas famílias, abençoe seus filhos, abençoe seus pais, abençoe a Pátria inteira. Vejam – agora vou certificar-me – se me entendem. Faço-lhes uma pergunta: Uma mãe se esquece de seus filhos? [Não...] Ela não se esquece de nós, Ela nos ama e cuida de nós. Agora vamos lhe pedir a Bênção. A Bênção de Deus Todo-Poderoso Pai, Filho e Espírito Santo desça sobre vocês e

permaneça para sempre. Quero pedir-lhes um favor, com jeitinho... Rezem por mim; rezem por mim, preciso! Que Deus lhes abençoe. Que Nossa Senhora Aparecida lhes proteja. Adeus até quando eu voltar, em 2017! (Papa Francisco por ocasião de sua visita ao Brasil em 2013, da missa na Basílica do Santuário de Nossa Senhora Aparecida (Visita... 2013)



### A peroração no discurso do júri:

Hoje os grilhões criados pelos homens também haverão de ser partidos, arreventados. Aquelas algemas, algemas que atam os pulsos deste homem, haverão de partir-se, de abrir-se. Haverão de abrir-se com o pronunciamento que dareis, daqui há pouco, ali na sala secreta.

Liberdade, senhores jurados, liberdade, liberdade, colendo conselho de sentença; liberdade palavra que ressoa como o mais sublime de todos os hinos, de todos os cânticos. Canção maior; prece enternecedora; voz da prudência; liberdade que constrói, edifica, cria, abre novos caminhos para uma vida nova, com justiça, com respeito aos outros seres humanos; liberdade é o que agora requeiro, a o término deste trabalho senhores jurados; liberdade para o meu cliente. (Câmara, 1989, p. 151).

Como se percebe, as três fases do discurso foram bem exploradas nos exemplos acima. Os oradores seguiram as técnicas da oratória. Eles usaram o exórdio para despertar a atenção do ouvinte, o desenvolvimento para exercer a argumentação e a peroração para encerrar de forma mais emocional do que racional.

### CONCLUSÃO

Para o orador existir, viver, ter autonomia, criar, penetrar nos mistérios da alma, enriquecendo o espírito ao emancipar-se do mimetismo, entrar num processo de identidade com o outro, dando dimensão estética à sua peça, construindo a sua verdade, colocando-se dentro de um enredo capaz de alcançar o receptor da mensagem que, em última análise, será refém do seu talento ao falar, ele precisará seguir um roteiro retórico.

Neste aspecto, os discursos dos líderes religiosos e dos operadores do júri são análogos, porque, além do uso da técnica, envolvem a necessidade de convencer e de envolver. As interseções são percebidas no desenvolvimento das falas, quando as fases do discurso, ainda que inconscientemente, são utilizadas, já que os objetivos dos dois universos pesquisados são os mesmos, ou seja, desencadear interiormente no público ouvinte o ímpeto de seguir o caminho ofertado pelo orador, despertando sentimentos recônditos, aqueles que só brotam se o coração pedir, o cérebro desejar e a alma sonhar.

### REFERÊNCIAS

CÂMARA, João Meireles. **Técnicas de oratória forense e parlamentar**. São Paulo: Acadêmica, 1989.



CAMPOS, Nathally R. M. Nunes; VIERA, Roberta da Costa Vieira. A persuasividade no discurso religioso. **Linguagens**: Revista de Letras, Artes e Comunicação 8.1 (2014): 39-54.

CHALITA, Gabriel. **A sedução no discurso** - o poder da linguagem nos tribunais de júri. São Paulo: Max Limonad, 1999.

DE PLÁCIDO E SILVA. **Vocabulário jurídico**. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

LIMA, Carlos de Araújo. **Os grandes processos do júri**. 6. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1996. v. I e II.

MACEDO, Edir. A menor distância entre o querer e o realizar. **Folha Universal**. Ano 19, n. 1006, 17 a 23 de julho de 2011, p. 3i. Disponível em: < <https://www.calameo.com/read/0007247973bf57d4131dc>>. Acesso em: 10 ago. 2023.

PEREIRA, Heloisa Cristina Romão; JOHN, Valquiria Michela. A venda da fé pela mídia: análise do discurso religioso apresentado no programa de TV da Igreja Mundial do Poder de Deus. **Anagrama**, v. 9, n. 2, p. 1-15, 2015.

POLITO, Reinaldo. **A influência da emoção do orador no processo de conquista dos ouvintes**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

PREGAÇÃO chocante - Paul Washer. [S. l.: s. n.]. 2015. 1 vídeo (59 min). Publicado pelo canal Defesa do Evangelho Oficial. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=KGbi-0FbyCTQ>>. Acesso em: 10 ago. 2023.

VISITA apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude. **Palavras improvisadas do Santo Padre depois da santa missa na Basílica do Santuário de Nossa Senhora Aparecida**. 24 de julho de 2013. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130724\\_gmg-balcone-aparecida.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130724_gmg-balcone-aparecida.pdf)>. Acesso 12 ago.2023.

# A REFORMA NÃO TERMINOU? REVISITANDO OS ASPECTOS DA TRADIÇÃO, MODERNIDADE, CULTURA E CONTRACULTURA

Fábio Augusto Darius<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho apresenta, sob uma perspectiva histórica, um desdobramento tardio do processo iniciado pelo grande Reformador. Especificamente, nos Estados Unidos, três séculos após seu início na Alemanha, surgiram as chamadas “Religiões Americanas Originais”, conforme Harold Bloom descreveu. Essas religiões possuíam características distintas, geralmente associadas à ideologia do país, mas com elementos que se diferenciavam profundamente, como certos princípios adotados pelos adventistas do sétimo dia - denominação aqui analisada. Ellen White, uma das fundadoras dessa igreja, reconhecia seu papel como continuadora da reforma, embora em outras dimensões, afirmando que “a reforma não terminou com Lutero, como muitos pensam. Ela continuará até o fim da história terrena”. O trabalho, revisão de estudo anterior, também investigará, secundariamente, por meio de pesquisa bibliográfica, os fundamentos dessa denominação após sua estabilização, superando o período inicial turbulento. Como foco principal, será analisada a implementação das reformas por Ellen White e sua relação com o protestantismo e a cultura.

**PALAVRAS-CHAVE:** Reforma; Modernidade; Adventismo; Ellen White.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho se propõe a explorar, sob uma perspectiva histórico-teológica, um desdobramento tardio do processo de reforma religiosa iniciado pelo grande Reformador Martinho Lutero. Em realidade, tal texto encontra-se ainda em edição e pretende ser um artigo. O atual congresso da SOTER serviu para apresentá-lo, em formato de *paper*, em busca de adições bibliográficas, contradições e reflexões necessárias para a sua continuidade.

Enquanto a Reforma teve seu início na Europa medieval mais ou menos há meio milênio, levando em conta suas primícias entre os pré-reformadores (se levarmos a sério as perspectivas reformistas monásticas que tocam ainda no Império Carolíngio, lá se vão mais de mil anos<sup>2</sup>...) seus reflexos alcançaram os Estados Unidos, desde seus primórdios, ainda no tempo

<sup>1</sup>Doutor em Teologia Histórica pela Escola Superior de Teologia. EST, São Leopoldo, RS. Professor no Seminário Latino-Americano no Centro Universitário Adventista de São Paulo, UNASP, em Engenheiro Coelho, São Paulo.: <mailto:fabio.darius@acad.unas.edu.br>

<sup>2</sup> WALKER, 2015, p. 310; GONZALEZ, 2011, p. 339.

das colônias, onde surgiram, no século XIX, as denominadas “Religiões Americanas Originais”, uma categoria descrita por Harold Bloom<sup>3</sup>. Estas religiões apresentavam características distintas, muitas vezes enraizadas na ideologia do país, mas com elementos que as diferenciavam profundamente entre si, como por exemplo, a perspectiva ou cosmovisão mórmon em relação aos adventistas do sétimo dia. Enquanto a primeira denominação é genuinamente americana e, por assim dizer, patriótica, a ponto de imaginar os Estados Unidos como o local da Parousia, o segundo grupo apresenta, desde seus inícios, aspectos distintamente contraculturais, como, por exemplo, a própria questão da guarda do sábado literal, bem como um regime alimentar em grande medida destoante daquele comum ao norte-americano incipientemente descrito por Alexis de Tocqueville<sup>4</sup>. É precisamente tal grupo, dos adventistas do sétimo dia, que será o foco central desta análise. Fundada por Ellen White, essa denominação se via como parte de uma continuidade do processo de reforma que teve início com Lutero, mas que, segundo ela, ainda persistirá até o desfecho da história terrena. Segundo Ellen White

A reforma não terminou com Lutero, como muitos supõem. Ela haverá de prosseguir até a conclusão da história terrestre. Lutero tinha uma grande obra a fazer, em refletir a outros a luz que Deus permitiu brilhasse sobre ele; todavia, não recebeu toda a luz que devia ser dada ao mundo. Desde aquele tempo, nova luz tem continuamente resplandecido sobre as Escrituras, e novas verdades têm sido constantemente reveladas. Lutero e seus colaboradores executaram um nobre trabalho para Deus; mas, tendo vindo eles da Igreja de Roma, e tendo eles próprios crido e defendido suas doutrinas, não seria de esperar que pudessem discernir todos os seus enganos. Seu trabalho foi quebrar os grilhões de Roma e dar a Bíblia ao mundo, embora houvesse importantes verdades que deixassem de descobrir, e graves erros, a que não renunciaram. A maioria deles continuou a observar o domingo e outras festas papais. Na verdade, eles não o consideravam como tendo autoridade divina, mas criam que devia ser observado como dia de culto, geralmente aceito. Havia alguns dentre eles, entretanto, que honravam o sábado do quarto mandamento.<sup>5</sup>

A partir de tal premissa, embora não somente essa, visto que a Igreja Adventista do Sétimo Dia entende a si mesma como profética e remanescente, a denominação, paradigmaticamente, é fruto da modernidade, embora sua espiritualidade seja, sob alguns aspectos, pré-moderna, e ao mesmo tempo contracultural ao contestar os próprios valores da modernidade e do contexto em que nasceu. Explica-se melhor seu caráter profético e remanescente a partir de seus próprios textos fundantes. De acordo com Ellen White

Deus tem um povo distinto, uma igreja na Terra, inferior a nenhuma outra, mas a todas superior em seus recursos para ensinar a verdade, para vindicar a Lei de Deus. Tem Deus agentes divinamente designados - homens a quem Ele está guiando, que suportaram o calor e a fadiga do dia, que cooperaram com os instrumentos celestiais para promoverem o reino de Cristo em nosso mundo. Unam-se todos a esses agentes

3 BLOOM, 1992, p. 153 (a partir desse ponto, o autor começa a tratar, de forma específica, dos adventistas do sétimo dia.)

4 TOCQUEVILLE, Alexis, 2012.

5 WHITE, Ellen, 2008, p. 353-354.

escolhidos, e sejam afinal encontrados entre os que têm a paciência dos santos, guardam os mandamentos de Deus, e têm a fé de Jesus.<sup>6</sup>

A guarda dos mandamentos de Jesus, incluindo, de forma destacada a guarda do Sábado do Sétimo Dia e a fé de Jesus tornam os adventistas do sétimo dia, segundo a própria denominação, a igreja remanescente de fato, termo e posição em grande medida contestado na contemporaneidade. Contudo, a própria cofundadora da denominação, mulher em plena era vitoriana, através de sonhos e visões, ou seja, algo extático e distinto do protestantismo histórico, tabulou as linhas mestras da continuidade da Reforma. Enquanto Lutero redescobriu a salvação pela graça mediante a fé, o adventismo do sétimo dia deveria avançar a partir desse ponto, reformando a igreja em outras frentes. Embora não tenha nascido no vácuo e tendo sido forjada a partir de fontes restauracionistas, anabatistas e metodistas<sup>7</sup>, a Igreja Adventista “protesta” contra o que chama de “protestantismo apostatado<sup>8</sup>” e, milita em temas como a reforma da saúde e do vestuário, por exemplo. De acordo com este autor, e para além dos exemplos acima expostos:

Nesse sentido, as visões de Ellen White servem como uma reforma no pensamento dualista milenar e a constituição do homem em sua plenitude. Por isso ela insistiu em sua educação integral, em sua forma de se alimentar e mesmo de se vestir. A reforma completa não será terminada na Terra, mas homens e mulheres conscientes podem desde já tomar parte das benesses do céu sob a percepção que o corpo efetivamente é o templo do Espírito. Assim, ela tratou de, pragmaticamente, aconselhar o maior número possível de pessoas sobre a importância dessa transformação<sup>9</sup>

A relação do adventismo do sétimo dia com o protestantismo em geral passa por fases distintas nas mais diversas culturas. Em geral, entre 1840 e 1890 a igreja era percebida como sectária, precisamente por ainda não ter internamente elaborado a ideia da salvação pela graça mediante a fé, enquanto a partir das décadas iniciais do século XX e anos posteriores ao falecimento de Ellen White passou por momentos de crescimento e expansão em outros locais distantes da América do Norte, tendo já abraçado oficialmente, desde 1888, a ideia soteriológica da graça. A partir dos anos 50 do século XX tentou uma certa aproximação com o protestantismo tradicional, sem perder sua essência, embora majoritariamente ainda entenda a si mesma como remanescente e profética, com uma mensagem distinta ao mundo antes da volta de Cristo. Sua identidade profética encontra-se nas mensagens angélicas de Apocalipse 14 e tem a doutrina do Santuário Celestial como um de seus diferenciais doutrinários em relação a todas as outras denominações protestantes.

6 WHITE, Ellen, 2005, p. 54.

7 KNIGHT, 2008, p.15

8 WHITE, Ellen, 2015, p.615-616.

9 DARIUS, 2016, p. 183.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A Reforma Protestante, iniciada no século XVI sob a liderança de Martinho Lutero na Alemanha, foi um divisor de águas na história do Cristianismo. Esse movimento visava a correção de práticas e doutrinas que eram consideradas contrárias às Escrituras, o que levou a uma ruptura com a Igreja Católica e à formação de diversas denominações protestantes<sup>10</sup> A Reforma não foi apenas uma reação teológica, mas também estava profundamente enraizada nas transformações sociopolíticas e culturais da Europa naquela época.

Harold Bloom, em sua extensa obra sobre a religião americana, categorizou várias denominações emergentes nos Estados Unidos como “Religiões Americanas Originais”. Segundo Bloom (1992), já citado, essas religiões não eram meramente importações europeias, mas sim uma fusão única de tradições religiosas com a cultura e ideologia americanas emergentes. Estas denominações foram, de muitas maneiras, uma resposta ao ambiente da fronteira americana, que valorizava o individualismo, a liberdade e a inovação.

Os adventistas do sétimo dia emergiram em meados do século XIX, em um período de grande efervescência religiosa conhecido como o Segundo Grande Despertar<sup>11</sup>. Esta denominação, enquanto mantinha várias tradições protestantes, introduziu novas interpretações das Escrituras e práticas distintas. A influência de Ellen White na formação e consolidação da identidade adventista é inquestionável. White, através de seus escritos e liderança, posicionou a denominação como uma extensão da Reforma, mas com uma missão e visão únicas.

Ellen White, além de ser teóloga, foi também uma reformadora cultural<sup>12</sup>. Sua ênfase na saúde, educação e bem-estar reflete uma abordagem holística à religião. Para White, a fé não era apenas uma questão espiritual, mas também física e mental. Esta perspectiva estava em sintonia com a crescente ênfase na saúde e bem-estar na cultura americana da época.

## 2 METODOLOGIA

Para entender a evolução e consolidação dos adventistas do sétimo dia como uma “Religião Americana Original”, será adotada uma abordagem bibliográfica. Estudos anteriores sobre o tema serão revisitados, e fontes primárias, particularmente os escritos de Ellen White e documentos fundacionais da denominação, serão analisados. Este método permitirá uma compreensão abrangente da relação entre os adventistas, o protestantismo mais amplo e a cultura americana.

## 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com a própria Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Reforma Protestante não

10 MACCULLOCH, 2003.

11 BUTLER, 1974.

12 KNIGHT, 2000.

terminou e deve ser motivada e continuada até os últimos dias da história terrestres. Tal tarefa, verdadeira missão para os adventistas do sétimo dia, deve transcender a prova do tempo e de dada cultura, mantendo-se sempre e novo nova e renovada. Eis aí um dos grandes motes históricos da reforma, aqui ressignificados.

## REFERÊNCIAS

BLOOM, Harold. *The American Religion: the emergence of the post-christian nation*. Nova Iorque: Chu Hartley Publishers, 1992.

Butler, J. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Harvard University Press, 1974.

DARIUS, Fábio Augusto. A Reforma não terminou: Tradição, Modernidade, Cultura e Contracultura a partir de um estudo de caso. In: *Anais do III Congresso Internacional da Faculdade EST* (pp.181-186)

GONZÁLEZ, J. L. *História Ilustrada do Cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados*. 2 ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KNIGHT, Georg. *A Brief History of Seventh-day Adventists*. Review and Herald Pub Assoc., 2000.

KNIGHT, Georg. *Em busca de Identidade*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

MacCulloch, Diarmeid . *The Reformation: A History*. Vikings Books, 2003.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Viagem aos Estados Unidos*. Hedra: São Paulo, 2012.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2015.

WHITE, Ellen. *A Igreja Remanescente*. Tatuí: Casa Publicadora, Brasileira, 2005.

WHITE, Ellen. *História da Redenção*. Tatuí: Casa Publicadora, Brasileira, 2008.

WHITE, Ellen. *O Grande Conflito*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

# A VISÃO DE ELLEN WHITE SOBRE A AVALIAÇÃO EDUCACIONAL: MEMÓRIAS (RE)TRANSMITIDAS PARA A EDUCAÇÃO ADVENTISTA

## INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, nosso foco central é a avaliação, particularmente no contexto da educação adventista conforme os princípios ratificados por WHITE, E.G. (2000, p. 61) afirma que: “A formação do caráter é obra de toda a existência e permanece para a eternidade”.

Ao adentrarmos na análise da percepção de Ellen White, uma personalidade notável e influente tanto no campo religioso quanto educacional, somos introduzidos a um rico legado na literatura adventista. Suas ideias ressoam poderosamente na prática educacional adventista ao redor do mundo, estabelecendo-se como uma fonte primordial para esta, conforme destaca Gross (2013, p. 13). White é também uma figura grandiosa no campo literário, possuindo uma prolífica produção que inclui 26 livros, cerca de 200 brochuras e panfletos, além de uma vasta gama de artigos e 6 mil cartas e manuscritos diversos produzidos durante seus 71 anos de atividade literária (1844-1915), como pontuam Moon e Kaiser (2018, p.29). Segundo Moon e Kaiser (2018, p. 29), com mais de 100 obras traduzidas em diversas línguas, incluindo mais de 90 em português, White deixou um precioso legado para a educação. Sua obra ainda inspira educadores e alunos atualmente, promovendo uma educação mais integral e significativa. Apesar de sua abordagem não ser sistemática, há uma evidente profundidade teleológica em suas ideias.

Ellen G. White defende que a avaliação educacional deve abranger o desenvolvimento moral e espiritual dos alunos, indo além da mensuração acadêmica (WHITE, 2000, p. 13). A autora vê a avaliação como componente essencial na abordagem educacional redentora (WHITE, 2002, p. 64).

### 1.1 A PERSPECTIVA DE WHITE SOBRE REDENÇÃO E EDUCAÇÃO

White (2000, p. 13) entende a redenção como um processo que transforma completamente a vida do indivíduo. A autora considera a educação fundamental nesse processo, formando indivíduos capazes de pensar por si mesmos e assumir responsabilidades (WHITE, 2011, p. 225).



## 1.2 INTEGRANDO AUTONOMIA, REVELAÇÃO E SERVIÇO NA AVALIAÇÃO EDUCACIONAL

Libâneo (2018, p.107 p.197) enfatiza que a avaliação deve desenvolver a autonomia do aluno. A educação proposta por White (2007, p. 531a) reforça essa perspectiva, destacando a importância da fé e da conexão com Deus no processo educativo. “Após discutir a perspectiva de White sobre a avaliação educacional, é relevante trazer outros pontos de vista que dialogam com suas ideias, Meira (2017) aborda o desenvolvimento da religiosidade e da fé como processos ativos mediados pela linguagem, enfatizando o papel do encontro com o outro, que no contexto religioso pode ser Deus, por meio de atividades como oração e leitura, escuta de narrativas bíblicas. Essa perspectiva destaca a importância da ação e interação individual no desenvolvimento da fé.

No mesmo sentido, Vasconcellos (2002, p. 54-55) questiona a avaliação no sistema educacional, considerando sua associação com a marginalização e inculcação ideológica. Ele levanta a possibilidade de eliminar a avaliação da escola e questiona se a questão central está na avaliação em si ou no tipo de avaliação que vem sendo realizada. Ele distingue a avaliação como um processo amplo, que envolve reflexão crítica sobre a prática, compreensão de avanços, resistências e dificuldades, e tomada de decisões para superar obstáculos, da nota que é uma exigência específica, seja na forma de números, conceitos ou menções.

Esses dois pontos de vista se conectam quando consideramos a educação proposta por Ellen White (2007, p. 531a). White destaca a importância da fé e da conexão com Deus no processo educativo, afirmando que o conhecimento de Deus é a base de toda educação e serviço verdadeiros. Ela ressalta a necessidade de desenvolver a autonomia do aluno, preparando-o para ser um pensador e não um mero refletor do pensamento de outros. Esse desenvolvimento envolve a capacidade do aluno de explorar, questionar e descobrir por si mesmo.

Portanto, ao unir as ideias de Meira, Vasconcellos e White, podemos perceber que o desenvolvimento da religiosidade, da fé e da autonomia no contexto educacional estão interligados. A reflexão crítica sobre a prática, a busca por um encontro com Deus e a capacidade de explorar e questionar são elementos essenciais para uma educação integral e significativa, que vai além da mera instrução e possibilita o crescimento do indivíduo em sua espiritualidade e autonomia.

**Quadro 1 Matriz de Avaliação de Autonomia e Relacionamentos Multidimensionais**

	Descritor mínimo	Descritor médio	Descritor máximo	Métricas
Autonomia	Tem noção do que significa	Sabe fazer, mas não sabe aplicar	BNCC	Provas, trabalhos etc.
Relacionamento com Deus	O aluno tem noção básica do que significa espiritualidade	O aluno pratica rituais espirituais, mas sua compreensão sobre eles é limitada	O aluno entende a espiritualidade e a incorpora efetivamente em sua rotina diária	Verifique a aderência do aluno aos ensinamentos espirituais através de suas ações e comportamento
Relacionamento com o próximo	O estudante compreende a necessidade de bons relacionamentos, mas enfrenta desafios ao tentar implementar essa compreensão.	O aluno consistentemente mostra empatia, lida com conflitos com eficiência, embora lute com situações mais desafiadoras	O estudante consistentemente exibe respeito profundo e empatia em todas as suas interações.	Os professores e os conselheiros podem observar as interações dos alunos com os outros no ambiente escolar

Fonte: Produzido pelos autores

## 2. GUIANDO A EDUCAÇÃO: ORIENTAÇÕES E PRÁTICAS PARA PROFESSORES ADVENTISTAS

Este segmento explora a responsabilidade dos professores adventistas de formar estudantes capazes de resistir às influências corruptas do mundo (WHITE, 2000, p. 150), e oferece um guia prático para incorporar os princípios de redenção, liberdade e serviço em sala de aula (WHITE, 2007, p. 90b).

### 2.1 APLICANDO A PEDAGOGIA DE ELLEN WHITE:

A seção aborda a importância de planos de aula coerentes, eficazes e alinhados com a pedagogia de White (WHITE, 2009, p. 284), que enfatiza o desenvolvimento integral do aluno.

## 2.2 PLANO DE AULA: MATEMÁTICA 1º ANO ENSINO MÉDIO

**Eixo:** Álgebra e Funções

**Objetos de Conhecimento:** Números reais, operações, equações/sistemas lineares, funções lineares.

**Habilidades EM13MAT101:** Operações com números reais; resolução de equações/sistemas lineares 1º grau; identificação/representação de funções lineares.

**Abordagem:** Aulas expositivas, práticas e de resolução de problemas contextualizados; trabalho em grupo; uso de recursos visuais.

**Sequência de Aulas:**

Aula 1: Números Reais e Operações - revisão dos números reais e operações; exercícios de fixação; revisão dos conteúdos; avaliação por exercícios/provas.

**Observação:** Plano adaptável conforme as necessidades da turma e diretrizes curriculares da instituição.

## 2.3 INTEGRANDO A PEDAGOGIA DE ELLEN WHITE NA MATEMÁTICA:

Este plano de aula, alinhado com a pedagogia de White, visa desenvolver habilidades matemáticas, aprofundar o relacionamento do aluno com Deus e promover o serviço ao próximo.

## 3. ANALISANDO A PERSPECTIVA BÍBLICA SOBRE AVALIAÇÃO EDUCACIONAL

Esta seção explora a importância da fé e da conexão com Deus no processo educativo (WHITE, 2000, p. 25) e a necessidade de uma avaliação que verifique a incorporação dos princípios de redenção, liberdade e serviço no ensino (WHITE, 2000, p. 63). Em seu trabalho, Knight (2001, p. 211) argumenta que os educadores cristãos, especialmente aqueles encarregados do ensino religioso, têm um papel vital como agentes de reconciliação. Segundo ele, o ensino vai além da simples transmissão de informações e enchimento da mente dos alunos com conhecimento. Ele enfatiza que a função principal do educador cristão está intimamente ligada ao desenvolvimento do caráter dos alunos, que só é possível quando o professor está completamente comprometido com a filosofia que orienta seu trabalho. Assim, a educação se torna não apenas teórica, mas também prática, refletida no exemplo que o professor demonstra em sala de aula.

Como educadores, nós nos assemelhamos a faróis, iluminando a trilha do conhecimento e orientando os alunos através dos desafios do crescimento e autoconhecimento. White

(2000, p. 25) expressa isso de forma eloquente: “Existem no mundo dois tipos de educadores. Um deles consiste naqueles que Deus torna canais de luz; o outro, naqueles que Satanás usa como seus agentes, mestres na arte de fazer o mal.” Este assunto é tão grave e relevante que (SUÁREZ 2012, p.7) enfatiza “Amar é tão importante na educação, quanto respirar é para a vida.”

## CONCLUSÃO

O artigo apresenta uma discussão sobre a educação redentora (WHITE, 2000, p. 73). Como educadores e defensores dessa abordagem, temos a grande responsabilidade de orientar o desenvolvimento intelectual, moral e espiritual de nossos alunos.

Além disso, é fundamental entender que a educação redentora não é uma mera técnica pedagógica, mas um compromisso profundo com a formação de seres humanos íntegros e virtuosos. Ela transcende o conteúdo acadêmico e penetra no caráter e na consciência, influenciando como os alunos percebem o mundo e interagem com ele.

Deste modo, incentivamos todos os envolvidos no campo da educação a se comprometerem com esses princípios, moldando uma geração de indivíduos preparados para enfrentar os desafios do mundo com sabedoria, compaixão e coragem. Acreditamos que, por meio de uma abordagem educacional redentora, podemos fazer mais do que ensinar; podemos transformar vidas e, em última análise, influenciar positivamente a sociedade.

## REFERÊNCIAS

GROSS, Renato, e Gross, Janine S. **Filosofia da Educação Cristã**. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

LIBÂNEO, J. C. **Organização e Gestão da Escola: Teoria e Prática**. São Paulo: Herccus, 2018.

KNIGHT, G. **Filosofia e educação**: uma introdução à perspectiva cristã. EngenheiroCoelho, SP: Unaspress, 2001.

KNIGHT, George. **Pecado e Salvação**. 1. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

MEIRA, V. R. A. **A influência dos contos infantis populares no desenvolvimento da fé nas crianças: Uma avaliação em uma perspectiva adventista.** 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Programa de Pós-Graduação em Religião e Educação, Faculdades EST, São Leopoldo.

MOON, J.; KAISER, D. **Por Jesus e Pelas Escrituras: A Vida de Ellen G. White.** In: ENCICLOPÉDIA Ellen White. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2018. p. 29-111.

SUÁREZ, Adolfo: **Redenção, Liberdade e Serviço.** São Paulo: Unaspres, 2012.

WHITE, Ellen. **Atos dos apóstolos.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

WHITE, Ellen. **Ciência do bom viver.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

WHITE, Ellen. **Conselhos aos Pais, Professores e Estudantes.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

WHITE, Ellen. **Conselhos Sobre Educação.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, Ellen. **Educação.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

WHITE, Ellen. **Fundamentos da Educação Cristã.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

WHITE, Ellen. **Medicina e Salvação.** São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

VASCONCELLOS, Celso dos Santos. **Planejamento: Projeto de Ensino-Aprendizagem e Projeto Político-Pedagógico: elementos metodológicos para elaboração e realização.** 10. ed. São Paulo: Libertad, 2002.

# ALCIDES CAMPOLONGO: UM VISIONÁRIO NA COMUNICAÇÃO RELIGIOSA BRASILEIRA

*Guilherme Cardoso Ricardo Martins<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Alcides Campolongo é uma figura proeminente no contexto da comunicação adventista. Em seus 55 anos de ministério pastoral (1949-2003), serviu a Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil como pastor, evangelista, professor, apresentador de TV e rádio e escritor. Defendeu o uso da mídia na disseminação da mensagem adventista no Brasil, atuando como conferencista público com ênfase na exposição bíblica por meio da TV. O presente trabalho visa examinar as contribuições de Alcides Campolongo para o adventismo brasileiro, destacando sua atuação evangelística no programa televisivo “Fé para Hoje” como apresentador e associando a realização de conferências públicas, combinando assim os princípios adventistas com as técnicas modernas de comunicação para a divulgação da fé adventista no Brasil. Dessa maneira, o trabalho deseja apresentar um histórico biográfico de Alcides Campolongo com base em diferentes publicações acadêmicas e denominacionais, ressaltando suas contribuições para a comunicação adventista, especialmente como apresentador do programa televisivo “Fé para Hoje” e como conferencista público na propagação da fé adventista em solo brasileiro. Alcides Campolongo deixou um legado significativo na comunicação adventista ao influenciar evangelistas, pastores e comunicadores adventistas na atualidade ao expandir os horizontes da comunicação adventista e ao perpetuar seus métodos evangelísticos e comunicacionais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adventismo; comunicação; TV; evangelismo; biografia.

## 1 PRIMEIROS ANOS

Alcides Campolongo nasceu no dia 13 de janeiro de 1925, município de Itápolis, estado de São Paulo, Brasil. Era o mais novo dos seis filhos de Henrique Campolongo e Deolina Domeniconi Campolongo. Após o falecimento precoce de Deolina, quando Alcides possuía três anos de idade, a família Campolongo se mudou para a cidade de São Carlos, estado de São Paulo. Desde cedo, Alcides Campolongo aprendeu o ofício de alfaiate, dedicando-se nas horas vagas a confecção de sua família. Em meados de 1932, o tio Luiz Ferrari lhes apresentou a fé presbiteriana, começando a assistir aos cultos dominicais. Logo após, o parente José Favaretto conheceu à guarda do sábado, e a família Campolongo juntou-se a comunidade adventista do sétimo dia da cidade. Aos 15 anos, Alcides Campolongo foi batizado em 28 de dezembro de 1940 na piscina da Faculdade Federal de Engenharia de São Carlos (CAMPOLONGO, 2009).

<sup>1</sup> Especialista em Missiologia Cristã Contemporânea (FUV), Ciências da Religião e Ensino Religioso (FTSA) e Docência Universitária (UNASP). E-mail: [guilhermecrismartins@outlook.com](mailto:guilhermecrismartins@outlook.com)

Na mesma cidade, cursou o ginásio e depois, o curso técnico em Contabilidade na Escola Técnica de Comércio Dom Pedro II. Ao concluir os seus estudos em 1945, Alcides decidiu-se tornar “um pregador do evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo” (CAMPOLONGO, 2009, p. 46). No ano seguinte, ingressou no curso de Teologia no Colégio Adventista Brasileiro (atual UNASP-SP). Ao longo sua jornada acadêmica, desempenhou atividades evangelísticas em vários bairros de São Paulo. Além disso, liderou o departamento de Escola Sabatina (1947) e a Sociedade Jovem (1948) da igreja da faculdade, proporcionando a descoberta de sua vocação para o evangelismo. Graduou-se no final de 1948 (CAMPOLONGO, 2009).

## **2 MINISTÉRIO PASTORAL**

Campolongo recebeu o convite da Associação Paulista, quando no início de 1949 ingressou no ministério adventista como pastor assistente. Atuou em Mogi das Cruzes, ao lado do pastor Oswaldo Azevedo. Sua primeira responsabilidade foi auxiliar em uma série de conferências evangelísticas na região. No ano seguinte, casou-se Neide Patrizzi, a quem conheceu em São Carlos (CAMPOLONGO, 2009). No ano de 1950, recebeu um convite para ajudar uma série de conferências evangelísticas do pastor Geraldo de Oliveira no bairro Tucuruvi, na cidade de São Paulo. Em virtude da necessidade de sequência as atividades, Campolongo foi nomeado como pastor distrital em março de 1951. Serviu naquela região até abril de 1953, quando foi convidado a auxiliar uma série de conferências evangelísticas do pastor Itanael Ferraz na cidade de Campinas, estado de São Paulo. Devido aos estudos do pastor Ferraz nos Estados Unidos, Campolongo novamente se tornou o pastor distrital. Na mesma época, foi ordenado ao ministério pastoral adventista no Ginásio Campineiro Adventista, atual UNASP Hortolândia (CAMPOLONGO, 2009; NIGRI, 1954).

No mês de maio de 1956, recebeu a transferência para a cidade de Araçatuba, estado de São Paulo, com o intuito de colaborar ao pastor Geraldo de Oliveira em uma série de conferências evangelísticas. Uma vez que o pastor Oliveira foi transferido para outra localidade, Campolongo deu sequência às atividades evangelísticas e coordenou a construção de um templo, permanecendo até janeiro de 1958 (CAMPOLONGO, 2009; REINERT, 1957).

No mesmo ano, Campolongo foi nomeado diretor dos departamentos de Evangelismo, Relações Públicas, Temperança, Rádio (Voz da Profecia/TV) e Ministerial da Associação Paulista (CAMPOLONGO, 2009; NIGRI, 1958). Contribuiu significativamente para o avanço da fé adventista no estado de São Paulo. Em 1959, foi convidado a escrever uma coluna religiosa semanal para o jornal “O Diário de São Paulo”, por intermédio da qual inúmeras pessoas tiveram contato com a fé adventista por uma década. Devido a isso, a Associação Paulista de Imprensa lhe concedeu a carteira de jornalista (CAMPOLONGO, 2009; TONETTI, 2009).

Na década de 1960, a evangelização através dos veículos de comunicação em massa se



consolidou como tendência no adventismo brasileiro, devido à forte ênfase na temperança nas campanhas evangelísticas e sua relação com a “Voz da Profecia” e ao “Fé para Hoje” (GREENLEAF, 2011). No ano de 1962, Campolongo participou da 49ª sessão da Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia na cidade de São Francisco, Califórnia. Nessa oportunidade tomou conhecimento sobre o método evangelismo, denominado “Como Deixar de Fumar em Cinco Dias”. Para a disseminação do curso, materiais foram produzidos e distribuídos para todo o mundo (BAESSO; LIMA, 2004). Dessa maneira, Campolongo foi um dos pioneiros na promoção desse curso na América do Sul, ao lado do pastor Sesóstris César de Souza (NIGRI, 1965; SOUZA, 1964; CAMPOLONGO, 2009). Sarli (2007, p. 446-447) expõe o sincronismo de ambos:

Na mesma ocasião em que o Pr. Sesóstris preparava e lançava no Rio Grande do Sul o curso “Como Deixar de Fumar em Cinco Dias”, o Pr. Alcides Campolongo fazia o mesmo em São Paulo (...) ambos, sem saberem, lançaram em terras brasileiras, em regiões diferentes, concomitantemente, as sementes desse curso.

Após traduzir e adaptar os materiais em língua portuguesa, Campolongo coordenou o primeiro curso no estado de São Paulo, no mês de junho de 1964. Com auxílio do médico Ajax Silveira, implementou Escolas de Recuperação para Alcoólatras em diferentes localidades do estado de São Paulo (CAMPOLONGO, 1964; CAMPOLONGO, 2009).

No mesmo ano, Campolongo acumulou mais uma função. Foi nomeado orador associado do programa radiofônico “A Voz da Profecia” e, no mês de junho de 1962, foi selecionado como apresentador do programa televisivo “Fé para Hoje”, uma adaptação do programa norte-americano Faith for Today. Em seu primeiro formato, o programa era semanal de 15 minutos de duração. O primeiro episódio foi ao ar, ao vivo, em 25 de novembro, transmitido pela TV Tupi, Canal 4, para a cidade de São Paulo (PREUSS, 2015; FONSECA, 2003). Conceição (2014) e Campolongo (1963) informa que a transmissão ocorreu no domingo 25 de novembro de 1962 às 11h45. Na oportunidade, o pastor Kiyotaka Shirai assessorou toda a produção do programa (HOSOKAWA; SCHUNEMAN, 2008). Campolongo apresentava-o ao lado de sua esposa, Neide, com participação musical do Quarteto Aautos do Rei. A respeito disso, Preuss (2015, p. 15) afirma que “Campolongo foi o primeiro pastor a assumir o papel de apresentador de televisão e seu programa Fé para Hoje pavimentou o caminho para as diversas denominações religiosas que fizeram da televisão uma nova arena de pregação”. Ao longo dos anos, o programa Fé para Hoje nunca saiu do ar, mesmo com a troca de emissoras ao longo dos anos. Após 17 anos veiculado na TV Tupi, o programa passou pelas seguintes emissoras: TV Morada do Sol, Bandeirantes, Record, TV Gazeta e Novo Tempo, sendo a última a qual o programa é veiculado na atualidade (FONSECA, 2003; BELLOTTI, 2007; MARTINS; SANTOS, 2016).

Nas palavras de Campos (2004, p. 148), “a história dos evangélicos está ligada, desde o seu início no século XVI, mais que a dos católicos romanos, às novas tecnologias de comunicação social”. À vista disso, os evangélicos utilizaram dos veículos de comunicação em massa

“como uma ‘oportunidade dada por Deus’ para a expansão do seu reino na face da terra por meio da pregação” (CAMPOS, 2004, p. 148). Por sua vez, Fonteles (2010) e Campos (1999) destacam que na década de 1960 surgiram os pioneiros da mídia evangélica no Brasil, de forma precária e amadora. Dessa forma, com o advento dos meios de comunicação em massa, as igrejas evangélicas demonstraram interesse em utilizar a televisão, a fim de ultrapassar as barreiras de espaço e tempo como também um público bem maior (DE ARAÚJO; MENEZES, 2009). O programa Fé para Hoje foi o primeiro programa religioso a ocupar o espaço televisivo no Brasil. (FONSECA, 2003; MORAES, 2008). Em outras palavras, os adventistas do sétimo dia idealizaram o primeiro programa religioso brasileiro intitulado Fé para Hoje, considerado também o primeiro programa televisivo adventista em solo sul-americano (GREENLEAF, 2011; MARTINS, 2020). Sobre o estabelecimento do adventismo em solo brasileiro, Bellotti (2007, p. 53) destaca:

Os adventistas construíram ao longo do século XX no Brasil uma extensa rede de sociabilidade e de trabalho, por meio de escolas, editora, seminários, rádios, TV, institutos, e a fábrica de alimentos Superbom. Assim, a mídia adventista insere-se na dinâmica de manutenção da identidade da igreja perante a uma grande quantidade de opções de estilos de vida disponíveis atualmente no mercado religioso e secular.

No período do regime civil-militar brasileiro ocorreu a intensificação das relações entre a mídia e a política (CAEIRO, 2022). Nesse sentido, Fonseca (2003) argumenta que ocorreu um exponencial aumento dos programas evangélicos através da compra de espaços, sem gastos de produção, representando uma fonte de renda interessante para as emissoras. Sobre o uso dos meios de comunicação para a propagação da fé evangélica, Bucci (2001, p. 54) destaca:

Estamos testemunhando a fabricação de uma nova face do divino, de um novo padrão de culto e de um novo tipo de religiosidade, que combina imagem eletrônica, entretenimento e consumo. Esse fenômeno só foi possível graças à TV, pois só nela a experiência mística pode se converter em entretenimento e, ao mesmo tempo, em objeto de desejo.

Com o ingresso da fé evangélica nos veículos de comunicação em massa, Heitor (2013, p. 23) menciona que “as grandes igrejas evangélicas brasileiras, com a fundamental influência americana, sempre buscaram incorporar às suas estratégias de evangelismo e crescimento os meios eletrônicos de comunicação”. Para Campolongo (apud TONETTI, 2009, p. 164) “conseguir recursos para manter programas de televisão (...) ainda mais em São Paulo, onde os preços eram os mais altos do País”. Mesmo com o investimento elevado pelos adventistas do sétimo dia, o programa Fé para Hoje “um largo passo à frente na obra de evangelização do Brasil” (RABELLO, 1963, p. 17). Em uma campanha promovida pela Revista Adventista, Campolongo (apud RABELLO, 1976, p. 9) menciona a necessidade “de usarmos os programas de rádio e televisão, com farta propaganda, na preparação de cidades e bairros para conferências públicas”. A respeito disso, Greeleaf (2011, p. 520) expõe que “a credibilidade do orador e da Bíblia derivavam de explicações da relação entre as Escrituras e a saúde, a família e outras questões sociais”

para a realização de campanhas evangelísticas.

Outrossim, Campolongo estabeleceu uma nova proposta de evangelismo adventista (MENDES, 2015). Foi um defensor do uso da mídia na propagação da mensagem adventista, com o objetivo de alcançar um público mais amplo e diversificado. Estabeleceu um método evangelístico altamente eficaz, que desempenhou um papel significativo no adventismo brasileiro, especialmente no estado de São Paulo. Sua estratégia envolvia uma sinergia com os programas de rádio “A Voz da Profecia” e “Fé para Hoje”, abordando temáticas voltadas à saúde e à família. O processo se iniciava com a inscrição dos interessados no curso bíblico por correspondência oferecida pelos programas. Uma vez que os participantes completavam as lições, Campolongo iniciava as reuniões públicas com o curso “Como Deixar de Fumar em Cinco Dias”, a fim de estabelecer confiança e interesse em seu público. Em sequência, introduzia palestras abrangendo temas de saúde e qualidade de vida, expandindo gradualmente para questões sociais prementes. Esse desenvolvimento progressivo culminava na abordagem de natureza religiosa, finalizando assim as campanhas de evangelismo público. Esse método holístico encoraja atrair e envolver a comunidade de forma abrangente, abordando tanto necessidades sociais quanto espirituais (MARTINS, 2020; CAMPOLONGO, 2009; GREENLEAF, 2011).

Dessa maneira, Sarli (SARLI, 1980, p. 74, tradução nossa) destaca a contribuição de Campolongo nesse período:

Alcides Campolongo desenvolveu seu método evangelístico para São Paulo. Ele estabeleceu um programa conjunto de evangelismo público, radiofônico e televisivo. Sua primeira experiência foi no bairro da Casa Verde. Como resultado, 135 novos convertidos foram batizados num só dia na Igreja Central de São Paulo. Assim, no final da década de 60, São Paulo contava com 120 congregações e cerca de 20.000 membros batizados<sup>2</sup>.

No ano de 1965, Campolongo acumulou mais uma função: foi convidado a ser professor de Teologia Aplicada no Instituto Adventista de Ensino (hoje UNASP-SP), lecionando a disciplina de Evangelismo Público até 1975. As metodologias evangelísticas de Campolongo inspiraram a uma geração de pastores adventistas (GREENLEAF, 2011; CAMPOLONGO, 2009). No artigo intitulado “Conjugando ‘A Voz da Profecia’ no Evangelismo Público” da Revista Adventista, Campolongo (1978, p. 11-12) expõe a aplicabilidade de sua metodologia evangelística nesse período:

Não há dúvida de que o rádio e a televisão são instrumentos de penetração pública. Multidões ouvem o rádio no Brasil onde impera o analfabetismo. Milhares que não sabem ler, beneficiam-se do rádio e da televisão. Dos meios de comunicação pública, o rádio é ainda o que está em primeiro lugar. Por esse motivo devemos usá-lo mais na evangelização. Sem receio de errar, confesso que “A Voz da Profecia” e “Fé Para Hoje” (programa de televisão em São Paulo), são conhecidamente duas poderosas forças evangelísticas, e a Escola Rádio Telepostal é bastante eficaz na conquista de

---

<sup>2</sup> Alcides Campolongo developed his evangelistic method for Sao Paulo. He established a joint program of public, radio, and television evangelism. His first experience was in the suburb of Casa Verde. As a result 135 new converts were baptized in one day in the central church of Sao Paulo. Thus , at the end of the sixties, Sao Paulo had 120 congregations and about 20,000 baptized members.

almas para a verdade. Os dois programas despertam o interesse do radiouvinte e telespectador e as lições do curso bíblico completam o trabalho, confirmando as verdades fundamentais da Palavra de Deus, levando o aluno a decisão. Mais do que nunca devemos fazer uso destes dois potenciais que o Criador colocou à nossa disposição no programa de evangelização.

No desfecho de 1976, Campolongo foi eleito como diretor dos departamentos de Evangelismo e Ministerial da União Sul Brasileira, que na época compreendia os estados de Goiás, Mato Grosso, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. No ano de 1985, acumulou a função de diretor da área de Temperança (SEVENTH-DAY ADVENTIST YEARBOOK, 1977; QUADRIENAI, 1977; CAMPOLONGO, 2009). No princípio de 1986, Campolongo foi nomeado diretor dos departamentos de Evangelismo, Temperança e Saúde da União Central Brasileira. No ano seguinte, acumulou também a direção da área Ministerial. Pelo reconhecimento de suas contribuições à comunidade paulista, Campolongo foi agraciado, em 1987, com a Medalha Anchieta. Além disso, a Prefeitura de São Paulo honrou-o com o título de Cidadão Paulistano. Aposentou-se no ano de 2003 (MARTINS, 2020; GOMES, 2015; CAMPOLONGO, 2009; PASTOR, 1987).

### 3 ÚLTIMOS ANOS

Campolongo jamais deixou de ser um entusiasta do evangelismo através da TV. Continuou apresentando o programa “Fé para Hoje” até 2005. Em 2009, publicou sua autobiografia uma autobiografia intitulada “Evangelismo: Minha Paixão”. No ano de 2012, recebeu uma homenagem da Divisão Sul-Americana por ser o “precursor da pregação adventista na TV”. Faleceu no dia 24 de fevereiro de 2019, aos 94 anos, na cidade de São Carlos, estado de São Paulo (MARTINS, 2020; CAMPOLONGO, 2009; LIMA, 2012; PARADELLO, 2019).

### CONCLUSÃO

As contribuições de Alcides Campolongo para o adventismo são profundas e impactantes. Como figura notável, sua perspectiva transformou a forma na qual a mensagem adventista é comunicada no Brasil. Ao apresentar inovações evangelísticas e comunicacionais, compartilhou a mensagem adventista de forma eficaz e relevante a um público mais amplo. Foi o primeiro pastor adventista na América do Sul que apresentou o evangelho através da TV (MARTINS, 2020). Suas metodologias evangelísticas proporcionaram um “crescimento explosivo do adventismo” (LAND, 2015, p. 52) em São Paulo e arredores (SCHWARZ; GREENLEAF, 2016). Seu legado continua a inspirar e influenciar gerações. O adventismo é mais rico graças às suas contribuições, que continuam a inspirar e moldar a comunidade para um futuro promissor.

## REFERÊNCIAS

BAESSO, Ademar da Mata Porto; LIMA, Valmir Freitas de. O antibagismo na metodologia de evangelização pública adventista. *Kerygma*, v. 1, n. 2, p. 74, 2005. Disponível em: <https://unasp.emnuvens.com.br/kerygma/article/view/337>. Acesso em: 15 mai. 2023.

BELLOTTI, Karina Kosicki. *Delas é o reino dos céus: mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (anos 1950 a 2000)*. 2007. 323f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

BUCCI, Eugênio. *A fabricação e o consumo de Deus*. São Paulo: Revista Nova Escola, 2001.

CAEIRO, Rui Miguel Pereira. *Relações que moldam o campo jornalístico: estudo com foco nas percepções de jornalistas sobre condições de trabalho e regulação da mídia*. 2022. 362f. Tese (Doutorado) – Centro de Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022.

CAMPOLONGO, Alcides. A Voz da Profecia ganha almas." *Revista Adventista*, ano 58, n. 3, p. 19, 24, março de 1963.

\_\_\_\_\_. "Como deixar de fumar em cinco dias". *Revista Adventista*, ano 59, n. 9, p.17-19, setembro 1964.

\_\_\_\_\_. Conjugando "A Voz da Profecia" no evangelismo público. *Revista Adventista*, ano 73, n. 9, p. 11-12, setembro 1978.

\_\_\_\_\_. *Evangelismo minha paixão*. Casa Publicadora Brasileira: Tatuí, 2009.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *Revista USP*, n. 61, p. 146-163, março-maio 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13327/15145>. Acesso em: 15 mai. 2023.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização de marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CONCEIÇÃO, Jonatan. *Fé, Coragem e Vidas Transformadas*. Nova Friburgo: Edição do Autor, 2014.

DE ARAÚJO, Ana Rafaela Sales; MENESES, Bruno Carvalho. A performance da fé nas celebrações religiosas neopentecostais. *Protestantismo em Revista*, v. 43, n. 2, p. 169-178, 2018. Disponível em: [https://www.researchgate.net/profile/Ana-Araujo-3/publication/322781523\\_A\\_performance\\_da\\_fe\\_nas\\_celebracoes\\_religiosas\\_neopentecostais/links/5a75d4b70f7e9b41dbd04124/A-performance-da-fe-nas-celebracoes-religiosas-neopentecostais.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Ana-Araujo-3/publication/322781523_A_performance_da_fe_nas_celebracoes_religiosas_neopentecostais/links/5a75d4b70f7e9b41dbd04124/A-performance-da-fe-nas-celebracoes-religiosas-neopentecostais.pdf). Acesso em: 15 mai. 2023.

FONSECA, Alexandre Brasil. Muito além do sábado: o pioneirismo adventista na mídia eletrônica religiosa. *Revista de Estudos da Religião*, v. 8, n. 3, p. 89-100, 2008. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2008/t\\_fonseca.htm](https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_fonseca.htm). Acesso: 15 mai. 2023.

FONTELES, Heinrich Araújo. A ascensão da mídia evangélica: pelo uso do tripé político, econômico e tecnológico. *VOOS Revista Polidisciplinar Eletrônica da Faculdade Guairacá*, v. 2, p. 03-16, 2010. Disponível em: <http://www.revistavoos.com.br/seer/index.php/voos/article/download/76/75>. Acesso em: 15 mai. 2023.

GOMES, Márcio Basso. Longa sementeira: conheça a trajetória do pastor que oficiou 700 casamentos, realizou mais de 100 campanhas evangelísticas e levou milhares de pessoas a Cristo. *Revista Adventista*, ano 110, n. 1303, p. 44-45, novembro 2015.

GREENLEAF, Floyd. *Terra de esperança: o crescimento da igreja adventista na américa do sul*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

HEITOR, Túlio Franco da Mata. *Todo dia: narrativa transmídia de conteúdo evangélico*. 2013. 145f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual Paulista, Bauru, 2013.

HOSOKAWA, Elder; SCHUNEMAN, Haller Elinar Stach. A Conversão de Imigrantes Japoneses no Brasil à Igreja Adventista do Sétimo Dia. *Revista de Estudos da Religião*, v. 8, n. 3, p. 101-125, 2008. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2008/i\\_hosokawa.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/i_hosokawa.pdf). Acesso: 15 mai. 2023.

LAND, Gary. *Historical Dictionary of the Seventh-day Adventists*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2015.

LIMA, Wendel. A serviço do evangelho. *Revista Adventista*, ano 107, n. 1248, p. 21, junho 2012.

MARTINS, Guilherme Cardoso Ricardo Martins. *Campolongo, Alcides (1925–2019)*. Silver Spring: General Conference of Seventh-day Adventists, 2020. Disponível em: <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=CGGK&lang=pt#fnref25>. Acesso em: 15 mai. 2023.

MARTINS, Guilherme Cardoso Ricardo Martins; SANTOS, Lucas Almeida dos. Programa Fé para Hoje: pioneirismo no televangelismo brasileiro. In: XI Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial, 2016. **Anais ECLESIOCOM**, UMESP, p. 1-12. Disponível em: <http://portal.metodista.br/eclesiocom/edicoes-anteriores/2016/arquivos/programa-fe-para-hoje-pioneirismo-no-televangelismo-brasileiro>. Acesso em: 15 mai. 2023.

MENDES, Fabiano Ramos. *A sensibilidade cultural do adventismo como modelo missiológico em grandes centros urbanos: uma análise de igrejas adventistas étnicas na cidade de São Paulo*. 2015.110f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

MORAES, Gerson Leite de. *A força midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus*. 2008. 236f. Tese (Doutorado) – Doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

NIGRI, Moisés Salim. Bienais da União Sul. *Revista Adventista*, ano 49, n. 6, p. 7, maio 1954.

\_\_\_\_\_. Bienais da União Sul. *Revista Adventista*, ano 53, n. 5, p. 26, maio 1958.

\_\_\_\_\_. The Five – Day Plan. *South American Division Bulletin*, ano 41, n. 1 e 2, janeiro-junho, 1965.

PACHECO, Débora Reis. *O uso de materiais curriculares de Matemática por professores dos anos iniciais do Ensino Fundamental para o tema espaço e forma*. 2015. 174 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Educação Matemática, Faculdade de Ciências Exatas e Tecnologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

PARADELLO, Jefferson. *Pioneiro do evangelismo na TV brasileira falece aos 94 anos*. Brasília: Notícias Adventistas, 24 fev. 2019. Disponível em: <https://noticias.adventistas.org/pt/noticia/evangelismo/pioneiro-do-evangelismo-na-tv-brasileira-falece-aos-94-anos/>. Acesso em: 15 mai. 2023.



PASTOR Campolongo: cidadão paulistano. *Revista Adventista*, ano 82, n. 11, p. 31, novembro 1987.

PREUSS, Larissa Pothin. *As telerelelições no telespaço público: O programa Vitória em Cristo e a estratégia de mesclar evangelização e pregação política*. 2015. 212f. Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicação e Artes, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

QUADRIENAIIS na união sul. *Revista Adventista*, ano 72, n. 1, p. 29, janeiro 1977.

RABELLO, Roberto Mendes. Pregando pela televisão. *Revista Adventista*, ano 58, n. 10, p. 17, outubro 1963.

\_\_\_\_\_. Oferta pró-rádio. *Revista Adventista*, ano 71, n. 4, p. 9, abril 1976.

REINERT, L. O Grande Congresso Regional da Juventude Adventista de Araçatuba. *Revista Adventista*, ano 25, n. 5, p. 12-14, maio 1957.

SARLI, Joel. *A study of the growth of the Seventh-day Adventist Church in the metropolitan area of Sao Paulo, Brazil*. 1983. 133f. Tese (Doutorado) – Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 1983.

SARLI, Tercio. (Org.). *Minha vida de pastor: cinquenta e três pastores jubilados falam de sua vida e de seu ministério*. Campinas: Certeza Editorial, 2007.

SCHWARZ, Richard William; GREENLEAF, Floyd. *Portadores de Luz*. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016.

SEVENTH-DAY ADVENTIST YEARBOOK. Washington D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1977.

SOUZA, Sesóstris César. Plano de 5 Dias. *Revista Adventista*, ano 59, n. 3, p. 26-27, março 1964.

TONETTI, Márcio. Senhor das câmeras e do microfone. In: HOLDORF, Ruben (org.). *História da Comunicação Adventista no Brasil*. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009. p. 163-166.

# CULTURA DE PAZ E DESENVOLVIMENTO MORAL: DIÁLOGOS POSSÍVEIS

*Vanessa Raquel Meira<sup>1</sup>*

*Ellen Nogueira Rodrigues<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Este trabalho tem por objetivo entender como as formas democráticas de diálogo promovidas pela Cultura de Paz pode contribuir no desenvolvimento moral das crianças, levando em conta as seis diretrizes do Manifesto 2000 da UNESCO, que seriam decisões pessoais e como estas diretrizes podem contribuir para o pensamento e o comportamento moral voltado para a promoção da paz. Contando com a concepção de moralidade voltada para a promoção do florescimento do ser humano, os diálogos propostos pela Cultura de Paz, teria muito a acrescentar no desenvolvimento da deliberação moral. A metodologia conta com a revisão bibliográfica acerca da temática, especialmente os aportes teóricos de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, entre outros. Com base nesta pesquisa, é possível concluir que é imperativo pensar em abordagens educacionais que capacitem os sujeitos para lidar com conflitos de forma construtiva e pacífica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura de Paz; Desenvolvimento Moral; Não-violência.

## INTRODUÇÃO

Cultura de paz é um conceito tão amplo, abraça tantas frentes e a cada dia a sociedade em que vivemos mostra a necessidade de cultivarmos uma postura que contemple um conjunto de valores, atitudes, comportamentos e práticas que promovam a resolução pacífica de conflitos.

Resoluções não-violentas e que prezem pelo respeito aos direitos humanos, exercitem a tolerância, a solidariedade e a cooperação precisa ser valorizada em qualquer tempo, mas em tempos onde a violência tem acontecido com frequência e em lugares onde seria impensável, é imperativo que seja pensadas abordagens que enfatizem a importância de construir uma sociedade justa e harmoniosa, onde as diferenças são valorizadas e celebradas, e que capacitem os sujeitos para lidar com conflitos de forma construtiva e pacífica.

---

1 Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST – São Leopoldo, RS). Professora da Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP – Engenheiro Coelho, SP). Contato: [vanessarmeira@gmail.com](mailto:vanessarmeira@gmail.com)

2 Doutora em Educação (PhD em Curriculum and Instruction) pela Andrews University (EUA). Professora do Mestrado Profissional em Educação no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP – Engenheiro Coelho, SP, Brasil). Contato: [ellen\\_unasp@hotmail.com](mailto:ellen_unasp@hotmail.com)

A cultura de paz pode ser promovida em diversas esferas da sociedade, desde a educação, na mídia, na política ou no ambiente de trabalho. Ela envolve ações individuais e coletivas, e pode ser alcançada por meio de iniciativas que promovam a conscientização, a educação, a participação cívica e a construção de parcerias entre diferentes setores da sociedade.

Não é necessário mostrar os índices de violência em nosso país, notícias absolutamente inacreditáveis envolvendo o extermínio de jovens por motivações absolutamente banais. Numa cartilha produzida pelo Ministério da Justiça do Governo Federal em 2017, chamada *Cultura de Paz*, o texto apresenta exatamente estes dados, especialmente um fenômeno demográfico que foi denominado como “onda jovem”.

Nossa população é jovem, cerca de 26% da população tem entre 15 a 29 anos. Segundo a cartilha, “é o maior contingente jovem em toda a história do país, o que poderia representar um fenômeno extremamente positivo” (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2017), se a violência não os afetasse tão objetivamente. Os jovens são expostos à violência, matam, morrem, praticam crimes e são vítimas deles, isso revela a imensa necessidade de intervenção neste processo.

E para que essa intervenção seja efetiva, a cultura de paz precisa ser introduzida na mais tenra idade, para que crianças cresçam compreendendo que a paz ajuda na construção de uma comunidade resiliente, mais unida, capaz de enfrentar desafios pessoais, sociais e até políticos de forma colaborativa e pacífica.

Cultura de paz tem diversas definições, mas o foco está sempre em ações não violentas. De acordo com a cartilha produzida pelo Governo Federal, “a cultura de paz é um modo de pensar e agir que rejeita a violência e valoriza a diversidade, o diálogo, a negociação e a mediação como estratégias para a resolução dos problemas” (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2017, p. 8).

Um documento compartilhado pela UNESCO voltado para a educação, produzido por Marlova Jovchelovitch Noleto, entende que uma “educação voltada para a cultura de paz inclui a promoção da compreensão, da tolerância, da solidariedade e do respeito às identidades nacionais, raciais, religiosas, por gênero e geração” (NOLETO 2004, p. 18). A cartilha do SENAC: *Cultura de Paz, Redes de Convivência*, produzida por Lia Diskin (2009), traz conceitos semelhantes, mas complementa que a grande questão “não está na eliminação dos conflitos, mas no modo como são regulados e resolvidos”, aí então que entra a ideia do gerenciamento de conflitos de formas construtivas e não violentas.

## **1 CULTURA DE PAZ: UM COMPROMISSO PESSOAL**

A discussão acerca de uma cultura de paz começou, oficialmente, em 1994, quando reflexões sobre o conceito de cultura de paz foram aprofundadas no I Fórum Internacional sobre Cultura de Paz em El Salvador (UNESCO, 2021). No ano 2000, a UNESCO fez o registro de um

documento chamado: *Manifesto de 2000 por uma Cultura de Paz e Não-Violência* (UNESCO, 2021). Neste documento, que se tornou uma campanha mundial em prol da cultura de paz, havia seis diretrizes de comportamento pessoal: respeitar a vida; rejeitar a violência; desenvolver o espírito de generosidade; dar espaço para que o outro fale e ouvir com atenção para compreender; consumo responsável e desenvolver práticas que colaborem para a preservação do planeta e finalmente, contribuir para o desenvolvimento da comunidade sendo solidário.

Importante perceber, portanto, que a cultura de paz parte de um compromisso pessoal que se amplia para que a comunidade tenha pleno respeito pela vida de seus iguais. A ideia é que o comprometimento pessoal de desenvolver uma postura que rejeita a violência, quando adotado pelo máximo de pessoas de uma comunidade, pode mudar toda uma cultura. O objetivo principal da implantação de uma cultura de paz na sociedade é o desenvolvimento de valores e princípios antiviolência, criando comportamentos, padrões e tradições onde a paz seja pilar da ética e da moralidade das pessoas que fazem parte de uma comunidade.

Um dos pressupostos é a valorização do diálogo na prevenção e na mediação de conflitos para a construção da cultura de paz, uma responsabilidade que deve ser compartilhada entre todos os sujeitos e para benefício coletivo. Como é uma construção coletiva que começa com um compromisso pessoal, o ideal é que essa discussão comece o mais cedo possível, num espaço público e que dê liberdade para os sujeitos pensarem na paz como uma lente em sua leitura de mundo. Desse modo, além das igrejas, faculdades, instituições diversas, a escola se mostra um lugar extremamente propício para que essas manifestações de leituras de mundo aconteçam e tenham essa condução para a construção de uma postura não violenta diante da vida. Na escola, sujeitos de todas as idades têm oportunidade de avaliar suas responsabilidades diante do outro, da sociedade e da vida e essa discussão pode ajudar no desenvolvimento de virtudes, na construção de uma moralidade onde a vida seja algo tão precioso que será feito um esforço coletivo para que ela seja preservada.

Dentro desse contexto, a escola, precisa reconhecer a cultura de paz como componente indispensável dentro dos programas educativos e como um direcionamento pedagógico importante para a construção de uma sociedade democrática (GUIMARÃES, 2004, p. 9), afastando a ideia da violência como uma possibilidade para lidar com os conflitos.

## **2 A CONSTRUÇÃO DE VALORES ÉTICOS E A CULTURA DE PAZ NA ESCOLA**

Entendendo a cultura de paz como um conjunto de valores e atitudes que atuam diretamente na construção de uma tradição pacífica e na transformação do pensamento que influencia diretamente no comportamento e estilo de vida dos sujeitos, é possível pensar no trabalho da escola como um evento promotor de uma consciência ética, promovendo ainda o desenvolvimento de uma moralidade que contemple o respeito à vida, a valorização do diálogo

e das liberdades de todos os sujeitos que compõe a sociedade, conforme o Manifesto de 2000.

Podemos pensar na moralidade como a capacidade de distinguir o que é certo do que é errado (SKITKA; MULLEN, 2002), a capacidade intelectual de avaliar o que pode prejudicar a si mesmo e ao outro de alguma forma e avaliar sua conduta de forma a escolher um caminho menos nocivo e que mantenha a harmonia com o entorno. A moralidade é algo que prescreve comportamentos específicos e pode ser aplicável a todos (LOURENÇO, 1992), podendo ser descrita como um conjunto de regras aceitas de maneira livre e consciente, que regulam as relações dos indivíduos, ainda que essas regras possam variar de uma sociedade para outra ao longo do tempo (VÁSQUEZ, 1987, p. 28), elas são muito importantes para regular as interações entre indivíduos.

Existem diferentes perspectivas sobre o que é a moralidade. Alguns pensadores, como os behavioristas e a teoria da aprendizagem social, acreditam que a moralidade é algo que está fora do indivíduo e precisa ser aprendida e internalizada através da imitação ou do uso de recompensas e punições (LULA, 2013, p. 25). Outros pensadores, como Piaget com seu construtivismo e Kohlberg com sua teoria cognitivo-estrutural, acreditam que o indivíduo é o responsável por construir o seu próprio processo moral por meio de vivências (LULA, 2013, p. 26).

Em Piaget (1999, p. 89; 1987), podemos ver a importância de eventos que causem uma espécie de “desequilíbrio” no processo de entendimento de mundo, um conflito que se estabelece entre o que já se sabe e um novo aprendizado, o desenvolvimento moral se apresenta como um contínuo processo de assimilação e acomodação de novos estímulos, que busca um novo estado de equilíbrio.

Independentemente da abordagem adotada para compreender a origem do pensamento moral, o impacto desse processo é visível nas ações concretas que os indivíduos empreendem. Ao compreender a importância da cultura de paz, da ética e da moralidade, a sociedade pode aspirar a um ambiente em que o respeito, o entendimento mútuo e a convivência harmoniosa sejam pilares fundamentais.

O que fica claro é que a cultura de paz também pode simbolizar um conjunto de princípios e valores que podem desempenhar um papel vital na promoção da paz e na transformação do pensamento e comportamento de indivíduos. Nesse contexto, a escola poderia assumir um papel crucial como um agente que pode fomentar uma consciência ética e nutrir o crescimento de uma moralidade que respeite a vida, encoraje o diálogo e salvasse as liberdades de todos os membros da sociedade.

Enquanto há divergência entre as perspectivas a respeito de como a moralidade é adquirida, seja por meio de aprendizado social ou construção individual, a manifestação de pensamento moral é evidenciada pelas ações dos indivíduos. O processo de desenvolvimento moral, como explorado por Piaget com suas noções de equilíbrio e desequilíbrio cognitivo,

delineia a constante busca por assimilar e acomodar novas informações para atingir uma compreensão mais completa do mundo. A cultura de paz enquanto fomentadora de reflexões, pode funcionar como ferramenta de assimilação para futuras acomodações de conceitos essenciais no processo de construção de um pensamento que entenda a paz como primeiro recurso na resolução de conflitos.

## CONCLUSÃO

A Cultura de Paz é um conceito abrangente e vital que busca promover valores, atitudes e comportamentos que levem à resolução pacífica de conflitos em uma sociedade cada vez mais marcada por episódios de violência. Diante da necessidade crescente de cultivar uma postura que valorize a não violência, o respeito aos direitos humanos, a tolerância, a solidariedade e a cooperação, a Cultura de Paz surge como uma abordagem fundamental para transformar a forma como lidamos com as diferenças e os desafios que enfrentamos.

Construir uma sociedade justa e harmoniosa, onde as diferenças são celebradas e os conflitos são geridos de forma construtiva, requer um compromisso pessoal de rejeição da violência e adoção de abordagens não violentas para a resolução de problemas. A educação desempenha um papel crucial na promoção de uma Cultura de Paz, moldando as mentes desde a infância para valorizar o diálogo, a compreensão mútua e o respeito pela diversidade. Conforme enfatizado, a Cultura de Paz não busca eliminar os conflitos, mas regulá-los e resolvê-los de forma construtiva. Ao introduzir a Cultura da Paz no currículo escolar, a escola torna-se um ambiente propício para o desenvolvimento de uma consciência ética e moral que priorize a não violência, fortalecendo os alicerces de uma sociedade democrática e harmoniosa.

Independentemente das diferentes perspectivas sobre a origem da moralidade, é inegável que a cultura de paz tem o potencial de impulsionar a transformação do pensamento e do comportamento das pessoas. Conforme ilustrado pela teoria do desenvolvimento moral de Piaget, a busca constante pelo equilíbrio cognitivo leva a assimilações progressivas e acomodações que podem moldar uma mentalidade centrada na paz. Nesse contexto, a cultura de paz atua como guia para a assimilação de valores pacíficos e para o crescimento de uma moralidade que promova a convivência respeitosa, o diálogo construtivo e a preservação das liberdades individuais.

Assim, à medida que indivíduos e comunidades abraçam a cultura de paz como um compromisso pessoal, a possibilidade de transformar toda uma sociedade torna-se uma realidade tangível. Cultivando uma atitude de repúdio à violência, favorecendo a generosidade, a escuta atenta e o respeito pela vida e pela liberdade dos outros, a cultura da paz se enraíza no tecido social, promovendo mudanças positivas e duradouras. É somente por meio desse



esforço coletivo que podemos almejar a construção de uma sociedade onde a paz seja o fundamento ético e moral que norteie nossas ações e relacionamentos.

## REFERÊNCIAS

DISKIN, Lia. *Cultura de Paz: redes de convivência*. São Paulo: SENAC, 2009.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. *Um novo mundo é possível: dez boas razões para educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

LOURENÇO, Orlando M. *Psicologia do desenvolvimento moral: teoria, dados e implicações*. Coimbra: Almedina, 1992.

LULA, Aurora Camboim Lopes de Andrade. *Desenvolvimento moral e religioso: estudo correlacional e validação de instrumento*. Tese (Doutorado). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3drLAVd>. Acesso em: 11 maio 2023.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Cultura da paz: novas abordagens sobre prevenção da violência entre jovens*. Governo Federal, 2017.

NOLETO, Marlova Jovchelovitch. *Abrindo espaços: educação e cultura para a paz*. Brasília: UNESCO, 2004.

PIAGET, Jean. *O nascimento da inteligência na criança*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

PIAGET, Jean. *Seis estudos de psicologia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

SKITKA, Linda J.; MULLEN, Elizabeth. The dark side of moral conviction. *Analyses of Social Issues and Public Policy*, v. 2, n. 1, (p. 35-41), 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2QCIBLk>. Acesso em: 09 maio 2023.

UNESCO. *A cultura de paz e a Bienal de Luanda*. 05 jul. 2021. Disponível em: <https://pt.unesco.org/news/cultura-paz-e-bienal-luanda> . Acesso em: 29 abr. 2023.

VASQUEZ, Adolfo S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

# FAKE NEWS E PÓS-VERDADE: ANÁLISE CONJUNTURAL

*Prof. Dr. Cicero Bezerra*

**RESUMO:** Análise conjuntural é um método de estudo da realidade social, política e econômica que busca identificar os principais fatos, atores, cenários, relações de força e tendências que caracterizam um determinado período ou situação. A análise conjuntural visa compreender a dinâmica e a complexidade dos fenômenos sociais, bem como as possibilidades de intervenção e transformação da realidade. A pós verdade não é a mesma coisa que a mentira. A mentira existe desde o início dos tempos, o que a pós verdade traz de novo é a indignação dando lugar a indiferença e por fim o cidadão acaba se acostumando com o inverossímil e o contraditório. Em tese a verdade perde a força diante do debate público e passa a ser um valor entre outros, tornando-se relativa e negociável. O termo “pós-verdade” foi eleito a **Palavra do Ano em 2016** pelo dicionário Oxford, no qual foi definida como «a ideia de que um fato concreto tem menos significância ou influência do que apelos à emoção e a crenças pessoais”. De acordo com o dicionário, o prefixo “pós” transmite a ideia de que a verdade ficou para trás.

**PALAVRA-CHAVE:** Análise, Pós Verdade, Midia, Comunicação, Verdade, Influencia.

## INTRODUÇÃO

Levando em conta a temática do artigo se faz necessário conceituar o que se pretende dizer com o termo: “Análise conjuntural” a partir desse entendimento faz-se possível compreender a sequência lógica da apresentação a respeito da temática pretendida.

Análise conjuntural é um método de estudo da realidade social, política e econômica que busca identificar os principais fatos, atores, cenários, relações de força e tendências que caracterizam um determinado período ou situação. A análise conjuntural visa compreender a dinâmica e a complexidade dos fenômenos sociais, bem como as possibilidades de intervenção e transformação da realidade.

A análise conjuntural se diferencia da análise estrutural por ter um recorte temporal mais curto e focar nos aspectos mais mutáveis e contingentes da realidade, sem ignorar as determinações históricas e estruturais que a condicionam. A análise conjuntural também se diferencia da análise de cenários por ter um caráter mais descritivo e explicativo do que prospectivo e normativo, sem deixar de considerar as projeções e as alternativas possíveis.

A análise conjuntural pode ser realizada em diferentes níveis de abrangência, como mundial, nacional, regional ou local, dependendo do objeto e do objetivo do estudo. Ela também pode ser realizada em diferentes áreas ou dimensões da realidade, como econômica, política, social, cultural, ambiental, etc., dependendo do enfoque e da perspectiva do analista.

A análise conjuntural envolve algumas etapas básicas, como: 1) Levantamento de dados e informações: consiste na coleta e no tratamento de dados quantitativos (como indicadores econômicos, sociais, demográficos, etc.) e qualitativos (como notícias, documentos, entrevistas, etc.) que sejam relevantes para o estudo da realidade. 2) Identificação dos fatos e dos atores: consiste na seleção e na descrição dos acontecimentos e dos agentes sociais que se destacam na realidade estudada, bem como na definição dos seus interesses, objetivos e estratégias. 3) Construção do diagnóstico: consiste na interpretação e na avaliação dos dados e das informações coletadas, buscando identificar as causas, as consequências, as contradições e as tendências dos fenômenos sociais analisados. 4) Formulação de propostas: consiste na elaboração e na apresentação de sugestões de intervenção ou transformação da realidade estudada, levando em conta as possibilidades e os limites existentes.<sup>1</sup>

Nesse tempo nos deparamos com o avanço da tecnologia, a comunicação tem se propagado de forma abrangente através das redes sociais, os fatos, a cultura, os princípios e os valores éticos cristãos tem sido divulgados pelo mundo afora através dos ambientes virtuais, não se fala mais em distâncias geográficas a questão atual é a forma como a notícia é divulgada e os meios de acesso dos receptores<sup>2</sup>. Chega-se a afirmar que se não foi divulgado pela mídia, o fato não existe.

O reconhecimento do impacto e da força de comunicação nas redes sociais está rompendo com a barreira que existia entre a igreja e a modernidade resultando em uma nova cultura digital e religiosa. As imagens, sons, cores, ritmos, são aspectos diversificados a respeito do Cristo e de sua mensagem que ecoarão pelo mundo afora, tornando a grande rede virtual em um espaço religioso e tecnológico, se transformando assim na mais nova conquista da religião o ambiente virtual.<sup>3</sup>

As mídias sociais, então, transmitem notícias onde a verdade é incerta, e falsidades fo-

1 [Microsoft Word - AnaliseConjuntura\\_teoriametodo\\_01jul08.doc \(ftmrs.org.br\)](#) 23062023

2 De fato, ao longo do século passado e, especialmente, ao longo dos últimos 30 anos, novas instituições, práticas e tecnologias de comunicação alteraram radicalmente nosso mundo, através da disseminação e penetração de novos meios de contato, coordenação e intercâmbio entre atores sociais tanto próximos quanto distantes, gerando toda sorte de novas possibilidades para viagens, transmissão ampla e seletiva, vigilância, visualização e arquivamento do conhecimento. STOLOW, *Jeremy, Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar*, Universidade de Concordia – Montreal Quebec – Canadá

3 Assim, as tecnologias, como mediadoras das relações, possibilitam a promoção e a inclusão social para um contingente maior da população, mesmo que isso ainda precise ser ampliado em termos qualis e quantitativos. E a educação, amparada pelos suportes digitais, ocupa um papel fundamental neste cenário de desenvolvimento. Ela deve ser percebida como uma dimensão social, onde delinea um sujeito com autonomia, capaz de exercer uma reflexão crítica e com possibilidade de edificar seu conhecimento, criando mecanismos comunicativos capazes de divulgar e promover sua cultura. É foi esse mote o fio condutor na organização do volume. Podemos afirmar que estamos diante de uma nova realidade, uma nova postura, uma nova maneira de utilizar os recursos tecnológicos a serviço da sociedade, promovendo a educação, a religião, inclusão e criando uma sociedade mais próxima de ser igualitária. E esse é o desafio que nos motiva, impulsiona e nos estimula. <http://static.scielo.org/scielobooks/k8s27/pdf/gobbi-9788579831010.pdf> 10 11 2016

ram usadas para chegar à verdade ou mostrando que a verdade não é tão clara. Daí a tentação de categorizar as mídias sociais como “pós-verdade”. Mas essa postura reduz seu alcance e se recusa a ver nela a busca de uma verdade diferente, quando os sistemas de informação supostamente padrão-ouro vão à falência. As mídias sociais voltam a centrar-se na eterna batalha jornalística entre fatos objetivos e comentários baseados em opiniões, que são praticados nesses modelos de influência.

Nesse contexto a igreja como instituição não será mais a única detentora de todas as informações religiosas do mundo, não terá mais domínio sobre as pessoas ao ponto de decidir sobre a vida delas como tem sido em tempos passados, as mensagens cristãs serão reproduzidas aos milhares surgirão de várias fontes e algumas delas não serão confiáveis, a pluralização de ideias e proliferação de imagens serão usadas em nome da religião e até mesmo do Cristo.

A pós verdade não é a mesma coisa que a mentira. A mentira existe desde o início dos tempos, o que a pós verdade traz de novo é a indignação dando lugar a indiferença e por fim o cidadão acaba se acostumando com o inverossímil e o contraditório. Em tese a verdade perde a força diante do debate público e passa a ser um valor entre outros, tornando-se relativa e negociável, segundo D Ancona; a confiança nas instituições está em colapso, pois “todas as sociedades bem-sucedidas dependem de um grau relativamente alto de honestidade para preservar a ordem, defender a lei, punir os poderosos e gerar prosperidade.”<sup>4</sup>

As fake News que agora agem contra a democracia em toda parte do planeta, não constituem uma espécie de mentira como as outras. Elas são uma nova modalidade de mentira com distinções muito bem-marcadas: 1) São uma falsificação de relato jornalístico ou de um enunciado opinativo nos moldes dos artigos publicados em jornal. Portanto os fake News são uma modalidade de mentira necessariamente pós imprensa. 2) Provem de fontes desconhecidas, sua origem é remota e inacessível. 3) Sua autoria é quase sempre forjada. Quando se valem de excertos de textos reais, descontextualizam os argumentos pra produzir entendimentos falsos. 4) Tem sempre o propósito de lesar os direitos do público, levando-o a adotar decisões contrárias aquelas que tomaria se conhecesse a verdade dos fatos. As fake News tapeiam o leitor em diversas áreas: na política, no mercado de consumo, na ciência (chegam a dizer que a terra é plana). 5) Dependem da existência das tecnologias digitais da internet-com big data, algoritmos dirigindo o fluxo de conteúdos nas redes sociais e o emprego da inteligência artificial. 6) Agem num volume, numa escala e numa velocidade sem precedentes na história. 7) Por fim as notícias fraudulentas dão lucro (além de político, lucro econômico). Elas se converteram num negócio obscuro.<sup>5</sup>

Com o enfraquecimento da verdade a sociedade sofre da falta de ética, surge a desconfiança e os valores são deteriorados no cotidiano e no modo de vida das pessoas, a ilusão vendida e divulgada nas mídias sociais causam transtornos e propõem um modelo existencial que não é possível, tudo passa pelo engano e a ilusão apresentando propostas e modelos que são inconcebíveis e inalcançáveis.

<sup>4</sup> D Ancona, Matthew, **Pós- Verdade**, Barueri, Faro Editorial, 2018, p.10

<sup>5</sup> BARBOSA, Mariana, **Pós Verdade e fake News**: Reflexões sobre a guerra das narrativas, Editora Cobogo, Rio de Janeiro, 2019, p.41-42

## 1 O QUE SIGNIFICA PÓS-VERDADE:<sup>6</sup>

Pós-verdade é o fenômeno através do qual a opinião pública reage mais a apelos emocionais do que a fatos objetivos. Segundo este conceito, a verdade dos fatos é colocada em segundo plano quando uma informação recorre às crenças e emoções das massas, resultando em opiniões públicas manipuláveis.

O termo “pós-verdade” foi eleito a **Palavra do Ano em 2016** pelo dicionário Oxford, no qual foi definida como «a ideia de que um fato concreto tem menos significância ou influência do que apelos à emoção e a crenças pessoais”. De acordo com o dicionário, o prefixo “pós” transmite a ideia de que a verdade ficou para trás.

O fundamento da pós-verdade foi retirado do conceito psicológico de **viés cognitivo**, que explica a tendência natural do ser humano de julgar fatos com base na sua própria percepção. Assim, quando essa tendência é explorada pelos meios de comunicação para fins midiáticos, econômicos ou políticos, nasce o fenômeno da pós-verdade, no qual as massas “preferem” acreditar em determinadas informações que podem não ter sido verificadas, mas são interessantes de acordo com suas interpretações dos fatos, atendendo certas ideologias e certos casos servindo como justificativa para corrupção.

## 2 PÓS-VERDADE E *FAKE NEWS* (NOTÍCIAS FALSAS)

Apesar de possuírem efeitos semelhantes, **o conceito de pós-verdade não se confunde com o conceito de notícias falsas (*Fake News*)**. As *Fake News*, independente das suas motivações, são mentiras objetivas, ou seja, informações ilegítimas que não condizem com a realidade, formuladas para induzir uma comoção sobre determinado assunto. Assim, é perfeitamente possível que as *Fake News* deem origem à pós-verdade.

A pós-verdade é a aceitação de uma informação por um indivíduo ou grupo de indivíduos, que presumem a legitimidade desta informação por razões pessoais, sejam preferências políticas, crenças religiosas, iniciativa cultural, etc. Assim, a pós-verdade **não implica necessariamente em uma mentira** (tendo em vista que a informação não verificada pode ser verdadeira), mas sempre implica em uma negligência com relação a verdade ou deturpação da verdade na sua essência.

## 3 EXEMPLOS DE PÓS-VERDADE

---

<sup>6</sup> Aprenda tudo sobre pós-verdade, fake news, era da pós-verdade e mais - Significados 13062023

Referendo do Brexit: Em 2016 ocorreu o chamado Brexit, um referendo que decidiria se o Reino Unido permaneceria ou não na União Europeia. No decorrer do processo, a campanha que defendia a saída do bloco divulgou que a permanência na União Europeia custava 470 milhões de dólares por semana (informação que nunca foi verificada), além de afetar negativamente vários setores da economia.

Além disso, o referendo ocorreu durante um período acentuado da crise dos refugiados e diversas estatísticas infundadas apelaram ao sentimento de nacionalismo da população para fortalecer o argumento de que a saída do bloco traria mais autonomia para lidar com o assunto. O resultado do referendo foi favorável à saída do Reino Unido da União Europeia, causando perdas significativas para a Nação e também para a população, antes amparada por uma série de benefícios por fazerem parte de uma grande comunidade de países ricos.

Como visto, o fenômeno da pós-verdade é extremamente explorado no contexto político, sobretudo em campanhas eleitorais, nas quais é vantajoso para os candidatos divulgarem informações, ainda que falsas, para enaltecer sua imagem ou denegrir o adversário. Nessas situações, a opinião pública se torna ainda mais manipulável diante das inúmeras formas de propaganda eleitoral.

Assim, é comum que informações potencialmente falsas relacionadas ao tema se estabeleçam e se propaguem na sociedade como se fossem verdade, ainda que de forma passageira, tendo em vista que os beneficiados, muitas vezes, só precisam sustentá-las até o dia da eleição. Logo, quando se trata de política, o **senso crítico** (capacidade de questionar e analisar informações de maneira objetiva) é ainda mais importante.

#### 4 ERA DA PÓS-VERDADE

Muitos estudiosos acreditam que estamos vivendo atualmente na “era da pós-verdade”, na qual a verdade dos fatos não é mais prioridade nem para os meios de comunicação, nem para a sociedade.

Nesse contexto, a informatização criou um fluxo excessivamente alto de produção e troca de informações, tornando difícil distinguir o que é verdadeiro ou falso. O fundamento do conceito de “era da pós-verdade” é facilmente percebido na internet, onde as informações são repassadas de forma **imediatista** para um número altíssimo de receptores, criando, em pouco tempo, uma “verdade fabricada” defendida por uma massa de indivíduos que acredita que a informação é verdadeira.

## Exemplo de alteração dos fatos



O fundador do coletivo de jornalismo independente Bellingcat, Elliot Higgins cansou de esperar e decretou ele mesmo a prisão do ex-presidente americano Donald Trump. As imagens, geradas com a inteligência artificial Midjourney, concretizam algo que já vem sendo debatido faz algum tempo: o impacto que essas tecnologias generativas têm e terão no universo das fake News.

A thread no Twitter de Elliot traz uma longa reflexão sobre mídia, Fake News e inteligência artificial, mas as fotos rapidamente saíram do Twitter dele e se espalharam por outras redes sociais, sem o devido contexto.

Mais do que isso, o que meses atrás ainda era um trabalho relativamente complexo, com um passo a passo que só nerds de programação conseguiam entender ou na dependência de softwares de procedência duvidosa, está cada vez mais acessível para qualquer pessoa. Os bloqueios e travas de segurança de softwares como Midjourney e Dall-E não são suficientes agora e as soluções livres, como o Stable Diffusion, estão maduras.

Só acredito vendo. Essa frase popular que remonta ao discípulo Tomé, que precisou ver Jesus ressuscitado antes de acreditar, tem também uma interpretação recorrente na nossa sociedade: “Se eu vi, então é verdade.” Agora essa verdade entrou em xeque. Ver uma foto e, muito em breve, ver um vídeo não serão mais instrumentos garantidores da verdade. Não que isso já não estivesse em disputa. Em 2018, na eleição para governador de São Paulo, vazou na internet um suposto vídeo de sexo do então candidato João Dória. O vídeo, com baixa resolução, não permitia afirmar com clareza que se tratava do então candidato, e o caso seguiu nas



notícias com idas e vindas de peritos de vários lados.<sup>7</sup>

A mídia tem o compromisso de informar a verdade ao público. É responsabilidade dos meios de comunicação garantir que as informações que transitam por suas pautas, sejam verdadeiras, precisas e completas. Isso significa que os jornalistas devem se esforçar para obter informações de fontes confiáveis, verificar a precisão das informações e garantir que todos os pontos de vista relevantes sejam considerados. Além disso, a mídia deve ser responsável por suas ações e evitar a publicação de informações que possam ser difamatórias ou ofensivas para indivíduos ou grupos. Por último, a mídia deve ser transparente sobre suas fontes e seus processos de verificação de fatos.

## 5 A PÓS VERDADE NO ÂMBITO RELIGIOSO

A época da pós-verdade tem chegado no âmbito da religião, por sua vez o segmento religioso também absorve seus impactos, dessa forma pretende-se através desse estudo analisar aspectos conceituais e práticas adequadas para que a teologia cumpra seu papel de influência e referência. Por maior força de razão nós, cristãos, somos chamados a manifestar aquela comunhão que marca a nossa identidade de crentes. De facto, a opinião pública e as narrativas midiáticas se tornaram desconectadas da realidade e do modo de vida das pessoas, o que acontece e se concretiza no ambiente virtual não condiz com a verdade dos fatos.

Quando articuladas, essas diversas novas histórias sobre o que está acontecendo no mundo em nome da religião chamam a atenção para a necessidade urgente de um engajamento reflexivo a respeito de nossas pressuposições em torno da ideia de religião, e de como pensamos a sua relevância na atualidade global. Este é o contexto no qual os estudos de religião e mídia receberam o seu impulso inicial: a partir de uma observação aguçada de que as mudanças em curso no campo religioso podem e devem ser entendidas em relação às igualmente dramáticas transformações que ocorrem alhures na vida social, política e econômica moderna, sobretudo no que diz respeito às revoluções que redefiniram nossa compreensão de “mídia” em uma escala global. De fato, ao longo do século passado e, especialmente, ao longo dos últimos 30 anos, novas instituições, práticas e tecnologias de comunicação alteraram radicalmente nosso mundo, através da disseminação e penetração de novos meios de contato, coordenação e intercâmbio entre atores sociais tanto próximos quanto distantes, gerando toda sorte de novas possibilidades para viagens, transmissão ampla e seletiva, vigilância, visualização e arquivamento do conhecimento.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Veja mais em <https://www.uol.com.br/tilt/colunas/pedro-e-paulo-markun/2023/03/30/inteligencia-artificial-criacao-de-imagens-fake-news-deepfake-midjourney.htm?cmpid=copiaecola> 30032023

<sup>8</sup> STOLOW, *Jeremy*, **Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar**, Universidade de Concordia – Montreal Quebec – Canadá

## 6 O PAPA FRANCISCO E AS QUESTÕES RELACIONADAS A PÓS-VERDADE

O Papa Francisco e a pós-verdade são dois temas que se relacionam de diferentes formas. A pós-verdade é um conceito que se refere à situação em que os fatos objetivos têm menos influência do que as emoções e as crenças pessoais na formação da opinião pública. O importante é o sentimento as impressões e as narrativas construídas a respeito de determinadas situações. Esse fenômeno foi evidenciado em eventos como as eleições presidenciais dos Estados Unidos em 2016 e o referendo do Brexit no Reino Unido, nos quais a desinformação, as notícias falsas e os discursos populistas tiveram grande impacto conseguiram convencer a população a partir de fatos deturpados e inverídicos.

O Papa Francisco, por sua vez, como principal líder da Igreja Católica e um dos principais defensores da verdade, da justiça e da fraternidade no mundo. Em seus pronunciamentos e documentos, ele tem denunciado os perigos da pós-verdade e da cultura da desconfiança, que desprezam a dignidade humana e a criação de Deus. Ele também tem apelado aos meios de comunicação e aos movimentos sociais para que sejam responsáveis e éticos na difusão das informações e na promoção do bem comum.

No seu discurso aos movimentos populares em outubro de 2021, o Papa Francisco criticou a lógica da pós-verdade e pediu que se combata a mentira com a verdade: “Quero pedir em nome de Deus aos meios de comunicação que acabem com a lógica da pós-verdade, a desinformação, a difamação, a calúnia e esse fascínio doentio pelo escândalo é sórdido, que procurem contribuir para a fraternidade humana e a cultura do encontro e da paz entre as pessoas. E peço aos movimentos populares que não se deixem enganar por essas armadilhas, que não caiam na tentação de repetir essas mentiras como papagaios. A única forma de combater a mentira é com a verdade”.<sup>9</sup>

Com todo o barulho dos tempos da “pós-verdade” em que vivemos, quão abençoada é a Igreja Católica por ter um líder que ataca todas as mazelas\* e fala com clareza moral”, escreve Michael Sean Winters, jornalista, em artigo publicado por **National Catholic Reporter**, 20-10-2021. A tradução é de **Wagner Fernandes de Azevedo**.

“O Papa Francisco proferiu mais um marcante discurso no falou para o **4º Encontro Mundial de Movimentos Populares**. Os encontros de líderes comunitários são como encontros de teólogos, só que a teologia é mais feita com as mãos do que com as palavras. Parecem convidar Francisco para que mostre ao mundo o lado dele que antes só aqueles que ele visitava nos bairros de Buenos Aires conheciam.

O Santo Padre também discutiu o desafio da “**trama da pós-verdade**”. De fato, ele mencionou isso muitas vezes. No início de sua fala, quando discutindo a **pandemia** e as respostas

<sup>9</sup> <https://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/613863-papa-francisco-mira-na-imprensa-e-cultura-da-pos-verdade-em-discurso-aos-movimentos-populares> 13062023

do mundo a ela, ele falou: “Nestes meses, muitas coisas que vocês denunciaram tornaram-se totalmente evidentes. A **pandemia** veio pôr a descoberto as **desigualdades sociais** que afetam os nossos povos e expôs (sem pedir licença ou desculpa) a angustiante situação de tantos irmãos e irmãs, uma situação que tantos mecanismos de pós-verdade não conseguiram ocultar”.

Aqui está uma conexão entre as desigualdades e o mecanismo da pós-verdade e a conexão é a **cultura do consumo**. Compra-se o nosso silêncio com entretenimento, e nos afirma em nossa ignorância pela fixação da atenção midiática em **preocupações efêmeras** e **dramas hollywoodianos**. Isso cria a necessidade de quisermos esquecer as verdadeiras necessidades dos nossos irmãos e irmãs que vivem na pobreza. Depois de discutir que o surpreende o que algumas pessoas expressam quando ele cita a Doutrina Social da Igreja, o Papa falou: Isso não me aborrece, entristece-me. Faz parte da trama da pós-verdade que procura anular qualquer busca humanista alternativa à **globalização capitalista**, faz parte da cultura do descarte e faz parte do paradigma tecnocrático.

A palavra “trama” sugere intenção, e a intenção é o retorno às velhas formas de fazer dinheiros, formas que requerem a anulação de qualquer **humanismo**, ainda mais o verdadeiro testemunho cristão. Os críticos do Papa Francisco, é claro, esquecem que **João Paulo II** e **Bento XVI** também são citavam explicitamente sobre as exigências do Evangelho em confrontar questões de justiça econômica. Suas maneiras de discursar podem ser menos incisivas, mas o ensino era o mesmo.

O **Papa** mencionou a “**pós-verdade**” também em suas palavras para a mídia: “Quero pedir em nome de Deus aos meios de comunicação que acabem com a lógica da pós-verdade, a desinformação, a difamação, a calúnia e esse fascínio doentio pelo escândalo e o sórdido, que procurem contribuir para a fraternidade humana e a empatia com os mais vulneráveis”.

Confrontar estas manifestações de desprezo pela verdade e encontrar formas de centrar a preocupação com a veracidade é parte integrante da tarefa de criar uma cultura indispensável precursora da evangelização. Ideologia e interesses não são amigos nessa empreitada, como você pode ver assistindo a programas de notícias a cabo. Tanto à esquerda quanto à direita, distorções de linguagem e apelos carregados de emoção ofuscam a busca pela verdade, em vez de auxiliá-la.

## CONCLUSÃO

Análise conjuntural é um método de estudo da realidade social, política e econômica que busca identificar os principais fatos, atores, cenários, relações de força e tendências que caracterizam um determinado período ou situação. A análise conjuntural visa compreender a

dinâmica e a complexidade dos fenômenos sociais, bem como as possibilidades de intervenção e transformação da realidade.

O reconhecimento do impacto e da força de comunicação nas redes sociais está rompendo com a barreira que existia entre a igreja e a modernidade resultando em uma nova cultura digital e religiosa.

A época da pós-verdade tem chegado no âmbito da religião, por sua vez o segmento religioso também absorve seus impactos, dessa forma pretende-se através desse estudo analisar aspectos conceituais e práticas adequadas para que a teologia cumpra seu papel de influência e referência.

O Papa Francisco, por sua vez, como principal líder da Igreja Católica e um dos principais defensores da verdade, da justiça e da fraternidade no mundo. Em seus pronunciamentos e documentos, ele tem denunciado os perigos da pós-verdade e da cultura da desconfiança, que desprezam a dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

FRANCISCO, papa. **Carta encíclica Laudato Si**. São Paulo: Paulus: Loyola, 2015. (Documentos do Magistério)

\_\_\_\_\_. **Exortação apostólica Gaudete et Exultate**. São Paulo: Paulus, 2018.

(Magistério)

GIBELINNI, Rosino. **A teologia do século XX**. Tradução João Paixão Netto. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2012.

LIBANIO, J. B. **Teologia da libertação**. Roteiro didático. São Paulo: Loyola, 1987.

Gaudium et Spes in **DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 539-677.

V. 1 (Coleção Documentos da Igreja). Mater et Magistra in **DOCUMENTOS DE JOÃO XXIII**. São Paulo: Paulus, 1998. p.144-219. Vol. 2. (Coleção Documentos da Igreja).

Pacem in Terris in **Documentos de João XXIII**. São Paulo: Paulus, 1998. p. 322-378. Vol. 2. (Coleção Documentos da Igreja).

**DOCUMENTOS DE LEÃO XIII**. São Paulo: Paulus, 2005. p.419-461. Vol. 12. (Coleção Documentos da Igreja)

ALVES, R. C. **Passamos dos meios de massa para a massa de meios**. Valor Econômico, São Paulo, 31 jul. 2013. Acesso em: 30/08/2018.

ARENDT, H. **Verdade e Política**. Parte II. In: Entre o Passado e o Futuro, trad. Manuel Alberto. Lisboa. Relógio D'Água Editores, 1995.

\_\_\_\_\_. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ASSMANN, H. **Desafios e falácias: Ensaio sobre a conjuntura Atual**. São Paulo: Paulinas, 1991.

\_\_\_\_\_. **A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Tradução: Maria Ermantina Galvão; revisão da tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 2002.

BAUDRILLARD, J. **À sombra das maiorias silenciosas**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1995.

BENTO XVI. **Novas tecnologias, novas relações**. Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade. Mensagem para o 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Vaticano, 24 jan. 2009. Acesso em: 30/08/2018.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**, Companhia das Letras. 1982.

BEZERRA, C.M.: **A Teologia na Atualidade**; Cidadania e Influência Midiática, Curitiba, Editora Intersaberes, 2022, 246p.

\_\_\_\_\_. Mídia e Sociedade: **Uma aproximação da educação**. In: Dinamara Pereira Machado, Ben Hur Gaio. (Org.). *Gestão no Ensino Superior: Os caminhos da inovação, do empreendedorismo e da resiliência*. 1ed. Curitiba: Editora Dialética, 2021, v. 1, p. 133-149.

\_\_\_\_\_; MACHADO, D. P.; RUIZ, M.; **Metaverso, miséria e viagem espacial: dicotomias sociais**. *Monitor Mercantil*, Brasil, p. 1 - 1, 03 fev. 2022.

BOMBONATTO, J. **Teologia e Comunicação: corpo, palavra e interfaces cibernéticas**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRIGGS, A.; BURKE, P. **Uma história social da mídia: de Gutenberg a Internet**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BUDKE, S. **Mídia e Religião**: das peregrinações ao universo das telecomunicações. Disponível em: <[http://www3.est.edu.br/nepp/revista/008/ano04n3\\_03.pdf](http://www3.est.edu.br/nepp/revista/008/ano04n3_03.pdf)>. Acesso em: 22 de janeiro de 2014.

CASTELLS, M, RITA. E. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura. Paz e terra, 1999.

\_\_\_\_\_. **O poder da comunicação**. Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

\_\_\_\_\_. **A sociedade em rede** (A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol. 1). 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Galáxia Internet**: reflexões sobre a Internet, negócios e a sociedade. Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Zahar, 2017.

CANNETTI, E. **Massa e Poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CARDOSO, G. **Sociedades em Transição para a Sociedade em Rede**. *A Sociedade em Rede* (2005): 31.

CARDOSO, J.B.; SANTOS, R.E. dos; VARGAS, H. **Inovações na linguagem e na cultura midiática**. In: SANTOS, R.E. dos; VARGAS, H.; CARDOSO, J.B. (Orgs.). São Paulo, 2009.

CARRANZA, B. Entrevista com Brenda Carranza autora do livro **Catolicismo Midiático**. Disponível em: <https://editoraideiasletras.wordpress.com/2011/03/14/entrevista-com-brenda-carranza-autora-do-livro-catolicismo-midiatico/>. Acesso em: 11/01/2023.

CHARAUDEAU, P. **Discurso das mídias**. São Paulo, SP: Contexto, 2009.

CELAM. **Documento de Aparecida**. Brasília: CNBB, 2007.

CELAM. Puebla: **A evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1979.

CELAM. **Conclusões de Medellín**. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

DEBORD, G. – **A sociedade do espetáculo**, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

FAUSTO NETO, A. **A religião do contato**: estratégias discursivas dos novos “templos midiáticos”. Revista Contemporânea, vol. 2, número 2, dez 2004.

FILHO, A. B. C. **Comunicação digital**. Educação, tecnologia e novos comportamentos. São Paulo, 2008.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: GRAAL.1999.

GEERTZ, C. **A religião como sistema cultural**. In: ID. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A,2004.

HARARI, Y. N., **Homo Deus**, uma breve história do amanhã, 2015.

JENKINS, H. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2Ed, 2012.

JOÃO PAULO II. **Cartas do Papa João Paulo II aos sacerdotes**. Bauru (SP): EDUSC, 2000.



\_\_\_\_\_. Exortação Apostólica **Pastores Dabo Vobis**: sobre a formação dos sacerdotes. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

JOSUTTIS, M. **Prática do Evangelho entre política e religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1979.

KERCKHOVE, D. **A pele da cultura**: uma investigação sobre a nova realidade eletrônica. Lisboa: Relógio D'Água, 1995.

KLEIN, A. **Imagens de culto e imagens da mídia**: interferências midiáticas no cenário religioso. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KUMAR, K. **Modernidade**. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

LE COADIC, Y. **A Ciência da Informação**. 2. ed. Brasília: Briquet de Lemos, 2004.

LE MOS, A. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Sulina, Porto Alegre, 2013.

LÉVY, P. **A Emergência do Cyberspace e as mutações culturais**. Porto Alegre: Festival Usina de Arte e Cultura, 1994. Disponível em: <[http://caosmose.net/pierrele\\_vy/aemergen.html](http://caosmose.net/pierrele_vy/aemergen.html)>. Acesso em: 26 set. 2012. Palestra

\_\_\_\_\_; AUTHIER, M. **As árvores de conhecimentos**. São Paulo: Escuta, 1995.

\_\_\_\_\_. **O que é virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Conexão Planetária**: o mercado, o ciberespaço, a consciência. São Paulo: Editora 34, 2001

LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LYOTARD, J-F. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

\_\_\_\_\_. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MAFESSOLI, M. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** RJ: Forense Universitária, 2002.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna,** São Paulo: Paulinas, 1995.

MCLUHAN, M. In: LIMA, L. C.(org.). **Teoria da cultura de massa.** São Paulo: Paz e Terra, 2000

\_\_\_\_\_, M. **Os meios de comunicação como extensão do homem.** Tradução de Décio Pignatari. 9 ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

MORAES, A. **Uma “nova” antropologia na era da Comunicação.** In: **Communio**, 22, 2004.

PIERUCCI, A. F. **Reencantamento e des-secularização: O propósito do autoengano em sociologia da religião.** **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, 1997.

PRADO JR, B, **Não dizer a verdade equivale a mentir?** **Discurso**, São Paulo, n. 15, p. 34-38, dez 1983. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37911/40638/>. Acesso em: 01/7/2019.

PRIMO, A. **O aspecto relacional das interações na Web 2.0.** **E-Campos: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**, Brasília, v.9, ago. 2007. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/ecompos/article/view/153/154>>. Acesso em: 11 out. 2020.

PUNTEL, J T. **A Igreja a caminho na comunicação.** **Teo-comunicação**, Porto Alegre, v. 41, n. 2, p. 221-242, jul. /dez. 2011. Disponível em: 20/09/2018.

RIBEIRO, A. P. G.; SACRAMENTO, I. **Mikhail Bakhtin e os estudos da comunicação.** In: **Mikhail Bakhtin: linguagem, cultura e mídia. (Orgs.).** São Carlos: Pedro & João Editores, 2010. p. 09-34.

SANTAELLA, L. **A pós verdade e verdadeira ou falsa?** São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2018

SANTOS. A. DOS, AUGUSTO, J, ALEXANDER M. **O poder da comunicação: [a história dos média dos primórdios da imprensa aos dias da Internet].** 2005.

SANTOS, P. L. V. A. C. **Redes informacionais como ambiente colaborativo e empoderamento: a catalogação em foco.** In: GUIMARÃES, J. A. C.; FUJITA, M. L. (Orgs.). Ensino e Pesquisa em Biblioteconomia no Brasil: a emergência de um novo olhar. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. p.155-171.

\_\_\_\_\_.; VIDOTTI, S. A. B. G. **Perspectivismo e tecnologias de informação e comunicação: acréscimos à Ciência da Informação?** DataGramZero: revista de Ciência da Informação, Rio de Janeiro, v. 10,n. 3, jun. 2009. Disponível em: <[http://dgz.org.br/jun09/Art\\_02.htm](http://dgz.org.br/jun09/Art_02.htm)>. Acesso em: 11 out.2019.

SILVA, L.O.L. **A Internet: A geração de um novo espaço antropológico.** Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação. 1999. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/silva-lidia-oliveira-Internetespaco-antropologico.pdf>>. Acesso em: 12 jul.2012.

SODRÉ, M. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional.** Petrópolis: Vozes, 2014.

STEIL, C. A. **A cultura já não é mais a mesma.** In; TEIXEIRA, F.; MENEZES,

R. (orgs.). Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCHWARTZ, T. **Mídia: O Segundo Deus,** São Paulo, 1985.

SILVERSTONE, R. **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

VATICANO II. Constituição Pastoral **Gaudium et Spes** sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1998.

\_\_\_\_\_. Constituição Dogmática **Lumen Gentium** sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 1998.

VIRILIO, P. **O espaço crítico e as perspectivas do tempo real.** São Paulo; Ed. 34, 1993a.

V.V.A.A. **O clero num mundo em crise.** Atas da IX Conferência Internacional de Sociologia Religiosa, Montreal, 1967. Petrópolis: Vozes, 1969.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** São Paulo: Pioneira,1992.

YODER, J. H. **A Política de Jesus**. São Leopoldo (RS): Sinodal, 1988.

# O CONSERVADORISMO RELIGIOSO E A SUPERFICIALIDADE DA CULTURA CRISTÃ

*Jacqueline Bezerra dos Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Temos meios de mensurar, diariamente, situações das mais vergonhosas, ou pior, cruéis, que passam pessoas, cuja orientação sexual, se difere da heteronormatização imposta por uma sociedade pretensiosamente conservadora, porém, que diante dos mais diversos escândalos descobertos à luz do acaso, lideranças religiosas que ditam regras, onde os mesmos não a seguem. O que há por trás desse discurso conservador que arrasta tantos adeptos? Como esse fenômeno fundamentalista ganhou tanta força e segue fincando suas raízes? O presente trabalho visa trazer ao debate a ideia de cristianismo e fé na visão existencialista de Søren Aabye Kierkegaard e a distorção da ideia de cultura cristã, presente nos meios de comunicação/redes sociais brasileiras, em escândalos de lideranças religiosas fundamentalistas, atualizadas nas páginas das mídias sociais semanalmente. Em sua maioria, senhores e senhoras de bem, que apontam, julgam e condenam os desvios da moral conferida por uma cultura baseada em dogmas religiosos, mas não de qualquer religião, os que levantam o baluarte da moral e dos bons costumes, erguem simultaneamente sua própria tradução e interpretação do que é ser cristão e cristã.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conservadorismo; Religiosidade; Fundamentalismo cristão; Discursos; Redes sociais; Existencialismo.

## INTRODUÇÃO

Nos dias de hoje, é inegável que o conservadorismo religioso desempenha um papel significativo na forma como muitas pessoas vivem sua fé. No entanto, é importante questionar se essa abordagem conservadora é realmente benéfica para aprofundar a experiência religiosa ou se, na verdade, ela é uma causa da superficialidade da cultura cristã contemporânea. A sociedade apresenta uma polarização patológica, sem a mínima ou quase nenhuma possibilidade de expressar opinião contrária, principalmente pelo temor da exclusão. Ainda que essa opinião esteja afinada intrinsecamente com a condição humana, ela pode se apresentar contrária à dogmas nocivos, concepções que reduzem Deus à um grande tirano, que expressa suas aspirações pelo martírio de grupos minoritários, grupos que agonizam diante do preconceito

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP  
Professora da Educação Básica do Estado da Paraíba e Técnica Educacional do Estado de Pernambuco. Contato: [jacqueline2@hotmail.com](mailto:jacqueline2@hotmail.com)

como o racismo, xenofobia, a homofobia, a transfobia, o sexismo, entre outros, que sofrem por razões diversas e exteriores as suas vontades.

Mesmo que em contexto adverso, Kierkegaard pode sentir o peso da veiculação de uma estória que o envolvia, e como a propagação desta se tornou motivo de angústia e adoecimento. Kierkegaard acreditava que a verdadeira comunicação exigia uma profunda autenticidade e uma consciência plena das preocupações individuais.

Em sua obra “O Conceito de Angústia”, ele argumenta que a comunicação só pode ocorrer ao estarmos dispostos a enfrentar a angústia existencial que vem com a exposição de nossos verdadeiros sentimentos e pensamentos. O cerceamento dessa angústia pode levar a uma forma de comunicação superficial que não permite a verdadeira conexão entre as pessoas. Abdicar-se do direito de comunicar-se é abrir mão da própria liberdade.

Angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma. Tivesse o pecado entrado no mundo necessariamente (o que constitui uma contradição) não haveria angústia alguma. Se tivesse entrado por um ato de um abstrato liberum arbitrium (que, tal como não existiu mais tarde no mundo também não existia no início, visto que é um absurdo lógico), igualmente não haveria nenhuma angústia. Querer explicar pela lógica, a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer as pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação (KIERKEGAARD, 2010a, p. 53).

A comunicação é um elemento essencial no desenvolvimento de qualquer cultura. “Comunicação é o meio pelo qual um homem influencia outro, e por seu turno é pelo outro influenciado. Comunicação é a condutora do processo social. Comunicação é o que faz a interação desse processo social” (NICKELLE, 1970, p.11). É por meio dela que as pessoas trocam ideias, compartilham experiências e constroem uma compreensão mútua. Uma religiosidade de postura conservadora, muitas vezes, restringe a comunicação e impõe limites à liberdade de pensamento.

Ao aderir rigidamente aos dogmas e às interpretações literais ou muitas vezes equivocadas das escrituras sagradas, os conservadores religiosos correm o risco de rejeitar qualquer visão de mundo que não se encaixe em seus padrões pré-estabelecidos, impedindo assim o diálogo e a troca de ideias sejam estabelecidas. Para Vellozo, “o ato de comunicar é o de tornar comum o que dantes era exclusivo, ou seja, é um ato de dar, que já traz, em si, implicações morais”. (VELLOZO, 1969, p. 16).

A religião é em si uma forma de comunicação transcendente, estabelecer essa dinâmica de contato com o sagrado requer intimidade, despir-se de toda e qualquer timidez, no qual a moralidade já é vivenciada e testemunhada pelo ser onisciente e onipresente a que se cultua, conferindo acesso ao interlocutor,

Para o fundamentalista, a criação se realizou mesmo em sete dias, o ser humano foi feito literalmente do barro e Eva foi tirada da costela de Adão. O preceito “crescei e multiplicai-vos, enchei e subjuguai a Terra, dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu” (Gênesis I, 28-29) deve ser tomado estritamente ao pé da letra, pouco importando se essa dominação antropocêntrica venha pôr em risco a biosfera. Mas ainda: só Jesus é o caminho, a verdade e a vida, o único e suficiente salvador. Fora dele há somente perdição. (BOFF, 2002. p. 14-15).

A questão é que todos estão ecoando suas ideias através das redes sociais, com alcance jamais vistos de interlocutores, e essa comunicação em larga escala é inúmeras vezes nociva, irresponsável e inconsequente. Quando Umberto Eco afirmou que **“as redes sociais dão o direito à palavra a uma legião de imbecis”**, muitos acharam um absurdo. Eco nada mais foi que um grande e eloquente visionário.

## 1 O EMBATE CRISTÃO NAS REDES SOCIAIS

Toda semana nos deparamos com notícias que envolvem temas que facilmente são polemizados e geram um engajamento monstruoso nas redes sociais, e entre os temas mais polémicos estão as religiões, ou melhor, ao preconceito religioso, que ao tomarmos o Brasil como mote dessa discussão sagrada, vemos um acaloramento nos discursos, que são abraçados por notórias lideranças religiosas, ou deveríamos denominar de líderes da torcida organizada de Cristo? Basta um pouco de atenção para logo percebermos que o problema não é o sagrado, nem Jesus, o caos é o fã clube, que distorcem o discurso e as escrituras sagradas para legitimar um fundamentalismo doentio, que muitas vezes é degradante, fere e mata.

Uma das principais preocupações de Kierkegaard em relação à comunicação era o perigo do fundamentalismo. Ele acreditava que a adesão cega a doutrinas religiosas ou ideologias poderia levar a uma comunicação fechada e alienante. Isso ocorre quando as pessoas se agarram rigidamente às suas crenças, recusando-se a considerar outras perspectivas ou a fazer um exame crítico de sua própria visão de mundo.

Na cristandade, Kierkegaard via um exemplo vívido desse problema. Ele observou que muitos cristãos simplesmente aceitavam a doutrina e as práticas religiosas sem uma verdadeira reflexão pessoal. Isso, em seu tempo, resultava em uma comunicação baseada em slogans e clichês, em vez de uma busca sincera pela verdade e pela compreensão. Para KIERKEGAARD (54, p.2010) “no momento em que a realidade efetiva é posta, a possibilidade é descartada como um nada, que tenta todos os homens que não se dão ao trabalho de pensar”.

O pecado é exatamente aquela transcendência, aquele *discrimen rerum*, em que o pecado adentra o indivíduo enquanto pessoa individual. De outra maneira o pecado não entra no mundo, e jamais entrou de outro modo. Então, quando o indivíduo



singular é tolo o bastante para perguntar a respeito do pecado como algo que não lhe dissesse respeito, está perguntando como um bobo; pois que, ou ele pura e simplesmente não sabe de que se trata, e jamais conseguirá vir a saber, ou ele o sabe e o compreende, e junto também sabe que ciência alguma será capaz de lhe explicar o pecado (KIERKEGAARD, 2010a, p. 54).

Ledo engano achar que essa nossa moderna sociedade brasileira alcançou o modelo secular, não precisa procurar muito para perceber o quão “terrivelmente”<sup>2</sup> religiosa ela é. Percebam as imagens abaixo a comunicação nociva, os números de “curtidas” e “respostas” que essas quatro imagens apresentam, todas elas são de pastores evangélicos, apenas um deles, com um discurso inclusivo.

### Pastor André Valadão – Igreja Batista da Alagoinha



<sup>2</sup> A palavra “terrivelmente” faz referência as falas veiculadas nas grandes mídias em 2021, do ex-presidente do executivo Jair Messias Bolsonaro, agora inelégível, quando o mesmo disse que levaria ao Supremo Tribunal de Justiça um ministro “terrivelmente evangélico”.

### Pastor Elizeu Rodrigues – Assembleia de Deus (ministério do Belém)



### Pastor Hermes Fernandes – Igreja Betesda



## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Podemos observar que a influência de temas ligados ao campo religioso e ao sagrado em si já é motivo para causar grandes desdobramentos, polêmicas, mas principalmente: engajamento! Esse engajamento traz visibilidade e monetização, dessa forma, criar uma comunica-

ção polêmica nas redes sociais impulsiona o alcance amplo da doutrina, e da ideia proferida.

A metodologia utilizada no estudo do artigo é de caráter etnográfico com observação nas redes sociais digitais, notamos que a aplicação desse método não corrompe a essência da Antropologia, mas sim a atualiza ao permitir o encontro com um quantitativo imenso de informações, que seguem o rigor metodológico ao observar e classificar os fenômenos sociais, e com isso obtemos a “representação da concentração de uma série de princípios e valores” (MAUSS, 1993). No universo de qualquer campo de estudo, aprimorar a qualidade metodológica, requer uma investigação minuciosa, capaz de enfrentar as múltiplas variáveis que se apresentam.

Em apenas uma semana o Instagram proporcionou discussões não planejadas, porém, intencional a partir de uma só temática: a demonização ou inclusão dos grupos LGBTQIAPN+. Ao que se percebe nos pôsteres é que o Instagram passou a ter juízes, advogados, e o melhor de todos: os donos das chaves do céu, que decidirão quem entra e quem não entra no “paraíso”.

A temática envolvendo questões acerca de Identidade de gênero, orientação sexual e religião são temáticas de grandes polêmicas e com forte participação pública nas redes sociais. Entre discursos de ódio e mensagens de acolhimento e paz, a comunicação ultrapassa os meios digitais, e são refletidos nos espaços físicos das cidades. No mesmo passo que as fronteiras da comunicação se expandem, mais superficiais são formas das pessoas se relacionarem, perceptível inclusive nas instituições religiosas, em foco a religião cristã.

## CONCLUSÃO

Esse artigo é parte de um estudo maior, que se encontra em andamento. O mote é trazer ao debate o quão nocivo é a comunicação nas redes sociais orquestrada por lideranças religiosas conservadoras, com notoriedade as igrejas neopentecostais e seus discursos fundamentalistas, expondo uma face hipócrita, ou melhor, antagônica ao que se espera do cristianismo.

A superficialidade se apresenta quando a comunicação cristã não mais provoca alento, acolhida e afeto, agindo em tom inquisitório principalmente na angústia causada as pessoas LGBTQIAPN+.

No que se refere a visão de Kierkegaard sobre a comunicação e a angústia, merece destaque a importância da autenticidade e do enfrentamento das complexidades da existência humana. Em vez de aderir a fundamentos rígidos e alienantes, ele nos desafia a buscar uma comunicação mais honesta e reflexiva, capaz de nos conectar verdadeiramente com os outros e com nós mesmos. Essa abordagem pode levar a uma maior compreensão e a um sentido de significado compartilhado, superando as limitações da comunicação superficial e do funda-

mentalismo.

## REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010a.

MAUSS, MARCEL. **Manual de Etnografia**. Lisboa: Ed. Dom Quixote, 1993.

NICKELLE, Saint-Clair. et al. **Comunicação** – Processo Social Básico. In: D'AZEVEDO, M. C. Comunicação linguagem automação. Porto Alegre: URGs, 1970 (Cadernos Universitários).

VELLOZO, Sérgio Luiz. **Teoria geral da comunicação coletiva**. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1969.

# SALVANDO A REPUTAÇÃO DO PRIMEIRO HERÓI CRISTÃO, PEDRO: (RE)LEITURAS DO RELATO DE PAULO (GL 2:11–14)

*Lincoln Nogueira<sup>1</sup>*

A pesquisa tem como objetivo explorar a reputação de dois apóstolos ao longo da história: Pedro e Paulo. Uma reputação que submete ao confronto de Paulo e Pedro em Antioquia. Interpretes próximos ao evento e ao longo de milênios têm se debatido com o incidente relatado em Gálatas 2:11-14. Memórias coletivas têm criado as caricaturas desses dois apóstolos. Hoje ainda se debate na literatura secundária sobre quem estava certo.

Na tentativa de salvar a reputação de um dos maiores heróis do cristianismo dos primeiros séculos —i.e., o apóstolo Pedro— a comunicação dos primeiros pais da igreja é ajustada para trazer uma nova visão da história; daquela na qual foi relatada pelo apóstolo Paulo na epístola aos Gálatas (2:11–14).

Em Gálatas 2:11-14 lemos o seguinte (ACF): “<sup>11</sup> E, chegando Pedro à Antioquia, lhe resisti na cara, porque era repreensível. <sup>12</sup> Porque, antes que alguns tivessem chegado da parte de Tiago, comia com os gentios; mas, depois que chegaram, se foi retirando, e se apartou deles, temendo os que eram da circuncisão. <sup>13</sup> E os outros judeus também dissimulavam com ele, de maneira que até Barnabé se deixou levar pela sua dissimulação. <sup>14</sup> Mas, quando vi que não andavam bem e diretamente conforme a verdade do evangelho, disse a Pedro na presença de todos: Se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?”

Pelo lado descrito no Novo Testamento, Paulo apresenta Pedro como condenado (2:11), hipócrita (mesmo que nas entrelinhas 2:12); medroso (2:12); dissimulado (2:13 juntamente com outros judeus), e agindo contrário ao evangelho (2:14). Paulo declara que expor essa hipocrisia era justificado (2:14). Esse ato, na qual Paulo diz ser justificado, parece contradizer seu próprio conselho de Gálatas 6:1-2: “<sup>1</sup> Irmãos, se algum homem chegar a ser surpreendido nalguma ofensa, vós, que sois espirituais, encaminhai o tal com espírito de mansidão; olhando por ti mesmo, para que não sejas também tentado. <sup>2</sup> Levai as cargas uns dos outros, e assim cumprireis a lei de Cristo.” Porém, Paulo repreende Pedro com vigor e publicamente. Uma

---

<sup>1</sup> Doutorando PhD Novo Testamento pela Andrews University, estado de Michigan, EUA. Professor assistente da EAD do Seminário Teológico da Andrews University. E-mail: lincoln\_nogueira@hotmail.com

outra aparente contradição encontrado no conselho na qual Jesus havia dado relatado em Mateus 18:15-17 “<sup>15</sup> Ora, se teu irmão pecar contra ti, vai, e repreende-o entre ti e ele só; se te ouvir, ganhaste a teu irmão; <sup>16</sup> Mas, se não te ouvir, leva ainda contigo um ou dois, para que pela boca de duas ou três testemunhas toda a palavra seja confirmada. <sup>17</sup> E, se não as escutar, dize-o à igreja; e, se também não escutar a igreja, considera-o como um gentio e publicano.”

Após o primeiro século, os pais apostólicos fazem menção a esse incidente de Antioquia e parecem procurar salvar a reputação de Pedro e por consequência, depreciar a reputação de Paulo. Clemente de Alexandria insistia que esse Pedro (“Cefas” 2:11) mencionado não era o apóstolo; Jerônimo propôs que Pedro só poderia estar fingindo se afastar dos gentios para que Paulo pudesse ensinar uma grande lição aos novos conversos daquela igreja. O resultado se torna a reprova do próprio apóstolo Paulo como agindo contrário ao evangelho.

São João Crisostomo interpreta o evento em Antioquia da seguinte forma: “Many, on a superficial reading of this part of the Epistle, suppose that Paul accused Peter of hypocrisy. But this is not so, indeed it is not, far from it.” Ele afirma que há uma interação planejada da parte de Paulo para dar crédito à Pedro pelo retorno da comunhão com os gentios. Crisostomo supõe que se Pedro continuasse comendo com os gentios, os Judeus de Jerusalém suporiam que foi uma decisão por medo de Paulo. Mas ele sendo alertado por Paulo perante todos, daria a decisão pelo evangelho por decisão racional e abriria uma discussão saudável com aqueles Judaizantes que vieram de Jerusalém. “... his conduct would have appeared to those Jews to proceed from fear of Paul, and his disciples would have condemned his excess of pliancy. And this would have created no small offense.” Assim, como os discípulos de Pedro e Barnabé o seguiram em hipocrisia, também o seguiriam na correção sugerida por Paulo, para agirem de acordo com o evangelho. Há muitas maneiras como essa sugeridas pelos primeiros pais para explicar o ocorrido.

A reputação de Pedro. Além do ato de negar o seu mestre após levarem Jesus cativo para ser julgado pelo sinédrio, existem muitos relatos sobre os altos e baixos da vida do apóstolo Pedro. Por exemplo, Mateus 16:23-25 “<sup>23</sup> Jesus virou-se e disse a Pedro: “Para trás de mim, Satanás! Você é uma pedra de tropeço para mim, e não pensa nas coisas de Deus, mas nas dos homens”.” Contraste com Mateus 16:17-19: “<sup>17</sup> E Jesus, respondendo, disse-lhe: Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas, porque to não revelou a carne e o sangue, mas meu Pai, que está nos céus. <sup>18</sup> Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela; <sup>19</sup> E eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus.” A reputação de Pedro é estabilizada após Atos 2 com o descer do Espírito. Seu ministério se consolidou como um pilar da igreja. Paulo confirma isso em Gálatas 2:9 “<sup>9</sup> E conhecendo Tiago, Cefas e João, que eram considerados como as colunas, a graça que me havia sido dada, deram-nos as destros, em comunhão comigo e com Barnabé, para que nós fôssemos aos gentios, e eles à circuncisão.” Vemos em Atos 15:7 “<sup>7</sup> E, havendo grande



contenda, levantou-se Pedro e disse-lhes: Homens irmãos, bem sabeis que já há muito tempo Deus me elegeu dentre nós, para que os gentios ouvissem da minha boca a palavra do evangelho, e cressem.” Por isso que o confronto de Paulo relatado em Gálatas 2:11-14 apresenta um Pedro que continua tendo falhas, assim como aquele discípulo antes do Pentecostes. Os pais apostólicos procuraram leituras alternativas para esse episódio.

E a reputação de Paulo? Embora ele se apresenta como irrepreensível (ver todas suas defesas em Atos; e Filipenses 3:5-6 “<sup>5</sup> circuncidado no oitavo dia de vida, filho da descendência de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à Lei, fui fariseu; <sup>6</sup> quanto ao zelo, persegui a Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível.”), o relato inicial que temos de Paulo —antes conhecido como Saulo— era de medo. Ver em Atos 9:26: “<sup>26</sup> Quando chegou a Jerusalém, tentou reunir-se aos discípulos, mas todos estavam com medo dele, não acreditando que fosse realmente um discípulo.” Porém, Pedro acreditava na reputação positiva do apóstolo Paulo. Após anos de trabalho missionário de Paulo, Pedro confirma seu chamado como apóstolo e inspirado pelo Espírito; 2 Pedro 3:14-16 lemos: “<sup>14</sup> Por essa razão, pois, amados, esperando estas coisas, empenhai-vos por serdes achados por ele em paz, sem mácula e irrepreensíveis, <sup>15</sup> e tende por salvação a longanimidade de nosso Senhor, como igualmente o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada, <sup>16</sup> ao falar acerca destes assuntos, como, de fato, costuma fazer em todas as suas epístolas, nas quais há certas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis deturpam, como também deturpam as demais Escrituras, para a própria destruição deles.” Pedro coloca Paulo no mesmo patamar que outros autores das Escrituras. Mesmo após o evento de Antioquia relatado em Gálatas, Pedro o considera tendo a verdade na Palavra.

Existe um livro apócrifo baseado em informações e personagens do Novo Testamento chamado “Atos de Paulo e Tecla” (*Acta Pauli et Theclae*). Nesse relato, entendido como fictício, contém uma descrição da pessoa do apóstolo Paulo. Essa descrição continua a sendo usada e aceita em estudos críticos. No texto Siríaco diz: “ele era um homem de estatura mediana, e seu cabelo era ralo, e suas pernas eram um pouco tortas, e seus joelhos eram salientes, e ele tinha olhos grandes e sobrancelhas se juntavam, e seu nariz era um pouco longo, e ele estava cheio de graça e misericórdia; em um momento ele parecia um homem, e em outro momento ele parecia um anjo.”<sup>2</sup> Como disse, essa reputação de Paulo como baixinho e careca continua da academia. Essa caricatura (mesmo tendo evidências de ser fictícia) durou por séculos.

Ao contemplar o incidente de Antioquia e decorrentes relatos (e releituras), o presente estudo considera as alternativas entre a memória de certo evento contada por uma testemunha ocular ou a preservação de uma memória coletiva de uma figura espiritual importante para os pais apostólicos. E explora também a valorização pela canonicidade de um certo personagem versus outro personagem, embora ambos notórios, em detrimento de um relato histó-

<sup>2</sup> Tradução do Inglês: “he was a man of middling size, and his hair was scanty, and his legs were a little crooked, and his knees were projecting, and he had large eyes and his eyebrows met, and his nose was somewhat long, and he was full of grace and mercy; at one time he seemed like a man, and at another time he seemed like an angel.”



rico mais próximo ao fato; mesmo sendo uma narrativa autobiográfica.

No decorrer dessa pesquisa histórica, algumas perguntas surgem hoje: qual história deve ser priorizada? A de Paulo ou dos subsequentes pais apostólicos? Esse dilema que se apresenta traz uma reflexão sobre o desenvolvimento de cultura e o relato bíblico.

# FT 12

**A Economia de Francisco e Clara.**





**Dr. Robson Sávio Reis Souza - PUC Minas,**  
**Dr. Armino dos Santos de Sousa Teodósio - PUC Minas,**  
**Dra. Tânia Cristina Teixeira - PUC Minas,**  
**Dr. Édil Carvalho Guedes Filho - PUC Minas.**

Ementa:

Este Fórum Temático, promovido pelo Grupo de Reflexão e Trabalho sobre a Economia de Francisco e Clara da PUC Minas, quer convidar pesquisadoras e pesquisadores, lideranças de movimentos sociais e ambientais e todos e todas preocupados com a construção de relações e processos econômicos, inspirados na chamada Economia de Francisco e Clara, a apresentarem diferentes tipos de trabalhos no evento. Serão aceitos trabalhos teóricos, no formato de ensaios, quanto trabalhos com estudos de campo e casos de empreendimentos, práticas e vivências que dialoguem e contribuam para a difusão e fortalecimento de relações e processos econômicos baseados na Economia de Francisco e Clara. Havendo três anos, desde o chamado papal em 1º de maio de 2019, foram produzidos vários artigos e atividades de jovens e ativistas, assim como a preparação para encontro presencial em Assis, Itália. A Articulação Brasileira pela Economia de Francisco e Clara (ABEFC) e o Grupo de Reflexão e Trabalho para a Economia de Francisco e Clara da PUC Minas assumiu o desafio de construir um caminho metodológico e reflexivo, com foco nessa mobilização internacional.

# UMA CULTURA DE COMUNHÃO NA LIBERDADE: UM CAMINHO POSSÍVEL PARA REALMAR A ECONOMIA

Marta Chiara e Silva<sup>1</sup>

**RESUMO:** Pensar, em perspectiva teológica, no sistema de exclusão e desigualdade social que impera em nossa sociedade requer, antes de tudo, que nos deixemos sensibilizar, compadecer pelo sofrimento de milhões de pessoas feridas em sua dignidade humana, bem como reconhecer seus talentos, contribuições, possibilidades. Perante uma ordem econômica que promove o acúmulo de riquezas, mas a equidade não, torna-se imprescindível o surgimento de uma nova economia na qual a liberdade humana caminhe de mãos dadas com o compromisso solidário e a responsabilidade ética, comunitária e social. O Papa Francisco afirma que precisamos repensar nossa forma de vida a fim de entrevermos caminhos alternativos, talvez, ainda não imaginados, para restaurar a nossa humanidade ferida, fechada num individualismo arrogante. O Pacto assinado entre ele e jovens economistas e empreendedores representa o compromisso assumido para que a economia se torne um reflexo da vida do Evangelho. Neste sentido, o Projeto da Economia de Comunhão (EdC) se põe em conexão com a Economia de Francisco e Clara, juntos por um novo Pacto global. Ao falarmos da Economia de Comunhão, o nosso intuito é evidenciar apenas a ideia seminal do Projeto, a força motriz que impulsionou e desencadeou todo o seu processo, qual seja: a cultura da comunhão e da partilha que o gestou; e que, a nosso ver, parece ser o ponto nodal que pode sustentar o compromisso para realmar a economia, construir uma sociedade mais justa e cuidar do meio ambiente. Nossa reflexão, de caráter interdisciplinar, articula o pensamento de alguns autores, em suas análises sobre a realidade, a fim de oferecer uma palavra que possa contribuir para o diálogo em questão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropocentrismo; Papa Francisco; Cultura de Comunhão.

## INTRODUÇÃO

O Papa Francisco na *Laudato si, sobre o cuidado da casa comum*, afirma que no sistema econômico atual há um modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até o ponto de arruiná-la. (FRANCISCO, 2015, p, 83). O uso (e abuso) irresponsável do meio ambiente, decorrente do antropocentrismo desequilibrado, tem causado sofrimentos e desventuras para milhões de pessoas (FRANCISCO, 2015, p. 3). Por isso, o Papa chama a atenção para a necessária ampliação do olhar, não basta olhar apenas para a questão ambiental, pois esta não pode estar separada da justiça em relação aos pobres, nem da solução dos problemas estruturais da economia mundial (FRANCISCO, 2015, p. 39).

O problema da exclusão social, no nosso continente latino-americano e no mundo, tem

<sup>1</sup> Mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro - PUC-Rio. Bolsista CAPES.

adquirido novas formas e feições, como um câncer social agressivo, incurável que continua a fazer suas vítimas. Perante uma ordem econômica que promove o acúmulo de riquezas, mas a equidade não, novos desafios despontam com o aumento da intolerância e violência dirigidas, especialmente, aos excluídos do sistema econômico. A crise é, portanto, socioambiental e tornou-se central nos dias de hoje. Suas consequências nefastas nos obrigam a rever o nosso modo de perceber a realidade a fim de “buscar soluções integrais para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, ao mesmo tempo, cuidar da natureza” (FRANCISCO, 2015, p. 114-115).

O Papa Francisco (2022), em Assis, assinou um Pacto com os jovens economistas e empreendedores do mundo inteiro no qual se comprometeram a gastar suas vidas para que a economia de hoje e de amanhã se torne um reflexo da vida do Evangelho.<sup>2</sup> Um Pacto global, comprometido com uma proposta de humanização da economia, o qual propõe uma mudança nas estruturas do sistema econômico e na cultura que o sustenta. Neste sentido, o Projeto da Economia de Comunhão (EdC) se põe em conexão com a Economia de Francisco e Clara, juntos por um novo Pacto global. Ao falarmos da EdC, o nosso intuito é evidenciar apenas a ideia seminal do Projeto, a força motriz que impulsionou e desencadeou todo o seu processo, qual seja: a cultura da comunhão e da partilha que o gestou; e que, a nosso ver, parece ser o ponto nodal que pode sustentar o compromisso para realmar a economia, construir uma sociedade mais justa e cuidar do meio ambiente.

Com essa premissa, teceremos um diálogo de caráter interdisciplinar: sob a perspectiva filosófica, evidenciaremos as categorias da atenção e compaixão no pensamento de Simone Weil; em seguida, sob a perspectiva teológica, apresentaremos uma breve análise do sistema econômico atual; e por fim, falaremos da cultura da comunhão, a partir do viés de uma espiritualidade encarnada.

## **1. A ATENÇÃO E COMPAIXÃO, UM OLHAR FILOSÓFICO**

Na esteira de tais considerações, parece se posicionar o pensamento da filósofa Simone Weil cuja preocupação se volta para aquelas pessoas que se encontram em situação de injustiça, opressão, violência, acometidas por infortúnios. Essas pessoas, geralmente, não são percebidas por aquelas pessoas que por elas passam, como se estivessem encobertas num manto de invisibilidade. Para superação dessa indiferença, Weil aponta o amor ao próximo como chave hermenêutica para o desenvolvimento de uma ética responsável perante as necessidades de outrem. Mas, para que o amor se torne concreto, ele não pode prescindir de categorias como atenção e compaixão (DIAS, 2022, p. 7).

A atenção, segundo Weil, nos faz perceber a existência do outro, exige o desprendimen-

<sup>2</sup> VATICAN NEWS. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2022-09/o-pacto-dos-jovens-que-a-economia-se-torne-economia-evangelho.html>>. Acesso em: 07 jun 2023.

to de si para ir ao seu encontro, no qual a alma se esvazia de si para acolher em si a verdade do outro. E a atenção deve voltar-se, sobretudo, para aquelas pessoas que têm a sua dignidade humana negada (WEIL, 2019, p. 80). A compaixão, por sua vez, é o gesto que impulsiona o ser humano para sentir com o outro, sofrer com o outro, agir em sua direção. Assim, o ato de sair de si para ir ao encontro do outro pela atenção e o gesto de sofrer com quem sofre e agir com compaixão em seu confronto estabelecem outra forma de ética, na qual o respeito para com o outro nos põe em uma condição de igual dignidade (DIAS, 2022, p. 11-14).

A integração desses aspectos, nos parece importante para o estabelecimento de uma ética fraterna, necessária para uma economia mais inclusiva.

## 2. UMA ECONOMIA QUE MATA, UM OLHAR TEOLÓGICO

Com o intuito de ampliar a nossa compreensão sobre a crise antropológica e socioambiental que estamos enfrentando, nos parece oportuno evidenciar algumas considerações tecidas por Mo Sung em seu texto, *A libertação dos pobres versus a libertação do mercado: uma luta espiritual*, no qual, o autor tece uma crítica teológica ao capitalismo neoliberal dominante em nosso tempo. Em suas considerações, entre outras coisas, ele chama a atenção para o fato de que, no fundo, o neoliberalismo, em seu movimento de “libertação do mercado”, possui um caráter de cunho teológico-espiritual subjacente; que leva as pessoas e a sociedade a ter um coração insensível frente ao sofrimento dos pobres e da exclusão social. Segundo ele, essa “teologia” promove uma atitude individualista, concentradora de riqueza nas mãos de poucos, e que nega a noção de direitos humanos e justiça social (MO SUNG, 2022, p. 324-325).

Para explicar o fascínio gerado pelo capitalismo, apesar do seu caráter sacrificial de condenar milhões à pobreza e a morte, o autor, com outros teólogos procuraram analisar o capitalismo como uma religião e perceberam que era necessário desmascarar os mitos e símbolos religiosos subjacentes a esse sistema, prevendo a globalização do fetichismo e da indiferença social frente à exclusão. Ao desvelarem a noção de “idolatria” do dinheiro, do mercado e do capital, perceberam que, quem mata em nome de seu deus-ídolo não têm problema de consciência, muito menos de compaixão pelas vítimas do sacrifício. E que, no fetiche do dinheiro e da mercadoria, o “valor” das pessoas é medido pela sua capacidade de consumir bens. Por isso, na obsessão pelo consumo e acumulação ilimitada, os pobres são vistos como não-pessoas (MO SUNG, 2022, p. 334-336).

O Papa Francisco, por sua vez, tem denunciado as falácias do paradigma vigente que promove uma economia da exclusão e da desigualdade social. Esta economia mata, produz a *cultura do descarte*, na qual, os excluídos do sistema se tornam resíduos, “sobras” e onde a natureza se torna objeto e lugar de desfrute. Esse paradigma devastador dissemina a *globalização da indiferença* e, sem nos darmos conta, afirma Francisco, tornamo-nos insensíveis,

incapazes de nos compadecer perante o sofrimento alheio (FRANCISCO, 2013, p. 47-48).

Por isso, perante uma ordem econômica que promove o acúmulo de riquezas, mas a equidade não, torna-se imprescindível o surgimento de uma nova economia. Uma economia diferente, afirma Francisco, que faz viver e não mata, inclui e não exclui, humaniza e não desumaniza, cuida da criação e não a devasta. Sim, é necessário “re-animar” a economia. Para pôr em prática um novo modelo econômico, fruto de uma cultura da comunhão, baseado na fraternidade e na equidade (FRANCISCO, 2023, p. 271-272). A economia de Francisco e Clara, no entanto, não deve apenas denunciar uma economia que mata, que exclui, mas encontrar os caminhos para uma economia que não mata, não exclui, mas promove a pessoa e a vida. O papa nos pede não apenas para fazer para os pobres, mas com os pobres, colocar as periferias no centro das decisões. Olhar o mundo a partir da perspectiva das vítimas e dos descartados. Ele realmente diz “não” para uma economia excludente, mas nós temos que encontrar aquela economia para a qual dizer “sim”.

Tal disposição parece ser fundamental para buscarmos novos caminhos, pois se queremos uma sociedade mais justa e fraterna, se faz necessária a gestão de uma cultura da comunhão e da partilha para a formação de uma nova economia na qual a liberdade humana caminhe de mãos dadas com o compromisso solidário e a responsabilidade ética, comunitária e social. É nessa lógica que se enquadra a experiência da Economia de Comunhão.

### **3. UMA CULTURA DE COMUNHÃO, UM OLHAR ESPIRITUAL ENCARNADO.**

O projeto Economia de Comunhão (EdC) na liberdade, expressão da Espiritualidade da Unidade<sup>3</sup> na vida econômica, é uma experiência que se coloca ao lado das numerosas iniciativas individuais e coletivas que procuram “humanizar a economia”. Tal experiência nasceu de um olhar atento, compassivo, que se deixou interpelar pelo drama de inúmeras pessoas que vivem em situação de exclusão e miséria. Em 1991, Chiara Lubich em visita ao Brasil se depara com a dramática realidade social latino-americana, vê inúmeras pessoas que vivem em situação de extrema pobreza a poucos metros dos edifícios suntuosos da cidade de São Paulo; percebe a força destruidora do sistema capitalista que corrompe as relações e entende que algo precisa ser feito. Com uma intuição carismática, Chiara percebe que a comunhão pode fazer “ressurgir” a economia e a sociedade (BLAUMEISER; ROSSI, 2017, p. 152-153).

Desse modo, propõe aos membros dos Focolares para revitalizarem a comunhão dos bens<sup>4</sup> entre eles e dilatá-la em vasta escala, sobre todo o corpo social. Para tanto, ela convida

---

<sup>3</sup> Espiritualidade da Unidade é o carisma que anima o Movimento dos Focolares. Maiores informações acessar: <https://www.focolare.org/chi-siamo>.

<sup>4</sup> A vivência da comunhão dos bens está na origem dos Focolares, onde, desde então, se pratica uma partilha contínua, sistemática e organizada, estimulada pelo desejo de viver o Evangelho e de promover uma sociedade mais justa, mais humana, mais fraterna. (LUBICH, C., Como um arco-íris, p. 23-39).



os empresários e as empresárias a se tornarem agentes de comunhão, para trabalharem com o objetivo de reduzir a miséria/exclusão. Mas, a sua proposta é audaciosa, traz consigo uma novidade: o lucro deveria ser posto em comum. O propósito pelo qual o lucro deve ser posto em comum, afirma Chiara, é o mesmo a que se propunha a primeira comunidade cristã: “e não havia entre eles necessitado algum” (At 4, 32-35).

Na proposta de Chiara, uma parte dos lucros seria destinada para os pobres, para dar-lhes sustento, enquanto não conseguissem os meios necessários para a própria subsistência. De fato, não é possível curar nenhuma forma de pobreza não escolhida sem incluir as pessoas desfavorecidas dentro de comunidades vivas e fraternas, até mesmo em locais de trabalho, nas empresas: enquanto uma pessoa que pode e deve trabalhar não conseguir encontrar a oportunidade, ela permanece sempre uma pessoa necessitada.

Outra parte, seria destinada para a formação cultural de “homens novos” (cf. Ef 4,24), desde as crianças aos idosos, ou seja, pessoas imbuídas de uma mentalidade evangélica, capazes de viver a “cultura da partilha”, porque sem “homens novos”, não se forma uma sociedade nova. Tal formação à cultura da partilha se dá através de escolas, encontros, eventos de formação voltados a jovens, trabalhadores, empresários, cidadãos. E a terceira parte seria destinada para o desenvolvimento da própria empresa e a geração de empregos (LUBICH, 2001, p. 11-16). Em tal processo, os pobres, os destinatários de uma parte dos lucros, não são considerados simplesmente “assistidos” ou “beneficiados”, mas são partes essenciais do Projeto, enquanto doam aos demais suas próprias necessidades.<sup>5</sup> Na EdC, a ênfase é posta na partilha, na qual cada um dá e recebe com igual dignidade (LUBICH, 2002, p. 17-18).

A comunhão dos lucros, em vista da inclusão e da justiça social, revela uma mudança de paradigma que rompe com lógica neoliberal do acúmulo de riquezas e da exclusão social. Não se trata, porém, de um olhar idealista que ignora os desafios, tampouco um olhar resignado e pragmático. Pois, como bem pontuou Chiara, tal façanha só é realizável por quem, no exercício cotidiano da sua liberdade, se abre para a fraternidade universal, e faz do Evangelho o seu código de vida. Pois, sem “homens novos”, não há sociedade nova, não há mundo novo, não há justiça duradoura, não há liberdade “livre” e responsável, nem paz social.

Ao longo dos seus 32 anos de atuação, o Projeto EdC enfrentou e enfrenta ainda muitos desafios, com avanços e retrocessos, mas obteve também novos desdobramentos. Em 2017, por ocasião do 25º aniversário do seu nascimento, o Papa Francisco recebeu no Vaticano, 1.100 agentes da EdC, entre empresários, jovens e estudiosos de 54 países do mundo. Em sua saudação aos participantes, o Papa fez três recomendações:

1) **Dinheiro.** É muito importante que no cerne da Economia de Comunhão exista a comunhão dos lucros, do dinheiro, expressão da comunhão de vida. (...) O modo

<sup>5</sup> Também eles vivem a “cultura da partilha” De fato, muitas dessas pessoas renunciam ao auxílio que recebem tão logo recuperam um mínimo de independência econômica e, muitas vezes, partilham com outros mais necessitados que elas, o pouco que possuem. Maiores informações acessar o site: <https://www.edc-online.org/br>.

mais concreto e melhor para não fazer do dinheiro um ídolo é partilhá-lo com outros, especialmente com os pobres (...). Quando vocês partilham e doam os vossos lucros, estão fazendo um gesto de alta espiritualidade, dizendo com os fatos, ao dinheiro: tu não és Deus, tu não és senhor, tu não és patrão!

**2) Pobreza.** Se a Economia de Comunhão, quiser ser fiel ao seu carisma, não deve somente curar as vítimas do sistema, mas, construir um sistema no qual as vítimas sejam sempre menos, e possivelmente, não existam mais. Enquanto a economia produzir uma vítima e existir uma só pessoa descartável, a comunhão não é ainda realizada, a festa da fraternidade universal não é plena.

**3) Futuro.** Esses 25 anos de história demonstram que a comunhão e a empresa podem crescer e estar juntas, uma experiência limitada ainda a um pequeno número de empresas, se comparado ao grande capital do mundo. Mas, as transformações na ordem do espírito, portanto, da vida, não são ligadas aos grandes números. O pequeno rebanho, a lâmpada, uma moeda, um cordeiro, uma pérola, o sal, o fermento: são essas as imagens do Reino que encontramos no Evangelho. Não é necessário ser muitos para mudar a nossa história, a nossa vida: basta que o sal e o fermento não se tornem desnaturados (...), o sal não exerce a sua função crescendo em quantidade; ao contrário, muito sal torna a comida salgada; mas, salvando a sua 'alma', a sua qualidade. O capitalismo conhece a filantropia, não a comunhão. (...) vocês já fazem essas coisas. Mas, podem partilhar ainda mais os lucros para combater a idolatria, transformar as estruturas para prevenir o surgimento das vítimas e dos descartáveis; doar ainda mais o vosso fermento para fermentar o pão de muitas pessoas. Que o "não" a uma economia que mata torne-se um "sim" a uma economia que faz viver, porque partilha, inclui os pobres, usa os lucros para criar comunhão. Faço votos de que continueis no vosso caminho, com coragem, humildade e alegria... continuar a ser semente, sal e fermento de outra economia: a economia do Reino, no qual os ricos sabem partilhar as suas riquezas e os pobres são chamados bem-aventurados (FRANCISCO, 2017).

## CONCLUSÃO

Pensar, em perspectiva teológica, no sistema de desigualdade e exclusão que impera em nossa sociedade requer, antes de tudo, que nos deixemos compadecer pelo sofrimento de milhões de pessoas empobrecidas, feridas em sua dignidade humana; bem como reconhecer seus talentos, contribuições, possibilidades. Requer um compromisso individual e coletivo assentado numa mística do bem comum, a fim de revalorizar o amor na vida social, política, econômica, cultural, tornando-o norma do agir humano (FRANCISCO, 2015, p. 182). Exige iniciativas concretas e criativas para realmar a economia. "Como um grão de mostarda" (Mt 13, 31-58) que "semeado no campo" faz germinar silenciosamente uma cultura de comunhão.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. 2. reimpr. São Paulo: Paulus, 2016.

BLAUMEISER, H. et al. Uno sguardo sulla realtà. In: BLAUMEISER, H.; ROSSI, M. A. (Orgs.). **Resurrezione di Roma: Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni a partire da un testo di Chiara Lubich**. Roma: Città Nuova Editrice, 2017. p. 128-162.

DIAS, Ana Lúcia Guterres. O amor ao próximo como categoria ética em Simone Weil. **Cadernos IHU ideias**. Ano 20. v. 20, n. 327, p. 4-23, 2022. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/327cadernosihuideias.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2022.

ECONOMIA DE COMUNHÃO. Disponível em: <<https://www.edc-online.org/br/>>. Acesso em 01 jun. 2022.

FRANCISCO, PP. Carta do Papa Francisco para o evento Economy of Francesco. In: BRASILEIRO, Eduardo (Org.). **Realmar a Economia. A Economia de Francisco e Clara**. São Paulo: Paulus, 2023, p. 271-274.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium sobre o anúncio do evangelho no mundo atual***. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato si' sobre o cuidado da casa comum***. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. Economia e Comunhão. Mensagem aos agentes da EdC em 2017. Disponível em: <<http://focolares.org.br/francisco-economia-e-comunhao/>>. Acesso em: 06 jun. 2023.

FRANCISCO, PP. O Pacto dos jovens que a economia se torne uma Economia do Evangelho. VATICAN NEWS. <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2022-09/o-pacto-dos-jovens-que-a-economia-se-torne-economia-evangelho.html>>. Acesso em: 06 jun. 2023.

LUBICH, Chiara. **L'economia de comunione**. Storia e profezia. Roma: Città Nuova, 2001.

LUBICH, Chiara. **Como um arco-íris**. Aspectos concretos da vida do Movimento dos Focolares. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2016.

LUBICH, Chiara. A experiência Economia de Comunhão: da Espiritualidade da Unidade, uma proposta de agir econômico. In: BRUNI, L. (Org.). **Economia de Comunhão: uma cultura econômica em várias dimensões**. São Paulo: Cidade Nova, 2002. p. 13-19.

MO SUNG, Jung. **A libertação dos pobres versus a libertação do mercado: uma luta espiritual**. In: GUIMARÃES, E.; SBARDELOTTI, E; BARROS, M. (Orgs.). 50 anos de teologias da libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios. v. 2. p. 323-338.

MOVIMENTO DOS FOCOLARES. Disponível em: <<https://www.focolare.org/chi-siamo>>. Acesso em: 20 maio. 2022.

VATICAN NEWS. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2022-09/o-pacto-dos-jovens-que-a-economia-se-torne-economia-evangelho.html>>. Acesso em: 07 jun 2023.

WEIL, Simone. **Espera de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2019.



# FT 13

**A herança de Ricoeur: filosofia,  
teologia e religião.**



**Dr. Adriani Milli Rodrigues – UNASP,  
Dr. René Dentz – PUC-Minas.**

Ementa:

Paul Ricoeur sempre procurou delimitar bem os temas filosóficos e teológicos e constantemente negar a nomeação de “filósofo cristão”, mantendo equidistante a sua confissão de fé e o procedimento filosófico. Parece, dessa forma, ser a filosofia a grande tarefa e instrumento do filósofo francês. Por outro lado, abordou temáticas que são, por ele mesmo, chamadas de fronteiriças, tais como a Esperança e o Mal. Trata-se de temas que darão suporte a uma preocupação tardiamente estruturada por Ricoeur, aquela referente à problemática do perdão. Este também se mostra como um tema de fronteira e como um horizonte de sua obra. Ao passo que filosofia e teologia são discursos irreduzíveis um ao outro, mantendo as suas diferenças epistemológicas claras, é devido à sua reflexão sobre a esperança que o filósofo francês propõe renovar o problema da relação entre filosofia e teologia, posto comumente em termos de razão e fé. O problema da esperança, que representa a um tempo uma fonte e um tema da hermenêutica e da crítica filosóficas, concerne também e sobretudo a finalidade mesma da tarefa filosófica, como a da teologia. Com efeito, a esperança é o ponto de fuga e o horizonte do cumprimento das duas disciplinas.



# O HORIZONTE RICOEURIANO E AS POSSÍVEIS INTERFACES COM A ECOLOGIA INTEGRAL

**RESUMO:** A ecologia emergiu como um campo de estudo crucial em resposta aos desafios ambientais globais que enfrentamos atualmente. Neste artigo, exploraremos o conceito de ecologia integral, utilizando insights da encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco e do pensamento filosófico de Paul Ricoeur. Ao combinar essas perspectivas, buscamos aprofundar nossa compreensão da interconexão entre seres humanos, o mundo natural e as responsabilidades éticas que temos em relação ao meio ambiente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Narrativa; Hermenêutica; Ecologia; Sujeito; Universalidade.

## 1 A ENCÍCLICA LAUDATO SI'

A encíclica *Laudato Si'*, lançada pelo Papa Francisco em 2015, apresenta uma abordagem holística para a ecologia, destacando a interdependência entre a crise ambiental e as questões sociais e econômicas. O documento reforça a necessidade de um diálogo global sobre o meio ambiente e convoca todas as pessoas, independentemente de sua fé, a assumirem uma postura responsável em relação à natureza.

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projecto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. Desejo agradecer, encorajar e manifestar apreço a quantos, nos mais variados sectores da actividade humana, estão a trabalhar para garantir a protecção da casa que partilhamos. Uma especial gratidão é devida àqueles que lutam, com vigor, por resolver as dramáticas consequências da degradação ambiental na vida dos mais pobres do mundo. Os jovens exigem de nós uma mudança; interrogam-se como se pode pretender construir um futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos (LS, 13).

A encíclica enfatiza a importância da ecologia integral, que busca uma abordagem interdisciplinar para compreender e enfrentar os desafios ambientais. Ela reconhece a interconexão entre todas as formas de vida e destaca a necessidade de uma conversão ecológica que envolva uma mudança de mentalidade e estilo de vida.



## 2 A CONTRIBUIÇÃO DE PAUL RICOEUR:

Paul Ricoeur traz importantes reflexões sobre a relação entre ética, narrativa e ação humana. Seu pensamento nos ajuda a compreender a ecologia integral sob uma perspectiva ética e simbólica. Ricoeur argumenta que a narrativa desempenha um papel fundamental na formação de identidades e na construção de significado compartilhado.

Para Ricoeur, a narrativa é mais do que apenas uma forma de contar histórias. Ela é uma maneira de dar sentido à nossa experiência e de nos relacionarmos com o mundo ao nosso redor. Ele via a narrativa como uma forma de expressão que nos permite organizar e interpretar eventos, experiências e significados em uma estrutura temporal e causal. Através da narrativa, criamos uma conexão entre o passado, o presente e o futuro, e construímos identidades e significados compartilhados.

No entanto, Ricoeur também reconhecia que a compreensão da narrativa não era simplesmente uma questão de contar histórias lineares. Ele destacou a importância da hermenêutica, que é o estudo da interpretação e compreensão de textos e significados. Para Ricoeur, a hermenêutica desempenha um papel essencial na compreensão da narrativa, pois nos permite interpretar e extrair significados dos textos narrativos.

Ricoeur propôs uma abordagem hermenêutica que envolve a interação entre o autor, o texto e o leitor. Ele argumentava que a interpretação não é apenas uma atividade passiva de decodificar o significado de um texto, mas também uma atividade ativa de criação de sentido. Os leitores trazem suas próprias experiências, conhecimentos e perspectivas para a interpretação de um texto, o que influencia a forma como eles entendem e dão significado a ele.

Além disso, Ricoeur também enfatizou a importância da distância hermenêutica. Ele argumentou que, para compreender plenamente um texto, é necessário que o leitor se distancie temporariamente de suas próprias crenças e perspectivas prévias, a fim de se abrir para novas interpretações e significados. Essa distância hermenêutica permite que o leitor se engaje em um diálogo com o texto e com o autor, expandindo sua compreensão e perspectiva.

Em resumo, Ricoeur viu a narrativa como uma forma central de expressão e compreensão do mundo, enquanto a hermenêutica desempenha um papel essencial na interpretação e compreensão da narrativa. Através da interação entre narrativa e hermenêutica, somos capazes de construir significados, criar identidades e compartilhar experiências, contribuindo assim para uma compreensão mais profunda da nossa realidade e da condição humana.

### 3 ÉTICA E RESPONSABILIDADE:

Tanto a *Laudato Si'* quanto o pensamento de Ricoeur enfatizam a importância da ética e da responsabilidade em relação ao meio ambiente. A ecologia integral implica em reconhecer que somos responsáveis não apenas pela preservação da natureza, mas também pela promoção do bem-estar humano e do desenvolvimento sustentável.

Ricoeur nos convida a adotar uma compreensão narrativa da natureza, reconhecendo sua capacidade de contar histórias e nos comunicar significados. Essa perspectiva nos encoraja a ver a natureza não apenas como um recurso a ser explorado, mas como um interlocutor com o qual devemos dialogar e aprender.

A dimensão do perdão é uma prova da evolução humana. Ela é a última etapa de uma sequência evolutiva: a tolerância, a reconciliação e o perdão. Este surge apenas a partir de uma “memória apaziguada”, o que o filósofo francês Paul Ricoeur chamou de “memória feliz”. Trata-se da possibilidade de desligar o agente do ato, abrindo um campo de potencialidades para sujeitos que cometeram falhas, mas que são mais do que suas falhas. É evidente que o perdão deve vir acompanhado com a justiça e o reconhecimento. O pedido de perdão pressupõe sua aceitação. O ato de perdoar pressupõe tempo e luto, mas não se limita a estas instâncias, pois está vinculado a uma aposta no ser humano livre. Por isso, inclui reconciliação e generosidade. Está situado entre o trabalho da lembrança e do luto, recontextualizando-os a partir de outra lógica, para além da reciprocidade, como acontece na dimensão da justiça. Nesse contexto, o ato de perdoar demonstra não apenas uma indeterminação do futuro, mas também o passado que pode ser alterado, pois há uma alteração de sentido. Sobre um possível horizonte de perdão, incluindo a justiça, nos ensina o Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'*:

Ao mesmo tempo cresce uma ecologia superficial ou aparente que consolida um certo torpor e uma alegre irresponsabilidade. Como frequentemente acontece em épocas de crises profundas, que exigem decisões corajosas, somos tentados a pensar que aquilo que está a acontecer não é verdade. Se nos detivermos na superfície, para além de alguns sinais visíveis de poluição e degradação, parece que as coisas não estejam assim tão graves e que o planeta poderia subsistir ainda por muito tempo nas condições actuais. Este comportamento evasivo serve-nos para mantermos os nossos estilos de vida, de produção e consumo. É a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos: tenta não os ver, luta para não os reconhecer, adia as decisões importantes, age como se nada tivesse acontecido (LS, 59).

## CONCLUSÃO

A encíclica *Laudato Si'* faz um apelo urgente para a proteção do meio ambiente e reconhece a interdependência entre todas as formas de vida e o ambiente natural. Ela enfatiza que a crise ambiental não pode ser separada das injustiças sociais e econômicas que afetam especialmente os pobres e marginalizados. A ecologia integral proposta pela encíclica busca superar essa dicotomia entre natureza e cultura, reconhecendo a interconexão e a interdependência entre todas as dimensões da vida.

Nesse contexto, a teologia desempenha um papel fundamental ao fornecer uma base espiritual e ética para a ecologia integral. A teologia reconhece que a criação é um dom divino e que os seres humanos são chamados a serem cuidadores responsáveis da Terra. Ela enfatiza a importância do respeito pela natureza, da justiça social e da solidariedade como expressões concretas do amor ao próximo e da preocupação com o bem comum.

A teologia também oferece uma visão de esperança e redenção, indicando que a crise ambiental pode ser enfrentada com base em valores éticos e espirituais. Ela chama os seres humanos a uma conversão ecológica, uma mudança de mentalidade e de estilo de vida que promova a sustentabilidade, a justiça e a solidariedade. A teologia nos convida a reconhecer a presença de Deus na criação e a assumir nossa responsabilidade como administradores responsáveis da Terra.

A ecologia integral e a teologia narrativa se complementam, pois ambas buscam uma compreensão abrangente da relação entre os seres humanos e a natureza. Elas nos lembram da importância de respeitar e cuidar da criação como expressão do amor ao próximo e do cuidado com o mundo que habitamos. A ecologia integral nos desafia a repensar nosso modo de vida e a adotar práticas mais sustentáveis, enquanto a teologia nos convida a refletir sobre nosso papel como seres criados à imagem de Deus e a buscar a harmonia entre todas as formas de vida.

Portanto, a ecologia integral e a teologia são aliadas na busca por um mundo mais justo, sustentável e em harmonia com a criação. Elas nos convidam a uma transformação profunda em nossa relação com o meio ambiente e com os outros seres humanos, visando a construção de um futuro melhor para todas as formas de vida no planeta.

A ecologia integral, inspirada pela encíclica *Laudato Si'* e pelo pensamento de Paul Ricoeur, nos desafia a repensar nossa relação com o meio ambiente e a adotar uma abordagem mais holística e responsável em relação à natureza. Ela nos lembra da interdependência entre todos os seres vivos e destaca a importância de uma ética que promova a justiça socioambiental e o cuidado comum. Ao integrar as dimensões ecológica, social, econômica e ética, a ecologia integral nos convida a trabalhar juntos na construção de um mundo mais sustentável e harmonioso para as gerações presentes e futuras.

## REFERÊNCIAS

Papa Francisco. (2015). Laudato Si': Sobre o cuidado da casa comum. Vatican.va. Recuperado de [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

Ricoeur, P. (1991). Do Texto à Ação: Ensaios de Hermenêutica II. Loyola.

Ricoeur, P. (1994). Si mesmo como outro. Edições 70.

Ricoeur, P. (2007). O Justo 2. Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas.

Ricoeur, P. (2012). A Memória, a História, o Esquecimento. Unesp.



# FT 14

## Interculturalidade e Religião.



**Dr. Claudio Santana Pimentel – PUC SP,  
Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC SP,  
Me. Selenir Gonçalves Kronbauer – EST,  
Dr. Roberto E. Zwetsch – EST.**

Ementa:

A cosmopercepção dos povos originários – diferentemente da visão ocidental e urbana – vê e se relaciona com a natureza não como um recurso à disposição da humanidade, mas como parceria na forma de cooperação e convivência dialógica em termos de reciprocidade. A cosmopercepção está presente na região amazônica na atualidade, vivenciada tanto por povos nativos quanto pela população afro-brasileira. A presença negra na Amazônia, tanto tempo negada, enriqueceu a concepção dos nativos com suas manifestações culturais-religiosas. Neste momento histórico, em que a região amazônica com sua rica diversidade humana, animal, vegetal e mineral, está sob fortes ameaças, o FT Interculturalidade e Religião pergunta pelo papel e contribuição das várias expressões religiosas presentes na região para a sua preservação. A realidade trágica que enfrentamos e que cada dia mais assume dimensões globais está a exigir da reflexão acadêmica, das Ciências da Religião e da Teologia, uma abordagem urgente que desafie universidades, igrejas, comunidades de fé e organizações civis, para que transformemos nossas relações com essas comunidades.



# A AMAZÔNIA NEGRA: A PRESENÇA DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS EM BOA VISTA – RORAIMA

*Günter Bayerl Padilha<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo é resultado da inquietação provocada pela associação da Região Norte com sendo um espaço selvagem, habitado somente por indígenas e por ribeirinhos. Ele é um recorte de meu trabalho de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Roraima. Mediante um levantamento bibliográfico, se apresenta aspectos relevantes dos seguimentos proeminentes do culto afro-brasileiro, Candomblé e Umbanda e a partir de etnografia pelos bairros de Boa Vista se realiza a descoberta de uma pungente prática da religiosidade de matrizes africanas, que normalmente, é desconsiderada como sendo parte do contexto cultural amazônico. A partir do trabalho de campo foi possível mapear 21 terreiros. A constatação da existência de expressões religiosas de matrizes africanas traz novas perspectivas para os estudos antropológicos e teológicos que vislumbram compreender melhor a cosmopercepção da Região Amazônica e valorizar a presença dos afrodescendentes no Norte do Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Região Norte, Umbanda; Candomblé; mapeamento; afrodescendentes

## INTRODUÇÃO

As abordagens de temas relacionados ao contexto amazônico estão carregadas de conotações que a região Norte é um espaço ocupado por indígenas e populações tradicionais, com isso, se ignora a existência das populações negras na realidade amazônica. A invisibilidade das populações negras no contexto amazônico é preocupação central deste artigo, recorte de meu trabalho de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Roraima. A questão é: há terreiros de Umbanda e Candomblé em Boa Vista (RR)? Quantos são? Por que não são invisíveis?

A busca por esta resposta se dá mediante a pesquisa bibliográfica, etnografia e trabalho de campo realizado pelos bairros de Boa Vista. Durante a realização da pesquisa foram identificados 21 terreiros de matrizes africanas, o que comprova a pungente prática da religiosidade de matrizes africanas, na cidade de Boa Vista, poucas vezes percebida como sendo parte das identidades que conformam a Região Norte do país.

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Sociais Universidade Federal de Roraima, Mestre em Antropologia Social universidade federal de Santa Catarina. Atualmente é Doutorando em Teologia (Faculdades EST- São Leopoldo - RS), Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, bolsista CAPES. E-mail: gunterpadilha@gmail.com



Para se compreender a presença negra na Amazônia e a cosmopercepção afro-brasileira em Boa Vista se apresentará algumas experiências do trabalho de campo, observação participante, que teve início na segunda quinzena de outubro de 2006 e foi finalizada na segunda metade de março de 2007. Foram realizados registros fotográficos dos aspectos externos e assentamentos de orixás e altares particulares de cada terreiro, câmera digital sony com uma resolução de 3 megapixels.

Com o presente trabalho, vemos que a expressão cultural afro-brasileira está presente em Boa Vista através dos Terreiros de Candomblé e Umbanda, principalmente na periferia da cidade, onde são instrumento de conservação e transmissão de conhecimentos e tradições vitais para a continuidade de sua existência como afrodescendentes.

Conclui-se que existência de expressões religiosas de matrizes áfricas traz novas perspectivas para os estudos antropológicos e teológicos que vislumbram compreender melhor a Região Amazônica e, conseqüentemente, valoriza a presença e as contribuições dos afrodescendentes na formação do Norte do Brasil.

## **1 OLHAR: IMPRESSÕES, INQUIETAÇÕES**

Quando cheguei a Boa Vista no dia 02 de fevereiro de 2002, para assumir o pastorado na Comunidade Evangélica de Confissão Luterana em Boa Vista, carregava em meu imaginário que a Região Norte era um imenso “mar verde” habitado por indígenas, ribeirinhos e migrantes. No entanto, aos poucos, fui percebendo que Roraima tinha mais riquezas culturais do que meu imaginário de migrante do Sul poderia abarcar. Evidentemente que pude perceber a importância política e cultural dos indígenas que habitam o estado e, também, o quanto a migração para Roraima, especificamente no período da década de 1980, auge do garimpo, contribuiu para a composição cultural do estado.<sup>2</sup>

A realidade que encontrei em Boa Vista foi aguçando minha curiosidade e me motivou a ingressar na Universidade Federal de Roraima – UFRR, no curso de Ciências Sociais, para que eu encontre respostas para a pergunta: por que não se fala dos afrodescendentes como um grupo específico que contribui na construção de Roraima? Isto porque pude observar manifestações culturais dos afrodescendentes em Boa Vista, por exemplo, carnaval, rodas de capoeira sendo jogadas nas praças, reggae cantado pelos imigrantes afros da República Cooperativista da Guiana e uma loja de artigos religiosos, que levanta a suspeita em relação a existência de terreiros de Umbanda ou Candomblé.

A inviabilidade negra na Amazônia, provavelmente, ocorre porque a maior das pessoas brasileiras ignora os fatos históricos que tornaram a maior parte da população brasileira ligada às tradições africanas, o longo período do tráfico negreiro. O Brasil recebeu grande contingente  
<sup>2</sup> PADILHA, Günter Bayerl. *Mapeamento dos terreiros de matrizes africanas em Boa Vista*. Boa Vista : Universidade Federal de Roraima, 2008. p. 14.

te de pessoas escravizada oriundas de África para servirem de mão de obra na plantação e engenhos de cana-de-açúcar localizadas no Nordeste. Mas também outras regiões receberam africanos para o trabalho forçado em minas, nos cafezais e na pecuária.<sup>3</sup>

Outro fato que fica despercebido pelo povo brasileiro ao longo da história é que tanto o Nordeste quanto o Norte dependiam da força de trabalho das pessoas escravizadas oriundas da África. Mas, estas pessoas resistiam, ao modelo econômico escravocrata, fugindo. Após a fuga, formaram quilombos e algumas foram acolhidas por tribos indígenas. A comprovação da presença negra na Amazônia é verificada pelo fato que o Ceará e o Amazonas declararam, em 1844, que todos os escravos eram livres.<sup>4</sup>

O testemunho atual da presença de pessoas negras no Norte do país são as lutas pela posse das terras dos remanescentes de quilombos, principalmente, altas rio Trombeta, no Pará, São estes quilombolas que possuem a memória do passado dos mocambos<sup>5</sup>, narrativas individuais que concordam com a memória coletiva de liberdade, fartura, respeito aos mais velhos e relações com o comércio local que confirmam que as comunidades negras na região Norte foram historicamente silenciadas. Pois no campo imaginário a Amazônia não é espaço para as populações negras, porém este imaginário se olvida que Óbidos, Alenquer, Santarém possuem origens nos quilombolas fugidos das fazendas.<sup>6</sup>

O Brasil oficialmente aboliu a escravidão em 1888, mas muitas pessoas de descendência africana continuavam em servidão por dívida e pobreza. O fim da escravidão colocou os afro-brasileiros na situação de sem-terra, forçando-os a migrarem para os centros urbanos e viverem nas favelas. Historicamente a falta de terra e a escassez de trabalho nas áreas rurais do Nordeste impulsionaram seus habitantes a migrarem para outras regiões do país, para os seringais e para os garimpos. Assim sendo, Roraima recebeu expressivo número de migrantes após a abertura da BR 174, em 1978, e do “boom” do garimpo na década de 1980.

Segundo o IBGE<sup>7</sup>, neste período a taxa de crescimento populacional de Roraima foi de 9,63%, o maior registrado no país. Sendo que o Nordeste se configura como maior contribuinte para o crescimento demográfico de Roraima perfazendo 32% das pessoas que migraram para o estado, especificamente, o Maranhão responde com 23% do total da população migrante para Roraima. Bastide<sup>8</sup> dá uma pista preciosa da etnicidade desta massa de migrantes que chegaram a Roraima quando menciona que o litoral do Nordeste brasileiro é negro. Por isso, a procura por visibilizar o afrodescendente, em Roraima, deve ser dar a partir do fim da década de 1970 e início da de 1980 quando ocorre o grande fluxo migratório de maranhenses para o estado.

3 LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988. p32.

4 DAVIS, Darien J. *Afro-brasileiros hoje*. São Paulo: Selo Negro, 2000. p. 14

5 Mocambos, assim, eram denominados os negros escravos e fugidos que habitavam a Amazônia.

6 FUNES, Eurípedes. Apontamentos pessoais da Palestra realizada no Auditório da UFRR. 11 de dez de 2006.

7 IBGE. *Censo demográfico 2000*, Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br>. Acesso em: 01 ago. 2006.

8 BASTIDE, Roger. Brasil terra de contrastes. 10º ed. In: *Coleção corpo e alma do Brasil*. vol. II. São Paulo: Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

Acredito que a invisibilidade do afrodescendente em Roraima recebe um tempero especial, a predominância e virulência do conflito entre “índios” e “não-índios” pelo direito a terra, que tanto marca a história recente de Roraima.<sup>9</sup> Porém, a invisibilidade não significa que não existam pessoas negras habitando o estado e que elas não cultivam suas tradições e crenças. Por isso, é necessária uma atenta observação das paisagens urbanas para identificar a existência de terreiros das religiões de matrizes africanas. Portanto, decidi me dedicar a localizar e mapear os terreiros de Candomblé e Umbanda. Isto por considerá-las instituições chave para a identidade negra.

## **2 TRABALHO DE CAMPO: MAPEAMENTO DE TERREIROS EM BOA VISTA.**

O município de Boa Vista foi o primeiro povoado com característica urbana no atual estado de Roraima que se formou ainda no século XIX. A partir da década de 50, daquele século, inúmeras fazendas estabeleceram-se nas savanas do alto Rio Branco. Em 1858, o Governo do estado de Amazonas criou a Freguesia de Nossa Senhora do Carmo que, 32 anos depois, foi elevada à categoria de município, pelo decreto estadual nº 49 de 09 de julho de 1890, com o nome de Boa Vista do Rio Branco. Em 13 de setembro de 1943, pelo decreto 5.812, o município foi desmembrado do estado do Amazonas e transformado em Território Federal do Rio Branco. Boa Vista tornou-se capital do território em 1944. Em 1962, o Território recebeu o nome de Território Federal de Roraima e, finalmente, com a Constituição de 1988, ele foi elevado à categoria de Estado. O município limita-se ao Norte com os municípios de Normandia, Pacaraima e Amajari, ao Sul com os municípios de Mucajá e Cantá, a Leste com os municípios de Bonfim, Cantá e Normandia e no Oeste com o município de Alto Alegre.<sup>10</sup>

A pesquisa de campo teve início em meados de outubro de 2006, com algumas incursões pelos 50 bairros de Boa Vista, com a finalidade de localizar indícios que pudessem revelar a existência de terreiros de Candomblé ou Umbanda, como por exemplo, uma bandeira branca hasteada em bambu em frente da casa. O sucesso desta primeira etapa era crucial para que se pudesse estabelecer o primeiro contato as pessoas que são praticantes das expressões religiosas de matrizes africanas.

A primeira bandeira branca, hasteada em bambu, foi localizada no Bairro São Vicente. Após a localização, tratei de fazer contato com o líder do terreiro, procurei-o em uma casa localizada ao lado da construção que aparentemente seria o Terreiro. Quem me atendeu foi um homem que se auto-identificou como pai Bokulê, após minha apresentação como sendo aluno da Universidade Federal de Roraima e explanação do objetivo de minha pesquisa de mapeamento dos terreiros na cidade de Boa Vista, ele se mostrou receptivo e se propôs a me auxiliar na pesquisa indicando alguns terreiros localizados no Bairro Liberdade e no Tancredo Neves,

9 SANTILLI, Paulo. *Pemongon Pata: território Macuxi, rotas de conflitos*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p. 47.

10 FREITAS, Aimerê. *Geografia e História de Roraima*. Boa Vista : DLM, 2001. p. 65-68.

convidando-me para visitar o seu terreiro em outra ocasião.<sup>11</sup>

**Imagem 1- Terreiro D'angola Tata Bokulê Ábassa**



Fonte: Foto do autor 04.01.2007.

A visita ao Pai Bokulê abriu as portas ao universo de terreiros, pois ele revelou a existência uma rede de relacionamentos entre os terreiros de Umbanda e Candomblé em Boa Vista. Outra fonte de informações, que se apresentou durante o trabalho de campo, foi o Terreiro de Santa Bárbara do pai Totó que ampliou consideravelmente os endereços de terreiros a serem visitados.

**Imagem 2- Terreiro de Santa Bárbara do pai Totó**



Fonte Günter B. Padilha 10.03.2007

Para que a investigação não se tornasse uma mera coleção de dados e passasse a ser um processo investigativo de observação participante, frequentei algumas festividades de al-

<sup>11</sup> PADILHA, Günter Bayerl. *Mapeamento dos terreiros de matrizes africanas em Boa Vista*. TCC – Curso de Ciência Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2008.

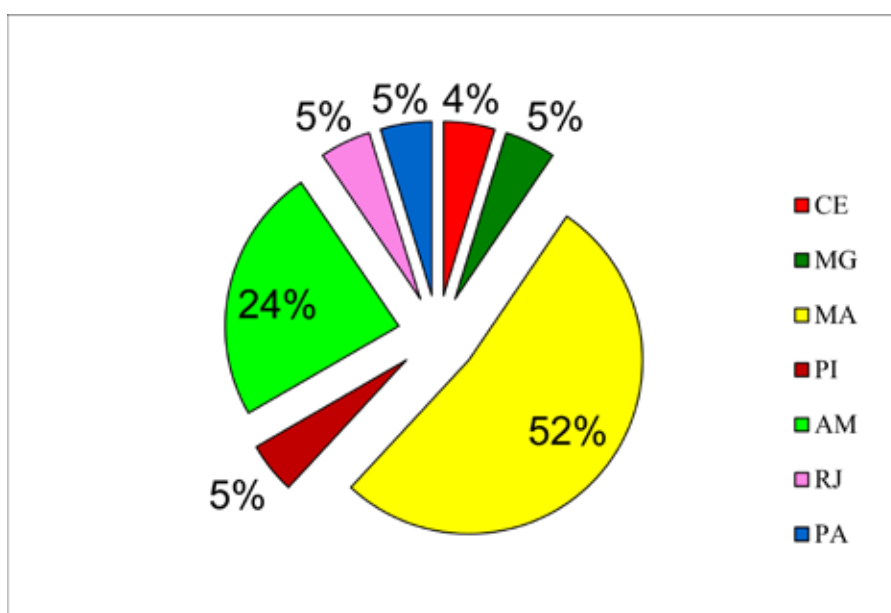
guns terreiros: festa de São Sebastião no terreiro da Maria de Oxossi; Sábado de Aleluia no Terreiro Santa Bárbara e Ogum de Ronda.

Os terreiros estão concentrados nos bairros da periferia, principalmente no Hélio Campos, Silvo Bothelho, Cambará, Caranã, Tancredo Neves e adjacentes, ou seja, os bairros que foram criados pelo governo de Roraima a partir da década de 1980. Entretanto, não é somente na periferia que estão localizados os terreiros de Candomblé e Umbanda, podemos encontrar alguns terreiros tradicionais nos bairros próximos ao centro como no Mecejana, São Vicente e São Francisco.

No período da realização do trabalho de campo pude localizar 21 terreiros, dos quais, 71% se autodeclararam como sendo de Umbanda e 29% se reconhecem como Candomblé. As nações que se pode observar no universo dos terreiros de Candomblé são: Angola, Ketu e Nagô. Todavia, mesmo sendo do Candomblé, existe no terreiro espaço para a manifestação de Caboclos resultado da aproximação com a espiritualidade indígena.

Os pais e mães de Santo não são naturais de Roraima, são vindos de outros estados brasileiros, 52% possuem sua origem no estado do Maranhão, 24% vieram do Amazonas e 24% são oriundos de outros estados da federação. Portanto, fica evidente que no processo migratório não houve perda de elementos culturais, pois eles mantiveram sua atividade espiritual. Dentre os pais e mães de santo somente a mãe Sílvia foi “feita no santo” em Roraima, os outros líderes tiveram sua iniciação no Maranhão ou no Pará.

Gráfico 1 - Origem dos Pais e Mães de Santo:



Observou-se que 24% dos terreiros estão em atividade mais de 20 anos, 47% estão estabelecidos entre 10 e 20 anos, 19% estão presentes em Boa Vista entre 05 e 09 anos e somen-

te 10% dos Terreiros mapeados não tiveram averiguada o tempo de sua atividade na cidade.<sup>12</sup>

A existência de vinte e um terreiros em Boa Vista revela quão rico é universo cultural amazônico e no extremo Norte do país. Porquanto somente podemos compreender esta sociedade se pudermos trazer à luz o seu próprio modo de ser, viver e conceber o mundo. Para percebermos as questões antropológicas e teológicas relacionadas aos afrodescendentes é necessário abandonar o imaginário pré-concebido de que a Amazônia é território habitado apenas por ribeirinhos e indígenas e enxergar o mosaico cultural que é a região Norte, especificamente, Roraima. Ainda é importante ressaltar que em Roraima não encontramos somente afro-brasileiros, mas sim, afrodescendentes dos países que fazem fronteira com o estado.

## CONCLUSÃO

O mapear dos terreiros de Candomblé e Umbanda em Boa Vista (RR) revela que as pessoas afrodescendentes oriundas do Nordeste brasileiro preservam a religiosidade de matrizes africanas. Outro aspecto revelado pela pesquisa é que a presença dos terreiros, em Roraima, é recente na história em Roraima, pois foi somente com o “boom do garimpo”, na década de 1980, que a população afro-brasileira migrou e se estabeleceu no estado. Isto fica evidente quando se percebe que 67% dos terreiros têm entre 05 e 20 anos de atividades.

Em cada bairro, onde foi localizado um terreiro, observamos o mágico abrir das cortinas de um universo cultural rico, que valoriza o que custa mais caro aos seus habitantes, a religiosidade. Neste sentido, os terreiros cumprem o papel de perpetuar a tradição cultural e religiosa, fortalecendo os laços entre a fração da população de Boa Vista que pratica as religiões de matrizes africanas. Porque seria ingenuidade pensar que os migrantes nordestinos tivessem deixado suas tradições religiosas se perder ao longo do caminho até Roraima.

Desta forma, esta pesquisa contribuiu para dar visibilidade à população negra no contexto amazônico e desmitificar que ela se faz presente apenas em determinadas regiões do Brasil, particularmente, naquelas que utilizaram a mão de obra de pessoas escravizadas. A cada visita aos terreiros foi se descortinando uma Boa Vista negra, uma cosmopercepção embalada pelo rufar dos tambores e atabaques e tomada pela força transcendental do axé, que acompanha o povo negro em sua história. Mesmo que a sociedade abrangente insista em não perceber a existência de um pulsar afro em Boa Vista, ele se revela ao olhar mais atento de quem percorre as ruas dos bairros da cidade.

---

12 PADILHA, Günter Bayerl. *Mapeamento dos terreiros de matrizes africanas em Boa Vista*. Boa Vista : Universidade Federal de Roraima, 2008. p. 42.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. Brasil terra de contrastes. 10º ed. In: *Coleção corpo e alma do Brasil*. vol. II. São Paulo: Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

DAVIS, Darien J. *Afro-brasileiros hoje*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

FREITAS, Aimberê. *Geografia e História de Roraima*. Boa Vista : DLM, 2001.

FUNES, Eurípedes. Apontamentos pessoais da Palestra realizada no Auditório da UFRR. 11 de dez de 2006.

IBGE. *Censo demográfico 2000*. Disponível em: <http://www.sidra.ibge.gov.br>. Acesso 01 ago. 2006.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

PADILHA, Günter Bayerl. *Mapeamento dos terreiros de matrizes africanas em Boa Vista*. TCC – Curso de Ciência Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2008.

SANTILLI, Paulo. *Pemongon Pata: território Macuxi, rotas de conflitos*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.



# DE FILHO ESQUECIDO DO MUNDO A GUERREIRO IMORTAL DERRADEIRO REFLEXÕES SOBRE A EPISTEMOLOGIA DE TERREIRO NA DINÂMICA INDÍGENA

*Eduardo Bonine<sup>1</sup>*

**RESUMO:** São três os caminhos que, ao cruzarem-se, permitem a percepção de uma epistemologia de terreiro: o do samba, o da macumba e o do subúrbio. Por meio de uma ética exusíaca e de uma estética exunouveau, as cosmopercepções indígenas são estruturantes do terreiro, seja por meio do corpo, do encantamento, do cotidiano ou das experiências sociais. Em “Xingu, o clamor que vem da floresta”, a Imperatriz Leopoldinense apresentou na avenida, em 2017, o indígena que também se apresenta nos terreiros por meio da entidade dos caboclos de pena. Cruzar o samba enredo com os pontos cantados nos terreiros de macumba permite a percepção de uma estrutura sociorreligiosa muito brasileira, fundamental para a construção política da relação de alteridade entre o Eu e o Outro na dinâmica do Brasil. As memórias construídas e reconstruídas por meio da oralidade ganham potenciais dinâmicas quando experimentadas pela estética de carnaval ou pela ética religiosa.

**PALAVRAS-CHAVE:** epistemologia de terreiro; samba enredo; caboclo; macumba; indígena

## INTRODUÇÃO

A brasilidade é uma (re)existência a partir do cruzamento, é a potencialidade percebida por meio do encontro. A epistemologia de terreiro surge como uma alteridade ética e estética ao Brasil-nação pelos terreiros do samba, da macumba e do subúrbio: são os corpos encantados que dançam, vibram, experimentam e existem.

O que se experimenta no corpo que samba, também é experimentado no corpo que reza e no que existe socialmente. Os âmbitos da festa, da religião e da sociedade são uma continuidade, uma consequência cotidiana um do outro, é no contexto social, no dia a dia, que se desenvolvem percepções e dinâmicas de ser e de existir no mundo.

Em 2017, a Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense levou para a avenida o desfile intitulado “Xingu, o clamor que vem da floresta”<sup>2</sup> e entoou um refrão amalgamado entre o

<sup>1</sup> Jornalista. Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP. Pesquisador no grupo Veredas: Imaginário religioso no Brasil. Contato: dubonine@gmail.com

<sup>2</sup> Composição de Adriano Ganso, Aldir Senna, Jorge Do Finge e Moisés Santiago.

clamor indígena e a corporeidade do samba: “Kararaô, kararaô! / O índio<sup>3</sup> luta pela sua terra, / da Imperatriz vem o seu grito de guerra”.

Se por um lado apresentava-se na avenida do samba o anúncio de uma luta identitária, social e política dos indígenas, por outro reforçava o papel da escola de samba em incorporar esse papel. A experiência estética compartilhada no terreiro do samba é o grito de guerra apresentado em seu refrão.

Ser um corpo que dança é a principal dinâmica de conhecimento e de partilha dos corpos de terreiro. A oralidade é o fio de amarra dessa experiência que não se encerra em si, necessita de toda uma comunidade para que se estabeleça sua agência efetiva de continuidade: a (re)existência.

Neste texto, analisaremos, por meio da ética exusíaca<sup>4</sup> e da estética exunouveau<sup>5</sup>, a relação de alteridade, de reconhecimento do Outro, no cotidiano da brasilidade, por meio do samba da Imperatriz Leopoldinense e dos pontos de caboclo de pena entoados em terreiros.

Os indígenas do imaginário colonial não são aqueles que sistematicamente reelaboram suas identidades, que ocupam espaços políticos e sociais a partir de si mesmos. Reivindicar uma terra que já é de sua pertença é um exercício contínuo de reestruturar a sua identidade diante de um projeto colonial que subalterniza seu corpo, sua memória, sua percepção, sua ética e sua estética.

Esse mesmo senso comum fez com que os terreiros passassem a ser percebidos como espaços de reelaboração de uma África (fantasiosa) em solo brasileiro. A complexidade é justamente essa: como alcançar um continente inteiro enquanto a religiosidade brasileira é outra, é a do terreiro? Em que Orixá e Pajé coabitam um mesmo espaço?

Assim, qual é o filho esquecido do mundo? A quem cabe o título de guerreiro imortal derradeiro?

## 1. XETRUÁ AO XINGU

A comissão de frente do desfile da Imperatriz Leopoldinense, em 2017, representou o pássaro sagrado e o tesouro de Ramos. Em sua alegoria duas palavras-chave para a percepção

<sup>3</sup> Os compositores optaram pelo termo “índio” em vez de indígena. Neste texto, quando fizer referência ao samba enredo, optaremos pelo termo dos compositores.

<sup>4</sup> Ética desatrelada ao exercício binário empregado pela moral. Se a ética é um intuito epistemológico de perceber a ontologia das relações sociais e a moral o estabelecimento de seus limites e de suas possibilidades, a ética exusíaca é a contextualização desse conceito por meio da experiência cotidiana: os limites são pactos elaborados e reelaborados conforme os encontros e os cruzamentos, não há uma premissa de bem e de mal nessa dinâmica.

<sup>5</sup> Estética apresentada pelo pesquisador Edimilson de Almeida Pereira ao analisar a literatura preta e a produção brasileira de poesia. A estética exunouveau parte de um referencial de alteridade em que o sujeito é uma experiência dinâmica de si mesmo, conforme seus cruzos e seus pactos sociais. Quem fala, o eu-lírico da história, tem para si e para o outro uma relação de reconhecimento e de poder, sem precisar de se elaborar ou se reconstruir a partir de referenciais eurocêntricos.

do que está por trás da brasilidade: sagrado e tesouro.

Por trás na dinâmica cotidiana, mas muito em evidência na disputa sociopolítica. Não à toa, Cacique Raoni Metuktire ocupou espaço de destaque em carro alegórico, atravessando a avenida na representação de sua identidade caiapó e em sua luta pela preservação da Amazônia. O líder indígena, aos 93 anos, em 2023, subiu a rampa do planalto, na cerimônia de posse de Luís Inácio Lula da Silva, como um dos representantes do povo brasileiro.

Interessante pensar o que separa o desfile de 2017 da posse de 2023: cinco anos de projeto de desmonte da brasilidade e de perpetuação do colonialismo fascista por parte de Jair Messias Bolsonaro. Ocorre, também, nesses cinco anos que a epistemologia de terreiro corporificada na brasilidade não foi suspensa, enquanto ativistas, lideranças identitárias e políticas, grupos companheiros etc. evidenciavam uma luta, na religiosidade de terreiro continuou se entoando: “tumba ê caboclo. / Tumba lá e cá. / Tumba ê guerreiro. / Tumba lá e cá. / Tumba aê meu pai. / Tumba lá e cá. / Não me deixe só”.

Esse ponto de caboclo é interessante quando analisado no convite à dança, ao brincar, à participação contínua. “Tumba” é quase a descrição de um corpo que tomba, que se permite existir descalço e chegar no ambiente do jeito que puder, sendo importante a todos e a todas que ali estão apenas sua chegada e a sua presença.

É como se as vozes ali do terreiro, em sua comunidade, pedissem: tomba para lá, tomba para cá. Vem, chega logo, não me deixe só. Não que nossas reflexões aqui estejam resvalando em qualquer anacronismo, pelo contrário, a figura social do indígena e a figura do caboclo de terreiro são reelaboradas cotidianamente, a todo instante, elas passam com o tempo e ficam no imaginário e, também, na socialização, o que se conta, o que se canta, o que se dança: é um pacto contínuo entre a oralidade e a memória.

O cumprimento dos caboclos nos terreiros é Xetruá, por isso, não podemos, ao escrever essa análise, deixarmos de cumprimentar o Xingu. Enquanto se constrói uma brasilidade por meio do terreiro, reivindica-se um espaço identitário que requer reconhecimento político e alteridade econômica para que o Brasil consiga ser uma nação.

Como a Imperatriz desfilou: “andar onde ninguém andou, / chegar aonde ninguém chegou. / Lembrar a coragem e o amor dos irmãos / e outros heróis guardiões. / Aventuras de fé e paixão. / O sonho de integrar uma nação”. Xetruá, Xingu! A terra é de vocês. O terreiro também. A epistemologia de terreiro é brasileira, depende inteiramente do espaço geográfico e do espaço social do país que se articular num constante encontro ético e estético de corpos e de sabenças que se cruzaram, se cruzam e se cruzarão no ordinário, do religioso e no mais profano.

Por isso, quando aplicarmos neste texto as categorias ética exusíaca e estética exu-nouveau, evidenciando o Orixá Exu, não estamos colocando em segundo planos aquilo que

se aprendeu, aprende e aprenderá com as cosmopercepções indígenas, pelo contrário: Exu é movimento, é encontro, é subversão, é contraversão, é tudo e é nada, por isso, é os caboclos também. Exu está nas entrelinhas de um ponto de caboclo, que descreve muito bem o trânsito dos indígenas e dos africanos no Brasil e na incorporação desses saberes nos terreiros.

“Maré já encheu, / maré já vazou. / De longe, bem longe, eu avistei um ará. / A sua casinha / coberta de sapê. / Seu arco, sua flecha, / sua cabaça de mel”. No movimento de Exu, o caboclo também está, na sua sabedoria e na sua consciência de espreita, entre a maré que enche e a maré que vaza, o passar de um tempo na elaboração da espera. Quando se observa de longe um altar e tudo o que se pode identificar e reconhecer como um lugar de alteridade do Outro: o arco, a flecha e a cabaça.

O exercício de (re)existência é cotidiano. Se estruturalmente, seja por meio da política ou da economia, esses espaços simbólicos e literais (como a reivindicação de terra) são constantemente reivindicados, é por meio da epistemologia de terreiro que esses espaços tomam uma forma corporificada na dinâmica da brasilidade.

O corpo da macumba incorpora os caboclos e o corpo do samba leva para a avenida um protesto e ao mesmo tempo uma festa, com os dizeres: “brilhou a coroa na luz do luar. / Nos troncos, a eternidade. / A reza e a magia do pajé, / na aldeia com flautas e maracás. / Kuarup é festa, louvor em rituais”. Kuarup é a festa, o carnaval também. Xirê e gira também.

Se no ponto do caboclo que chegou tombando, a convite de todos e de todas que participavam da roda de terreiro, também se espera o vazamento da maré, no samba enredo se observa o brilho de uma coroa na luz do luar. O tempo, em sua eternidade, refletido na floresta. Também se experimenta a magia e a reza, os cânticos. A ética e a estética são compartilhadas, em ambos os casos, por meio do corpo, num atrevimento experimental. O dito também é sentido. É aí que Exu encontra o caboclo e se encanta com o Xingu.

## **2. APRENDIZAGEM DE TERREIRO**

É importante perceber, à luz da estética exunouveau e da ética exusíaca, um diálogo íntimo e cruzado das experiências sagrada e profana experimentadas por pessoas de terreiro: seja o do samba, o do subúrbio ou o da macumba. É justamente nessa encruzilhada que se estabelece a brasilidade e se desenvolve uma alteridade na sujeitificação de corpos construídos na marginalidade.

Uma marginalidade sem conotação colonial, uma categoria em que invalida e despreza qualquer experiência apartada da centralidade hegemônica. Essa marginalidade percebida e experimentada pelos corpos de terreiro é o eixo fundamental para a compreensão da ética e da estética nesses espaços, também, de educação.

Se a escola tradicional forjada pelo Brasil Nação na expectativa de ser quintal da Europa exclui a historicização de indígenas e negros e invalida suas contribuições semânticas, culturais, econômicas, políticas, religiosas etc., está no carnaval, nos quintais suburbanos, nas ruas e nos cultos de macumba sua história, (re)elaborada por meio de uma oralidade, evidenciando suas estética e ética.

Imperatriz Leopoldinense cantou: “na floresta, harmonia, a vida a brotar. / Sinfonia de cores e cantos no ar. / O paraíso fez aqui o seu lugar, / jardim sagrado, o caraíba descobriu”. Neste caso, caraíba é um jogo semântico com três significados interessantíssimos para se pensar em cruço: pode designar o pajé tupinambá, pode designar a árvore frondosa de flores amareladas <sup>6</sup>e pode designar, no tupi antigo, o “homem branco”.

Pela estética, um paraíso cheio de possibilidades de experiências. Pela ética, um lugar de descobrimento profano, ao mesmo tempo sagrado. Se a perspectiva for do pajé, a harmonia estética é de um lugar sagrado; da árvore, a estética da floresta permite uma ética ecológica de permanência, “a vida a brotar”; a do colonizador, uma estética de lugar e uma ética de descobrimento.

O samba enredo, na sua escola da Sapucaí, não exclui as possibilidades, revela a capacidade do carnaval de ser um lugar de aprendizagem, pedagógico, sofisticado e complexo. Em meio à diversão, ao jogo dos corpos, à disputa de campeãs, ocorre na avenida uma aula. Nos terreiros de macumba, o caboclo chega ao compasso dos atabaques e ao canto do ponto: “saí da minha aldeia sem lê lê lá lá. / Aprendi no mundo a soletrar, / caboclo me deu o bê a bá, / e a lua me ensinou o que é o amar”.

Outra encruzilhada de possibilidades: quem sai da aldeia com uma mão na frente e outra atrás a desbravar o mundo? Na perspectiva das escolas normativas, os bandeirantes. Mas de quem é o canto na escola do encanto, quem é o eu-lírico do ponto? O caboclo.

Aprender no mundo aquilo que a cartilha da alfabetização (soletrar e bê a bá) oferece é revelar, por meio do canto religioso, um jogo evidente no cruço sagrado profano: o caboclo também ensina e o lugar da macumba também é o da escola. E a lua ensinar o que é amar traduz a complexidade a sofisticação da frase entoada no samba da Imperatriz: na floresta, harmonia, a vida a brotar. O amor se aprende por meio de uma consciência ecológica, na partilha e no acordo diário de que as vidas não estão desassociadas em graus de importância, nem a dos seres humanos nem a de outros seres vivos.

Subalternizar o periférico, excluir a alteridade de outros corpos, apagar o que não orbita a lógica centralizadora da hegemonia são projetos da colonialidade. Os indígenas e seus saberes, os negros e seus saberes, bem como todo o gozo e festejo dos corpos das ruas são cotidianamente anulados do Brasil Nação e (re)elaborados na brasilidade.

<sup>6</sup> *Cordia Calocephala*, *Boraginaceae*; também conhecida como carobeira, caraíba do campo e para-tudo. Suas flores são amarelas com a copa bem aberta.

Os espaços de terreiro, enquanto instituições religiosas, são fundamentais para a preservação das estéticas e das éticas dos excluídos. Embora se perceba os terreiros como uma identidade preta, suas dinâmicas são estabelecidas em solo brasileiro, nas encruzilhadas mais variadas possíveis: o indígena encontra o boiadeiro que encontra o orixá que brinca com o erê que agarra a saia da baiana num fluxo contínuo.

O espaço religioso ganha, aos poucos, no cotidiano de suas funções, na sua complexidade e na sua sofisticação, um caráter pedagógico, em que memórias são potencializadas e passadas adiante, preservadas nas trocas éticas e estéticas. Os terreiros não são úteis para a lógica neoliberal, a escola estabelecida em seus espaços de sacralidade e de profanidade não ensinam o bom comportamento aos corpos nem a produtividade das mentes, não é funcionalista nem se alimenta da falácia do progresso, talvez, seja por isso que não é percebida.

É a escola de Exu. Entre a gargalhada e a festa, o gozo e a ironia, o vício e permissão, a vida é tão levada a sério que se aprende a respeitá-la. No carnaval não é diferente. O desfile é tão brincalhão e divertido que é coisa séria. A Imperatriz, ao levar o Xingu para a Avenida, cantou: “sangra o coração do meu Brasil. / O belo monstro rouba as terras dos seus filhos, / devora as matas e seca os rios. / Tanta riqueza que a cobiça destruiu”.

As críticas política e econômica estão em meio à festa profana. O “belo monstro” é a Usina Hidrelétrica do Belo Monte um projeto em disputa deste 1975, perto de Altamira, no norte do Estado do Pará. Um espaço livre da bela harmonia do Xingu devastado por assassinatos e desmatamento.

O caboclo também canta em seu ponto nos terreiros de macumba: “meu cavalo é véio, bem arreado. / Arrimo de ouro, bem dinorado. / Meu pai quem me deu, não troco por nada, / não troco nem vendo, sou um apaixonado. / Tudo quanto é novo é cobiçado, / quando fica velho abandonado, / aos olhos de deus tudo é vigiado, / quem ama a seu próximo vai ser amado”.

De novo a ecologia da vida surge no cruzamento da estética exunouveau e da ética exusíaca das macumbas. A denúncia de destruição por meio de riqueza e de cobiça cantada no terreiro do samba é alertada e prevenida no terreiro da macumba, num ensinamento contínuo de que a vida não é útil e não está a serviço de um progresso que não pode ser experimentado coletivamente. Que a cobiça afasta a sociedade enquanto um coletivo e privilegia a solidão individual tão funcional para o neoliberalismo.

Entre o dito e o não dito, as experiências religiosa e profana ensinam: o carnaval e a macumba são espaços dinâmicos da escola da brasilidade experimentada pelo corpo que “são suportes de manifestações de encantamentos diversos. Para isso, eles são ritualizados, preparados, em busca de equilíbrio que as conexões entre o visível e o invisível podem almejar.” (SIMAS, 2021, p. 11). O corpo se prepara para desfilar e, também, se prepara para macumbar.

O corpo é um agente fundamental para a interação profana e sagrada entre o ser re-

ligioso e o ser secular, uma vez que não há dissociação entre os dois, não há exclusão, “entre esses aspectos não existe dicotomia, mas interação” (SIMAS, 2021, p. 57). Essa interação é indígena e, também, negra. Os terreiros são espaços de preservação dessas experiências por meio do encanto. No samba, na macumba e no subúrbio, a brasilidade acontece.

Quando o caboclo canta no terreiro: “brasileiro, ô brasileiro. / Brasileiro imperador, eu nasci foi no Brasil. / Sou brasileiro, ô sim senhor. / Meu pai é brasileiro, minha mãe é brasileira. / O que é que eu sou? / Eu sou brasileiro”. O subtexto é o 2 de julho em Salvador, na Bahia. A expulsão das tropas portuguesas da costa marítima do Brasil pelos indígenas e pelos pretos, evento excluídos da escola normativa em detrimento da enaltação do “grito da independência” à margem do Ipiranga.

A Imperatriz, ao homenagear o Xingu, cantou: “sou o filho esquecido do mundo, / minha cor é vermelha de dor. / O meu canto é bravo e forte, / mas é hino de paz e amor. / Sou guerreiro imortal derradeiro. / Deste chão, o senhor verdadeiro. / Semente, eu sou a primeira / da pura alma brasileira”. É a identidade (re)elaborada apesar da colonialidade: existe esquecimento, existe dor. Mas existe a bravura e a força do canto. E um hino que tanto o carnaval quanto a macumba ensinam por meio de seus corpos que dançam: são a primeira semente da pura alma brasileira.

A ética exusíaca e a estética exunouveau são a brasilidade que surge potencialmente na lógica do “apesar de”. É a alteridade que “a nossa voz vai ecoar e preservar” como pediu a Imperatriz. O filho esquecido do mundo que é o grande desejo da colonialidade e do projeto de Brasil Nação se constitui enquanto guerreiro imortal derradeiro na pedagogia dos sambas e das macumbas.

## CONCLUSÃO

A experiência estética, por meio de uma “superação de barreiras étnicas, políticas e ideologias” (PEREIRA, 2022, p. 11) e a dinâmica ética, a partir de uma reelaboração das prisões binárias coloniais oferecem outras perspectivas de ser e de estar no mundo: é a brasilidade surgente apesar do projeto de Brasil-nação.

Essas trocas que são potências políticas, sociais e culturais do cotidiano provocam uma pergunta que pode ser respondida tanto pelas pessoas das ruas, dos cargos institucionais, estatais, até por nós que ocupamos um espaço acadêmico: como contaremos a nossa história?

O processo de sujeitificação, reconhecendo a alteridade do outro, e sua complexa capacidade de ser e de existir no mundo, é uma postura consciente para perceber a construção da brasilidade e das múltiplas vozes que compõem essas histórias.

Por que a epistemologia de terreiro é negligenciada enquanto uma perspectiva sofisticada de constituição de indivíduos? O esforço acadêmico precisa fluir em um mesmo rio,



para se compreender enquanto fluxo contínuo dessas águas. Os terreiros têm uma capacidade pedagógica que surge conforme os pactos diários de seus filhos e filhas. Mesmo quem não pertence a um terreiro, em sua dimensão religiosa, pode se elaborar social, cultural ou politicamente a partir de sua ética ou de sua estética.

Terreiros são alternativas à uma exploração neoliberal. Talvez seja por isso que enquanto uma escola atravessa a avenida, corpos dançam e se experimentam, Orixás e Pajés ocupam as ruas, a brasilidade se reconhece apenas enquanto subalternidade: ela não está a serviço da produção do lucro.

## REFERÊNCIAS

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, Volume XIII, Agosto/2016. p. 153-170;

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Orfe(x)u e Exunouveau**: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira. São Paulo: Fósforo, 2022;

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

# NOTAS HISTÓRICAS PARA A COMPREENSÃO DO COMPLEXO DE CRENÇAS NA AMAZÔNIA

Ênio José da Costa Brito<sup>1</sup>

“O Brasil só sairá de sua mediocridade se se deixar incorporar à Amazônia”  
(Antônio Callado)

**RESUMO:** Agenor Sarraf Pacheco nos relembra uma menção feita por Roger Bastide num diálogo com Marcio Goldman (2015, p. 645) na década de 1970, na qual observou “ que a literatura especializada sobre religiões no Brasil pouco enfrentou o “encontro e casamento dos deuses africanos com os espíritos indígenas”. Quando isso ocorreu, o ponto de vista dominante foi o do branco europeu, deixando nas sombras a capacidade de afros e indígenas agenciarem e criarem, em imprevisíveis criatividades seu complexo sistema de crenças, costumes e tradições. O encontro de indígenas e negros na Amazônia ocorreu graças a intensos processos migratórios, ocasionados pela expansão das fronteiras, pelo tráfico negreiro, pela necessidade de mão-de- obra escravizada. A gestação e constituição das religiões de matriz afroindígena em circuitos amazônicos ocorreu em práticas e saberes de tradições orais com as inúmeras nações indígenas da região e os escravizados que por lá chegaram. Nossa comunicação num primeiro momento traz informações sobre o primeiro contato dos viajantes e missionários com a região e os nativos, mostrando a compreensão dos mesmos da região. Aponta-se, a seguir o “enegrecimento da Amazônia”, isto é, ser a Amazônia, não apenas “Terra de Índio”. Por fim cartografa-se práticas e saberes religiosos afro-indígenas na região, apresentando personagens que conectam cosmo percepções indígenas e africanas em ambientes migrantes e da diáspora. O regime das águas moldaram encontros e movimentos das populações nativas e diaspóricas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia, Religiosidades Afro-indígenas, Práticas e saberes religiosos, Cronistas

## INTRODUÇÃO

A Amazônia desvela e esconde a utopia do Novo Mundo. Desde o século XVI até o século XXI, muito se imagina sobre a Amazônia. A professora Neide Gondim, da Universidade Federal do Amazonas, dedicou-se a demonstrar de que maneira e por quais artifícios a Amazônia foi inventada pelos europeus.

Sua tese central é que “a Amazônia não foi descoberta, sequer construída; na realida-

<sup>1</sup> Professor Titular do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP, Coordenador do Grupo de Pesquisa “Imagário Religioso Brasileiro (Veredas)” e Vice Coordenador do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora (CECAFRO-PUC). Editor responsável de revista Último Andar. <https://orcid.org/0000-0002-7730-0760>; [brbrito@uol.com.br](mailto:brbrito@uol.com.br)

de, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, dos missionários, viajantes e comerciantes” (GONDIM, 1994, p. 9). A imagística europeia influenciou de modo decisivo não só o olhar do Velho Mundo sobre a existência do anti-mundo, revelada pelas viagens ultramarinas, mas criou tensões psicológicas, culturais, econômicas, políticas, sociais e religiosas.

Eis os temas que mais contribuíram para a construção desse imaginário: a localização do paraíso e do inferno, a fauna e a flora extraordinárias, a fartura de riquezas naturais e minerais, as mulheres solitárias, as Amazonas. Frente ao novo, o habitante do Velho Mundo filtrou o novo pelo antigo, concedendo a este a superioridade. A contribuição dos primeiros cronistas foi fundamental na consolidação dessa “visão inventada”

### **1.1 AMAZÔNIA DA VISÃO DOS CRONISTAS.**

O dominicano Frei Gaspar de Carvajal, que acompanhou Francisco Orelhana (1541) relata a primeira incursão pelo rio Amazonas, em *O descobrimento do Rio de Orelhana*. Elege como tema central as Amazonas, “as guardiãs desse Éden tropical” (GONDIM, 1994, p. 84 ) Já o jesuíta Alonso Rojas, no livro *O descobrimentos do Rio Amazonas*, narra a subida do rio realizada pela expedição de Pedro Teixeira (1637). Rojas não só tem uma visão edênica, como também uma visão temporal “A visão de Rojas é também uma visão mercantilista. O olhar do padre vagueia pela natureza aquilatando o valor monetário ou mesmo os benesses do usufruto” ( GONDIM, 1994, p.91). Rojas humaniza o rio, o vê como amigo e cristão.

Pedro Teixeira, na sua viagem de volta na descida do rio até o Pará, teve como companheiro outro jesuíta Cristóbal de Acunha, cronista minucioso, preocupado com a verdade. Sua crônica intitula-se *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*(1641). Para Acunha, o rio é gentil, humilde e com alma. Nota-se no seu texto um esforço para fundir o onírico com o científico. Em *Viagens na América Meridional descendo o rio das Amazonas*, Charles-Marie de La Condamine quis escrever um trabalho científico sobre a Amazônia e sobre seus habitantes, estes ele os considerou estarem na infância do mundo, e de científico seu texto tem muito pouco. “Foi o fantástico o que mais chamou atenção de La Condamine. O que se vê é fusão das *realia* e das *mirabilia*, este preponderando, pois as hipóteses levantadas, as conjecturas registradas no diário são realidades maravilhosamente inventadas” (GONDIM,1994, p. 128).

Nas palavras da autora “a visão inaugural da Amazonas oferecida pelos cronistas viajantes vai fundamentar, enquanto matéria prima, as deduções teóricas e, inversamente, estas servem de estofos aos sucessores, cujo estoque de informações impedem e/ou inibem a apreensão da variedade, da multiplicidade, da diferença...” ( GONDIM 1994, p.10) Esta crônicas “iluminam a conjuntura colonial e leva-nos a colocar questões sobre o futuro da Amazônia, sobre sua integração cada vez mais necessária no cenário nacional e sobre as condições de sua

preservação e desenvolvimento” (BRITO, 2000, p.74).

## 1.2-O FIM DO SILÊNCIO

Só muito recentemente estudiosos preocupados em resgatar o “enegrecimento das paisagens amazônicas”, começaram a visibilizar a presença negra e a desfazer o mito da “Amazônia Terra de Índio”. Trabalhos como os de Agenor Sarraf Pacheco (2009) e Patrícia Melo Sampaio (2011) e o trabalho pioneiro de Vicente Salles 2005[1971] entre outros trilham estas veredas. Em seguida, recolhemos algumas informações presentes no livro organizado por Melo, intitulado, *O fim do silêncio. Presença negra na Amazônia*.

A preocupação da autora é resgatar o papel efetivo da escravidão africana na economia da amazônica do século XVII e inícios do XVIII. Os escravizados foram introduzidos na Amazônia na região do Oiapoque, em 1692, pelos holandeses ou ingleses. Para Sampaio, “entender a presença de escravos no Grão-Pará colonial significa não só avaliar seus números, mas principalmente, buscar visualizar as formas de sua inserção nessa sociedade”. (2011, p.34).

Estudos recentes mostraram que a região foi pródiga na formação de quilombos e mocambos que teciam redes de solidariedade com populações indígenas. (GOMES, 2005). Jornais da época, como o Estrela do Amazonas (1854-1863), as cartas de alforrias, registros policiais e anúncios de aluguel confirmam essa significativa presença negra. As fugas eram uma constante na vida dos escravizados(as), a busca pela cidade de Manaus ou a fuga pelos rios eram os roteiros preferidos.

Na sociedade local, ter escravizados (as) dava prestígio, os proprietários de escravos tinham uma presença marcante na sociedade, portanto, os escravizados não geravam só riqueza para seus proprietários, como prestígio social. Fato que nos ajuda a compreender o baixo número de alforrias gratuitas ocorridas na região.

Em 1884, a província do Amazonas aboliu a escravidão, declarando a igualdade de direitos dos habitantes da província. A Declaração “foi principalmente, produto de uma ampla teia de relações escravocratas estabelecidas, de interesses negociados, além de diversas implicações advindas da conjuntura econômica e social do império e região, e que levavam a escravidão a ser aos poucos, mas progressivamente, minada”. (SAMPAIO, 2011, p. 74)<sup>2</sup>

## 1.3 CARTOGRAFANDO PRÁTICAS E SABERES RELIGIOSOS

Nas veredas abertas pelas pesquisas de Agenor Sarraf Pacheco, que com criatividade e competência tem se dedicado a estudar experiências socioculturais e práticas de religiosidade

<sup>2</sup> Para uma análise do processo de Abolição no país, ver Angela ALONSO. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868 -1888)* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

popular de tradição oral e devocional das populações da região. Em pesquisas realizadas na Amazônia Marajoara visibilizou o encontro afro-indígena, lembrando que “entre silêncios e evidências as culturas amazônicas vão se revelando suas múltiplas identidades entre essas a face afro-indígena, como matriz constituinte de nosso estar no mundo, não pode ser mais negligenciada”(2009, p.18-19)

Nas festas religiosas e populares da Amazônia tem-se a permanência de estruturas históricas de longa duração, fruto da incorporação mutua de elementos de matriz africana, indígena e de crenças do catolicismo ibérico. Visualizando esses perfis religiosos identitários, mencionamos a devoção a São Benedito num quilombo em Manaus, para em seguida resgataremos memórias de pajés, mães e pais de santo, rezadeiras e exorcistas.

Os estudos históricos tem mostrado a importância que as festas religiosas populares tiveram no processo de formação da cultura negra desde o período colonial até hoje. Uma festa que tem chamado a atenção dos pesquisadores é a de São Benedito no bairro da Praça 14, em plena cidade de Manaus. Festa realizada ainda na atualidade no “Quilombo urbano do Barranco de São Benedito”. Maria Severa Nascimento Fonseca e seus três filhos, Manoel, Antão e Raimundo e Felipe Nery Beckman, trouxeram para Manaus a imagem de São Benedito esculpida em “pau d’angola”, venerada em Alcântara (MA), juntamente com a festa.

Como explicar essa devoção a São Benedito no coração da Amazônia? A ampliação da escravidão africana (OLIVEIRA, 2016, p.66) na segunda metade do século XVII, levou a igreja a implantar um projeto devocional voltado para os africanos. Esse projeto se inseria profundamente no projeto de expansão do catolicismo e sobretudo no projeto colonial português para as Américas.

Para Oliveira:

A existência de ‘santos de cor’, por conseguinte expressava nos altares uma hierarquia cromática que tinha lugar na própria vivência dos fiéis. Hierarquia essa que delimitava fronteiras não só entre os brancos e “homens de cor”, mas também no interior deste último grupo. Deste modo o discurso hagiográfico sobre a cor construiu também uma série de nuances que visavam dar conta de um quadro social mais complexo, onde não só se pretendia inserir os negros de forma subordinada no interior da Cristandade, mas também expressar um imbricado jogo de hierarquias sociais afeitas às clivagens construídas entre os próprios africanos e seus descendentes” (2016, p. 78).

Impressiona os estudiosos das Irmandades a ampla devoção a São Benedito entre os negros(as) nas Américas. Flávio Gomes, no livro *“Experiências Atlânticas”*, relata uma festa a São Benedito no quilombo São Sebastião, em Turiaçu, na fronteira do Pará com Maranhão, em 1870. Nas festas que aconteceram para celebrar a Abolição entre cantos e danças, temos agradecimentos a São Benedito e não se pode esquecer a dança folclórica Mocambique, dedicada a São Benedito.

Na verdade, frente a esse projeto colonizador, os devotos (as) do santo souberam transformar o espaço devocional a São Benedito em espaços *“geográficos insurgentes”* em que re-imaginaram a geografia do cativo como um espaço de liberdade, onde expressavam suas reivindicações de cidadania e de religiosidade.

O espaço festivo era pois transformado por eles (as) num espaço para exercer tradições de sua terra mesmo que maquiadas ou mesmo adaptadas a realidade colonial. Lembro, ainda, que negociações constantes pautaram a vida da população negra que negociava festas, tempo de lazer, casamentos e alforrias. Sob a invocação de seus Santos e Santas Padroeiras, como São Benedito, fizeram das festas, das inumeráveis procissões e de seus festivos enterros encenações de sua cosmo percepção, marcada pela compreensão unitária do mundo e comunitária da sociedade. (ANTONACCI, 2014)

Cabe a nós, como afirma Silva;

reconhecer a importância histórica e antropológica que a festa de São Benedito do bairro da Praça 14 tem para os negros descendentes de escravos vindo do Maranhão, ao longo dos anos, considerando ao mesmo tempo a celebração da cultura negra , tanto na identificação com o santo cultuado, como na visibilidade adquirida pela festa no contexto da Praça 14 e inclusive par a cidade de Manaus (2011, p.174)

#### **1.4 COSMOPERCEPÇÕES INDÍGENAS E AFRICANAS EM AMBIENTES MIGRANTES E DA DIÁSPORA**

Nas trilhas abertas por Jeronimo Silva e Silva (2014) apresento traços identitários de figuras religiosas reveladoras do dinamismo presente nos encontros religiosos da região. Atento ao fato da “relação entre deuses, entidades e encantados em perene transformação faz das religiões afro-brasileiras em Belém o local do encontro dos encantados, um ponto de fluxo constante de religiosos para o interior do Estado e outras regiões do país (SILVA,2014, p.66)

Cristiano, rezador, exorcista e autêntico assistente social, cedo teve seu chamado xamânico ainda na infância. Ele, em Vila do Socorro (PA), não só reza, mas se preocupa com as condições da vida das pessoas da comunidade, frente aos “fenômenos sobrenaturais “que ocorriam na região. Cristiano desenvolveu suas cordas – as linhas que tecem o horizonte da existência -, seu trabalho espiritual é ajudar os outros a desenvolverem suas cordas. São elas que possibilitam uma relação sadia com os encantados. Luzia, rezadeira que já estendia linhas a encantos no Maranhão, agora, em Bragança, não se sente bem no Terreiro Oxalá Kapanã, nele seus caboclos e guias são considerados como poucos desenvolvidos. Abre então seu Terreiro, nele espraia suas linhas, seus rituais apreendidos na Umbanda. Mobiliza as encantarias com canções e performances, ao som de múltiplos gêneros musicais, mostrando novas formas de iniciação religiosa. Mãe Lourdes, maranhense, se iniciou na Umbanda aos 15 anos e ao lon-

go dos anos acumulou uma rica experiência humana e religiosa. Essa mestra da encantaria encara seus problemas recorrendo a sua formação umbandista, mas também a sua luta contra o racismo. O pajé Edvaldo, ao longo do tempo desenvolveu seus dons e aprendeu a dominá-los. Nos seus trabalhos espirituais ensina as pessoas a controlar as caraúnas, outro nome para os encantados. Pajé Edvaldo teve um longo processo de iniciação com uma pajé que batia tambor em Bragança. Passou por três momentos cada qual com suas exigências de perfil afro-brasileiro, kardecista e católico ou pajelança cabocla. Nos seus trabalhos entre outras entidades incorpora o Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo, doutrinado no período de iniciação. Ele atua nos seus trabalhos como um autêntico mediador ao estabelecer um diálogo entre os dons do “lado de lá” e os dons “do lado de cá. “O caboclo Zé Raimundo, por sua vez afirma ser tanto morador de “outros mundos”, quanto ter sido encantado no fundo requerendo constantemente o retorno para o lado daqui” (SILVA,2014, p.182). Nossa última personagem, Mãe Ana, nascida para rezar, coloca-nos em contato com a “Ciência dos Encantados”. Ela ao longo da vida se tornou uma rezadeira protetora, para ela “rezar é costurar. Aprendeu com a avó, uma ex-escrava. Mesmo não se identificando com a prática de pajés, Mãe Ana se iniciou nas ‘linhas’, nas “contas” com as entidades” (SILVA, 2014, p.188).<sup>3</sup>

## CONCLUSÃO

As poucas informações acerca desses Mestres da Encantaria Amazônica apontam para um mundo, atravessado por múltiplas forças reveladoras de uma cosmopercepção que não o divide cartesianamente, pelo contrário integra o ser humano no cosmo. Dialogar com eles (as) é entrar em contato com uma sabedoria ancestral, que se concretiza nas práticas de iniciação, domaço e feitura. Pajés, mães de santo, rezadeiras ajudam-nos a entender como diz Edward Said que “

mais do que no choque manufaturado de civilizações, precisamos concentrar-nos no lento trabalho conjunto de culturas que se sobrepõem, tomam isso ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneira muito mais interessante do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia supor. Acontece que esse tipo de percepção mais ampla exige tempo, paciência e indagação crítica, construídos a partir da fé em comunidades voltadas para a interpretação tão difíceis de manter num mundo que exige ação e reação instantâneas. (SAID,2015, p.25-26)

## REFERÊNCIAS

ACUNA, Cristóbal de. *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Rio de Janeiro, Agir, 1884.

<sup>3</sup> Para uma informação mais completa sobre mãe Ana, ver SILVA, Jeronimo da Silva e. Mãe Ana. Os fundamentos da ciência dos encantados. *Revista Escritas*, vol.14, n.2, 2022, p.28-50.



ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2014.

CARVAJAL, [Gaspar de. Descubrimiento del río de las Amazonas](#) Texto digital em espanhol. Acessado em 28.05.2023

CONDAMINE, Charles de la *Viagens na América Meredional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000.

BASTIDE, Roger. La reencontre des dieux africains et des esprits indiens. *Afro-Ásia*, Salvador, v.12, p.31- 45,1976 [1973]

BRITO, Ênio José da Costa. *Anima Brasilis*. Identidade cultural e experiências religiosa. São Paulo: Olho D'Água, 2000.

GOLDAM, Marcio. Quinhentos anos de contato: por uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mes-tiçagem. *Mana-* Rio de Janeiro, v.21, p. 641-659, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos*. Mocambos e quilombos e comunidades fugitivas no Brasil (Sec XVII - XVIII). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

----- . *Experiências Atlânticas: Ensaio e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação*. Pelotas: UPF, 2003.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, 2016.

PACHECO, Agenor Sarraf. *En el Corazón de la Amazonia: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras*. Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2009.

ROJAS, Alonso. *Descobrimientos do Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, 1941.

SAID, Edward. *Orientalismo*. O oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras 2015[1978].

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3ª.ed. Rev. Ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005 [1971]

SILVA, Jamil Souza da. A festa de São Benedito no bairro Praça 14. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. *O fim do silêncio*. Presença negra na Amazônia Belém: Editora ACAI; CNPq ,2011, p.173-190.

SILVA, Jerônimo da Silva e. *Cartografia de Afetos na Encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia bragantina*. Doutorado em Antropologia Universidade Federal do Pará, 2014.

-----. Mãe Ana. Os fundamentos da ciência dos encantados. *Revista Escritas*, vol14, n.2,2022, p.28-50.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *O fim do silêncio*. Presença negra na Amazônia Belém: Editora ACAI; CNPq ,2011.

# POR UMA VIA PULCHRITUDINIS DECOLONIAL: A NECESSIDADE DE UMA “ESCATATÓRIA” DO ARTIVISMO INDÍGENA CONTEMPORÂNEO

*William Rezende Quintal<sup>1</sup>*

**PALAVRAS-CHAVE:** artivismo indígena; decolonialidade; escutatória; teopoética; via pulchritudinis.

A preocupação mais pertinente ao buscar-se uma leitura teopoética na direção do acolhimento do diálogo interfé, é justamente o perigo da apropriação do discurso dos oprimidos impondo-lhes um outro, colonizador, num ato de extrema violência simbólica<sup>2</sup>. Dizer que o deus dos macuxi é o deus cristão e que simplesmente cristãos missionários têm experiências diferentes com a mesma entidade, pode ser profundamente problemático e essa conclusão será evitada nesta leitura da Teologia em articulação com a obra de Esbell. Isso não impede o diálogo, apenas o torna mais complexo, uma vez que existe um gesto na direção das pessoas cristãs e do cristianismo institucional na obra desse artista. Jaider Esbell evidencia a destinação de sua obra aos não-indígenas, seu o artivismo não é difuso, tem destinação evidente.

Quando Jaider Esbell aponta para Makunaima, este nos aponta de volta para o patriarca Abraão, por isso, é possível afirmar que Jaider Esbell também aponta para Cristo. Mas também aponta para as grandes religiões monoteístas planetárias que têm por pai Abraão e estabelece um vínculo entre os sistemas simbólicos amazônicos e os sistemas simbólicos que se deixaram pautar pelo androcentrismo, pelo exclusivismo e pela colonialidade.

E foi exatamente o que aconteceu, ao estar alçado ao topo da visibilidade meu pequeno avô vai ao encontro do trovão, vai ao centro do fogo e chega mesmo a tomar chá com Deuses e Demônios. Makunaima foi ser sua jornada<sup>3</sup>.

Ao ir de encontro ao seu ancestral mítico, Esbell também se reconecta a uma ancestra-

1 Me. (PPGA UnB e doutorando no PPG Faculdades EST/RS) - williamquintal@gmail.com Contato: 31 987 000 107 (William R. Quintal)

2 **Nota:** A violência simbólica se dá pelo exercício, para a dominação, da força simbólica entendida como “uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente [...] sem qualquer coação física, mas [...] só atua com o apoio de predisposições colocadas [...] na zona mais profunda dos corpos. [...] Encontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica [...] no imenso trabalho prévio que é necessário para operar uma transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e da experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação.” BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11.ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 50-51.

3 ESBELL, Jaider. **Makunaima, o meu avô em mim!** Iluminuras, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 11-39, jan/jul, 2018. P. 18.

lidade coletiva e faz esse convite com sua obra. Em seu artigo *Makunaima, meu avô em mim!* (2018), Jaider recupera a dimensão mítica da ancestralidade que é comum a muitas tradições firmadas na oralidade, o judaísmo e o cristianismo incluídos.

“O Gênesis é uma coleção de lendas”: (...) Esse slogan implica, entre outras coisas, que os “autores” das fontes do Pentateuco não são os inventores dos materiais que relatam, mas são antes de tudo colecionadores e editores de relatos populares, de lendas e tradições orais (...)4

Jaider Esbell recupera a tradição oral em diálogo com os escritos dos não-indígenas sobre seu avô, que é tudo isso e mais. Makunaima não é o que se diz sobre ele, mas também é, age como prisma que espalha infinitas cores a partir da luz branca incidida sobre ele, ele também é escuridão. Os “ismos” aos quais Jaider Esbell se refere como impositivos de suas próprias “luzes” sobre Makunaima, têm como o principal deles o que os povos indígenas brasileiros conheceram amargamente como cristianismo. Não cabe aqui questionar de que tipo ou rótulo institucional é esse cristianismo colonial, as fronteiras entre as instituições e o povo que as constitui deve ser pensado a partir da noção de biopoder<sup>5</sup> de Michel Foucault (1926-1984). No contexto da expressão coletiva do cristianismo de Estado, qualquer relativização baseada nas posturas de indivíduos ou grupos internos, pode servir apenas ao esvaziamento da percepção de disputas simbólicas que, em última instância, sempre estiveram de uma maneira ou outra sujeitas e aliadas a interesses coloniais. A “profecia” artista de Jaider Esbell parece buscar a agenciado sujeito para alcançar a condição exata de transpor e fazer transpor mundos, em sua obra “o ponto de vista está no corpo”.

Em suma, não há pontos de vista sobre as coisas; as coisas e os seres é que são os pontos de vista. Se não há entidade sem identidade, não há multiplicidade sem perspectivismo. 6

Jaider Esbell, como artista indígena, xamã e profeta, vai ao outro lado e retorna com uma ação de resistência contra-missonária. Ao mergulhar profundamente em sua ancestralidade, recuperou elementos da oralidade que ainda ecoam abafadas na religiosidade judaico-cristã. Reage e resiste à lógica imperial das estradas que se espalham por fibra ótica e satélites, e, finalmente, transforma essa via em uma *Via Pulchritudinis*, um Caminho da Beleza onde o fluxo é em mão dupla.

Meu avô vai devolver tudo; vai devolver o porquê de todas as histórias, a simplicidade da vida. Makunaima vai tirar de si os olhos penosos do mundo e direcioná-los para a natureza. Makunaima se volta em guerreiro do inconformismo como unicamente é e

4 T. ROMER; J-D MACCHI; C. NIHAN (orgs.). **Antigo Testamento: história escrita e teologia**. São Paulo: Loyola, 2010. P. 91

5 **Nota:** Biopoder é uma forma de poder que busca criar um modo de vida em determinada população a partir de corpos economicamente ativos e politicamente dóceis. (FOUCAULT, 1978, p. 139).

6 VIVEIROS DE CASTRO, E. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. Novos Estudos – CEBRAP, nº 77, p. 91–126, 2007. P. 98.

vai mostrar aos donos de cada coisa a alma-espírito de cada coisa. Voltamos a entrar pelas mesmas portas abertas, as veias abertas no mundo dos desconhecidos. Mais curiosidade para chamar à memória, mais movimento para ir além. Mais um tempo para novos olhares. (ESBELL, 2018, p.18)

“Para a liberdade foi que Cristo nos libertou. Por isso, permaneçam firmes e não se submetam, de novo, a jugo de escravidão” (Cf. Gálatas 5.1). Mas não parece que foi bem isso que aconteceu com o cristianismo. A sujeição de pessoas cristãs mundo a fora a modelos de exploração do trabalho, controle da vida privada, autoritarismo, violência de gênero, segregação, destruição do meio ambiente e alienação da própria condição de pessoas oprimidas, demonstra o jugo pesado colocado sobre os ombros de toda uma civilização. O ativismo indígena parece pretender apontar para a espiritualidade cristã com particular interesse, e, nesse sentido, parece apontar para dentro do próprio cristianismo com a asserção socrática, “conhece-te a ti mesmo”.

O gesto do Esbell de visitar o Vaticano<sup>7</sup> em 2018, acendeu um alarme. Ele performou o caminho inverso da lógica colonial, e foi ao coração simbólico do mundo ocidental, da fé que foi usada como justificativa para a expansão colonial e o holocausto do seu povo. Esbell encarnou um missionário da decolonialidade, parece que ele entendeu e agiu sobre o “poder pastoral” do qual falava Foucault<sup>8</sup>, um poder que age sobre os corpos através de mecanismos de controle que ainda não conheceram paralelo. A obra de Esbell parece tentar estabelecer um diálogo com a Teologia em seu próprio terreno, mas sem se sujeitar a sua Sistemática, ela parece ser a busca de se estabelecer um diálogo onde esconde-se o verdadeiro poder da teologia, a rede simbólica que constitui a religião.

Essa peregrinação parece fazer todo sentido para a obra de Esbell, ele saiu do Pilar da Criação que é o centro cósmico representado pelo monte Roraima e foi até a colina do Vaticano em Roma, presentificando o conflito entre esses mundos sobrepostos. Possivelmente, Jaider Esbell tentou demonstrar que é possível transitar por esse caminho em diferentes sentidos, o ativismo indígena contemporâneo também faz uso da perspectiva da decolonialidade para ser percebido através dos vários circuitos das culturas não-indígenas.

Assim, sua obra se destaca porque também expressa a complexidade das relações entre diferentes discursos, disputas de narrativas e cosmologias, aparentemente estendendo esse conceito para além das fronteiras tradicionalmente estabelecidas entre a arte, a cultura, os conhecimentos acadêmicos e as diferentes espiritualidades indígenas ou não indígenas. Jaider articulou essas noções em sua obra com o conceito de “sobreposição de mundos”, partindo das cosmogonias Macuxi (RR), mas expressando-se de maneira múltipla em meios contemporâneos. Ele rompeu com a linha imaginária que delimitaria binarismos naturalizados como arte

7 VENTURA, Elisa. Indígenas macuxi são recebidos pelo Papa Francisco. **Vatican News**, 2018. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-11/papa-francisco-indigenas-macuxi.html> Acesso em: 12 de setembro de 2019.

8 FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. P. 174.

e ativismo, ocidental e oriental, norte e sul, indígena ou cristão.

Reconhecer esse trânsito é um convite a uma metodologia que possibilite uma abordagem hermenêutica teopoética capaz de ressignificar traumas e narratividades adoecidas que insistem em se repetir a partir da presunção de vias de mão única. Um caminho da beleza, uma *Via Pulchritudinis*, como propõe esse trabalho, é necessariamente um caminho de trânsito livre, mas também um caminho em que, pelo bem da Criação e partindo de uma ética do cuidado, silencie da ponta acostumada a emitir, proferir, professar e colonizar, para que outras vozes proféticas de ordens sacerdotais, quem sabe tão forasteiras como a do mítico Melquisedeque, se manifestem. Ao refletir-se sobre obras visuais, literárias ou de outras modalidades poéticas que vêm sendo remetidas ao mundo não-indígena, ocupado demais em proferir discursos sobre as coisas e ignorando o que lhe é dito, profetizado, constata-se que é o momento de silenciar e reaprender a sonhar, para que se possa alcançar a *Metanoia* que o planeta geme em angústia por finalmente se manifestar.

Ao trazer as questões planetárias contemporâneas para o topo da pauta de um diálogo intercultural horizontalizado, que não nega tensões, incoerências e contradições implicadas na simultaneidade, aponta-se para a urgência de uma arte da “escutatória”. Daí compreender-se que a obra de Esbell, bem como de outras e outros artistas indígenas, serem indícios da necessidade de articulação plena entre saberes e tradições como condição para a construção de pontes, novas narrativas, para a cura das feridas que ameaçam a continuidade da vida das diferentes humanidades. Quando a arte contemporânea indígena fala diretamente à rede de significados que estrutura as tradições religiosas judaico-cristãs, aparentemente, testemunha-se um gesto que se sobrepõe a interesses imperiais e a esperanças positivistas da salvação pela técnica, ou pelo dinheiro.

Não tem como se saber o resultado de um desbloqueio das estradas da fé a vozes proféticas de outras alianças, de outras tradições. Por isso o medo é até explicado e o pânico moral que arrasta multidões a cruzadas evangelísticas e a discursos de ódio, até mesmo compreensíveis. Onde falta fé sempre costuma sobrar violência, mas o apelo que parece vir de todas as partes é a um ato de fé e coragem de ouvir, a que se exercite uma imaginação dialogal<sup>9</sup> em espírito de honestidade e entrega. Por isso, talvez, talvez mesmo, a mensagem do anjo seja “não tenha medo!”.

---

9 **Nota:** The term dialogical imagination describes the process of creative hermeneutics in Asia. It attempts to convey the complexities, the multidimensional linkages, and the different levels of meaning that underlie our present task of relating the Bible to Asia. This task is dialogical, for it involves ongoing conversation among different religious and cultural traditions. Dialogical imagination attempts to bridge the gaps of time and space, to create new horizons, and to connect the disparate elements of our lives into a meaningful whole. KWOK, Pui-lan. **Discovering the Bible in a Non-Western World**. Westminster: John Knox Press, 2005. P. 13

## REFERÊNCIAS

**34ª BIENAL Internacional de São Paulo.** São Paulo: Fundação Bienal, 2020. Exposição realizada no período de 4 set. 2020 a 5 dez. 2021. Disponível em: <http://34.bienal.org.br/exposicoes/7311>. Acesso em: 15 jul. 2021. Exposição realizada no período de 04 set. 2020 a 05 dez. 2021.

**53º Festival de Inverno da UFMG,** Conferência do 7º dia, disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=yvstH3khEOM&t=5804s&ab\\_channel=CulturaUFMG](https://www.youtube.com/watch?v=yvstH3khEOM&t=5804s&ab_channel=CulturaUFMG)

ALVES, Ruben. **Ostra feliz não faz pérola.** 2ª ed. São Paulo: Planeta, 2008.

BOFF, Leonardo. **A ressurreição de Cristo:** a nossa ressurreição na morte. Petrópolis: Vozes, 1974.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina.* 11.ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012

BRAKEMEIER, Gottfried. **O “Socialismo” da Primeira Cristandade:** uma experiência e um desafio para hoje. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas.** São Paulo: EdUSP, 2014.

CLIFFORD, James. **The predicament of culture twentieth-century ethnography, literature, and art.** Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

COHN, Clarice. **Culturas em transformação:** os índios e a civilização. São Paulo em Perspectiva, nº 15, ano 2, 2001. P. 36-42.

CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. **Antropologia do Brasil:** mito, história, etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ESBELL, Jaider. **Makunaima, o meu avô em mim!** Iluminuras, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 11-39, jan/jul, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população.** Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.



FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

KWOK, Pui-lan. **Discovering the Bible in a Non-Western World**. Westminster: John Knox Press, 2005.

OITICICA, Hélio. **Aspiro ao grande labirinto**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SASS, Walter. **A cosmovisão indígena e a teologia cristã**. Oficina para o Fórum Mundial de Teologia da Libertação. Belém: 2009.

VENTURA, Elisa. Indígenas macuxi são recebidos pelo Papa Francisco. **Vatican News**, 2018. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2018-11/papa-francisco-indigenas-macuxi.html> Acesso em: 12 de setembro de 2019.

VILAS BOAS, Alexandre Gomes. **Artivismo: Arte + Política + Ativismo: sistemas híbridos em ação**. 2015. 311 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes., 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Filiação intensiva e aliança demoníaca**. Novos Estudos – CEBRAP, nº 77, p. 91–126, 2007.

ZWETSCH, Roberto E. **Madiha: o cheiro da terra**. São Paulo: Paulinas, 1992.

..... TREIN, Hans A. **Teologia e Política: uso e abuso do nome de Deus**. Interações, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 143-166, jan./jun. 2020

..... **Missão como com-paixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana**. São Leopoldo : Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

..... org. **500 anos de invasão: 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas, 1992.

..... **Espiritualidade da graça:** seguindo os passos de Jesus no chão da vida. São Paulo: Recriar, 2023.

# REFLEXÕES SOBRE A “DIFERENÇA” DESDE UMA ABORDAGEM INTERCULTURAL

*Elissa Gabriela Fernandes Sanches<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Existem critérios quando falamos do tema da diferença, da multiplicidade? Foram diversos autores que investigaram a temática, teorizando-a. Como exemplo, temos o conceito de “diferença” em Theodor Adorno, ou de “pluralidade” em Hannah Arendt, ou de “multiplicidade” em Michel de Certeau, ou de “Outro” em Emmanuel Lévinas. Contudo, a pretensão de universalidade do pensamento europeu invisibilizou outras iniciativas de reflexão e de inserção do conceito na cotidianidade. A partir do momento em que este Eu é centralizado, a diferença deixa de atuar na pluralidade para se restringir ao vínculo Eu-Outro, em que o Eu se define e o Outro, indeterminado, implica qualquer coisa, qualquer um, agrupado em uma única entidade. Assim, nosso objetivo é desenvolver algumas linhas de reflexão sobre a noção de diferença para entender se é possível acessá-la em meio à nova era que estamos vivendo, o antropoceno.

**PALAVRAS-CHAVE:** outro; eurocentrismo; alteridade; pluralidade; Achille Mbembe

## INTRODUÇÃO

A discussão sobre a “diferença” nos conduz a vários níveis de reflexão. Desde o mais conceitual, em que há uma tentativa de definir o que é a diferença, até as implicações de maior complexidade, como o esforço em entender os limites do quadro que a diferença tangencia. De que forma a diferença se constitui legítima? Toda diferença deve ser valorizada? Quando tocamos no assunto, ao defender o respeito às diferenças, por exemplo, por mais que a causa, a defesa seja honrada e necessária, ela é demasiado abstrata para corresponder à nossa realidade. Falar de “respeitar as diferenças” é tentar dizer tudo e, portanto, nada. Que diferenças devemos respeitar? O que é a indiferença? É no interior desta perspectiva que buscaremos analisar o conceito, a partir de uma abordagem intercultural que é, por si só, aberta ao espaço das diversas tonalidades de ideias. Como metodologia, faremos uma revisão bibliográfica de alguns pensadores de dentro e de fora das articulações europeias, de modo a promover um confronto de reflexões e análises sobre o tema.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa em ética e filosofia política (UNIOESTE), Bacharel em teologia (FNB), graduanda em filosofia (UCB). É co-fundadora e atua como coordenadora editorial da editora saber criativo. Suas áreas de pesquisa são: filosofia política, teologia política, teologia filosófica e ética, mais especificamente as teologias latino-americanas, e os estudos descoloniais e interculturais. Suas pesquisas recentes têm envolvido o problema da constituição do indivíduo como sujeito do espaço social cotidiano, em seus vínculos e sua identidade. E-mail: elissagfs@gmail.com.

## 1 REARTICULANDO O DISCURSO DA ALTERIDADE: O OUTRO COMO ENTIDADE ABSTRATA

É difícil pensar no tópico da diferença sem atravessarmos as reflexões do filósofo lituano judeu Emmanuel Lévinas, um dos principais articuladores do conceito. Ainda conectado ao plano das discussões metafísicas, Lévinas raciocina a partir de uma construção abstrata idealizada e ética, isto é, pautada em ideias que conferem substância aos valores morais. O pensador lituano realizou um trabalho de responder ao individualismo europeu, que precociza a prioridade da relação entre o indivíduo e ele mesmo, metafisicamente representado pela discussão acerca do ser. Até então, as discussões sobre a existência humana no mundo enfatizavam a ideia de que não era possível entendê-la sem, antes, questionarmos: o que é o ser? Qual o seu sentido no mundo? O que significa existir? São perguntas que ressoavam esse individualismo, essa busca incessante por se colocar no mundo acima de tudo (e de todos) e que, de algum modo, repercute um esquecimento do outro e até a falta de interesse em saber quem ele é. É nesse contexto que o debate acerca da diferença adquire sua maior relevância. Acompanhando essas desconstruções filosóficas, Lévinas argumenta:

O inter-humano está também na providência de uns em socorro com os outros (...). É na perspectiva inter-humana de minha responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo e socorro gratuito, é na assimetria da relação de um ao outro (LÉVINAS, 2005, pp. 141-142).

Aos poucos, o autor estabelece a identidade do Outro – com “O” maiúsculo mesmo – como via de compreensão do si, por meio dessa inter-humanidade, isto é, um eu que se faz na responsabilidade com a pessoa próxima. Contudo, não podemos negar que Lévinas ainda pertence a um espaço sócio-geográfico que presume uma cultura de centralização do Eu, ainda que seja judeu e lituano. Como implicação, seu esforço ainda pode ser interpretado como uma leve aproximação, preenchida por empatia, à ideia daquela ou daquele que se aproxima do Eu, mas ainda leve. O Outro levinasiano adquire uma característica muito ampla, universalista, exemplo de como se constrói todo pensamento europeu, sem considerar sua geografia e sempre se expandindo para horizontes infinitos. Ele pode ser o estrangeiro, a mulher, qualquer um da comunidade LGBTQIAP+, o indígena, o pobre... Pode ser tudo isso ao mesmo tempo, inclusive. É muita diversidade unificada em uma única categoria: o Outro. Enquanto isso, o Eu ainda se posta como centro: é o europeu, civilizado, com o domínio da história e do conhecimento e que, agora, descobre a existência de mais um a partir de uma guerra que ele mesmo iniciou contra si próprio, a Segunda Guerra Mundial, e que envolveu muito esse Outro. Quem diria que, pensar tanto acerca de Si poderia contribuir para o surgimento de uma forma de governo que agrega apenas o Eu, o totalitarismo, que depende da inexistência do Outro para

se conservar. Pois enquanto modelo abstrato de pensamento, o Outro enquanto ideia não promove o impacto necessário para gerar uma empatia concreta, ao contrário, o conceito pode ser desfeito com um piscar de olhos. Esse Outro não tem carne, nem alma, nem história, nem memória. Esse Outro não vive, nem sobrevive, mas ele é parte de uma fantasia coletiva que homogeneiza todos os que não são o Eu. Lévinas realiza um primeiro movimento, tímido, na superação do individualismo europeu.

Um autor que tece uma crítica que deve ser considerada em nossa reflexão é o camaronês Achille Mbembe que, como sua origem denuncia, possui uma consciência mais esclarecida sobre o que significa ser esse Outro. Ele não se desfaz desse termo, apenas o modifica e fala de “outros” – desta vez com “O” minúsculo. Em uma passagem de sua obra *Políticas da Inimizade*, ele discute a predominância do discurso teológico cristão apocalíptico para o anúncio de uma realidade vindoura, isto é, o fim do humano como é significado o fim do mundo, o que leva a uma espécie de empolgação por um recomeço imaginário (MBEMBE, 2020, pp. 57-61). Contudo, não podemos negar que o encerramento da história presente não significa, necessariamente, o término da dominação, ao contrário, pode muito bem implicar o desaparecimento dos “outros”, os mais suscetíveis à extinção sócio-política. O fim da história não é vantajoso para quem depende dela para sobreviver, sendo ansiado por quem acreditou nas narrativas cristãs-europeias e criou uma expectativa fantasmática de libertação de uma relação de opressão, ou por quem, genealogicamente, preserva seus privilégios e se mantém fortalecido em seu poder, consciente de que o fim da história não reverberará no fim de Si, do Eu. Com isso, toda essa expectativa serve muito, em termos teológicos, para a “captação e [...] emasculação do desejo de revolta e da vontade de luta” (MBEMBE, 2020, p. 57). Quem espera ser liberto, não trabalhará para se libertar a si próprio e, esse é um discurso muito eficiente para a manutenção de estruturas de dominação. Nesse sentido, as energias humanas são reutilizadas para o fortalecimento das estruturas pré-estabelecidas de gozo, do viver enquanto pode e enquanto dá.

Ao lado de Mbembe, a escritora brasileira Conceição Evaristo visita essa questão escatológica dos outros ao pontuar, em seu último conto *Ayoluwa*, a alegria do nosso povo, presente no livro *Olhos D'água*, a relevância da relação comunitária para o enfrentamento desses recomeços sem provocar uma implosão nas identidades individuais e coletivas e, tampouco, fazer desaparecer os mais dependentes do mundo como tal. Essa dependência ocorre muito pela ausência de condições de promoção de autonomia. Assim, as relações de opressão podem até desaparecer, mas ninguém saberá o que fazer com a liberdade que surgir e, é nesse sentido que a comunidade adquire uma nova tessitura, se tornando mais do que necessária para a instituição e manutenção de novos relacionamentos humanos. Na narrativa da autora, *Ayoluwa* é uma criança que nasce em uma comunidade africana desamparada pela história e que, por isso mesmo, traz com sua novidade um calor de vitalidade e esperança. Conforme ela descreve:

Quando a menina Ayoluwa, a alegria do nosso povo, nasceu, foi em boa hora para todos. Há muito que em nossa vida tudo pitimbava. Os nossos dias passavam como um café sambango, ralo, frio e sem gosto. Cada dia era sem quê nem porquê. E nós ali amolecidos, sem sustância alguma para aprumar o nosso corpo. Repito: tudo era uma pitimba só. Escassez de tudo. [...] E então deu de faltar tudo: mãos para o trabalho, alimentos, água, matéria para os nossos pensamentos e sonhos, palavras para as nossas bocas, cantos para as nossas vozes, movimento, dança, desejos para os nossos corpos (EVARISTO, 2016, p. 61).

Sobre essa relação comunitária, o perto-do-fim revela o novo, e o recomeço não implica, necessariamente, desmonte e inexistência, mas continuidade em outras dobraduras sócio-históricas. Mas isso só é possível com o descentramento do Eu, além de, segundo Mbembe,

[...] desfazer-se daquilo que, anteriormente, representava o fulcro dos investimentos materiais, psíquicos e simbólicos; [com] desenvolver uma ética da renúncia em relação àquilo que ainda ontem ali estava, hoje desapareceu e que agora é preciso esquecer, pois, de todos os modos, sempre existe vida após o fim (MBEMBE, 2020, p. 56).

Nessa condição, os outros poderão permanecer, não como abstração de um passado – a exemplo dos indígenas e africanos escravizados e mortos desde o Período Colonial – ou reafirmação de uma fantasia religiosa colonizadora – típica da hermenêutica europeia. Neste novo horizonte, o Eu se reduzirá, se tornando outro com os outros, horizontalizando as dinâmicas sociais e produzindo novos modos de ser-no-mundo, não apenas Ser. Talvez um ser-no-mundo próximo do que as antigas tradições africanas afirmavam e que, como Mbembe explica, se origina da indagação pela relação, “da descoberta e do reconhecimento de uma outra carne além da minha” (MBEMBE, 2020, p. 55).

Assim, o conceito de “diferença” adquire uma concretude, se deslocando da imposição idealizada de uma responsabilidade ética que reverbera no Eu, no Si, para ser naturalizada, na direção do “sou diferente na medida em que me encontro na diferença dos outros”. A diferença não se constrói a si mesma e nem se consolida sozinha e, quando isso ocorre, ela sai do campo da relação para se sobrepôr, formando-se o Eu e o Outro, letras maiúsculas e divisões bastante singularizadas. Para conectar ambos, será preciso resgatar a noção de alteridade. Uma convivência natural se mecaniza, deixando de ser comunitária e se tornando conceitualizada, uma espécie de fixação das formas de coexistência que, na realidade, são muito mais fluidas.

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Outra conexão importante que ecoa da discussão acerca da diferença se encontra no conceito de “pluralidade”. A autora que se aprofundou nele, tendo seu pensamento reconhe-

cido por essa investigação, foi a filósofa alemã Hannah Arendt. Ela compreendeu que o espaço público é, obrigatoriamente, plural. Suas reflexões seguem na mesma esteira de oposição que Lévinas. Como judia, Arendt percebeu que a tentativa de destruição da diferença levou à formação de novos modelos de governo, fascistas e totalitários, de caráter apolítico, ou seja, eles crescem com a ausência das relações humanas. Seu argumento é que toda política implica vínculos entre mais de dois indivíduos e, no caso, indivíduo-mundo também. A diferença, estabelecida no preceito da pluralidade, se torna condição essencial para a estruturação de qualquer fenômeno de caráter relacional, portanto, político. Contudo, a filósofa não vivenciou o boom das redes sociais e, tampouco, o que Achille Mbembe chamou de “era de fortes vínculos narcísicos”, e que se reflete na auto-blindagem do ego em relação ao reconhecimento da diferença dos outros como elementos necessários para a manutenção desse próprio ego. Sobre isso, ele argumenta:

[...] nosso ego, sempre foi constituído por oposição ao outro: um negro, um judeu, um árabe, um estrangeiro que interiorizamos, mas de uma forma regressiva. É isso justamente o que muitos hoje se recusam a admitir, que, no fundo, somos feitos de diversos empréstimos tomados a sujeitos estrangeiros e que, conseqüentemente, sempre fomos seres fronteiros (MBEMBE, 2020, p. 58).

Essa recusa em ver os outros, em se abrir para eles acrescentada à insistência de uma vivência individualista, que toma o Eu como pressuposto imediato dessa experiência de Ser, nos leva a enxergá-los como reflexos de Si, inserindo o indivíduo em uma utopia de que ele se revela à medida em que vive e, não conforme se relaciona. No que tange a expansão da virtualidade como espaço de conexões humanas, a diferença é revestida pelo pretense anonimato alinhado às movimentações performáticas que, no intuito de formar agrupamentos sociais, dissolve a diversidade e faz com que os interesses ressurgam como definidores dos blocos que apareceram. Só que eles são completamente instantâneos. É o exemplo de toda a discussão sobre as notícias do estado de saúde em que o povo Yanomami foi encontrado, no início deste ano, na Amazônia. Assim que as imagens e as reportagens percorreram os dispositivos, logo os blocos se formaram e as pessoas se vincularam pela semelhança de opiniões. Durante esse fenômeno, qualquer pensamento minimamente crítico à visão vigente, superficial e coletiva, se exposto, pode ser alvo de um constrangimento e ostracização que, a depender, prejudicará bastante a imagem deste opositor. Essa homogeneização forçada é extremamente impositiva e, acontece devido ao pretense anonimato das redes, que dilui as inibições sociais. Isso sem contar as manipulações algorítmicas e humanas que inserem ainda mais energia a essas formas de relações. O fato de ser espontâneo impede a construção de vínculos duradouros, dificultando ainda mais o desenvolvimento concreto das identidades que, com a rápida passagem do momento de indignação conjunta, as conexões logo se desfazem, se tornando inertes espacialmente.

Desse modo, a era em que vivemos não só nos espanta pelo seu narcisismo, como é



também, de acordo com o filósofo mexicano Ramón Kuri, niilista (KURI, 2003, p. 23). Cultivamos, na pretensa denominação do “outro” e, mesmo na busca bem intencionada por seu reconhecimento, uma certa indiferença que, vez ou outra, é manipulada por uma super-diferenciação imediata e coletiva nos meios virtuais. Só que, devido à sua superficialidade, ela esconde o fato da ausência de conexões profundas, de vínculos e, portanto, o que todos temos dificuldades em enxergar: receamos e afastamos de nós o convívio com a diferença, pois, apesar de tudo, ela nos assusta.

## CONCLUSÃO

Em meio a tantos discursos e reivindicações pela diferenciação, pergunto: onde se localizam aqueles que, ausentes de história e de ancestralidade, não possuem recursos para se diferenciarem? Pessoas das quais foram extraídas suas identidades e que, ao tentar reformulá-las a partir da vida presente, sentem que a falta de um vislumbre, ainda que pequeno, de um passado, as prejudica em entender quem elas são? Em meio à tantas disputas de afirmação da diferença, é possível falarmos de uma não-diferenciação? Penso que, neste caso, existem dois caminhos de possível reflexão: (1) da existência de espaços de a-diferença, que pode nos conduzir a uma constatação da impossibilidade da existência de locais em que a diferença não existe, o que provoca a segunda possibilidade; (2) precisamos reinterpretar e reavaliar o que significa ser diferente e, isso não se resume a ser indígena, negro, mulher, branco, lusitano, descendente, oriental, estrangeiro, cristão, umbandista, espírita etc, mas abrange um escopo muito maior, muito plástico e escultural da constituição humana e de toda a sua complexidade, que não é somente histórica ou religiosa, mas biológica, psíquica, geográfica, física etc. Talvez seja por essa direção que nossa jornada de auto-compreensão e de visualização coletiva da diferença poderia seguir.

## REFERÊNCIAS

MBEMBE, Achille. Políticas da Inimizade. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

EVARISTO, Conceição. Olhos D'água. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

KURI, Ramón. La Indiferencia. Cidade do México: Ediciones Coyoacán, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. Entre nós: Ensaio sobre a alteridade. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

# FT 15

**Estado, política e religião: diáspora, saberes e história social da cultura do povo judeu sefardita.**





**Dr. Everaldo dos Santos Mendes - UFS,  
Dra. Clélia Peretti – PUCPR,  
Dr. Edilmar Cardoso Ribeiro – PUC Chile.**

Ementa:

Partindo da experiência do povo judeu sefardita, este Fórum Temático — FT acolhe estudos, pesquisas e/ou relatos de experiência que, preferencialmente, abarquem os seguintes temas: [i] História do povo judeu sefardita: Península Ibérica, América Latina e Caribe; [ii] os judeus, a ciência e os descobrimentos; [iii] Brasil: a Nova Canaã – diáspora, Inquisição e conversão [cristãos novos]; [iv] questões de gênero, religião e educação: as mulheres e a transmissão da fé judaica; [v] História do povo judeu sefardita na Bahia: de Belém [Cachoeira] aos sertões [deserto]; [vi] Literatura, arte e [r]existência: Torá, religião e cultura sefardita; [vii] Estado, religião e educação: Ensino Religioso, políticas públicas e diversidade cultural e religiosa sefardita; [viii] Língua, cultura e religião: estudos linguísticos e literários; [ix] Estado, legislação [de reparo histórico] e processos migratórios; [x] Estado de Israel.

# ESTADO, IGREJA E TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO: A LUTA ANTI-INQUISITORIAL-SEFARADI DE ANTÔNIO VIEIRA

*Everaldo dos Santos Mendes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Historicamente, o povo de Israel constitui único povo do mundo para quem criou-se um Tribunal, especialmente voltado para vigiá-lo e puni-lo, conforme expressou a historiadora contemporânea judia Anita Waingort Novinsky: o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Trata-se de um Tribunal erigido pelo Romano Pontífice, altamente secreto. No ano de 1478, iniciou — oficialmente — as suas atividades na Espanha, sob os Reis Católicos; em Portugal, 1536. Destarte, o Tribunal lusitano durou 285 anos, seguindo os moldes inquisitoriais de Espanha. No século XVI, estendeu-se ao Brasil, para onde enviou seus agentes, com a bênção da Santa Madre Igreja. No século XVII, é sabido que a maior defesa que os judeus portugueses — sefarditas — tiveram na História surgiu de um clérigo da Companhia de Jesus: Pe. Antônio Vieira [1608 – 1697], que lutou — munido de palavras e ações — contra a destruição física e cultural que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição promoveu — desumanamente — contra os cristãos-novos. Nesta pesquisa, investiguei a luta anti-inquisitorial-sefardi de Pe. Antônio Vieira pelos direitos do povo de Israel. No percurso teórico-metodológico, elegi a pesquisa qualitativa, de impoção bibliográfica, documental e historiobiográfica. Pe. Antônio Vieira começou a sua luta contra o anti-judaísmo crescente em Portugal acusando a Inquisição de perseguir pessoas inocentes, para fins de extorquir-lhes os seus bens. Lamentou o silêncio dos seus concidadãos, advertindo-lhes que as omissões eram mais perigosas do que os pecados. No século XVII, a luta anti-inquisitorial-sefardi de Antônio Vieira pelos direitos do povo de Israel foi tão fervorosa, acusatória e agressiva que a Companhia de Jesus passou a desconfiar de que esse clérigo jesuíta tivesse algum antepassado judeu. De fato, a suspeita de sua descendência judaica persiste desde os motins da Universidade de Coimbra — UC, alcançando o fim de sua vida na Bahia, quando — ofensivamente — fora chamado de “judeu”. No século XVII, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição estava no auge das suas fogueiras, queimando pessoas humanas vivas, sob julgamentos arbitrários, manipulados e forjados. No ano de 1666, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição deu seu grande golpe, emitindo uma ordem de prisão que levou Pe. Antônio Vieira à prisão, principalmente por conta do escrito intitulado “História do Futuro”. Pe. Antônio Vieira — num ato heroico-empático, que o ergueu acima do seu tempo — teve a coragem de dirigir-se ao Rei, ao Papa, à nobreza e às pessoas mais influentes do Reino, para denunciar-lhes as arbitrariedades cometidas por três entes político-religiosos: Estado, Igreja e Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, clamando-lhes por justiça.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio [e Universidade de Lisboa — UL]. Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — PUC Minas [e Universidade de Coimbra — UC]. Pós-doutoramento em Teologia Ético-social pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR. Pós-doutoramento em Teologia Sistemático-pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio. Pós-doutoramento em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe — UFS. Docente da Faculdade do Maciço de Baturité — FMB. Reitor do Instituto Edith Theresa Hedwig Stein — ISTEIN. E-mail: ies.istein@gmail.com.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anita Waingort Novinsky; poder instituído; Companhia de Jesus; empatia; judeus sefarditas.

## INTRODUÇÃO

Os judeus foram o único povo do mundo para o qual foi criado um Tribunal especialmente voltado para vigiá-los e puni-los: o Santo Ofício da Inquisição. Foi autorizado pelo Papa e iniciou oficialmente suas atividades na Espanha, sob os Reis Católicos, em 1478, e em Portugal em 1536. O Tribunal lusitano durou 285 anos e seguiu os moldes da Inquisição espanhola. Estendeu-se ao Brasil, para onde enviou seus agentes a partir do século XVI (Novinsky *et al*, 2015, p. 45).

Na Península Ibérica, por séculos coexistiram grupos étnicos de religião, língua e cultura distintas: os judeus e o árabes. Não obstante, no fim do século XV, criou-se na Espanha uma instituição político-religiosa, inspirada nos moldes europeus do Medievo: o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição (Novinsky, 2012).

Anita Waingort Novinsky diz que

a Inquisição ibérica ultrapassou de longe a crueldade e intensidade da Inquisição papal na Idade Média. Foi estabelecida com a autorização do papa, mas seu idealizador foi o rei, com o objetivo principal não de resolver um problema aparentemente religioso, mas social. Não restam dúvidas de que desde seu início a Inquisição respondeu a imperativos políticos (Novinsky, 2012, p. 37).

No ano de 1492, os reis católicos — usufruindo-se dos lucros recolhidos do confisco dos bens dos cristãos-novos presos pela Inquisição, que funcionava regularmente desde 1482 — venceram politicamente os mouros de Granada. Por conseguinte, hastearam a bandeira ideológica da unificação política e decretaram a expulsão dos judeus. Deram-lhes duas alternativas: [i] batismo; [ii] expulsão. De acordo com Anita Waingort Novinsky, inúmeros problemas, inclusive dificuldade de emigração, levaram a maioria a se converter (Novinsky, 2012).

Não obstante, “[...] milhares de mouriscos passaram então a praticar a sua religião em segredo. Todas as práticas, costumes, línguas, religião foram rigorosamente proibidos [...]” (Novinsky, 2012, p. 37). De fato, inúmeros mouriscos praticam a religião muçulmana em segredo e foram presos e condenados pela Inquisição. Na prisão, revelaram-se leais à sua fé. No que tange à educação, cultura e religião, os pais transmitiam as tradições e crenças aos filhos (Novinsky, 2012).

Na Península Ibérica, muitos mouriscos — apesar do batismo — relutaram em praticar o catolicismo: “[...] recusavam-se a assistir à missa, não criam nos Sacramentos, na confissão e na virgindade de Maria e não aceitavam as imagens e a cruz (Novinsky, 2012, p. 38). Por parte dos cristãos, nutriam-se um sentimento de hostilidade contra os mouriscos, que eram pobres e constituíam grande parte da mão de obra do país. Por outro lado, os judeus constituíam a média e alta burguesia. Diante das alternativas dadas pelos reis católicos, milhares de judeus

optaram por partir e fortunas reverteram novamente para o Tesouro Real. Anita Waingort Novinsky relata que “[...] os judeus trocavam casas, propriedades por um pedaço de pano ou qualquer coisa que pudessem carregar consigo” (Novinsky, 2012, p. 39).

No ano de 1497, o rei de Portugal Dom Manuel, por motivação política, obrigou todos os judeus — sem opção — a se converterem ao catolicismo. Historicamente, o fenômeno ficou conhecido como “batismo em pé”, dando início à era dos cristãos-novos. Introduziu-se a Inquisição em Portugal. Dom João III — sucessor de Dom Manuel no trono —, influenciado pela Espanha e sob a alegação de que os cristãos-novos e descendentes não eram cristãos verdadeiros, solicitou ao Bispo de Roma autorização para introduzir um Tribunal em Portugal, sob os moldes de Espanha. Durante anos, estenderam-se as disputas entre o rei e o Romano Pontífice sobre quem teria a jurisdição sobre o Tribunal; “[...] conforme o lado para o qual pendiam os largos donativos dos cristãos-novos portugueses, pendiam também a benevolência e a tolerância do monarca ou do sumo pontífice” (Novinsky, 2012, p. 41). Dom João III venceu, oferecendo ao Papa uma enorme fortuna em troca da permissão para agir sem a interferência de Roma (Novinsky, 2012).

No dia 23 de maio de 1536, o Sumo Pontífice autorizou a Inquisição. No ano de 1540, realizou-se o primeiro auto de fé em Lisboa, Portugal. Na sequência, estabeleceu-se — definitivamente — o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, ao abrigo da Bula *Meditatio Cordis*, de 16 de julho de 1547 (Novinsky, 2012).

Pe. Antônio Vieira lutou — fervorosamente — pelo povo judeu:

[...] A sua luta a favor dos “injustiçados” foi tão fervorosa, tão acusatória e tão agressiva que seus superiores passaram a desconfiar que tivesse algum antepassado judeu. A suspeita de sua descendência judaica aparece nos motins da Universidade de Coimbra e persiste mesmo no fim de sua vida, na Bahia, já idoso e alquebrado, quando recebeu a notícia de que tinha sido ofensivamente chamado de judeu [...] (Novinsky, 2021, p. 14).

No auge do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição — mandando queimar pessoas vivas em julgamentos arbitrários, manipulados e forjados —, ninguém teve a coragem de ir ao Rei, ao Romano Pontífice, à nobreza e aos influentes do reino. Pe. Antônio Vieira — profeticamente — anunciou o Evangelho e denunciou as arbitrariedades cometidas pela sua Igreja em Portugal: “[...] a única voz que se ouviu no cenário do mundo foi do jesuíta Antônio Vieira, que pode ser considerado um dos primeiros sionistas políticos por atribuir os infortúnios dos judeus à falta de território Nacional [...]” (Novinsky, 2021, 40). Na concepção de Pe. Antônio Vieira, só haveria uma solução para os problemas do povo judeu: a volta para a sua própria terra.

Nesta pesquisa, investiguei a luta anti-inquisitorial-sefaradi de Pe. Antônio Vieira pelos direitos do povo de Israel. No percurso teórico-metodológico, elegi a pesquisa qualitativa, de imposição bibliográfica, documental e historiobiográfica.

## 1. A LUTA ANTI-INQUISITORIAL-SEFARADI DE ANTÔNIO VIEIRA

“Antônio Vieira”

O céu estrela o azul e tem grandeza.  
Este, que teve a fama e a glória, tem  
Imperador da língua portuguesa,  
Foi-nos um céu também (Pessoa, 1960, p. 24).

No século XVII, Pe. Antônio Vieira — além do sonho dos judeus seguirem o Cristo e viverem o judaísmo — sonhava que a terra da Palestina deveria ser a terra dos judeus e — mesmo que houvesse problemas e tensões — tudo resolver-se-ia quando o povo judeu retornasse. Na opinião de Pe. Antônio Vieira, Deus colocou o retorno dos judeus como prioridade entre os conflitos sociais, porque só o retorno devolveria ao povo judeu o seu antigo orgulho e sua identidade (Novinsky, 2021).

Pe. Antônio Vieira iniciou uma luta anti-inquisitorial-sefaradi em dois planos: [i] político; [ii] teológico. Para tirar Portugal da crise econômica, propôs soluções concretas, justificando suas propostas nas Escrituras Sagradas. Propôs à Igreja a reconciliação com o povo judeu. Anita Waingort Novinsky relata que — numa época de obscurantismo e fanatismo em Portugal — “[...] Vieira encontrou uma solução: o Quinto Império só se realizaria após o regresso das Dez Tribos Perdidas à Terra Prometida, e da filiação do povo judeu ao povo português” (Novinsky, 2021, p. 41).

Na época de Dom Manoel — após o batismo em pé —, o povo de Israel misturou-se com o povo de Portugal (Novinsky, 1972). De acordo com Pe. Antônio Vieira, aos descendentes gerados dessas uniões destinar-se-ia a Terra Santa — o que impossibilitaria uma distinção entre portugueses e judeus: Deus os misturou, para que ambas as religiões também se mesclassem num Império universal. Destarte, aplicar-se-ia a profecia bíblica a Israel e Portugal (Vieira, 2005; Novinsky, 2021).

Profeticamente, o reino português surgiria não como rival ou sucessor dos judeus, mas como seu prolongamento: “[...] a missão portuguesa seria a continuidade de Israel (Novinsky, 2021, p. 42). No Quinto Império — Reino da Terra — garantir-se-ia a redenção — e não conversão — de Israel (Vieira, 2005; Novinsky, 2021).

Destarte, unir-se-iam os cristãos e os judeus:

[...] Vieira situa o Quinto Império na Terra e não no céu, quando a redenção de Israel seria comprovada. A ideia de salvação, tão cara aos cristãos, não precisava de uma permissão da Igreja, porque todos os homens podiam salvar-se fora da Igreja — e os judeus que haviam sido convertidos ao catolicismo teriam o direito de continuar judeus se quisessem (Novinsky, 2021, p. 43).

No século XVII, Pe. Antônio Vieira revolucionou com esta afirmação: toda pessoa pode ser salva fora da Igreja. Pioneiro no sionismo político, foi a única voz oficial que se ergueu em



favor do povo de Israel, sob o argumento de que todos os sofrimentos dos judeus eram uma consequência da ausência de uma terra própria. Defendeu o retorno do povo judeu à Terra Santa, não apenas por se tratar de uma promessa de Deus, mas pelo legítimo e justo direito. Posicionou-se contra a ideologia do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, dando ao povo de Portugal uma compreensão distinta do povo de Israel e do seu destino. Escreveu ao rei, defendendo os judeus. Não lhe pediu favores. Pediu-lhe justiça (Novinsky, 2021).

## CONCLUSÃO

Vocês têm sido uma tremenda luz para o mundo, e nós, os oprimidos de hoje, damos graças a Deus por vocês. Temos orgulho de conhecer as riquezas dos nossos antepassados judeus. Temos orgulho de saber que também somos descendentes de Abraão. Damos graças a Deus pelo povo judeu. Não digo isso só por estar neste lugar. É apenas parte da nossa tradição. Sua história é a nossa história. Deus parece operar de maneiras extraordinárias (Tutu, 2012, p. 103-104).

Historicamente, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição — apesar de todo o aparato religioso e da auréola divina que se revestiu e das funções “santas” que alegou — foi uma instituição vinculada ao Estado, que — lamentavelmente — respondeu aos interesses das “[...] facções do poder: coroa, nobreza e clero. Transmitia à massa dos fiéis, aos leigos, uma mensagem de medo e terror, que tornava a maioria da sociedade submissa e obediente [...]” (Novinsky, 2012, p. 44).

Pelos quatro ventos, degredaram-se os portugueses de origem judaica perseguidos pela Inquisição, levando seus costumes, língua, cultura, religião, ciência, filosofia, literatura etc.: Américas, Holanda, Israel (Novinsky, 2012). No escrito intitulado “Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos”, Edith Stein cita uma fala de uma amiga, numa das suas conversas, na qual procuravam compreender a razão de tudo aquilo que caía sobre nós: “[...] ‘Se ao menos eu conseguisse saber como Hitler chegou a esse terrível ódio contra os judeus’ [...]” (Stein, 2018, p. 20).

No século XX, Edith Stein, Rosa Stein e inúmeros os judeus morreram nas mãos dos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Desmond Tutu — empaticamente — expressa:

[O Holocausto] Foi uma experiência perturbadora, e o mundo não deve se esquecer da desumanidade que cometemos contra o próximo. Oramos para que Deus abençoe todo o povo judeu e para que os judeus possam ser uma luz para as nações, a fim de impedir que esse mal torne a acontecer. Perdoai todos aqueles que oprimem o próximo, querido Deus (Tutu, 2012, p. 111).

Por ocasião de um banquete na corte do rei dos feácios, Ulisses ouviu a sua história contada por um bardo que o homenageou e verteu lágrimas:

O herói plurissolerte disse-lhe em resposta:  
“Alcínoo insigne, magno soberano, é belo  
ouvir cantor da magnitude do aqui  
presente, ícone de um deus no tom de voz.  
Permito-me dizer não existir prazer  
maior que ver o júbilo tomando conta  
das gentes, os convivas escutando o bardo  
na sala, cada qual na própria sédia, a mesa  
plena de pães e viandas, o escanção vertendo  
o vinho da cratera sobre a taça: nada  
se me afigura à ânima tão deleitável! [...] (Homero, **Odisseia**, IX).

Neste excerto, Ulisses — quando ouviu sua história narrada pelo bardo — pode compreender-se. Nos seus olhos, as lágrimas vertidas indicam que ele se reconciliou com a realidade” (Critelli, 2016). Pessoalmente, na investigação da luta anti-inquisitorial-sefardi de Antônio Vieira pude [re]elaborar a minha Historiobiografia: descobrir a personagem que realizo, desdobrada no tempo e nas circunstâncias de minha existência. “[...] Trata-se do desvendamento de um destino já realizado em nome de um destino em realização [...]” (Critelli, 2016, p. 101). Pessoalmente, um processo que me favoreceu — na condição de judeu sefardita — aquisição de lucidez, preparando-me para a autoria consciente, livre e responsável de minha existência.

Por fim, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição passou a denominar-se Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Na contemporaneidade, a instituição supradita advertiu e puniu inúmeros teólogos, por ousarem questionar diferentes aspectos da doutrina católica e infalibilidade da Igreja. Todas as medidas restritivas receberam a aprovação do Papa João Paulo II (Novinsky, 2012).

## REFERÊNCIAS

CRITELLI, D. **História pessoal e sentido da vida**: historiografia. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2016.

MUHANA, Adma. **Os autos do Processo de Vieira na Inquisição**: 1660 — 1668. 2. ed. São Paulo: USP, 2008.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos novos na Bahia**: 1624 — 1654. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

NOVINSKY, Anita Waingort *et al.* **Os judeus que construíram o Brasil**: fontes inéditas para uma nova visão da história. 3. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2015.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A luta inglória do padre Antonio Vieira e outros estudos**. São Paulo: LVM, 2021.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Aguilar, 1960.

PINHEIRO, Marjones Jorge Xavier. [Org]. **Ruach de resistência**: manifestações da cultura sefardita. Curitiba: CRV, 2020.

STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. Trad. Maria do Carmo Ventura Wollny e Renato Kirchner. São Paulo: Paulus, 2018.

TUTU, Desmond. **Deus não é cristão e outras provocações**. Trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

VIEIRA, Antônio. **Escritos históricos e políticos**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VIEIRA, Antônio. **História do futuro**. Brasília: UnB, 2005.

# FT 16

**O Futuro da Humanidade e a Dignidade da Pessoa Humana: reflexões sobre um direito que deve buscar uma proteção integral.**





**Dr. José Luiz Quadros de Magalhães - UFMG,**  
**Dr. Leônidas Meireles Mansur Muniz de Oliveira - PUC Minas,**  
**Dr. Robson Savio Reis Souza - PUC Minas.**

Ementa:

A dignidade da pessoa humana é um princípio do ordenamento jurídico brasileiro que deve estar presente em todas as áreas do direito. A República Federativa do Brasil ao estabelecer tal princípio, como um de seus deveres, leciona que em qualquer um dos aspectos da vida humana o homem e, consecutivamente, seu habitat deve ser protegido em detrimento do sistema econômico, político, jurídico e legal. A dignidade da pessoa humana é o corolário que impulsiona o dever do Estado, da iniciativa privada e do cidadão a proteger integralmente tudo aquilo que faz parte do universo. O novo humanismo de Papa Francisco chama toda a ciência para refletir ao entorno da dignidade da pessoa humana e não atirar esse princípio ao campo da retórica. Nesse sentido, quais as reflexões necessárias e multidisciplinares precisariam ser apresentadas ao direito como forma de prover uma proteção integral? Essa é a grande questão deste fórum temático.

A dignidade da pessoa humana é um princípio do ordenamento jurídico brasileiro que deve estar presente em todas as áreas do direito. A República Federativa do Brasil ao estabelecer tal princípio, como um de seus deveres, leciona que em qualquer um dos aspectos da vida humana o homem e, consecutivamente, seu habitat deve ser protegido em detrimento do sistema econômico, político, jurídico e legal. A dignidade da pessoa humana é o corolário que impulsiona o dever do Estado, da iniciativa privada e do cidadão a proteger integralmente tudo aquilo que faz parte do universo. O novo humanismo de Papa Francisco chama toda a ciência para refletir ao entorno da dignidade da pessoa humana e não atirar esse princípio ao campo da retórica. Nesse sentido, quais as reflexões necessárias e multidisciplinares precisariam ser apresentadas ao direito como forma de prover uma proteção integral? Essa é a grande questão deste fórum temático.

# A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS NA PERSPECTIVA DA VÍTIMA: NEGAR A NEGAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA.

*Fernanda Malafatti Silva Coelho*

**RESUMO:** Este trabalho ocupa-se da crítica ao papel institucional da Educação em Direitos Humanos voltada para reforçar o consenso racional e normativo dos direitos humanos. Nesta proposta entendemos que os direitos humanos são consolidados por uma construção na modernidade em torno de um consenso racional, a partir da ideia de que todos, essencialmente, possuem dignidade humana. O problema é que esse consenso moderno em torno dos direitos e da dignidade das pessoas humanas sofre com as próprias contradições da modernidade, especialmente quanto ao questionamento neoliberal sobre sua validade, conseqüentemente a própria dignidade e direitos humanos são negados, gerando as vítimas. O estudo possui abordagem interdisciplinar associando fundamentos teóricos desenvolvidos na Filosofia da Educação, do Direito e Estudos da Religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dignidade Humana, Direitos Humanos, Educação em Direitos Humanos, Neoliberalismo, Vítima.

## INTRODUÇÃO

Com base em uma abordagem histórica e dialética, Hinkelammert (2014) argumenta que diante de tanta violação aos direitos humanos no mundo seria necessário conhecer e problematizar suas próprias bases na sociedade, visando compreender quais seriam as reais causas que permeiam sua violação, permitindo, conseqüentemente, um enfrentamento mais efetivo.

A partir desta provocação nos orientamos pela indagação sobre qual seria uma possível forma da Educação em Direitos Humanos contribuir para a efetivação dos direitos humanos na vida das pessoas. O aprofundamento do tema nos leva a uma análise crítica de como a institucionalização da EDH está volta para reforçar um certo consenso em torno dos direitos e da dignidade da pessoa humana, o que pode ser insuficiente para sua efetividade considerando que a própria lógica de consenso é enfrentada na atualidade. Trata-se um consenso racional (mas também um normativo), consolidado na modernidade, de que todos possuem, essencialmente, dignidade e direitos. Mas, tratar os direitos humanos ou a dignidade humana de forma consensual, ainda que a princípio possa ser confundida como pressuposto de garantia,

é na verdade uma forma que tem, na própria modernidade, possibilidade de inversão e esvaziamento de sentido ou até mesmo a própria negação de tais direitos.

Rabenhostst (2007, p. 209) afirma que o consenso em torno dos direitos humanos é tão evidente nos debates atuais “a ponto de inclusive muitos autores entendem que o consenso obtido em torno dos direitos humanos tornaria supérflua ou dispensável a tarefa de justificar racionalmente a ideia de dignidade humana”. Consequentemente, há uma limitação acerca dos aspectos que ancoram a fundamentação, a justificativa da existência e necessidade concreta dos direitos humanos. Diante disso, o problema está em favorecer a existência da vítima, ao passo que considera apenas uma proteção formal dos direitos humanos (como se a existência da lei bastasse para a proteção dos direitos humanos). Isso porque a inserção normativa dos direitos humanos pode acontecer, consensualmente, mesmo sem a resistência dos poderes hegemônicos, porém (sobretudo quando é normatizado com o aval dos poderes dominantes) se constituem meramente como retórica e não se desdobram em efetivas ações políticas.

Assim, o objetivo deste trabalho é apresentar criticamente a lógica que orienta a consolidação na modernidade de um consenso racional e normativo em torno dos direitos humanos. Indicando como que, contraditoriamente, na própria modernidade, a lógica racional refuta, esvazia, inverte e nega os direitos humanos. Para isso, a EDH precisa ser desenvolvida não como reforço do consenso em torno dos direitos humanos, mas em um processo que permita negar a negação atual da dignidade humana, estando fundamentada e voltada para as necessidades concretas da pessoa humana.

## **1 CONSENSO RACIONAL: DIGNIDADE HUMANA E DIREITOS HUMANOS**

De acordo com a Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH) (ONU, 1948) os direitos humanos são aqueles direitos que, de forma igualitária e inalienável, constituem o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, garantindo dignidade humana a todos os membros da família humana. Neste sentido, garantir a dignidade humana, por meio da efetivação de instrumentos de aplicação dos direitos humanos, torna-se consensualmente uma necessidade universal civilizatória.

Se antes a dignidade da pessoa humana possuía uma justificativa teológica para sua compreensão – baseada na ideia de que o homem era criado a imagem e semelhança de Deus, por isso, possuía dignidade (SUNG, 2019), modernamente essa ideia passa ser confrontada pela razão. Ainda que a justificativa teológica não desapareça totalmente, os direitos humanos passam a ser fundamentados a partir da razão, o que significa ter uma solução intelectual, para organizar e resolver os problemas da sociedade. Prevalece então uma visão kantiana baseada na centralidade do ser humano dotado de razão, em que a dignidade humana passa a ser um elemento presente de forma consensual nas relações existentes na sociedade moderna.



A construção moderna do consenso racional em torno dos direitos humanos implica na compreensão de que todos, essencialmente, têm direitos e dignidade humana. Paralelamente, tais aspectos subjetivos são, por um lado, motivadores e por outro, reforçados pela lógica da necessidade de um consenso normativo para garantir direitos e dignidade humana para as pessoas. Disso decorre o dever do Estado de cumprir com os direitos que garantem a dignidade humana.

Os direitos humanos são, portanto, de forma mais ampla, fundamentados pela capacidade da razão que atribui dignidade humana às pessoas (num pressuposto essencialista) e, de forma mais específica, institucionalizados pelo pacto normativo. O aspecto normativo reforça a aceitação racional dos direitos humanos compartilhado pela maioria e destinado ao bem coletivo (consenso). A razão, reforçada pela norma, trata da proteção da pessoa humana por ser titular da dignidade, mas tudo acontece independentemente das contradições, das necessidades concretas e condições sociais e culturais das pessoas humanas.

## **2 EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS COMO REFORÇO DO CONSENSO MODERNO DOS DIREITOS HUMANOS**

Por sua vez, a institucionalização da Educação em Direitos Humanos (EDH), conforme os documentos que a normatizam, tem como principal objetivo consolidar uma cultura de direitos humanos, portanto, de garantia da dignidade humana (BRASIL, 2007). Porém, para seu desenvolvimento apoia-se nas dimensões de

a) conhecimentos e habilidades: compreender os direitos humanos e os mecanismos existentes para a sua proteção, assim como incentivar o exercício de habilidades na vida cotidiana; b) valores, atitudes e comportamentos: desenvolver valores e fortalecer atitudes e comportamentos que respeitem os direitos humanos; c) ações: desencadear atividades para a promoção, defesa e reparação das violações aos direitos humanos. (BRASIL, 2007, p. 32)

Sob este aspecto, a EDH parece estar estruturada e institucionalizada para reforçar o consenso racional em torno dos direitos humanos. Diante dessa lógica, é possível existir defesas teóricas e práticas de que conhecer a lei seria necessário (ou suficiente) para garantir dignidade e direitos humanos. Confundindo, conforme explica Hinkelammert (2012), a existência da lei com a existência da justiça e desconsiderando que o próprio cumprimento da lei pode gerar injustiça. Consequentemente, transfere para a pessoa a responsabilidade individual de garantir direitos humanos, pois, bastaria conhecê-los intelectualmente para protegê-los.

## **3 AS CONTRADIÇÕES NA MODERNIDADE: NEGAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA**

O problema é que, esse consenso moderno em torno dos direitos humanos e da dignidade universal sofre com as próprias contradições da modernidade, especialmente quanto ao questionamento neoliberal sobre sua validade e isso não pode ser desconsiderado ao pensar na consolidação da EDH nas instituições da sociedade. Por isso, dialeticamente, percebemos a organização formal e abstrata de normatização e institucionalização de meios protetivos sendo confrontada por uma realidade concreta de violações que gera as vítimas do próprio sistema.

Hinkelammert denuncia a fragilidade que pode existir quanto à concepção atual dos direitos humanos, explicitando de que forma o funcionamento do sistema capitalista neoliberal combate a ideia de que todas as pessoas têm dignidade e direitos humanos. Este pensador nos oferece argumentos teóricos para organizar duas categorias de análise: a) a inversão liberal do sentido dos direitos humanos, em que, baseado na teoria de Locke, ele demonstra criticamente como que a vítima é considerada culpada pelas violações que sofrem em sua dignidade humana; b) o esvaziamento neoliberal do sentido dos direitos humanos, em que, mesmo estando presente nas estruturas institucionais e normativas da sociedade, os direitos humanos aparecem de forma retórica, esvaziado de sentidos, destinados, muitas vezes às instituições e não aos seres humanos e, por isso, não impactam concretamente na vida das pessoas.

Nesse sentido, os processos sociais e econômicos se desenvolvem dialeticamente na modernidade a ponto de culminar na própria negação da dignidade e direitos humanos.

## **CONCLUSÃO**

A partir dos argumentos apresentados, é preciso refletir sobre uma EDH na perspectiva da vítima, sob uma lógica libertadora e emancipadora, que através de uma leitura freiriana, supere a transmissão de conteúdos voltados exclusivamente para o conhecimento da lei e esteja centrada na concretude da vida humana.

Para isso, a EDH deve vincular-se a processos práticos que sejam críticos, problematizadores e antifetichistas, aprofundando as bases dos direitos humanos a partir das necessidades das pessoas humanas consideradas concretamente, bem como, reconhecer a existência das vítimas, as reais causas de sua vitimação e a identificação dos processos vitimadores.

Trata-se de uma EDH que expressa a exigência ético e epistêmica de defesa da vítima. Que parta do ponto de vista da vítima e de sua própria ação como autoemancipação, aprofundando a urgência dialética de negar a negação contemporânea da dignidade humana.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos / Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos*. – Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. 76 p. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/docman/2191-plano-nacional-pdf/file> Acesso em 26 mar. 2021.

FREIRE, Paulo. *A Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HINKELAMMERT, Franz J. *A maldição que pesa sobre a Lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.

HINKELAMMERT, Franz J. *El Retorno del Sujeto Reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1ª edición, 2002.

HINKELAMMERT, Franz J. El Vaciamiento de los Derechos Humanos en la Estrategia de Globalización (la perspectiva de una alternativa). *Economía y Sociedad*, vol. 21, nº 49, p.1-14, 2016. Disponível em [www.revistas.una.ac.cr/economia](http://www.revistas.una.ac.cr/economia). Acesso em 15 dez. 2022.

HINKELAMMERT, Franz J. *Mercado versus Direitos Humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.

ONU. **Declaração Universal de Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: [https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr\\_translations/por.pdf](https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/por.pdf). Acesso em 13 jun. 2020.

RABENHORST, Eduardo R. O valor do homem e o valor da natureza. Breve Reflexão Sobre a Titularidade dos Direitos Morais. *in Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. / Rosa Maria Godoy Silveira, et al. – João Pessoa: Editora Universitária, 2007. P. 209-230.

# CAPITALISMO DE VIGILÂNCIA *VERSUS* RESPEITO À PESSOA HUMANA À LUZ DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

*Karolayne M. V. C. de Moraes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente comunicação objetiva refletir criticamente sobre como o Capitalismo de Vigilância, enquanto um sistema econômico baseado nos algoritmos, está colocando em risco o princípio fundamental do respeito à pessoa humana, à luz das definições da Doutrina Social da Igreja. Neste sentido, num primeiro momento, buscar-se-á compreender o conceito de Capitalismo de Vigilância e como se dá o seu funcionamento a partir das definições da autora e pesquisadora Shoshana Zuboff; em seguida, a reflexão voltar-se-á para a noção de respeito à pessoa humana à luz da Doutrina Social da Igreja, verificando a concepção antropológica proposta por ela como base para pensar um desenvolvimento econômico humanista; por fim, apresentar-se-ão os pontos antagônicos entre a forma de atuação do capitalismo de vigilância e os limites impostos pelo respeito à pessoa humana na sociedade atual. A comunicação visa, deste modo, contribuir com as reflexões e pesquisas hodiernas em relação ao desenvolvimento da inteligência artificial (IA) e de um humanismo integral, na perspectiva do Papa Francisco.

**PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo de Vigilância; Pessoa Humana; Respeito; Desenvolvimento;

## INTRODUÇÃO

A realidade contemporânea, denominada por muitos teóricos de pós-modernidade, é marcada, dentre inúmeros fatores, pela ascensão do capitalismo neoliberal e da cultura midiática. Embora, num primeiro momento, essa nova configuração espaço-temporal das mídias fosse vista como um campo aberto de possibilidades otimistas, inclusive em favor da democracia, a realidade logo se encarregou de mostrar o contrário com o desenvolvimento assíduo da inteligência artificial. A partir da virada do milênio, os dados dos usuários, coletados por meio dessas plataformas digitais, tornaram-se a nova fonte de extração e obtenção de lucro pela nova ordem econômica capitalista, chamada por Zuboff de capitalismo de vigilância.

Como os perigos dessa vigilância, visando conhecer e alterar o comportamento humano, nem sempre são de conhecimento de milhões de usuários, torna-se indispensável uma análise crítica dessa realidade como se propõe fazer nas páginas seguintes, à luz do paradigma antropológico apresentado pela Doutrina Social. Desse modo, buscar-se-á compreender adequadamente de que modo esse novo sistema econômico desrespeita a dignidade da pessoa humana colocando em risco o futuro da humanidade, como denuncia profeticamente, há alguns anos, o Papa Francisco.

<sup>1</sup> Mestranda em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP (2023). Graduada em Teologia pela PUC-SP (2020). E-mail: karolaynecamargo18@gmail.com.

## 1. CAPITALISMO DE VIGILÂNCIA SEGUNDO SHOSHANA ZUBOFF: CONCEITO E FUNCIONAMENTO

O conceito de capitalismo de vigilância foi cunhado pela psicóloga, professora e escritora, Shoshana Zuboff. Segundo o verbete por ela apresentado na obra *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder* (2020), há aproximadamente oito significados para esse conceito. Destacam-se aqui duas dessas as definições: uma primeira que o apresenta como uma nova ordem econômica que reivindica a experiência humana como matéria-prima gratuita para práticas comerciais dissimuladas de extração, previsão e vendas; e uma segunda que o define como uma nova lógica econômica parasítica, na qual a produção de bens e serviços é subordinada a uma nova arquitetura global de modificação de comportamento (ZUBOFF, 2021, p. 8).

Segundo Zuboff, a Google foi a pioneira na descoberta, prática e difusão de uma nova ordem econômica, cuja lógica não só segue as principais leis capitalistas de produção competitiva, maximização de lucros, produtividade e crescimento, como também introduz leis próprias e distintas (Ibid., p. 84) como as de vigilância. A grande aceitação da empresa Google e a utilização de seus serviços e buscas online, por parte da população, favoreceram muito a imposição do computador como mediação dos abrangentes novos domínios do comportamento humano. Isso porque, ao passo em que essas atividades realizadas pelos usuários foram informatizadas pela primeira vez, produziram um montante de recursos de dados jamais vistos. Fala-se aqui não só de palavras-chave, mas igualmente do número e do padrão dos termos de busca, como esse era formulado, o tempo de visualização em uma página, padrões de cliques, localização etc. (Ibid., p. 85).

Entretanto, ainda segundo Zuboff, em um primeiro momento, todos esses dados coletados dos usuários, isto é, subprodutos comportamentais, eram armazenados e não tinham nenhuma utilidade do ponto de vista operacional. Mas isso mudou com a descoberta de Amit Patel, um estudante de pós-graduação interessado em mineração de dados (“data mining”) que teve um papel importante nos primeiros passos da utilização de dados à serviço da Google. Segundo ele, uma descrição fina dos usuários (como pensamentos, sentimentos e interesses) poderia ser construída a partir da onda de sinais desestruturados que resultavam de cada ação on-line. Afinal, esses dados forneciam “na realidade um ‘abrangente sensor de comportamento humano’ e podiam ser postos em uso de maneira imediata” (Ibid., p. 85), em vistas a tornar a Google uma pioneira no desenvolvimento da inteligência artificial.

De igual modo, os engenheiros da Google perceberam que o fluxo contínuo de dados oferecidos pelos usuários poderia favorecer um aperfeiçoamento importante das ferramentas de buscas, tornando-as um sistema de aprendizagem recorrente. Era capaz de melhorar de modo contínuo os resultados obtidos pelos usuários, bem como de incitar produtos novos,

como correção ortográfica, reconhecimento de voz e tradução. Segundo a análise de Kenneth Cukier, diferente de outras empresas existentes na década de 90, “foi o Google que reconheceu o ouro em pó no meio dos detritos de suas interações com seus usuários e deu-se o trabalho de coletá-lo [...]” (Kenneth Cukier, 2021), utilizando todos esses dados como capital a seu favor. Assim, a empresa explora informações, isto é, “subproduto das interações do usuário, ou data exhaust [exaustão de dados], que são automaticamente reciclados de modo a melhorar o serviço ou criar um subproduto inteiramente novo” (ibid.).

Dessa simbiose entre os usuários e o mecanismo de busca – em que os primeiros precisavam do segundo para aprender e esse último precisava dos usuários para coletar o maior número de dados possíveis e se aperfeiçoar – resultou os algoritmos da Google altamente refinados, atraindo cada vez mais pessoas sob o primado da relevância de seus resultados obtidos cada vez mais rápido. Nesta fase, chamada por Zuboff de ciclo de reinvestimento do valor comportamental, vale ressaltar que os dados comportamentais obtidos dos usuários eram empregados apenas em favor desses. Ou seja, forneciam um valor a custo zero que era igualmente reinvestido no aperfeiçoamento da ferramenta de busca, otimizando sua precisão, relevância dos resultados e rapidez (ZUBOFF, 2021, p. 87).

Esse quadro mudará radicalmente, sobretudo na virada do milênio. O aparente equilíbrio entre a ferramenta e o usuário, apesar de consistir em uma descoberta importante, ainda não gerava lucro tal como desejavam os fundadores do Google, ou seja, ainda não era capitalismo. Era necessário buscar uma saída que gerasse lucro sem prejuízo aparente aos usuários.

A grande reviravolta ocorrerá com a crise dos anos 2000, quando a ascensão das grandes empresas do Vale do Silício viu-se refém da implosão da chamada “bolha da internet” . A derrocada nos investimentos em todas as empresas de ponta em tecnologia tornou ainda mais urgente uma tomada de decisão a respeito dos novos rumos a serem tomados pela Google. Em meio a esse caos é que se dará a descoberta do superávit comportamental e o seu retorno lucrativo exponencial para a empresa, ainda que os usuários tivessem de pagar com os seus dados por isso.

Segundo Zuboff, a crise tornou-se, nesse contexto, a justificativa para que a Google anulasse a relação recíproca que existia entre ela e seus usuários e abandonasse a sua postura de oposição a publicidade, pois a ela deverá sua gigantesca ascensão (Ibid., p. 92). A partir desse momento, a Google resolveu simplificar os processos com seus anunciantes, e ela mesma tomar a frente na combinação entre propaganda e palavra-chave. Na verdade, isso significava que a empresa passaria a utilizar de seu próprio cache de dados comportamentais, em constante crescimento, para combinar anúncios e buscas (Ibid., p. 93).

Para a Google, o fato de haver propagandas ligadas a palavras-chave apenas, não bastava para lucrar, era necessário que essas propagandas fossem “relevantes” para os usuários, justificando a sua parceria com os anunciantes e obtendo um crescimento econômico impor-

tante. A partir de então, os anúncios não estariam mais ligados a uma palavra-chave, mas um anúncio específico passaria a ser “direcionado” a um indivíduo específico (Ibid., p. 93). O que não estava claro para essa gigante da tecnologia era que realizar tal procedimento operacional significava adentrar um espaço privado, explorar a sensibilidade e a intimidade de seus bilhões de usuários, sem que eles soubessem, e com base em dados que somente eles poderiam oferecer e estavam fazendo em alta escala.

Assim, a matéria-prima, ou melhor, os dados oferecidos pelos usuários, utilizados outrora unicamente em vista de uma melhora da qualidade de busca, agora, seriam utilizados a serviço da publicidade dirigida a usuários individuais. São esses dados comportamentais, disponíveis desde então para usos além de melhorias nos serviços, que correspondiam a um superávit, e foi com base nesse superávit comportamental que o Google encontrou a solução para o seu problema de ordem capitalista, obtendo, com isso, um lucro constante e exponencial até os dias de hoje (Ibid., p. 92).

A partir dessa análise é importante observar que o próprio ser humano deixa de estar no centro das preocupações econômicas e passa a ser visto e considerado como uma nova fonte de exploração e manipulação do capitalismo. Contudo, essa mais nova forma de lucro tem consequências antropológicas e sociais profundas, ao violar direitos fundamentais dos seres humanos e impedir um desenvolvimento humano integral. Assim denuncia a Doutrina Social da Igreja, a fim de despertar as consciências e buscar reorientar os caminhos do desenvolvimento econômico e social pós-modernos.

## **2. O RESPEITO À PESSOA HUMANA SEGUNDO A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA**

Falar de respeito à pessoa humana à luz da Doutrina Social da Igreja em oposição ao capitalismo de vigilância é, muitas vezes, pressupor do leitor e/ou ouvinte uma compreensão clara do que seja pessoa humana. Entretanto, devido à crise antropológica instaurada hoje, faz-se necessário um retorno às bases do conceito de pessoa humana apresentado pelo cristianismo, antes de falar de respeito, pois vai além da afirmação clássica de sermos criados à imagem e semelhança de Deus o que nos confere uma dignidade única. Embora essa verdade de fé esteja no centro das afirmações da antropologia cristã, as consequências disso são amplas e diversas, permeando as mais variadas dimensões da vida humana, como sua organização social e econômica.

Pode-se dizer que a concepção cristã de ser humano se baseia numa visão humanista integral, ou ainda, personalista do ser humano. Ou seja, entende-se por pessoa um ser racional, criado à imagem e semelhança de Deus, composto de espírito e matéria, inteligência e vontade livre, o que lhe confere o papel de senhor da criação (LESSA, 2010, p. 198–199; RN 57; MM2. 205; PT 9-10; GS 3b. 12.14a; LE 6b; SRS 29b; CA 11c). O específico da fé cristã na



concepção de ser humano consiste, porém, em defender que a sua dignidade se fundamenta em Deus e na sua autorrevelação em Jesus, em quem o mistério do ser humano é plenamente esclarecido (GS 22). Em Jesus, o ser humano descobre-se filho de Deus, habitado pelo mistério divino e destinado à vida eterna com Ele, cuja voz se faz ouvir, desde já, em sua consciência.

Ademais, na concepção cristã, o ser humano é visto ainda como ser social por excelência, sujeito de direitos e deveres universais, inalienáveis e invioláveis “que decorre de sua própria natureza como pessoa, revestida de transcendental dignidade” (LESSA, 2010, p. 201). Direitos e deveres em profunda correspondência com aqueles defendidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Dentre os direitos, destacam-se: o direito à vida, desde a concepção; à integridade física; à proteção de sua vida; ao respeito à sua dignidade; à boa fama; à defesa de seus direitos; à liberdade religiosa; à liberdade de consciência; à escolha de seu estado de vida; à propriedade privada; à participação na vida pública; à contribuição para o bem comum; usufruir dos benefícios proporcionados pela ciência e pela tecnologia; à educação; à informação, inclusive dos acontecimentos públicos; a investigar e conhecer a verdade etc. (Ibid., 2010, p. 202).

Dentre os deveres, destacam-se: o de aperfeiçoar-se na sua vida material e espiritual; trabalhar pela restauração da vida social; salvaguardar a vida desde a concepção; de conservar a própria vida; buscar o conhecimento da verdade; de contribuir para o bem comum (Ibid., 2010, p. 203). Em outras palavras, o que se reza na doutrina cristã é que o ser humano é princípio, fim e sujeito de toda a vida socioeconômica, de modo que “o Estado, as instituições da vida social, o mercado, tudo deveria servir-lhe, ao seu fim e a sua dignidade” (Ibid.; GS 12; 25; 63 etc.).

Desse modo, quando falamos aqui de respeito à pessoa humana e à dignidade que lhe é intrínseca, isso consiste em um reconhecimento, por parte dos sujeitos, da dignidade que lhe é própria e alheia, de modo que o comportamento subsequente esteja inspirado neste reconhecimento. Ademais, o termo conhecimento, numa perspectiva bíblica, consiste em uma experiência profunda, marcante e performativa de algo por aquele que a realiza (LACOSTE, 2004, p. 424–426). Nesse sentido, o reconhecimento consiste na atitude de rememorar, fazer memória da experiência vivida e tornar agir segundo a força daquilo que foi recordado; bem como de dar-se conta de algo que já estava aí desde o início, apenas não havia sido conhecido ainda (Cressey, 2006, p. 254–255). Respeitar, portanto, é agir de modo que não fira, não prejudique e/ou não ofenda (alguém) ou destrua algo (FERREIRA, 2000, p. 6010. No caso em questão, não fira, prejudique, ofenda ou destrua aquilo que é em si mesmo a pessoa humana.

A partir disso, é possível dizer de que modo ou em que medida o capitalismo de vigilância desrespeita à dignidade da pessoa humana, colocando em risco o desenvolvimento humano integral, bem como o futuro da humanidade. Objetivamente, na medida em que o capitalismo de vigilância consiste em um sistema econômico que reivindica o comportamento

humano como matéria-prima para práticas comerciais, opõe-se, desde o início, ao princípio do respeito à dignidade humana e o ser humano enquanto tal, tornando-o meio e não fim do desenvolvimento econômico.

Além disso, com o sucesso da IA, a serviço do capitalismo de vigilância, cada vez mais os sujeitos são formados em um mundo virtual “com a sua cara”, isto é, personalizado segundo seus desejos, suas concepções e propensões à aquisição, oferecendo um contato diário somente com ideias e pensamentos semelhantes aos seus. Essas famosas “bolhas da internet” comprometem o direito humano de conhecer a verdade, a formação da consciência crítica e a liberdade de escolha. Afinal isso só é possível em um contexto sem censura e sem manipulação de informações ou filtros, que pintem a realidade com as tendências dos usuários ou com as intenções capitalistas das empresas de tecnologia e informação. Outra consequência direta desse processo de unilateralidade proporcionada pelo capitalismo de vigilância é a ascensão de grupos radicais e propagadores de ódio, pois tratam-se de pessoas incapazes de lidar com o diferente, ideias opostas e contrariedade, comprometendo a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e preocupada com o bem comum e as relações humanas.

O Papa Francisco, atento aos sinais dos tempos hodiernos e ao grito da Mãe Terra, desde a publicação da *Laudato Si* (2015), manifesta profunda preocupação com o desenvolvimento humano integral, com a busca de uma economia “realmada”, e a preservação da casa comum. Afinal, um sistema capitalista aos moldes atuais mantém-se somente a partir da extração, exploração e comercialização de tudo aquilo que ainda não foi comercializado, tudo o que estiver fora do intercâmbio mercantil (LA NACION, 2020), afim de tornar isso algo que pode ser vendido e comprado. Porém, esses diversos recursos ou matérias-primas nem sempre são renováveis, ou, como no caso do comportamento humano, jamais poderia tornar-se objeto de comercialização. Daí resulta a necessidade de ouvir o clamor da Terra e dos sujeitos hodiernos, vítimas de uma cultura que adoece, descarta e mata quem não serve ou não se enquadra aos parâmetros do desempenho e consumo a que estão sendo conduzidos todos os usuários por meio da manipulação cada vez mais intensa e precisa das plataformas digitais.

## CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, é possível afirmar que o sucesso da ascensão e instauração do capitalismo de vigilância deu-se graças, sobretudo, ao desenvolvimento concomitante de uma cultura do desempenho, do narcisismo e do hiperconsumismo. Soma-se a isso a comodidade proporcionada aos usuários das redes, quando empresas como a Google, conhecendo-os mais do que eles a si mesmos, é capaz de oferecer aquilo que desejam, no momento em que desejam e, quase sempre, como desejam, de forma que a recusa é quase improvável. Entretanto, tudo isso tem um custo muito elevado, capaz de colocar em risco a própria dignidade da

pessoa humana e o seu desenvolvimento integral, o que se dá a partir da formação de consciências críticas que não estejam moldadas segundo os interesses e as exigências do sistema estabelecido (CASTILLO, 1989, p. 8).

Além disso, falar do paradigma antropológico cristão à luz da Doutrina Social da Igreja permite recordar um dado essencial da revelação de Deus já presente na narrativa em Gn 2. Fala-se aqui do dever humano de cultivar e guardar a terra (Gn 2, 15), assim como toda a criação. Uma análise atenta desse texto bíblico revela que, antes mesmo do primeiro homem ser retirado do paraíso, esses tinham a missão de cultivar a terra, e isso tinha um significado profundo. O jardim, enquanto criação de Deus, ao ser confiado aos cuidados do homem, torna-se o meio pelo qual esse último serve e guarda a própria relação com Deus, pois são termos técnicos da tipologia da aliança, além de manter viva a consciência de seu ser criatura devendo o seu ser a um Criador (GIRAUDO, 2003, p. 29–33). Outro fato importante consiste na fala de Deus de que não é bom que o homem esteja só e a subsequente criação da mulher. Somente diante dessa o texto afirma a primeira palavra humana de exclamação do homem frente à mulher. No relacionamento com o semelhante/diferente é que nós reconhecemos nossa própria dignidade e a dos outros e somos chamados a viver à luz dessa realidade na dimensão vertical e horizontal.

Neste sentido, quando o ser humano confere a outrem, ou melhor aos algoritmos, o dever de “servir e cultivar a terra”, lugar da relação com Deus e com o outro, termina vendendo o que é a fim de obter o que deseja, ou o que lhe dizem que deseja. Em outras palavras, permite ser explorado por um sistema capitalista que lucra com base no comportamento humano e sua manipulação. Contudo, tomar consciência desse filtro invisível e dessas bolhas é o primeiro passo para defender a dignidade humana recuperando um estado harmônico das relações sociais. Isso permitirá às futuras gerações viverem um desenvolvimento humano integral e a construção de uma sociedade humanista em que a tecnologia esteja a serviço da vida e não contra ela.

## REFERÊNCIAS

CASTILLO, Jose M. O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica. São Paulo: Paulinas, 1989. (Procura e encontro, 10).

Cressey, M. H. Conhecimento. Apud. DOUGLAS, J. D. Novo Dicionário da Bíblia. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006, pp. 254-255.

CONCÍLIO VATICANO II. Gaudium et Spes: Sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Editora Paulinas, 1998.

GIRAUDO, Cesare. Num só corpo: Tratado mistagógico sobre a Eucaristia. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Miniaurélio Século XXI- O minidicionário da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Editora Paulinas, 2004.

LESSA, Luiz Carlos. Dicionário de Doutrina Social da Igreja. São Paulo: LTr, 2010.

LA NACION ¿Qué es el capitalismo de vigilancia? De Big Brother a Pokemon Go -Shoshana Zuboff. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zRPuih415YQ>>. 11 Jul 2020.  
Acesso em: 8 jul 2023.

ZUBOFF, Shoshana. A Era do Capitalismo de Vigilância. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

# IDOLATRIA AO MERCADO E A FALSIFICAÇÃO DO HUMANO: DESAFIO PARA A PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Júlio Cezar Nascimento Morais<sup>1</sup>

**RESUMO:** Um olhar mais atento à realidade atual percebe que a orientação que as sociedades, de um modo geral, têm tomado não vai em direção a uma maior humanização, uma verdadeira promoção humana pelo respeito (na prática) aos direitos humanos; pelo menos não da maior parte da população mundial. Alguns estudiosos notaram uma das grandes contradições que marcam nosso tempo: por um lado, os enunciados, pronunciamentos, instituições, governos, o público em geral, reconhecem e evocam como baluarte de nossas sociedades os “direitos humanos” (quando lhes convém, cabe dizer); por outro lado, a realidade concreta, o cotidiano, as políticas assumidas e implementadas têm ido, claramente, contra os seres humanos. Porém, e isso é o determinante, não contra todos os seres humanos. Na prática, as sociedades, através de suas estruturas e instituições, ou por meio da difusão de certas ideologias, tratam *certas pessoas* como se não fossem seres humanos, ou como se fossem humanos de uma segunda, terceira categoria: são os pobres e os marginalizados pelo sistema. Nas redes sociais é possível encontrar cenas lastimáveis de pessoas comuns, ditas “de bem”, capazes de comportamentos criminosos contra pessoas que estão em situação de rua, por exemplo. No nível da organização sociopolítica e econômica, vê-se também que a orientação que se tem assumido não favorece a promoção de vida digna das pessoas, antes, serve aos interesses de uma ínfima parte da sociedade: os ricos, muito ricos, e poderosos. Numa leitura teológica dessa realidade, isso tudo aparece e é denunciado como fruto da idolatria ao mercado, que marca o neoliberalismo. A idolatria, antes de ser um mero erro de representação, trata-se de um problema vital: se se assume que o ser humano se constitui e se compreende em relação a uma alteridade radical, transcendente (na teologia cristã isso refere-se ao *tópos da imago Dei*), que permite encontrar o parâmetro para compreender a vida e seu sentido, uma falsa imagem dessa transcendência também daria uma falsa imagem do ser humano, de sua finalidade e de seu comportamento e conduta. Por isso, afirma-se: a idolatria do mercado falsifica o ser humano ao defini-lo como mero ser consumidor, como mero ser competitivo, que se realizaria por si próprio, fora de qualquer solidariedade e fraternidade. Falsifica o humano, dá-lhe uma falsa destinação e, por fim, justifica o sacrifício de uma imensa parcela da humanidade e da própria natureza, em nome da satisfação dos desejos de uns poucos. Denunciar essa idolatria e apresentar o verdadeiro rosto de Deus é o desafio que se põe, na perspectiva teológica, para a real promoção e o respeito efetivo dos direitos humanos de todas as pessoas, principalmente daquelas às quais esses lhes vêm sendo negados. Está em jogo a permanência da vida humana e da vida como um todo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Idolatria; Mercado; Neoliberalismo; Ser humano; Reino de Deus;

<sup>1</sup> Mestrando em Teologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUC-SP, com bolsa CAPES. Bacharel em Teologia (2020) pela mesma faculdade, também com bolsa, do ProUni. Atualmente faz parte do Grupo de Pesquisa José Comblin, da PUC-SP. E-mail: julionascimentomorais@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

O Papa Francisco, em sua Exortação sobre a evangelização no mundo atual, faz uma afirmação crucial:

*Enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo e, em definitivo, problema algum* (EG 202, grifo nosso).

Essa afirmação nos traz pontos importantes para a reflexão que se deseja aqui realizar e nos ajuda a introduzir a problemática. Primeiro, é preciso considerar que o Papa aborda os problemas socioeconômicos e políticos atuais sob um olhar teológico, ou seja, como ele mesmo diz, faz um “discernimento evangélico” (EG 50). Depois, é igualmente importante destacar que ele, nesse mesmo documento que, recorde-se, é sobre a *evangelização*, denuncia o que chama de “idolatria do dinheiro” e a divinização do mercado (cf. EG 55-56). Podemos então inferir que, ao falar ali de ir às causas estruturais dos problemas, Francisco considera parte dessas causas estruturais a idolatria. É essa a perspectiva que adotamos. Do ponto de vista teológico e bíblico, a idolatria não é um problema secundário, de pouca importância, mas uma das questões fundamentais que aflige e põe em risco o povo de Deus.

Uma outra coisa que se infere daquela afirmação do Papa, levando em conta todo o contexto da *Evangelii Gaudium*, é a concepção de salvação e do consequente papel da Igreja que dali se depreende. O fato desse documento – apesar de não ser, como ali mesmo se afirma (cf. EG 184), um documento social – falar tanto da questão social, política e econômica em relação à evangelização, mostra que a sua concepção de salvação está intimamente ligada à afirmação da encarnação do Verbo, que faz da humanidade concreta o centro das preocupações do projeto de Deus e, conseqüentemente, da Igreja. Daí ele poder afirmar que enquanto não resolvermos os problemas dos pobres, não resolveremos problema algum. Esse “antropocentrismo” que defendemos aqui não reflete aquele antropocentrismo que é alvo das denúncias (diga-se, legítimas) que o colocam como uma das principais causas quanto aos problemas mundiais que enfrentamos, que envolvem a questão ambiental e a desigualdade social.

Posto isso, afirma-se, portanto, que a denúncia e o enfrentamento da idolatria atual são urgentes para a evangelização hoje. Nosso intuito com esse pequeno texto é, na medida do possível, apresentar como uma verdadeira promoção dos direitos humanos passa pela denúncia do aspecto idolátrico que marca o neoliberalismo, racionalidade essa que está levando a humanidade a um ponto crítico e, se assim continuar, sem retorno. E que em todos os seus aspectos é contrária ao desígnio de Deus e a realização humana, tal como podemos inferir da ação e pregação de Jesus Cristo.

Assim, faremos uma breve conceituação da idolatria, reconhecendo que é um proble-

ma complexo e que extrapola os limites dessas páginas; depois, uma breve caracterização do neoliberalismo, para, por fim; ilustrar como essa denúncia e enfrentamento da idolatria são necessárias a uma real e efetiva promoção dos direitos humanos, principalmente para aqueles a quem esses lhes têm sido negados na prática. A idolatria falsifica o ser humano, a compreensão que este tem de si e de sua finalidade, exigindo-lhe, inclusive, o seu sacrifício e de toda a vida ao seu redor.

## 1. A IDOLATRIA: MAL ANTIGO, MAS TÃO ATUAL...

Gesché (2004, p. 133) afirma que a idolatria não é um problema somente *teológico*, ainda que remeta por primeiro e instintivamente a Deus, mas é, antes de tudo, um problema *antropológico*. E é mesmo um problema para o ser humano, pois é esse quem, em última instância, sofre as suas consequências, ainda que Deus se mostre como o primeiro interessado na questão. Não em relação a si próprio, mas por sua preocupação com sua criatura. É nesse sentido que se deve ler o tema bíblico do “ciúmes” que Deus sente. Antes de ser uma expressão de egoísmo narcísico em Deus, é também uma forma de expressar a preocupação salvífica de Deus para com suas criaturas, que são as verdadeiras vítimas da idolatria.

Ora, o tópos bíblico-teológico da *Imago Dei* remete para uma dimensão que se percebe constituinte do humano (não só de quem professa uma fé religiosa): sua referência à transcendência que, ao que parece, é tão antiga quanto os primeiros traços de humanização da nossa espécie de que se tem notícia. Do ponto de vista da fé, isso é assumido como uma revelação: se no nível das relações propriamente humanas o ser humano, para se compreender, compreender sua *finalidade*, precisa do outro, da alteridade; para lhe dizer de modo último quem realmente ele é e a que se destina, o ser humano necessita do “totalmente Outro”. Daí que um deus falso se torna um problema, pois também daria uma “falsa imagem” do ser humano e da finalidade de sua ação.

É interessante ver a forma como a Bíblia apresenta essa correlação entre a “imagem” de Deus e a “imagem” do ser humano. Há um salmo que ilustra, de forma magnífica ao nosso ver, o que é o ídolo e a idolatria na prática e suas consequências:

São de prata e ouro os ídolos deles,  
e foram feitos por mãos humanas:  
esses têm boca e não falam,  
têm olhos e não veem;  
têm ouvidos e não escutam, têm nariz e não cheiram;  
têm mãos e não apalpam, têm pés e não andam,  
nem sua garganta produz sussurro algum.  
Iguais a eles são aqueles que os fabricam,  
todos aqueles que neles confiam (Sl 115(113b), 4-8).



Destacam-se alguns pontos importantes para pensarmos a idolatria e a falsificação do humano que ela produz e suas consequências: primeiro, a constatação que o ídolo nada mais é do que algo criado pelo ser humano, não tem consistência própria, não existiria por si próprio. Depois, após apresentar traços que caracterizariam o ídolo, aparece o que vimos afirmando até aqui: que aqueles que os fabricam e neles confiam ficam iguais a eles (aos ídolos). O homem vai ao longo do processo se *conformando* àquilo que ele mesmo criou. Em suma, o que se pode extrair disso é que o ídolo constitui uma falsa transcendência, pois nada mais é do que o reflexo e a mera projeção de certos interesses humanos.

Ao dizer que os ídolos não podem falar, ver, ouvir, andar, além de reforçar que não possuem vida em si, o que se mostra é que aquela “divindade” acaba servindo de *justificativa* para o estabelecimento e manutenção de uma situação onde *aqueles que a criam e nela confiam se veem justificados em suas ações e posições*. Uma situação que fatalmente aparecerá como injusta. Daí a vigorosa luta dos profetas contra a idolatria e contra a injustiça aparecer praticamente como uma coisa só, e sempre com consequências sociais e políticas<sup>2</sup>, pois se considera o abandono da lei de Deus, por parte, principalmente, dos governantes, como a causa da injustiça e da morte. A idolatria no Antigo Testamento é apontada como a traição do Povo da Aliança ao seu Senhor pela adoção do estilo de vida, das práticas e costumes, inclusive legais, dos outros povos, através da adoção da religião e, portanto, de deuses estranhos a Israel, que *legitimam o ordenamento injusto da sociedade, em favor dos reis e dos mais ricos e poderosos*.

É importante destacar que o Deus bíblico é apresentado nas antípodas disso tudo. Em Êxodo 3, 7-10 isso fica bem claro: ali se diz que Deus *vê* o que o povo sofre no Egito, *ouve* seus clamores, *toma conhecimento* de seu sofrimento e *desce* para libertá-lo. Além disso, “*envia*” (o que pressupõe que “*fala*”) Moisés a fim de cumprir essa missão de libertação. É o extremo oposto do ídolo. Enquanto o ídolo serve de mera justificção de uma situação, onde quem o cria busca manter o *status quo*, o Deus bíblico aparece como alguém que *é vivo* (tem consistência em si próprio, não depende da gente para ser) e busca mudar radicalmente a situação.

Primeiro, em favor daqueles que estão sendo sacrificados (pois a idolatria exige sacrifícios) com vistas à manutenção da ordem, da qual somente alguns se beneficiam. Mas, depois, Deus busca a libertação de todos: daqueles que são escravizados e também daqueles que escravizam, pois aqueles que assim o fazem também são de certa forma “vítimas” do ídolo e não faz parte do projeto de Deus que algum dos seus filhos se perca (cf. Ez 33, 11). Já dizia certa canção que “nas torturas toda carne se trai”<sup>3</sup>.

Um ídolo é um deus falso e falsifica o ser humano. Se do ponto de vista filosófico a idolatria é o “crer na existência de um produto como se ele tivesse caído do céu, *esquecendo-se*

<sup>2</sup> Para uma abordagem mais ampla e profunda disso que aqui apenas acenamos, sugere-se a leitura de DÍAZ, José Luis Sicre. *Introdução ao Profetismo Bíblico*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 345-85.

<sup>3</sup> A canção chama-se “Vila do sossego”, canção de 1978, do compositor e cantor brasileiro, Zé Ramalho.

*da atividade de produção que o gerou. É, por excelência, o mecanismo que nos conduz à ilusão [...]*” (FERRY, 2004, p. 88, grifo nosso), do ponto de vista teológico, é ainda uma dupla deturpação: do “rosto” de Deus e do ser humano. Um deus falso falsifica, conseqüentemente, nossa visão sobre nós mesmos e *nos leva à nossa própria degradação*. É um profundo desrespeito ao mistério de Deus e ao próprio ser humano, que ab-roga sua dignidade intrínseca e se vê submetido e escravizado por algo que ele mesmo criou, e que passa agora a lhe exigir o sacrifício de si e de tudo mais. Portanto, não é só um mero erro de representação, mas é uma questão *vital*. De forma muito sintética, é assim que poderíamos definir o problema da idolatria.

## 2. O NEOLIBERALISMO E A ABSOLUTIZAÇÃO DO MERCADO

Dadas as limitações desse texto, destacaremos apenas alguns traços que caracterizam o neoliberalismo, conforme aquilo que Pierre Dardot e Christian Laval (2016) mostram. Não nos ateremos aos aspectos históricos. Vamos nos limitar àqueles elementos que permitem apontar a dimensão idolátrica que constitui, numa visão teológica, o neoliberalismo.

Segundo os autores, o neoliberalismo se tornou a “nova razão do mundo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 16), ele é a lógica que domina o mundo de hoje. Dizer isso é dizer que o neoliberalismo não é uma simples ideologia econômica. Ele se tornou a governamentalidade do mundo atual, criou o quadro normativo que rege a sociedade, *estendendo a lógica do mercado a todos os âmbitos da vida humana* (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 7). Sua *principal característica* é a colocação do princípio da *concorrência como norma de conduta*, tanto dos Estados quanto dos indivíduos, podendo ser definido como o “[...] conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um *novo modo de governo dos homens, segundo o princípio universal da concorrência*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17, grifo nosso). Em suma, o neoliberalismo não constrói simplesmente uma sociedade, ele constrói também o sujeito dessa sociedade, um sujeito da concorrência, que tem sua conduta pautada pelos princípios e modelos do mercado, da empresa, do capital. As conseqüências de tal processo se estendem desde a dissolução dos laços sociais de solidariedade (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 9) até a grave crise socioambiental que coloca a vida do planeta em risco, além de declarar uma verdadeira guerra aos pobres.

Porém, para impor “[...] a lei tão pouco natural da concorrência e o modelo da empresa [...] é preciso enfraquecer as instituições e os direitos [...] [o que] pressupõe uma guerra longa, contínua e muitas vezes silenciosa [...]” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 21). Essa “guerra longa, contínua e silenciosa”, consiste naquilo que foi tão bem captado por Guillebaud e exposto em seu livro “O Princípio de Humanidade”. Ali é demonstrado como está em curso toda uma “campanha” para a diluição da própria noção de humanidade (2008, p. 18-20), uma vez que ela consiste (ainda?) num entrave ético para os intentos do capitalismo atual. Mostra, com exemplos concretos e ampla fundamentação histórica, como todas as barreiras legais, jurídicas, éticas e mesmo filosóficas vêm sendo erodidas, pouco a pouco, a fim de acabar com qualquer entrave

para o curso livre do capital. Essa guerra se configura *como guerra à noção de dignidade humana*, base dos Direitos Humanos, e *à noção de justiça social*, que decorre desses últimos (SUNG, 2018, passim). Ao minar a própria noção de ser humano, mina-se a base sobre a qual qualquer “direito humano” possa se assentar.

A questão é que tudo passa a ser visto, compreendido sob a ótica das relações de mercado. Pelo processo de subjetivação, leva o sujeito a internalizar as leis, as normas do mercado, a partir das quais ele *passa a enxergar o mundo e a compreender a si mesmo, tomar suas decisões, determinar sua conduta, estabelecer seus relacionamentos*. Em suma: tudo, simplesmente tudo passa a ser compreendido em termos estrita e puramente econômicos.

## CONCLUSÃO

A partir do pouco que se disse, é possível perceber que o ser humano sob a lógica neoliberal aparece *desfigurado*. Isso porque, dentre tantas coisas, no neoliberalismo se nega uma de suas dimensões constitutivas fundamentais: a dimensão coletiva baseada na solidariedade. Em lugar disto é dito que a realização do humano se dá dentro de um jogo *onde todos são concorrentes, não irmãos* com quem se partilha a existência por meio da *convivência fraterna*. O mundo aparece como um “jogo” onde todos buscam apenas obter vantagens, onde a *guerra de todos contra todos* é assumida como a *forma* de viver. Nesse jogo (injusto até a raiz), os pobres são apresentados como sendo culpados de sua (má) sorte, são perdedores por sua própria inabilidade, por não saberem fazer as “melhores jogadas”.

A fim de ilustrar como a denúncia e o enfrentamento da idolatria ao mercado são necessárias (e urgentes) para uma real e efetiva promoção dos direitos humanos *de todos*, principalmente *dos pobres e excluídos*, apontamos um fenômeno que é reflexo dessa orientação *desumana* que o capitalismo neoliberal impõe às sociedades: *a criminalização da ajuda e da solidariedade*. Jung Mo Sung (2019), em um seu artigo, apresenta essa situação provocada pela idolatria ao mercado, que envolve a transformação na própria compreensão de ser humano. A situação atual dos imigrantes é reflexo da orientação das sociedades contemporâneas: fronteiras abertas aos mercados e ao capital e fechadas aos humanos (não a todos, reforça-se).

Nos é conhecida, pelos meios de comunicação, internet, telejornais etc., a sofrida jornada daqueles que, ao fugirem de guerras, fome, violência, desemprego, em seus próprios países de origem, buscam refúgio e uma oportunidade de viver em um novo país. Nos últimos anos, assistimos a cenas de indescritível crueldade para com essas pessoas que, desesperadamente, lançavam-se ao mar, em condições de total insegurança e vulnerabilidade. Uma verdadeira tragédia, em sentido estrito. Ora, viu-se também, de modo escancarado, a hipocrisia da dita “civilização” ocidental, que evoca os direitos humanos como um de seus baluartes, mas que, na prática, *se constrói sobre o total desrespeito à pessoa humana, principalmente se essa*

é *pobre*, vinda de países que são considerados de “terceiro mundo”.

Essa hipocrisia e desumanidade alcançaram a sua máxima expressão quando, por via de lei, passou-se a criminalizar a ajuda que diversas pessoas dos países de destino dos imigrantes buscavam oferecer a esses (cf. SUNG, 2019, *passim*). O que antes sempre foi considerado um dever (proteger a vida das pessoas, ajudar alguém em situação de necessidade), agora passa a ser considerado um verdadeiro crime (SUNG, 2019, p. 195). A criminalização da ajuda aos imigrantes revela o imaginário coletivo instaurado (SUNG, 2019, p. 202). Mostra a desfiguração do humano que se conforma ao ídolo do dinheiro. Mostra o que acontece quando é o dinheiro a governar as sociedades e as consciências. Infelizmente, dados os limites desse pequeno texto, não nos é possível aprofundar mais, mas crê-se suficiente para reforçar o que vimos afirmando até aqui: que a luta contra a idolatria será fundamental se quisermos realmente salvar o humano e a vida como um todo. “Na realidade, só no mistério do Verbo *encarnado* se esclarece verdadeiramente o mistério do homem. [...] Cristo, novo Adão, *na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime*” (GS 22). Essa tem a ver com a *humanização* do ser humano – que na fé cristã é o mesmo que sua “divinização” – que se dá ao *conformar-se* à imagem daquele que é a verdadeira imagem de Deus e do Homem (cf. Ef 3 – 4).

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA Sagrada: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 1997.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Ensaio. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.

GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. Tradução de Euclides Martins Balancin. (Coleção Deus para pensar). São Paulo: Paulinas, 2004.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *O Princípio de Humanidade*. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 18-20.

SUNG, Jung Mo. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

\_\_\_\_\_. Imigração, a morte dos não-humanos e a idolatria. In: *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 27, n. 57, p. 193–210, dez. 2019. Disponível em: <<https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/1252>>. Acesso em: 09/07/2023.

# IMPRESCRITIBILIDADE EFETIVA DOS CRIMES DE ÓDIO

Franklim Drumond de Almeida<sup>1</sup>

**RESUMO:** O filósofo francês Vladimir Jankélévitch aquando da polémica sobre a prescrição dos crimes do Regime Nazista, em 1965, publicou o texto “*L’Imprescriptible*” (*O imprescritível*). Este artigo propõe caracterizar os crimes de ódio segundo os argumentos jankélévitchianos e reconhecer a adequação de tais crimes na legislação brasileira. Para tanto, realizamos análise comparativa com base em fontes bibliográficas. Além disso, fundamentados no substrato cultural greco-judaico, apresentamos uma típica de atitude diante de tais delitos. Os textos do livro de Tobias e da tragédia grega Antígona nos revelam um caminho de acolhimento não violento do irreparável: a memória como tratamento digno. Nesse sentido, notamos como exemplar o Decreto nº 58.228, de 16 de maio de 2018, que trata do uso do nome social em lápides nos cemitérios do Município de São Paulo/SP.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jankélévitch; Racismo; Antígona; Imprescritibilidade; Crime de ódio.

## INTRODUÇÃO

Em junho de 2019, o Supremo Tribunal Federal fixou tese em que reconhece as condutas homofóbicas e transfóbicas como equiparadas àquelas previstas como racismo na Lei nº 7.716, de 08 de janeiro de 1989, por envolverem “aversão odiosa à orientação sexual ou à identidade de gênero de alguém” (BRASIL, 2019). Esta equiparação inscreveu tais crimes no rol daqueles considerados imprescritíveis na Constituição Federal<sup>3</sup>. A Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO) nº26, no entanto, continua em discussão na Suprema Corte para definição se a ofensa dirigida ao indivíduo pertencente ao grupo de pessoas vítimas de homofobia e transfobia se configura, também, como crime de injúria racial. O julgamento foi retomado pela Suprema Corte no segundo semestre de 2023.

A ampliação do alcance de legislação que proteja indivíduos e grupos vulneráveis faz parte do avanço de garantias asseguradas no direito e da ampliação da compreensão social sobre o comportamento humano. Os conflitos sociais que germinam da discussão sobre a tipificação de um comportamento como criminoso são um sintoma do processo de ajustamento da compreensão de conceitos no seio da comunidade cidadã.

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte – FAJE/BH. Bolsista CAPES/BRASIL. Contato: franklimdrumond@gmail.com.

<sup>3</sup> A Constituição Federal, em seu Art. 5º, Inciso XLII, afirma que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

A tipificação de um crime como “de ódio” se relaciona ao caráter intencional da ação quando é acompanhada de desejo deliberado de destruição física e simbólica da alteridade.

O ambiente reflexivo sobre tal tipificação não é o dos tribunais somente. A imprensa, a academia e a comunidade de intelectuais contribuem para que a compreensão sobre as práticas sociais avance. Vladimir Jankélévitch (1903-1985) filósofo francês de origem judaica russa, participou ativamente do debate público de sua época. Com a publicação, em 1965, do artigo *L’Imprescriptible (O imprescritível)*, ele colaborou para a discussão sobre a prescrição dos crimes de guerra, que ocorria na Alemanha naquele período.

Neste texto, discutimos as características dos crimes imprescritíveis segundo Jankélévitch e analisamos como dois textos da tradição grega e judaica oferecem uma postura possível em relação a crimes desse tipo. O objetivo é demonstrar como os atos corretivos podem estabelecer novos paradigmas de reconhecimento que evitem a repetição de atrocidades.

## 1 IMPRESCRITIBILIDADE EFETIVA DOS CRIMES DE ÓDIO

Desde seu engajamento na Resistência Francesa, durante a II Guerra Mundial, passando pela publicação de *L’Imprescriptible (O Imprescritível)* e pelas contínuas intervenções e publicações ao longo da segunda metade do Século XX, Jankélévitch se ocupou com o tema do perdão e, com ele, da imprescritibilidade.

Revisar o tratamento do tema na obra de Jankélévitch pode ajudar-nos a ampliar a compreensão sobre certos crimes que atingem indivíduos e grupos sociais. A discussão em torno da ADO nº 26, iniciada em 2012, no âmbito do Supremo Tribunal Federal pode indicar a necessidade de qualificar melhor as características de crimes de ódio.

O pensamento jankélévitchiano destaca quatro características típicas dos crimes imprescritíveis. Essas características nos permitiram qualificar, ao menos de modo análogo, os crimes de ódio tipificados na legislação brasileira como imprescritíveis. A sofisticada forma que esses crimes assumem revela o uso de uma racionalidade instrumental aplicada à destruição. Essa racionalidade opera para excluir grupos sociais e reflete uma luta por hegemonia que atua pelo uso da violência. Nesse sentido, cria-se um ambiente hostil com características concentracionárias<sup>4</sup>. O elevado número de homicídios no Brasil, especialmente de jovens pobres, pretos e periféricos é sintomática. Ao mesmo tempo, o elevado número de violências contra mulheres trans e travestis, bem como contra as comunidades indígenas e de tradição afro-brasileira fazem estremecer e levantarem-se vozes em favor da garantia de direitos e do convívio respeitoso.

Nesse ambiente, podem ocorrer atrocidades carregadas pelo desejo deliberado de des-

<sup>4</sup> Marco Heleno Barreto trata mais extensamente, em seu artigo citado por nós, de como “a temporalidade pós-humana é uma versão atualizada e sofisticada da temporalidade própria da experiência concentracionária” (BARRETO, 2020, p. 830).



truição da alteridade. Isso exige uma renovada reflexão sobre os crimes imprescritíveis. Para tanto, vamos partir da definição de crimes de racismo, segundo Jankélévitch. Para o autor,

os crimes de racismo seriam um atentado contra o ser humano enquanto ser humano? não! O racista, na verdade, visa a ipseidade do ser, quer dizer a humanidade de cada pessoa (...) os judeus foram perseguidos por serem eles, e não em razão de suas opiniões ou de sua fé: é a existência mesma que lhes foi negada. (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 10)<sup>5</sup>

Com isso, percebe-se que a principal característica dos crimes de racismo é o ódio deliberado como desejo de negação à existência do portador ou do conjunto de portadores de algum marcador identitário que, segundo o racista, deve ser aniquilado.

A negação do direito à existência de certa parte da comunidade é uma incapacidade de reconhecer a diferença alheia como elemento natural à existência humana. Na *Antígona*, Sófocles alerta que o governo da cidade não prescinde da vida e da participação da comunidade, ou seja, não é possível exercer o poder como mera manipulação do Estado por quem manda, porque o poder de governar depende da aceitação dos súditos, já que estes compõem o Estado

Creonte - Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?  
Hémon - Mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta. (SÓFOCLES, *Ant.* 734-739)<sup>6</sup>

De modo que a todos deve ser assegurada a proteção do Estado, na medida em que há desigualdades que precisam ser atendidas segundo suas distinções. A partir da característica fundante dos crimes de racismo, analisaremos os outros aspectos que Jankélévitch elenca. Consideramos, portanto, que os crimes de racismo são crimes de ódio, consequentemente, imprescritíveis.

Jankélévitch destaca as seguintes características: a) o valor incontestável das provas, cada vez mais abjetas; b) a reprovação pela opinião pública, renovada a cada nova geração; c) a busca metafísica de destruir a identidade odiada; d) a unicidade entre outros crimes. Veremos cada uma delas de modo pormenorizado.

É preciso, reafirmar, com nosso autor, que “o extermínio dos judeus é o resultado da perversidade pura, da maldade *ontológica*, a crueldade mais diabólica e gratuita que a história conhece” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 11). Essa maldade se mostra como decisão de suprimir a existência judia, reduzindo-a a nada nos fornos. Um crime que não tem motivo preciso, que

<sup>5</sup> Apesar de ter sido publicado em 1965, o ensaio *L'Imprescriptible* foi republicado como parte de *Pardonnez?* junto ao ensaio *Dans l'honneur et la dignité*, em 1986, pela editora Seuil. Utilizaremos essa edição neste trabalho. Os textos em francês têm tradução nossa.

<sup>6</sup> Para as citações da tragédia *Antígona* de Sófocles, utilizaremos a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, 2018. O texto é indicado por sua abreviação “*Ant.*” seguido do número dos versos.

não foi realizado por qualquer motivação racionalmente sustentável. É um crime “metafísico” e perdoá-lo ou esquecê-lo seria “cometer um novo crime contra a humanidade” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 11).

A primeira característica é seu alcance global e o aparecimento de provas que não podem ser ignoradas porque o tempo demonstra sua gravidade ao invés de desgastar ou minorar a atrocidade. No caso do Holocausto, a multiplicação de provas e o testemunho de sobreviventes impede que a barbaridade seja encoberta. Posteriormente, apareceram provas “para tornar visível para todos tudo aquilo que os nazistas quiseram tornar invisível e, portanto, inacreditável aos olhos do mundo” (DIDI-HUBERMAN, 2021, p.7).

O registro dos eventos, inclusive em imagens, revela que o tempo, que, normalmente, atenua e diminui as dores enquanto acompanha a erosão da memória, não é suficiente para “atenuar em nada a colossal hecatombe: ao contrário, ele não cessa de avivar o horror” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 11) e causa repugnância à medida em que é analisado, como “um crime verdadeiramente infinito” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 13).

A segunda característica da imprescritibilidade é sua inaceitabilidade por parte das novas gerações. O crime é inaceitável segundo os padrões comunitários aplicáveis às faltas para com a comunidade atual e não só por isso, mas porque é inexpiável. Isso significa que nenhuma geração futura poderá perdoar as faltas no lugar das vítimas, pois, para Jankélévitch não há uma comensurabilidade possível entre as vítimas e os sobreviventes (todos nós). O que resta a cada nova geração é voltar-se contra os agressores e não permitir que o esquecimento se torne um apagamento, pois “se nós deixarmos de pensá-los <os crimes>, acabaremos de os exterminar <as vítimas>, e eles seriam aniquilados definitivamente” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 24).

A terceira característica une-se ao cerne dos crimes de ódio, pois é o desejo deliberado de destruição metafísica da vítima. Esse modo de aplicar a intencionalidade humana tipifica os crimes em que a reprovação é imediata a qualquer boa consciência, isto é, diante do Holocausto “a ínfima ideia de confrontar os *prós* e os *contras* tem em si qualquer coisa de vergonhosa e ridícula” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 14). A obra de um ódio que se dirige à humanidade de certo grupo humano, o racismo, resulta “de um ódio quase inextinguível” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 15) dotado de uma inédita acumulação de horror, pois possui um “caráter orientado, metódico e *seletivo*” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 17). A operacionalização de tal ódio resulta de uma “fundamentação doutrinal, filosoficamente explicada, metodicamente preparada, sistematicamente perpetrada” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 18) que pode levar à afirmação reversa do Evangelho segundo Lucas (23, 34) “Senhor, não os perdoai, pois eles sabem o que fazem” (JANKÉLÉVITCH, 1986, p. 18). Essa característica revela a busca de aniquilação da vítima ou das vítimas. Trata-se de bater no cadáver e extingui-lo às cinzas. A crueldade de crimes desse tipo é indicada na absurda pergunta do vidente Tirésias, por quê “matar de novo quem já morreu?” (SÓFOCLES, *Ant.* 1030).

A quarta característica da imprescritibilidade dos crimes de ódio trata da unicidade entre os outros crimes, ou seja, seu alcance infinito no tempo não atinge uma pessoa ou um grupo só, mas tem por objetivo uma identidade cultural constituída. O crime, é inextinguível, também, porque

após este trauma, a consciência da humanidade não pode regredir a um estado anterior, como se ele não houvesse ocorrido. A experiência do mal absoluto concentracionário é irrevogável, indelével, e o seu esquecimento ou desconsideração é o caminho mais curto para a sua repetição ou perpetuação sob novas roupagens. (BARRETO, 2020, p. 820)

Assim, é necessário garantir que a punição possa ocorrer a qualquer tempo. O estatuto da imprescritibilidade aplicado na Constituição Federal aos crimes de racismo e à ação dos grupos armados, civis ou militares, contra a ordem constitucional e o Estado Democrático demonstram que a vítima, nesses casos, é a dignidade comum das pessoas reunidas em um grupo étnico ou cidadão.

Perante esses crimes abomináveis, Jankélévitch assinala duas possíveis atitudes; aquela dos “homens de bom coração”, que é a de “se indignar e lutar apaixonadamente contra o esquecimento e para processar os criminosos” (1986, p. 16) e a atitude daqueles que buscam violências comparáveis nos arquivos do passado procurando uma desculpa.

Para Didi-Huberman, em ensaio sobre o filme *O Filho de Saul*, de László Nemes (2015), a confrontação com esses crimes leva a uma “bifurcação da resistência” humana em favor da vida. Há “a resistência-combate orientada para o futuro (o projeto de insurreição e de explosão dos crematórios usando dinamite)” e a “resistência-respeito orientada para o passado (inumar o corpo da criança como manda a tradição)” (DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 15). A seguir, iremos comparar as propostas de Jankélévitch e Didi-Huberman por meio da análise de dois textos dramáticos das tradições grega e judaica.

## 2 TOBIT E ANTÍGONA

Propomos Tobit e Antígona como personagens exemplares no rompimento com regimes despóticos em vista de novo reconhecimento que impeça a realização de crimes hediondos.

Tobit é um dos personagens principais do livro de mesmo nome na Bíblia Católica. Embora pertença à tradição sapiencial hebraica, não é um livro canônico para os judeus, mas utilizado no ensino. No primeiro e segundo capítulo desse livro, se apresenta Tobit como homem justo, condenado por sepultar seus compatriotas. A decisão de Tobit em sepultar correligionários contra a vontade dos governantes e se revestir de luto quando deveria festejar (2, 4)

demonstra que o princípio que orienta a ação de piedade é religioso, bem como a motivação pelo reconhecimento da pertença a uma comunidade. Tobit sepulta seus coirmãos religiosos não só por um dever para com Deus, mas por reconhecer que é possível um acolhimento não violento do irreparável: o tratamento digno da memória. Nesse sentido, alinha-se ao que Didi-Huberman chamou de “resistência-respeito”.

A segunda personagem, Antígona, pertence ao ciclo tebano das tragédias de Sófocles. Antígona é condenada por tentar sepultar dignamente seu irmão Polinice. Antígona, como Tobit, age contra as normas do regente. Ela, como Tobit (1, 17-18. 2, 4; 8) também arrisca a vida para realizar a inumação considerando que “é belo morrer por executar esse acto” (SÓFOCLES, *Ant.* 70). As motivações de Antígona são como as de Tobit, o respeito aos mandamentos divinos, mas não só. Sua firme decisão baseia-se também na fraternidade, “não é opróbrio prestar honras aos que nasceram das mesmas entranhas” (SÓFOCLES, *Ant.* 511) diz.

Assim, tanto Tobit quanto Antígona parecem adotar, na terminologia de Didi-Huberman, uma resistência-respeito, ao procurarem sepultar seus irmãos. Por outro lado, suas ações parecem ser um esforço para “resistir à inexistência do morto” (DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 13) provocada pela crueldade dos crimes que causaram suas mortes, concedendo-lhes existência e reconhecimento digno por meio de ritual adequado de sepultamento.

Nesse sentido, ambos adotam a postura do “homem de bom coração” que se indigna contra o crime e luta por sua reparação, segundo o pensamento de Jankélévitch. É exatamente esse procedimento que o Artigo 9º do Decreto nº 58.228, de 16 de maio de 2018, do Município de São Paulo estabelece de modo exemplar.

## CONCLUSÃO

O Decreto do Município de São Paulo, ao prever a inscrição do nome social de travestis e transexuais nas lápides dos cemitérios municipais, reconhece a identidade dessas pessoas - muitas vezes mortas violentamente - e permite que sua memória seja honrada tanto quanto a de todas as outras. Nesse sentido, pode-se afirmar com Jankélévitch que “aquele que morreu não pode mais deixar de ter existido: a partir de então, o fato misterioso e profundamente obscuro de ter vivido é seu viático para a eternidade” (1974, p. 275) e isso significa reconhecer a efetividade singular de sua vida, sua existência impossível de aniquilar.

O entendimento jurídico, nesse caso, reúne a “resistência-respeito” à “resistência-combate” e conjuga, por isso, a melhor postura diante dos crimes de ódio: a afirmação da existência humana em toda sua singular dignidade e diversidade. Aos exemplos literários de Tobit, Antígona e Saul (no filme de László Nemes) reúne-se o aporte teórico de Jankélévitch e Didi-Huberman, bem como o Decreto Municipal e a compreensão da Suprema Corte para reafirmar que “viver é, constantemente, construir, não derrubar” (ABREU, 1995, p. 45) e, assim,

reconhecer agora a dignidade da vida passada e presente para protegê-la do ódio.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Caio Fernando. *Inventário do ir-remediável*. 2.ed. Porto Alegre: Sulina, 1995.

BARRETO, Marco Heleno. Imaginação e horror. Uma reflexão a partir de Bachelard. *Kriterion*, v. 61, n. 147, p. 809-833, Dez./2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/34481>. Acesso em: 16 jul. 2023.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 2016.

\_\_\_\_\_. *Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l7716.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm). Acesso em: 15 mai. 2023.

\_\_\_\_\_. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão nº 26*. Relator: Ministro Celso de Mello. 2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4515053>. Acesso em: 18 mai. 2023.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Sair da escuridão. Trad. Ricardo Lessa Filho e Ângela Cristina Salgueiro Marques. *Caderno de Leituras n.129*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno129/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'Irréversible et la Nostalgie*. Paris : Flammarion, 1974.

\_\_\_\_\_. *L'Imprescriptible : Pardonner?: Dans L'honneur Et La Dignité*. Paris : Seuil, 1986.

SÃO PAULO. *Decreto nº 58.228, de 16 de maio de 2018*. Disponível em: <https://legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/decreto-58228-de-16-de-maio-de-2018/detalhe/64c-c286b1411924e38793849>. Acesso em: 15 mai. 2023.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

# O IMAGINÁRIO RELIGIOSO NO PREÂMBULO DA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988 E A UTOPIA DA LAICIDADE

Ruth Faria da Costa Castanha<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objeto deste trabalho é investigar como se dá a presença do imaginário religioso no preâmbulo da constituição federal brasileira de 1988 e o seu impacto na concepção de laicidade. A partir do estudo dos imaginários (religioso e jurídico) buscou-se compreender quais os valores religiosos contidos no documento introdutório à constituição e de que maneira eles influenciaram na construção da laicidade brasileira. Para a persecução do objetivo da investigação utilizou-se a pesquisa bibliográfica, com enfoque na leitura de livros e artigos científicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imaginário religioso; preâmbulo da constituição brasileira; utopia; laicidade.

## INTRODUÇÃO

Segundo Marx, “a religião é o coração de um mundo sem coração”, é o conforto diante de uma realidade cruel. A religião está entre os tijolos da existência, como um espelho do ser humano e de suas próprias misérias. Considerando esse pano de fundo da existência humana, o presente texto pretende refletir sobre o imaginário religioso contido na Constituição Federal Brasileira de 1988, o que se fará em três subseções que discutirão o imbricamento do imaginário religioso com o jurídico no preâmbulo contrapondo-o à realidade de outros países da América Latina.

## 1 O IMAGINÁRIO RELIGIOSO E O IMAGINÁRIO JURÍDICO:

De acordo com Castoriadis (1982), o imaginário passa da subjetividade à coletividade, construindo, tijolo a tijolo, a linguagem, as instituições e os costumes, num processo criativo constante. Para Gilbert Durand<sup>2</sup> (2012), ele traz um equilíbrio biopsicossocial, revelando-se como um lugar de “entre-saberes”, uma espécie de Museu onde se localizam todas as imagens passadas, produzidas pelo *homo sapiens sapiens*, ou seja, “o grande denominador fundamental onde se vêm todas as criações do pensamento humano” (2012, p. 18). O imaginário

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, com financiamento da CAPES, ruthfariacastanha@gmail.com

implica, portanto, num “pluralismo das imagens e uma estrutura sistêmica do conjunto dessas imagens infinitamente heterogêneas, mesmo divergentes”, portanto, mergulhar nos estudos do(s) imaginário(s) é uma tentativa de compreender o pano de fundo do funcionamento da sociedade em suas relações, representações, crenças e utopias. É como iniciar uma viagem pelo vasto mar do desejo, que opera em todos os tempos e sentidos, cercado de escuridão e beleza. Segundo Hilário Franco Júnior (1998), há três elementos necessários para compreender o imaginário: o mito, a ideologia e a utopia. Castoriadis e Gilbert Durand, veem no imaginário e na religião um papel fundamental na estruturação da sociedade. A religião é a responsável pela presença e ausência do sentido da vida, pois ela mesma tem o seu antídoto; é, pois, tanto a errância quanto a solução da vida (SCHULTZ, 2005, p. 121). Diante disso, pode-se dizer que, assim como o imaginário religioso reflete o sagrado de determinada sociedade, o imaginário jurídico, explicitado pelas normas e valores jurídicos, carrega os símbolos e imagens da religião do/no direito. O sistema jurídico reflete o imaginário religioso de determinada sociedade em determinado tempo, assim como qualquer imaginário social que se dobra à sua cultura.

Segundo Willis Guerra Filho, toda teoria aponta para o seu caráter imaginário, o que se aplica, portanto, ao direito. Este, enquanto forma de conhecimento do comportamento que se espera da sociedade, possui um caráter “po(i)ético”, ou seja, imaginativo, criativo e ficcional enquanto criação humana (2006, p. 151). É nesse aspecto que o imaginário religioso integra e é integrado pelo imaginário jurídico, a exemplo de Antígona. As imagens produzidas nos dois universos se combinam na medida em que derivam das necessidades humanas, de regramento e limitação para a vida em sociedade. A moral, elemento constitutivo dos sistemas religiosos, também constitui o direito e, em alguns momentos, assume o espaço do sagrado no âmbito do sistema jurídico. Segundo Castoriadis, a partir do imaginário pode-se pensar a história como pólos de criação originário, sendo que ele comporta dois aspectos: o instituinte e o instituído (do social) e o religioso constitui um exemplo dessa perspectiva. O imaginário social, tal como o entendemos, é mais real do que o “real”! Assim, pensar num imbricamento entre o imaginário religioso e o imaginário jurídico é enxergar, antes de mais nada, o elemento básico de todo imaginário: o humano em sua existência, dialogando com o seu sagrado e o colocando em todas as dimensões de sua vivência, ainda que de maneira simbólica. Essa é uma das perspectivas que nos levam a refletir sobre o imaginário religioso do preâmbulo da Constituição Federal Brasileira de 1988.

## **2 A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988:**

No discurso de promulgação da Constituição de 1988, o redator do preâmbulo, Ulysses Guimarães, denominou o documento de Constituição Cidadã, pois, “andou, imaginou, inovou, ousou, ouviu, viu, destroçou tabus, tomou partido dos que só se salvam pela lei” e, com veemência prometeu: “a Constituição durará com a democracia e só com a democracia”. Em todas as versões aprovadas perante a Assembleia Constituinte, havia a expressão “sob a proteção



de Deus” em seu preâmbulo, uma repetição de constituições anteriores que, de maneira não inocente, reconheceu (e instituiu) como valor do povo brasileiro, a proteção de Deus, com D maiúsculo. Vale lembrar que, ao longo da História, o Brasil teve 6 constituições além da atual e apenas uma delas, em seu preâmbulo, não fazia menção a Deus. Foi a Constituição de 1891, a primeira republicana, que fez questão de ratificar a laicidade brasileira, inclusive através da vedação à subvenção de cultos religiosos pelo Estado, o reconhecimento expresso dos cemitérios como espaços seculares a serem administrados pelas autoridades municipais (art. 72, § 5º), bem como a validade exclusiva do casamento civil (art. 72, § 4º). Uma das possíveis explicações para a afirmação veemente da laicidade em 1891 é a proximidade com as revoluções liberais e a influência do laicismo francês, no espírito da Revolução Francesa

Podemos definir “preâmbulo” como um pequeno excerto que antecede o texto principal da Constituição de determinado país, com o objetivo introdutório de apresentação do documento. É um padrão adotado pela maioria das constituições do mundo e apresenta, de maneira menos formal, os principais valores de uma nação, da sua constituinte e de suas normas, mas, não se trata apenas de um documento desconectado do texto constitucional. Além de ser uma prévia dos valores que serão explicitados no texto principal, ele é oriundo de uma construção sócio-histórica, fruto da decisão política de determinado grupo que compõe a assembleia constituinte. Abaixo transcreve-se um trecho do atual preâmbulo:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte, para instituir um Estado Democrático, [...] com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, constituição federal, preâmbulo, 1988).

O preâmbulo contém os ideais e convicções da constituinte, como uma espécie de confissão de fé, não somente na utilização de palavras como “Deus”, que expressam especificamente uma tradição religiosa, mas, em relação a uma fé profunda nas liberdades e no cumprimento dos ideais de democracia, solidariedade e outros valores que se encontram num plano de idealização. O preâmbulo busca racionalizar essas crenças, a fé num sistema novo capaz de transformar a realidade da sociedade e o panorama legal da nação é um elemento caracterizador de todos os preâmbulos constitucionais, ainda que não haja a menção a alguma tradição religiosa. No caso do preâmbulo brasileiro de 1988 houve um questionamento quanto à natureza do texto. O processo chegou ao Supremo Tribunal Federal – STF através ADI (ação direta de inconstitucionalidade) nº 2.076, e após longos anos, adveio a decisão no seguinte sentido: atualmente tem-se três posições: i) tese da plena eficácia, em se reconhece a força normativa do preâmbulo; ii) tese da irrelevância jurídica, onde o preâmbulo se situa na área política, ou seja, está fora do mundo jurídico; e iii) tese da relevância jurídica indireta, em que o preâmbulo não possui força normativa, entretanto, auxilia na aplicação das normas constitucionais e na atividade política do governo. Prevaleceu a tese de que o preâmbulo possui relevância jurídica, porém, não possui força normativa, o que significa que ele é importante e reconhecido como

um documento jurídico, porém, não a ponto de vincular interpretações e decisões legais, reflete um mero “sentimento religioso. Vale lembrar o contexto em que foi redigida a constituição de 1988. A assembleia constituinte se organizou a partir de 1986, após o fim da ditadura militar. O presidente da constituinte foi o deputado Ulysses Guimarães, que, segundo o ministro Nelson Jobim, era um político “muito inquieto, o que fez o senador Afonso Arinos costurar um acordo para que coubesse ao deputado a redação do preâmbulo” Ulysses apoiou a queda do presidente Goulart e participou da polêmica *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*.

Apesar de todo discurso de neutralidade do texto, ele reflete determinada cosmovisão e, no caso brasileiro, expressa um imaginário religioso específico fundamentado na tradição judaico-cristã, historicamente arraigada na esfera pública do Brasil.

### 3 O CONTEXTO LATINO-AMERICANO:

A fim comparar o imaginário religioso presente no preâmbulo da constituição federal de 1988 com o contexto da América-Latina, segue um trecho do preâmbulo da constituição boliviana de 2009:

Nos tempos antigos, as montanhas surgiram, os rios se moveram e os lagos foram formados. [...] Povoamos esta sagrada Mãe Terra com diferentes faces [...] Assim, nossos povos foram formados, e nunca conhecemos o racismo até que fomos submetidos a ele durante os terríveis tempos do colonialismo. [...] Um Estado baseado no respeito e na igualdade de todos, em princípios de soberania, dignidade, interdependência, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição da riqueza social, onde predomine a busca do bem viver; baseado no respeito ao pluralismo [...] Saímos do Estado colonial, republicano e neoliberal no passado. Assumimos o desafio histórico de construir coletivamente um Estado Social Unificado de Direito Comunitário Plurinacional [...] Nós mulheres e homens, através da Assembleia Constituinte (Asamblea Constituyente) e com poder proveniente do povo, demonstramos nosso compromisso com a unidade e integridade do país. Reencontramos a Bolívia, cumprindo o mandato de nosso povo, com a força de nossa Pachamama e com gratidão a Deus. Honra e glória aos mártires do heroico esforço constituinte e libertador, que tornaram possível esta nova história (BOLÍVIA, Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, 2009).

Primeiramente, é importante destacar o contexto em que a constituição boliviana foi promulgada. Em 25 de janeiro de 2009, o governo da Bolívia, chefiado pelo presidente Evo Morales, de etnia *uru-aimará*, realizou uma consulta popular e fundou o Estado Plurinacional, que reconheceu a importância dos povos indígenas na constituição do Estado e da sociedade. Destacamos alguns elementos trazidos por este preâmbulo: os “tempos antigos” trazem à discussão, a cultura pré-colombiana, anterior às violações trazidas pela colonização no continente *Abya Yala*, atualmente denominada de América. “Mãe Terra”, ou Pachamama (Mãe Natureza) é o útero que gera todo ser vivente, é o símbolo da fecundidade e do nascimento, a principal fonte de vida, criadora do ser humano e responsável pelo equilíbrio de regeneração e transformação da relacionalidade fundamental e da ordem cósmica. Na concepção andina, os seres humanos são filhos da pachamama e por isso ela tem a função de alimentá-los e cuidá-los.

A pachamama é a verdadeira produtora da vida – em todas as suas expressões – e os seres humanos a cultivam (2015, p. 93). O “bem viver”, por sua vez, é uma cosmovisão das comunidades tradicionais resistentes ao contexto de exploração neoliberal. Pressupõe uma profunda transformação na relação entre a sociedade e a natureza, onde o ser humano deixa de ser o explorador e se conecta à terra. É um modo de vida que reconhece os direitos da Natureza. O “bem viver” se coaduna, ainda, com uma outra expressão destacada no preâmbulo, “Saímos do Estado Colonial”, que remete ao pensamento decolonial, cujo fundamento é a libertação do poder, ser e saber hegemônico eurocêntrico. A expressão “Estado Social Unificado de Direito Comunitário Plurinacional” é um modelo jurídico, político e social que reconhece e valoriza as comunidades indígenas no contexto da América Latina. Assim, “o modelo de Estado plurinacional consiste numa virada descolonizadora, pois, se a colonização se baseia na unificação, a descolonização [...]” (LOCH; FAGUNDES, 2018, p. 204), reconhece a composição plural da sociedade. Há, ainda, a expressão “gratidão a Deus”, numa alusão à tradição judaico-cristã, considerando que, segundo o Latinobarómetro, atualmente 65,8% da população boliviana se declara católica, e no total, quase 85% da população se reconhece como cristã, entre católicos e evangélicos. Vale lembrar que a constituição boliviana de 1967, revogada pela de 2009, reconhecia como religião oficial o catolicismo.

Outro exemplo importante é a constituição uruguaiana, que, na contramão dos demais países da América Latina, não possui preâmbulo. Segundo o Instituto Latinobarómetro, o Uruguai é o país mais ateu da América Latina, com 9,1%. Além dos que se declaram ateus, tem-se 41,2% de pessoas sem religião. A explicação dada pelo Observatório da Laicidade na Educação é a de que o país passou por um processo de secularização mais intenso do que nos demais.

Como se verifica, não há neutralidade, todo recorte e enfoque é fruto de uma decisão baseada em determinada cosmovisão. A partir desta perspectiva podemos discutir o que é a laicidade e como ela se viabiliza num terreno em que há multiplicidade de visões e de interesses. Afinal de contas, o Brasil é um país laico? Que laicidade é essa? O princípio da laicidade está contido no ordenamento jurídico brasileiro desde o decreto 119-A, de 1890 e reflete, na letra fria da lei, as entrelinhas de um imaginário religioso. Após a redação do decreto, a Constituição de 1891 declarou, expressamente, a laicidade da República brasileira, ratificando o propósito de romper com a oficialidade da religião católica. No entanto, é necessário esclarecer que o Brasil não deixou de manter relações profundas com a Igreja, preservando, inclusive, a imunidade tributária sobre os templos e a proteção da liberdade de culto. Na prática, as demais religiões permaneceram subalternizadas, principalmente, as de matriz africana.

Diante desse contexto, é preciso pensar que tipo de laicidade se desenvolveu no Brasil desde a sua colonização. Segundo Catroga (2010, p. 3-276-279), a palavra laicidade vem do grego *laós* (do radical indo-europeu *lei*) e deu origem à palavra *laikós* e *laicus*, no latim, cujo significado é leigo, que denota uma oposição ao clerical. O autor aponta uma outra diferenciação importante entre laicidade e laicismo, que embora tenham o mesmo radical, possuem um

conteúdo distinto. O laicismo carrega consigo um discurso de neutralidade do Estado diante da religião, que, no fundo, se resume a uma oposição à religião. Para Bobbio, Estado laicista corre o risco de se transformar em uma igreja contra a igreja, ou seja, há um esvaziamento de sentido do próprio Estado. É importante esclarecer que o Brasil não é o único país em que se discute os parâmetros e limites da relação entre Estado e Religião. A laicização é um processo histórico e sua leitura não pode ser estanque; é necessário compreender que há diversas perspectivas de laicidade. A título de exemplo podemos citar: a) *Semi laicidade*: são Estados não confessionais, mas que apoiam e subsidiam as religiões. Ex: Alemanha, Bélgica e Holanda. (CATROGA, 2010); b) *Quase-laicidade*: Estado é laico juridicamente, mas celebrou diversos tratados concordatários que acabaram por privilegiar o grupo religioso majoritário. Ex.: Portugal, Espanha e Itália. (CATROGA, 2010); c) *Laicidade colaborativa*: caracterizado pela a) separação dos poderes religioso e temporal; b) liberdade de atuação de cada poder, cada um em sua competência; c) benevolência estatal para com o fenômeno religioso e organizações religiosas; d) colaboração entre os poderes, Estado e Igreja; e) igual consideração, em que todas as organizações religiosas tenham o mesmo reconhecimento. Ex. Brasil, Uruguai e Paraguai (exceto quanto ao item e) (VIEIRA; REGINA, 2021).

A partir dos exemplos acima, percebe-se que não se pode falar em laicidade, mas, em laicidades. Se tomarmos como exemplo a França, que assumiu uma postura ostensiva em relação à religião, o Brasil está muito distante de qualquer concepção de laicidade. É preciso lembrar que a concepção de laicidade adotada por cada Estado está diretamente ligada às mudanças culturais da sociedade. Toda laicidade, assim como qualquer fundamento democrático, é caracterizada por uma elasticidade que se amolda à realidade. A título de exemplo, novamente citamos o julgamento da ADI 2.076 sobre a inconstitucionalidade do preâmbulo constitucional. O processo foi finalizado em 2002, há mais de vinte anos. Talvez hoje, se essa discussão retornar ao STF, o resultado seja diferente. Da mesma maneira, tem-se, em andamento na suprema corte, o processo de Agravo em Recurso Extraordinário nº 1249095, que versa sobre a retirada dos crucifixos das repartições públicas. Este processo tramita há quase doze anos e aguarda julgamento. A matéria já havia sido discutida anteriormente e voltou ao Judiciário em 2009.

## CONCLUSÃO

Assim como o processo, a cultura é uma marcha que modifica a si e às suas instituições. A cultura também é modificada a partir desse desejo de mudança, guiado pela utopia, aquele horizonte que caminha e que faz os seres humanos caminharem. Pensar o imaginário é enveredar-se num labirinto marcado pela angústia que desenha, enquanto possibilidade, o tecido da existência, por isso, há tanto pano para costurar. Refletir sobre o imaginário religioso nos documentos e costumes jurídicos é um mergulho necessário na cosmovisão de determinada sociedade, num determinado contexto. Somente a partir dessa leitura será possível compreen-

der os posicionamentos, modificá-los e adequá-los aos anseios da cultura local. Aqui está uma mera provocação sobre a importância de colocar sobre a mesma mesa, a religião e o direito, num diálogo sobre o humano e suas entrelinhas.

## REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Cultura laica y laicismo**. Disponível em: <https://iviva.org/revistas/222/222-50-BOBBIO.pdf>. Acesso em 12 Jul. 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. Rev. Luis Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica**. 2ª Ed. Almedina: Coimbra, 2010.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Trad. Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Conhecimento imaginário do/no direito**. In: GANDA, Claudio. SAYEG, Ricardo. Estudos do Imaginário Jurídico. Volume 1. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Revista Novos Estudos (74), Cebrap, Mar., 2006 47-65.

RANQUETAT JR., Cesar A. **Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos**. Revista Sociais e Humanas: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Vol. 1, nº 1, p. 67-75, 2008 Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773>. Acesso em 01 Jul. 2022.

# RESISTÊNCIA ÉTICA: HUMANIDADE, DIGNIDADE E ANCESTRALIDADE

*José Pascoal Mantovani<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O trabalho enfatiza a resistência como viés da redescoberta ética. O problema que perscrutarmos está associado a noção de que há imposição identitária e formativa da moral do sujeito a qual está associada aos paradigmas eurocêntricos, patriarcais, colonizadores e capitalistas. Assim, para desbancar tal proposição, o objetivo deste trabalho é explicitar possibilidades relacionadas a constituição da humanidade, ênfase na dignidade e valorização da ancestralidade tendo como ponto de partida o livro “Guerreiras da Ancestralidade” (2022), obra produzida por mulheres indígenas, que apontam viés ético com suas raízes fincadas na resistência, transgressão e afirmação de modo de ser singular, avesso as imposições identitárias arbitrarias. Esta obra apresenta textos dos mais variados gêneros, tendo na autoria mulheres indígenas que destacam as tensões inerentes à constituição da própria humanidade. Estabeleceremos diálogo com as obras de Lélia González e Margareth Rago com o intuito de propor horizontes disruptivos ligados ao campo das Humanidades. O resultado deste artigo apontará o papel da resistência cultural, identitária e constitutiva dos povos originários, sob viés da produção feminina, como potência ética.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ética; Identidade; Indígena; Mulheres; literatura; Ancestralidade; Resistência.

## INTRODUÇÃO

O trabalho enfatiza a resistência como viés da redescoberta ética. De modo geral, a compreensão referente à noção da ética gira em torno do princípio reflexivo e problematizador da constituição dos valores, dos princípios, das condutas que sistematizam e organizam a sociedade. Dito de outro modo, a concepção ética está associada ao campo da moralidade, isto é, o ato de pensar sobre o porquê fazemos o que fazemos? Por que valorizamos ou desprezamos o que valorizamos ou desprezamos? Outras questões poderiam ser postas, contudo, o que cabe neste momento é responder à questão: o que representaria pensar o tema da resistência como viés ou fundamento ético? Com o intuito de explicitar as possibilidades relacionadas a constituição da humanidade, como postura de resistência as proposições homogeneizadoras, partiremos da ênfase da dignidade e valorização da ancestralidade enfatizado no texto “Guerreiras da Ancestralidade” (2022) (obra produzida por mulheres indígenas, que apontam viés ético com suas raízes fincadas na resistência, transgressão e afirmação de modo de ser

<sup>1</sup> Doutor em Educação, mestre em Ciências da Religião e Graduado em Teologia, Filosofia e Pedagogia. Professor tanto na Educação Básica como Superior, coordenador do curso de Filosofia da FAPCOM. E-mail: prof.pascoalmantovani@gmail.com.

singular, avesso as imposições identitárias arbitrárias). O papel desta obra, escrita por mãos femininas e indígenas é explicitar as tensões em relação ao que se entende como constituição da própria humanidade. Em diálogo com outros textos, o resultado deste trabalho será apontar o papel da resistência cultural, identitária e constitutiva dos povos originários, sob viés da produção feminina, como potência ética.

## 1. IDENTIDADE HERDADA: O PROBLEMA DO IMPERATIVO IDENTITÁRIO

Pensar na construção identitária é esforço desafiador à medida que se considera a dimensão exterior, anterior e arbitrária do processo de fixação cultural. Por mais que se compreenda que a cultura não seja algo natural ao sujeito, a maneira como ela se desenvolve e acopla na vida traveste a sensação de fenômeno natural à vida. Dito de outro modo, a repetição de práticas, ações, condutas, hábitos e ações sociais trazem a falsa noção de que a cultura é endógena ao sujeito, logo, esse argumento se transforma em alibi para ações perversas e violentas. Por esta via, destacaremos que mais do que enfatizar o fenômeno cultura não é algo natural, enfatizaremos outros modos de experiências que transcendem a díade algorítmica presente em terras colonizadas.

Antes, porém, vale destacar que o problema que perscrutarmos está associado a noção de que há imposição identitária e formativa que estende suas teias desde o campo na constituição moral do sujeito e desdobra na práxis. Destacamos que tal performatividade está associada aos paradigmas eurocêntricos, patriarcais, colonizadores e capitalistas. Deste modo, todo o processo de identificação dos corpos passa por este filtro que identifica e classifica, estabelece estereótipos e condena as heterogenias. Retomando, portanto, a pergunta anterior que trata da reflexão da compreensão do porquê fazemos o que fazemos, pensamos como pensamos etc., a proposta deste trabalho será estabelecer outro viés de relação de poder, viés baseado na transgressão, sobretudo na resistência, pois, a resistência é o meio pelo qual as relações de poder são instauradas (FOUCAULT, 2009). Resistir é clivagem, rotura, ressignificação. É lançar vistas a possibilidades e emergências de heterotopias (FOUCAULT, 2021).

A resistência, na perspectiva foucaultiana, parte da relação de poder, logo, resistir é exercer poder, é se lançar na condição de luta, de refutação das molduras axiomáticas que estruturam os modos de subjetivação. Para Castro (2016), em análise a produção foucaultiana ao que se refere ao campo da genealogia, o conceito de luta carrega ao menos três ações peculiares, sendo elas:

- (i) Contra as formas de dominação étnica, social ou religiosa; (ii) contra as formas de exploração que separam os indivíduos do que eles produzem; (iii) contra as formas de sujeição que vinculam o sujeito consigo mesmo e, desse modo, asseguram sua sujeição aos outros. (CASTRO, 2016, p. 288)



Deste modo, a luta na perspectiva foucaultiana é, simultaneamente, negativa e positiva. Negativa pela objeção aos tipos de dominação social que são estruturantes, bem como à dominação na subjetividade exercido de modo sutil e sistematizado pelo poder pastoral. Já a dimensão positiva da concepção de luta na obra foucaultiana, conectada a dimensão de resistência se dá pela afirmação da existência de outra individualidade, isto é, indicação de outro modo de existência – o que se aproxima da concepção da outridade. Contrapondo a este imperativo positivo da existência salta a problemática que rotula as experiências identificadoras dos corpos transgressores, dos corpos estranhos (LOURO, 2018). Em linhas gerais, defendemos que a moral dominante é responsável por classificar e categorizar vidas, corpos e existência em nome da lógica imperialista dominante.

Nessa direção o texto “Guerreiras da Ancestralidade” (2022) tem muito a contribuir, à medida que revela as possibilidades relacionadas a constituição da humanidade, enfatizando, sobretudo, o tema da ancestralidade e a dignidade humana. Uma das peculiaridades desta obra é a ênfase no viés ético com suas raízes fincadas na resistência, na transgressão e na afirmação de modo de ser singular, avesso as imposições identitárias arbitrárias dominantes. Vale destacar que está obra apresenta texto dos mais variados gêneros, tendo na autoria mulheres indígenas que destacam as tensões inerentes à constituição da própria humanidade. Utilizaremos apenas um texto escrito por Adriana Pesca Pataxó, para tipificar a noção de resistência como viés ético, intitulado “O que é ser índio pra você”?

Índio, esse termo genérico que não diz quem sou  
É o mesmo termo que tenta dizer o que eu sou  
Mas o que é ser índio pra você?  
Essa marca estereotípica que me acompanha aonde vou.  
Minha pele, meu cocar, meu colar ou minha língua?  
O meu traje, o meu canto, a minha pintura ou a minha sina?  
Ser indígena, afinal neste contexto atual  
Revela a face de uma violência colonial que não termina  
Mas o que é ser índio pra você?  
É estar na minha aldeia, entoando o meu awê?  
Ou é estar na retomada que tu dizes não ser nada?  
Além de um desejo constante de ser dono dessas terras  
Além de um querer incessante de afundar as caravelas  
Além de um olhar delirante, de territorializar  
Quem, afinal, disse quem eu sou?  
Não foi o eu que me habita,  
Mas o seu desejo insano de me colonizar.  
Se ser índio pra você  
É uma história mal contada  
Não se refira a mim como imagem cristalizada  
Não me enquadre em seu desejo de me tornar invisível

Nem tente me definir por padrões desse seu nível  
O que é ser índio pra você  
Não diz nada sobre mim  
Diz apenas da imagem que convém que seja assim  
Não sou índio, sou indígena, sou Pataxó e outros mais  
Sou povo, multiplicidade  
E esse índio inventado não é a única verdade

O texto apresenta o quanto o “homem branco” tem a postura de classificar a cultura indígena como inferior. Movimento etnocêntrico catalizador a partir da lógica e do mundo branco, sem considerar os axiomas constitutivos do outro. A autora explicita que o “homem branco” não tem direito de classificar e dar nome aos indígenas, em vez disso, é o próprio indígena que deve afirmar sua identidade, sua multiplicidade. Cabe ao indígena ficcionar sobre si, pois a verdade branca é invenção epistêmica que serve para a lógica colonizadora, usurpadora e desumana. Aliás, a ânsia adâmica acompanha a lógica imperialista do homem colonizador, haja vista sua ânsia em nomear o mundo que passa a invadir. Para ilustrar tal situação, apresentamos o relato de Davi Kopenawa que experienciou receber o nome por homens religiosos brancos que faziam “missão evangelizadora” em seu território. Sem respeitar a cultura dos povos originários, os quais possuem relação bastante peculiar com a constituição dos nomes, os missionários colonizadores, conforme relata Kopenawa, quando chegaram deram nome a todas as coisas, dentre elas as próprias pessoas que habitavam naquele local. Uma das pessoas classificadas foi o próprio Davi Kopenawa, como segue seu relato:

Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta. Não sabíamos nada a seu respeito. Nem sequer sabíamos por que queriam se aproximar de nós. Certo dia, chegaram até nossa casa grande de Marakana, no alto Tootobi. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar um nome, “Yosi”. Mas achei muito feio e não aceitei. Soava como o nome de Yoasi, o irmão mau de Omama. Pensei que tal nome levaria os meus a zombarem de mim. Omama tinha muita sabedoria. Ele soube criar as florestas, as montas e os rios, o céu e o sol, a noite, a lua e as estrelas. Foi ele que, no primeiro tempo, nos deu a existência e estabeleceu nossos costumes. Ele também era bonito. Seu irmão Yoasi, ao contrário, tinha a pele coberta de manchas esbranquiçadas e só fazia coisas ruins. Por isso eu fiquei bravo. Mas esses primeiros forasteiros logo foram embora e seu nome ruim foi junto. (KOPENAWA, 2016, p. 70)

O relato acima destaca a rotura imposta pelos missionários colonizadores. Dar nome é incluir em um local, logo, retirar de outro espaço. O que se instaura não é relação de poder, ao contrário, é relação marcada pela dimensão impositiva de um grupo que observa os outros a partir de perspectiva verticalizada. Não se respeita a história, as tradições, os detalhes dos povos presentes porque o que vale são os paradigmas dos novos céus e da nova terra que se impõem como paradigmáticos.

Uma possível aproximação entre o texto de Adriana Pesca Pataxó e Davi Kopenawa é

a relação de não poder estabelecida entre homem branco e os povos originários. Ambos os textos, por sua vez, destacam movimento de transgressão, de resistência ética, assim, outra relação é estabelecida, ou seja, relação de poder. Denunciar as posturas invasoras dos brancos é propor modos outros de existência, logo, a resistência é potência ética, ao passo que não permite o modelamento de existências.

Contudo, tal proposição carrega imbróglis significativos, haja vista que parte das dificuldades que giram em torno da concepção ética está atrelada a lógica pecuniária do capitalismo alimentado pelo espírito neoliberal. Tudo é transformado em meio para rentabilidade, lucratividade e progresso. A cultura é incluída em uma lógica predatória, mercantilista que faz da abjeção adjetivo classificatório para experiências díspares a identidade dominante. Logo, para lutar contra a lógica classificatório é fundamental impor os limites da condição mercantilista, haja vista que a história brasileira está marcada pela tirania pecuniária que se lança sobre a vida, como por exemplo

[...] que se pense nos ciclos da economia e seus deslocamentos (não só da população escrava, mas dos centros de decisão política), assim como nas diferenças regionais que daí resultaram. Que se pense no advento da sociedade burguesa e das relações capitalistas com seus abolicionismos e republicanismos. E que não se deixe de pensar, sobretudo, o caráter autoritário e racista da sociedade brasileira em geral, assim como nos diferentes meios que ela tem utilizado para concretizá-lo. (GONZALEZ, 2022, p. 25-26)

Lélia González denuncia que a condição humana está submissa a um tipo de sistema que monopoliza as existências em nome de ideais mercantis. Mais do que isso, o caráter racista estrutura o todo da sociedade, desde as experiências religiosas até as relações de consumo, lazer, etc. As denúncias de Adriana Pataxó e Kopenawa demonstram o quanto a história dos povos originários são tragadas por narrativas que monetizam, objetificam e desfiguram histórias em nome da teleologia da moeda.

## CONCLUSÃO

Este artigo tem como intento demonstrar que pensar a dimensão identitária é levar vistas ao processo de colonização e embranquecimento das experiências culturais. A resistência como princípio ético é modo pelo qual a se repense o quanto as experiências são sintetizadas em tipos ideais de sociedades embranquecidas, desprezando outros tipos existentes de pensar as relações entre os sujeitos, a relação com o modo de vida, com o consumo, com a religião etc. A medida que a resistência se transforme na afirmação de um tipo de vida e, ao mesmo tempo, negação de elementos que descaracterizam a ancestralidade como elemento pejorativo, estabelece outra relação com a vida. Uma relação baseada na descontinuidade existencial, embranquecida e homogeneizadora e o assentamento de identidades que desprezam outras

estéticas da existência. Fazer da resistência viés ético é interrupção do processo homogeneizador da cultura embranquecida e afirmação de modos de existências que valorizem a ipseidade em contrapartida a unidimensionalidade.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Edgardo. Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. São Paulo: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. O corpo utópico e as heterotopias. São Paulo: N-1 Edições 2021.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 2009.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. Lugar de Negro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

LOURO, Guacira. Um corpo estranho: ensaios sobre a teoria queer. São Paulo: Editora Autêntica, 2018.

KOPENAWA, Dani; ALBERT, Bruce. A queda do céu. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

POTIGUARA, Eva; RATTON, Vanessa (Org.). Álbum Biográfico: Guerreiras da ancestralidade. Mulherio das Letras indígenas. Guarujá: Amare, 2022.



# FT 17

**interdisciplinaridade da vivência e discurso  
litúrgico-sacramental.**





**Dr. Creômenes Tenório Maciel - UNICAP,  
Me. Danilo César dos Santos - PUC MINAS,  
Dr. Jerônimo Pereira Silva - UNICAP,  
Dr. Joaquim Fonseca - ISTA,  
Dr. Sinivaldo Silva Tavares - FAJE,  
Dr. Washington da Silva Paranhos - FAJE.**

Ementa:

O FT “A interdisciplinaridade da vivência e discurso litúrgico-sacramental” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião e ações litúrgico-sacramentais. A atitude postulada pela interdisciplinaridade oferece a visão de conjunto de uma realidade, mediante permanente associação das diferentes dimensões – disciplinas – com que pode ser analisada, uma visão global e não fragmentada da realidade, uma óptica que abrange todos os aspectos da produção e uso do conhecimento; enfim, é a superação do saber disciplinar, em vista da síntese vital para o conhecimento e a vivência da fé e a formação do cidadão cristão. Sempre foi demonstrado pelo cristianismo o interesse em promover a presença do pensamento cristão no seio das culturas. Desde a antiguidade, a teologia busca formas diferentes para melhor expressar o mistério cristão. É notório que a teologia cristã nasceu de forma inter, multi e transcultural. O dado litúrgico-sacramental não pertence unicamente à pesquisa teológica. Outros âmbitos e disciplinas não teológicas também demonstram interesse pelo rito litúrgico-sacramental; as ciências humanas são especialmente interessadas em extrair as múltiplas relações da fenomenologia celebrativa com a condição humana. Serão aceitas comunicações que (1) abordem questões teóricas no debate atual da Teologia litúrgico-sacramental, das Ciências da Religião e de outras áreas do conhecimento acerca do tema; (2) analisem experiências de formação da consciência litúrgico/ritual, (3) apresentem dados de pesquisa empírica sobre o assunto; (4) reflitam sobre ações rituais e práticas litúrgicas nas diversas experiências culturais e religiosas. O FT será realizado juntamente com o seminário de Grupos de Pesquisa que trabalham essas temáticas. Pede-se aos participantes que estejam conectados durante todo o tempo do FT, para enriquecer a discussão e realizar a elaboração coletiva do conhecimento.

# A AÇÃO LITÚRGICO-SACRAMENTAL E ECOLOGIA À LUZ DE *LAUDATO SÌ*

Washington da Silva Paranhos<sup>1</sup>

**RESUMO:** Esta pesquisa procura analisar a práxis pastoral litúrgica ecológica nos dias atuais. A práxis é a atividade reflexiva e material do ser humano, é ação transformadora, para uma pastoral ecolitúrgica na dimensão pública da fé. A pesquisa consiste em estudar a interrelação que deve existir entre Liturgia e Ecologia, a partir dos conceitos bíblicos e a forma como a práxis pode influir e se articular para o desenvolvimento de uma ecoliturgia na realidade atual, tendo como espaço de referência a igreja do Brasil e especialmente da Amazônia e a Encíclica *Laudato Sì* (LS). A pesquisa se desenvolve em três etapas: apresentação e considerações sobre a *Laudato Sì*: Sobre o cuidado da Casa Comum; uma contextualização da atual situação; e finalmente, a abordagem da ação litúrgico-sacramental e a ecologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Liturgia; ecologia; *Laudato Sì*; ecoliturgia; práxis.

## INTRODUÇÃO

Uma primeira consideração que queremos fazer é que, toda liturgia surge num contexto social, histórico e espacial, sendo influenciada por esses aspectos, e, o modo de vida produzido pela liturgia influencia age também na economia, na política, e nas relações humanas, bem como na relação com os elementos da natureza.

E também a liturgia contemporânea em sua relação com as questões da realidade, como o meio ambiente, a ecologia e os tipos de celebrações, necessita de um novo paradigma, de um referencial para uma espiritualidade que dê sentido à vida e uma conscientização de interconexão com a Criação. Por isso, a nossa intenção nesse ponto será o de analisar a práxis pastoral litúrgico-sacramental ecológica na vida da Igreja, mas especialmente, verificar como podemos colaborar no cuidado da casa comum. A práxis é a atividade reflexiva e material do ser humano, é ação transformadora, para uma pastoral, que poderíamos talvez chamar de “ecolitúrgica” na dimensão pública da fé (BUYST, 2008)<sup>2</sup>. Queremos estudar e propor uma conversa sobre a interrelação que deve existir entre ação litúrgico-sacramental e ecologia, a

1 Doutor em Teologia com especialização em Liturgia e Sacramentária pela Universidade Pontifícia Salesiana de Roma. Atualmente é professor da graduação e pós-graduação na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE - Belo Horizonte - MG. E-mail: wparanhossj@gmail.com

2 I. Buyst diz que a ecoliturgia: “É uma liturgia que nos educa a cuidar do universo no lugar em que o ocupamos, aplicando também neste caso a reconhecida formulação: pensar globalmente e agir localmente». Como já afirmava São Paulo: ‘Tudo foi criado por Ele e para Ele’ (Col 1,16). Ela diz como Teilhard falou da ‘santa matéria’. ‘O Cosmos é a obra de Deus e exige uma aproximação contemplativa (...). Tudo é uma grande liturgia cósmica. A adoração nos leva a apalpar o passo de Deus por meio do Universo. —Corresponde a nós captar e celebrar essa grande festa cósmica”.



partir dos conceitos bíblico-teológicos e a forma como a práxis pode influir e se articular para o desenvolvimento de uma espécie de ecoliturgia na realidade atual.

## **1. LAUDATO SÌ: SOBRE O CUIDADO DA CASA COMUM**

A Carta Encíclica do Papa Francisco: *Laudato Si* é como um chamado para despertar o mundo para ajudar a humanidade a compreender a destruição que o homem está causando ao meio ambiente e ao próximo. Ao abordar diretamente o meio ambiente, o escopo do documento é mais amplo em muitos aspectos, pois analisa não apenas o efeito do homem sobre o meio ambiente, mas também as muitas causas filosóficas, teológicas e culturais que ameaçam as relações do homem com a natureza e o homem com a humanidade em várias circunstâncias. Este documento é, em muitos aspectos, o epítome do Papa Francisco. É uma obra inesperada que apresenta as verdades do Evangelho e oferece um desafio para todos os crentes, mas também para os não crentes.

### **1.1 A MENSAGEM DO DOCUMENTO**

O Papa Francisco foi muito corajoso ao colocar a luta que o mundo trava hoje à luz da fé. A situação de nossa casa não interessa apenas aos políticos, aos movimentos, organizações e grupos ecológicos, mas é responsabilidade de todos cuidar da terra. O documento apresenta de forma muito realista a abordagem da Igreja frente aos abusos humanos em sua relação com a natureza. Ele apresentou alguns problemas ambientais causados por vários especulativos, mas basicamente eles são causados apenas por uma questão antropológica. Por exemplo, a perda da biodiversidade e a falta de recursos naturais como a água não são efeitos de uma população que continua aumentando, mas o desequilíbrio na distribuição de bens é causado pelo egoísmo, pelas raízes antropocêntricas. Além das críticas, a carta propõe uma via, uma solução, um caminho para atingir o objetivo favorável do estado do mundo. A ecologia é um tema que não se deu muita atenção no passado recente, mas a sua questão é uma realidade que, por detrás da ignorância da humanidade, vai-se degradando e desaparecendo. “Tudo está interligado” (LS, 142), portanto, não é por acaso que estamos falando das atividades do homem e seus efeitos, porque o homem é parte da natureza e a natureza é parte do homem. O cerne do documento dirige-se sobretudo aos cristãos, às pessoas que têm uma sensibilidade confiante para com a natureza, às pessoas que amam o mundo como Cristo, às pessoas que são verdadeiramente fortes em mudar não o mundo, mas antes de tudo a si mesmas. É necessário olhar para a própria identidade e realidade para compreender e aceitar o chamado que é dado a cada um. Refletir e interiorizar a responsabilidade que lhe foi confiada. Para viver em harmonia com o mundo que não está sob o homem, mas com o homem, ele também caminha para um objetivo glorioso. “A criação como é criada desde o princípio, é amada, desejada e

admirada por Deus, está em seu pensamento como o homem é fruto de um pensamento divino” (BENTO XVI, 2005). O Sumo Pontífice, o Papa Francisco quer falar a todos sobre o que está acontecendo em nossa casa comum para nos conscientizar de nossa situação e nos convidar a promover uma rede comunitária para difundir uma cultura de cuidado ambiental e altruísta e uma vida de espiritualidade madura e espiritual ecológica.

## **2. A REALIDADE - COMO ESTÃO AS COISAS**

A criação hoje está gritando como nunca, lutando para ser libertada (Rm 8). A atual crise ambiental afeta particularmente os pobres e os vulneráveis. É urgente a necessidade de ação por parte dos cristãos e de todas as pessoas de boa vontade. Se quisermos ser honestos guardiões deste maravilhoso planeta, nações e povos inteiros precisam de uma conversão ecológica. Ainda podemos mudar o curso da história.

Nossa fé deseja que a criação seja cuidada e renovada. Um modo de viver completamente novo se abre como resultado de um relacionamento pessoal e apaixonado com Jesus. Recebemos a graça de ir além de nós mesmos. Ganhamos novas forças para cuidar (LS, 208) dos outros e da criação (LS, 217). Podemos viver com um novo horizonte, abraçando a visão de Jesus do Reino de Deus, de um mundo e ecossistema renovados e transformados, onde todos somos irmãos e irmãs, responsáveis uns pelos outros.

Devemos compreender a necessidade de uma reconciliação com o Criador e o criado. Nos damos conta daquilo em que somos envolvidos, daquilo que somos parte e não apenas pensamos em destruir, usufruir, sem reconhecer o dom. Possibilita, dessa forma, um verdadeiro exame de consciência, verificar a nossa relação com a criação, considerar o espaço litúrgico como identidade do ser humano no contato com o sagrado e, ao mesmo tempo, no reencontro consigo mesmo, a partir da sua natureza física, emocional e espiritual. Recordamos que Mircea Eliade definia o sagrado a partir do homem e da divindade:

O sagrado é um elemento na estrutura da consciência, e não um estágio na história desta consciência. E pela imitação dos modelos revelados por Seres Sobrenaturais que a vida humana toma sentido. A imitação de modelos transumanos, constitui uma das características primeiras da vida «religiosa», uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época. A partir dos documentos religiosos mais arcaicos que nos sejam acessíveis até ao cristianismo e ao Islã, a imitatio dei, como norma e linha diretriz da existência humana, jamais foi interrompida; na realidade, não poderia ter sido de outra forma. Em níveis mais arcaicos de cultura, viver enquanto ser humano é em si um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Em outros termos, ser, ou melhor, tornar-se um homem significa ser religioso (ELIADE, 2001, p. 18).

Não podemos esquecer também, que todo espaço de celebração deveria refletir “a

espiritualidade da comunidade e ser um verdadeiro sinal do Reino que essa comunidade quer anunciar” (MACHADO, 2001, p. 9). Nisso podemos ressaltar que na liturgia popular estar presente uma espécie ecoliturgia que envolve a natureza, o meio ambiente e sua relação com o corpo e outras várias formas de celebração ao Criador. Maraschin afirma que existe uma certa crise, desde a elaboração da liturgia, do significado do espaço como sentido de vida, das causas e objetivos defendidos em nossas liturgias, como se fosse algo desconectado da realidade e do ambiente. Geralmente o tipo de espaço que temos é refletido nas liturgias e nas igrejas, um espelho da sociedade europeia e capitalista, voltada para o poder e o domínio, para o consumo e interesses políticos, que nem sempre reflete o contexto de uma comunidade local (Cf. MARASCHIN, 1996, p. 162-163).

### 3. A AÇÃO LITÚRGICO-SACRAMENTAL E A ECOLOGIA

Na relação liturgia, espaço e sagrado<sup>3</sup>, a liturgia realmente pode agir na mente humana oferecendo conhecimento e propondo transformações, quando necessárias, na experiência vivida pela humanidade, por isso ela: “precisa ser urgentemente descoberta (...) como uma aventura espiritual que engaje o eu em uma experiência rica de vida, inteligência e emoções” (COELHO, 2006, p. 32).

M. Eliade por sua vez afirma que: “se os espaços não criarem identidade e sentido da existência, o ser humano perde o seu referencial” (ELIADE, 2001, p.18). Dessa forma, a crise do espaço litúrgico, é uma crise do respeito à vida humana, ao próximo e seus problemas, com a natureza. A ecologia, o meio ambiente é o espaço da criação de Deus e da vida? “O que é a pessoa humana diante do seu espaço? O espaço vazio não nos toca?... Para a pessoa... o espaço não é homogêneo” (ELIADE, 2001, p.18-20). Concretamente, quando se assume este conceito de espaço, considera-se que são sempre espaços de vida e bem-estar, do nascimento, da identidade, da relação, do outro, da proximidade, é a sua habitação, é a sua casa.

É exatamente na experiência do espaço que se cria o meio ambiente habitável, este espaço identifica, reflete e diz a espiritualidade da comunidade, sua forma de ser, crer e ver o mundo, de encontrar a paz e, sentir-se em casa. Onde estamos é o lugar do encontro, do relacionamento e da comunhão, da convivência e do perdão, da amizade, da vida. Um espaço litúrgico integral se realiza com o envolvimento e a participação. Disso ressaltamos a importância que o espaço sagrado, litúrgico, exerce como função soteriológica, isto é, salvífica.

Recordemos um outro elemento importante, que na busca de desenvolver os aspectos mais significativos da própria vida, Israel vincula o calendário judaico às festas agrícolas, que se transformam em um espaço privilegiado para desenvolver os princípios como o da gratuidade, da partilha, da igualdade e sociabilidade<sup>4</sup>. Na realidade as festas litúrgicas têm o objetivo de 3 O Sagrado é o mediador entre o Divino e o homem, como é a Razão entre o homem e a realidade profana que é a capacidade de realizar a complementaridade que ao homem atingir a harmonia e o equilíbrio. Cf.: ELIADE, 2001, p. 19.  
4 A liturgia se origina do sentido da vida e do sentido da existência, a partir das festas religiosas ligadas às festas agrícolas. A

reviver, fazer memória dos acontecimentos como História da salvação, despertar sentimentos de gratidão, de reflexão sobre a vida<sup>5</sup>.

Falando propriamente sobre ecologia, recordamos que Leonardo Boff apresenta uma teoria mais ampla à teoria das relações, denominando-a de Nova Era Ecológica. Ele entende ecologia ambiental em que as relações e inter-relações são parte integrante de todos os seres vivos que numa mesma *oikos*, vivem juntos “na casa comum”, como nosso planeta. Segundo Boff, um deve ajudar o outro, fazendo com que todos possam existir e se preservar mutuamente na ecologia: «... Ambiental, que se ocupa com o meio ambiente e as relações que as várias sociedades históricas entretêm com ele, ora benevolentes, ora agressivas, ora integrando o ser humano na natureza, ora distanciando-o (BOFF, 2004, p. 147).

Numa leitura mais ampla, poderíamos dizer que a espiritualidade pode ser o elemento motivador e integrador das ações humanas. Para Boff, a espiritualidade é o conjunto de valores e princípios que dá sentido à vida. Lembrando de que não é um monopólio das religiões, trata-se da busca do profundo e do mistério da vida que pode habitar no coração de qualquer pessoa. Por isso, a espiritualidade mostra que as coisas não estão jogadas, existe uma organização, existe um elo, que na tradição cristã é denominado Deus (Cf. BOFF, 1993, p. 15-17).

Para Boff as pessoas que pensam e são sensatas, tiram este Deus do anonimato produzindo relações de afetividade, generosidade, alteridade, inclusão e a cooperação:

Podemos sinteticamente falar de quatro maneiras de entender ecologia. A primeira, a ecologia ambiental, que trata da relação entre ser humano e meio ambiente. A segunda, a ecologia social, que trata da relação entre os seres humanos dentro das relações com o ambiente (por exemplo: a questão do acesso aos recursos naturais, a desigualdade socioeconômica). A terceira, a ecologia mental, que trata da natureza tal como representada no interior da mente sob forma de energias psíquicas, símbolos, arquétipos e padrões de comportamento (BOFF, 1993, p. 15).

Dessa nossa reflexão queremos considerar que a visão de ampliar paradigmas teológicos da realidade em relação à teologia tradicional, dessa forma também se deve ampliar o conceito de liturgia buscando envolver a ecologia, surgindo assim, uma nova alternativa à questão da ação litúrgico-sacramental e ecologia. Podendo pensar a ecologia como o lugar onde acontece a liturgia, uma vez que desde o princípio foi um lugar de celebração, o local de encontro com Deus, sua influência na comunidade e sua missão no mundo.

Deus sempre se encontrou com pessoas em vários lugares. Esses lugares foram separados com um propósito específico o da renovação da relação entre criatura e Criador. Isto se dá através do encontro entre criatura e Criador num lugar. Este lugar não se torna sagrado e único, mas torna-se Lugar Litúrgico, ou seja, lugar em que Deus se encontra com os Seus. A sua festa é um elemento cultural, antropológico e social, marcando a vida e as etapas da natureza.

<sup>5</sup> Estas dimensões estão presentes nas diversas festas bíblicas, em sua liturgia diversificada, onde, cada celebração contempla todos os elementos essenciais e especiais a cada uma delas.

relevância consiste no fato de ser portador de um significado (WHITE, 1997, p. 66).

McFague, em sua reflexão do mundo como corpo de Deus, diz que é através dos cinco órgãos dos sentidos, ver, sentir, ouvir, tocar, falar, onde se comunica, “um encontro”, com a natureza, com Deus, com o próximo e consigo mesmo (Cf. McFague, 1987, p. 20-87).

A ecologia como modelo do corpo é forma de interpretar o Universo e os átomos, tudo o que existe como base e significado para a conexão do todo da criação, em sua parte e o todo, e as partes como corpo de Deus. Este é Deus como cérebro e a criação como seu corpo, o corpo de Deus comparativo, interrelacional e independentes como um “todo”. O método sistêmico que usa atende a desfazer a dicotomia mecanicista e reducionista da tecnologia e suas máquinas como forma de governar o planeta (Cf. McFague, 1993, p. 105).

Buyst também destaca a necessidade de respostas teológicas às questões ecológica-litúrgicas, para a formação de uma ecoliturgia na práxis. E a pergunta que se pode fazer é: por que isso? Antes de tudo, para adequar a teologia à nova visão científica que temos do cosmos, na qual tudo está inter-relacionado com tudo, como num corpo humano. E ela afirma comparando: “O corpo humano como organismo vivo, sistêmico e integrado”, assim como não posso imaginar qualquer parte de meu corpo agindo individualmente (BUYST, 2010, p. 11).

Dessa forma, uma ecoliturgia que expresse a sacralidade do cosmos pode ser considerado um elemento importante nesta base comum, superando o antropocentrismo e ao mesmo tempo o secularismo da cultura atual. Todo gesto a favor da preservação do planeta é uma verdadeira atitude espiritual que expressa nosso desejo de agir em diálogo com as energias que trabalham na construção do universo.

Ione Buyst observa ainda que somos desafiados a repensar também a liturgia numa perspectiva cósmica e ecológica. As celebrações devem integrar esta nova maneira de perceber o universo ou de nos perceber nele, ampliando e dando nova luz às expressões litúrgicas com seu substrato ecoteológico e incorporando novos elementos. É necessário cuidar dos espaços para que fique mais sensível a participação da criação no louvor e na intercessão da Igreja. No *Shabat* se recita: “A alma de cada ser vivo deve abençoar Teu Nome... e os salmos estão impregnados desta consciência de que a criação inteira participa do louvor de Deus” (BUYST, 2010, p. 15).

Ela também questiona a dicotomia teológica-litúrgica e ressalta a importância de realizar uma inter-relação da liturgia e ecologia para uma melhor pedagogia litúrgica com o nosso meio ambiente:

Dois fatos provocam nossa maneira de celebrar e nossa reflexão teológico-litúrgica: a crise ecológica e a nova visão científica do cosmos. A crise ecológica está na pauta do dia - nos noticiários, em congressos e fóruns, em agendas sociais, políticas e científicas. A nova cosmologia aponta para a inter-relação e interdependência de todas as coisas. Nós, humanos somos parte de um todo, parte indissociável do cosmos. Como

podemos celebrar em nossas liturgias o mistério da salvação, o mistério da páscoa e da comunhão com Deus sem levar em conta esta dupla realidade? Como, a partir da pedagogia litúrgica, poderíamos contribuir para uma sensibilidade, consciência e compromisso ecológicos? (BUYST, 2009).

A ecologia dessa forma, se converte em uma verdadeira aventura espiritual. Podemos começar a construir uma espiritualidade ecológica que nos ensine a abraçar o *Cosmos* e o Deus do *Cosmos*. Teilhard de Chardin já fazia um apelo à relação liturgia – Criação:

Imaginávamos talvez que a Criação acabara já há muito. Erro. Ela continua cada vez mais ativa, e nas zonas mais elevadas do Mundo. E é para acabá-lo que nós servimos, mesmo por meio do trabalho mais humilde das nossas mãos. É este, em suma, o sentido e o valor dos nossos atos. Em virtude da interligação Matéria-Alma-Cristo, façamos o que fizermos, nós levamos a Deus uma porção do ser que ele deseja. Mediante cada uma das nossas obras, nós trabalhamos muito parceladamente, mas realmente na construção do Pleroma, isto é, contribuimos um pouco para o acabamento de Cristo (CHARDIN, 1989, p. 392).

O significado da liturgia, sua evolução, suas mudanças e alterações acontecem no cotidiano do povo, num espaço sagrado, na expressão da espiritualidade através da cultura, no sentido de se adaptar ao contexto e aos elementos da tradição.

As fórmulas litúrgicas são, por isso, como que indicadores da tradição, da história e do futuro, em relação à natureza, as crises existenciais, aos ritos de passagem e a relação do povo com Deus, o serviço do sagrado, o culto. Disso vem a relevância de um espaço que se torne, referência, ponto de encontro, lugar importante para se manter viva a memória e um estilo de vida, que produz uma práxis pedagógica pastoral litúrgica contextualizada e integradora “que possa ser vista como expressão da alegria, esperança, graça e serviço, uma pastoral solidária, que acompanhe o indivíduo como um todo; uma cosmovisão que encontre na mensagem da esperança caminhos para o anúncio e concretude do Reino de Deus” (SILVA, 2008, p. 21-22).

Poderíamos dizer que a teológico litúrgica sobre a ecologia, pode proporcionar a formação de uma leitura ecoliturgia, que seria hoje uma das formas de desconstruir, construir e reconstruir a liturgia, em um novo paradigma, entendido como um modelo básico interpretativo da realidade e não fora dela. Talvez o termo que melhor traduz o momento de busca dessa espiritualidade é reencantamento, na importância de dar sentido de vida, a vida, a liturgia e a espiritualidade.

Podemos assumir com I. Buyst o sentido de uma ação litúrgico-sacramental:

É uma liturgia que nos educa para o cuidado, a reverência, e a responsabilidade. A carta da terra lembra que «somos, ao mesmo tempo, cidadãos de nações diferentes e de um mundo no qual as dimensões locais e globais estão ligadas. Cada um compartilha da responsabilidade pelo presente e pelo futuro bem-estar da família

humana e de todo o mundo dos seres vivos. O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo dom da vida, e com humildade em relação ao lugar que o ser humano ocupa na natureza». Desta maneira a liturgia estará inserida dentro do movimento que ganha dimensão universal e contribuirá para a sensibilidade, a consciência e o compromisso ecológicos (BUYST, 2009B, p. 6)6.

## CONCLUSÃO

Concluindo inicialmente essa pesquisa podemos definir a ação litúrgico-sacramental e sua relação com a ecologia dizendo que “a liturgia é um encontro... uma ação humana de verdade, envolve o ser humano integral: corpo, mente e espírito” (BUYST, 2010, p. 22) e a liturgista amplia ainda mais as ciências das relações:

Trabalhando Ecologia no enfoque da liturgia, somos levados a perceber a dimensão sagrada da criação e a valorizar o potencial cósmico da liturgia. Chamamos a atenção para a importância de vivenciar a Liturgia em função de uma sensibilidade e consciência ecológicas e de contribuir na elaboração de uma teologia litúrgica que inclua a dimensão cósmica e ecológica, para chegar a uma espiritualidade sintonizada com a ecologia profunda: não apenas interagindo com outros seres do universo (BUYST, 2010, p. 22).

Propriamente, a qualidade de vida espiritual não está desvinculada da qualidade de vida física, material, social, econômica e ecológica. Cada ser humano é um ser integral. Devemos atender ao convite do Papa Francisco: “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado” (LS, 2).

## REFERÊNCIAS

BENTO XVI, *Homilia no início do ministério petrino do bispo de Roma*, 24 de abril de 2005. Em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050424\\_inizio-pontificato.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html). Acesso em: 03/mai/2023.

BOFF L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF L., *As 4 ecologias de Produção de Adriana Miranda*. Petrópolis: Centro de defesa dos direitos humanos de Petrópolis, 2004.

6 A Carta da Terra é «fruto de uma consulta mundial durante 8 anos (1992-2000), um dos documentos mundiais mais importantes do ponto de vista ético e espiritual». BOFF L., *Ecologia e Missão. Do ventre da terra o grito que vem da Amazônia*, in CEB'S, *Texto básico do 12º Intereclesial*. Belo Horizonte: Lutador, 2009, p. 95.



BOFF L., *Ecologia e Missão*. Do ventre da terra o grito que vem da Amazônia. Em CEB's, *Texto básico do 12º Intereclesial*. Belo Horizonte: Lutador, 2009.

BUYST I., *Ecologia e Liturgia*. Revista de Liturgia, 209 (2008), pp. 209-212.

BUYST I., *Celebrando a aliança cósmica*. Revista de Liturgia 215 (2009), pp. 4-7.

BUYST I., *Cosmos. O sacramento primordial*. Os símbolos da luz e da água. Em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2460-ione-buyst-1>. Acesso em: 20/mai/2023.

BUYST I., *O que Liturgia tem a ver com Ecologia?* Revista de Liturgia, 217 (2010), pp. 7-30.

COELHO N. N., *Literatura infantil. teoria, análise, método*. São Paulo: Moderna, 2006.

ELIADE M., *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACHADO R. C. de A., *O local de celebração: arquitetura e liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CHARDIN P. T., *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Editora Cultrix, 1989.

FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si* sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola, 2015.

MCFAGUE S., *Modelos de Deus*. Teologia para era nuclear ecológica. Filadélfia: Fortress Press, 1987.

MCFAGUE S., *O Corpo de Deus*. Uma teologia ecológica. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

MARASCHIN J., *A Beleza da Santidade: ensaios de liturgia*. São Paulo: Aste, 1996.

SILVA G. J., *Pastoral Urbana*. A Construção de Sinais de Esperança em situações de desesperança. Em SILVA G. J. (Ed.), *Itinerário para uma pastoral urbana: ação de Deus na cidade*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

WHITE J., *Introdução ao Culto Cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

# A CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS DA AMAZÔNIA PARA UMA AUTÊNTICA INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ

*Renato Quezini<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente artigo, trata-se de uma pesquisa de cunho bibliográfico, e quer refletir sobre a pertinência do tema da Iniciação à Vida Cristã tão discutido em nossos dias como sendo uma realidade urgente a ser abraçada por toda a comunidade paroquial. Ao longo da nossa reflexão mostraremos que a condicionante principal para que a Iniciação à Vida Cristã aconteça, é o envolvimento da gama de ministérios que formam o corpo da comunidade eclesial. Neste sentido, apontaremos que os povos da Amazônia têm muito a contribuir com a iniciação cristã, por possuírem alguns requisitos básicos de senso de pertença à comunidade. Em nosso trabalho, inicialmente, abordaremos o que se entende por iniciação enquanto dado antropológico presente em todas as culturas. E, posteriormente, daremos destaque para o que é específico da iniciação cristã olhando brevemente para sua história e pertinência atual. Destarte, tentaremos mostrar a grande contribuição que os povos da Amazônia têm a partir de suas vivências iniciáticas e como podem ajudar a Igreja do Brasil a dar passos mais concretos no que concerne à mudança de uma mentalidade marcadamente imediatista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Amazônia; Comunidade; Iniciação; Percurso; Testemunho

## INTRODUÇÃO

Para que de fato a Iniciação à Vida Cristã aconteça, é necessário o envolvimento de uma gama de ministérios. Neste sentido, os povos da Amazônia têm muito a contribuir com a iniciação cristã, por possuírem alguns requisitos básicos de senso de pertença à comunidade.

Em nosso trabalho, inicialmente, abordaremos o que se entende por iniciação enquanto dado antropológico presente em todas as culturas. Posteriormente, daremos destaque para o que é específico da iniciação cristã olhando brevemente para sua história e pertinência atual. Nesse sentido, tentaremos mostrar a grande contribuição que os povos da Amazônia têm a partir de suas vivências iniciáticas e como podem ajudar a Igreja do Brasil dar passos mais concretos no que concerne à mudança de uma mentalidade marcadamente imediatista.

Os povos nativos da Amazônia possuem um forte sentido comunitário. Vivem o trabalho, o descanso, os relacionamentos humanos, os ritos e as celebrações. Tudo é compartilhado,

---

<sup>1</sup> Presbítero da Arquidiocese de Maringá. Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES. Especialista em liturgia (UNISAL), espiritualidade cristã e orientação espiritual (FAJE) e counseling (FAV), bacharel em filosofia (IFAMA) e teologia (PUC-PR). [rquezini@yahoo.com.br](mailto:rquezini@yahoo.com.br)

os espaços particulares – típicos da modernidade – são mínimos. A vida é um caminho comunitário onde as tarefas e as responsabilidades são divididas em função do bem comum.

## 1. O QUE É INICIAÇÃO?

Iniciação é um conceito da antropologia e das ciências da religião para definir um conjunto de ritos e instruções orais que tem por objetivo ocasionar uma transformação radical da pessoa. A iniciação é uma realidade complexa e rica que está no coração da vida. “Ela é uma condição universal da existência humana, embora assuma diferentes modalidades e tipologias segundo os povos e os tempos. A iniciação é algo que percorre a história do ser humano desde as suas origens” (BOROBIO, 2009, p. 18). Ou seja, é algo que nos é particular.

Segundo Casiano Floristán, renomado professor na Universidade Pontifícia Salamanca, iniciação é basicamente aprender normas, valores, símbolos e comportamentos. Por um lado, a iniciação inclui funções socioculturais, simbólicas e políticas correspondentes a modelos culturais relativos à vida e à morte, à integração de adolescentes ou jovens na vida adulta ou a grupos sociais restritos e exigentes. Por outro, afeta completamente a parte mais profunda e global de uma pessoa. A iniciação não apenas transmite um esquema cultural, mas, também coloca a pessoa em um ambiente social que é percebido como algo totalmente novo (FLORISTAN, 1988, p. 13).

Há uma enorme riqueza de ritos iniciáticos no território da Amazônia, de forma particular, nas comunidades indígenas. Em contrapartida, constata-se que vivemos uma crise nos nossos processos iniciáticos. Em meio à sociedade do consumo, da agilidade e da praticidade, fomos gradativamente perdendo a sensibilidade de valorização dos processos e houve um aviltamento, inclusive, dos ritos de passagem.

Infere-se, a partir do exposto, que os ritos iniciáticos como dado antropológico fazem parte da vida nas suas mais diversas dimensões. Constata-se que apesar das dificuldades vividas no momento presente, que os povos nativos da Amazônia mantêm um forte sentido comunitário e senso de pertença.

## 2. INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ

*Nos últimos tempos a Igreja tem falado bastante sobre a Iniciação à Vida Cristã como uma ação de toda a comunidade que ao assumi-la, renova-se a si mesma por inteiro e abraça sua vocação primeira de ser missionária. O Documento 107 da CNBB, a saber: Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos, ressalta a necessidade de todas as nossas comunidades reconhecerem essa perspectiva catecumenal de evangelização como um revigoramento para a Igreja.*

*É importante deixar claro que o tema que ora abordamos não é um modismo como alguns poderiam pensar. Estamos vivendo um tempo muito fértil de reflexão e aprofundamento sobre o assunto. A Iniciação Cristã com sua pedagogia catecumenal tem toda uma história que chegou até os nossos dias como herança da nossa caminhada eclesial. Por isso, vale a pena uma breve contextualização histórica.*

Entre os escritores eclesiásticos dos primeiros séculos, encontramos Hipólito de Roma que em sua conhecida obra Tradição Apostólica nos fornece uma organização bem estruturada do catecumenato e uma descrição pormenorizada da liturgia da iniciação. Com efeito, a iniciação que Hipólito nos apresenta será em grande parte incluída nos ritos de iniciação após o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Podemos dividir a iniciação segundo Hipólito em cinco etapas: a apresentação dos candidatos, o período do catecumenato, a preparação próxima ao batismo, a iniciação e a mistagogia.

O Concílio Vaticano II decretou: ‘Restaure-se o catecumenato de adultos, dividido em diversas etapas’ (SC n. 64). O tempo do catecumenato, estabelecido para conveniente instrução, será santificado como os sagrados ritos a serem celebrados em tempos sucessivos. A partir desse pedido do Concílio Vaticano II e por solicitação do papa Paulo VI, foi elaborado o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos, aprovado e promulgado em 1972.

No Brasil foi editado em 1974, mas não devidamente assumido. Felizmente, em 2001 a Igreja Católica do Brasil relançou o Ritual com uma diagramação mais atualizada e na 2ª Semana Brasileira de Catequese, realizada em Itaipava - SP, sob o lema “Com adultos, catequese adulta” deu um novo impulso à catequese com adultos e ao uso do catecumenato nas comunidades (ZORZI, 2006, p. 7).

### 3. DESAFIOS DOS TEMPOS ATUAIS

Desde o tempo apostólico tornar-se cristão é algo que se realiza por um processo com várias etapas, comportando sempre o anúncio da Palavra de Deus. **“É preciso sair de categorias teológicas abstratas, para entender o movimento. Na vida se entra sendo lavados, perfumados e nutridos” (GRILLO, 2017, p. 61).** Cada vez mais em nosso meio vemos aumentar a exclusão social; há confusão e relativização de valores; as famílias têm dificuldade de passar a fé às novas gerações; várias são as propostas religiosas. Diante disso é possível realizar a Iniciação Cristã?

Sim, mas não sejamos ingênuos a ponto de achar que a catequese com estilo catecumenal poderá num passe de mágica solucionar todos os nossos problemas. É preciso reconhecer que “o mal-estar social e religioso é a evidência mais palpável de que a crise que a sociedade atravessa em todas as suas dimensões tem sua origem numa crise anterior, à qual podemos

nomear crise antropológica” (REINERT, 2018, p. 29).

Somos chamados a reconhecer que na época patrística, quando floresceu o tempo áureo do surgimento do catecumenato, a Igreja vivia sob perseguições, martírios e indiferenças, tão tenso como o momento atual. Hoje, diante desse contexto confuso de tanto relativismo, a Igreja oferece um processo catecumenal, um caminho de Iniciação Cristã embasado nos primórdios.

Todo esse processo proposto pelo Ritual da Iniciação Cristã de Adultos baseado na tradição da Igreja tem como intuito uma formação da fé que acontece no cotidiano da vida em comunidade. Em decorrência disso há uma articulação entre catequese e liturgia, vida cristã e acompanhamento pessoal, vida litúrgica e testemunho pessoal. A caridade é uma referência feita pelo Ritual, ao lado do evangelho e da eucaristia; são formas de avançar na experiência pascal, pois as pessoas são chamadas a cooperar na evangelização e na vida da Igreja.

Apostando nessa ideia a CNBB por meio do Doc 107, reconhece ser esta a proposta oficial da Igreja no Brasil num caminho de formação. Portanto, a catequese de Iniciação à Vida Cristã é válida e deve ser assumida como eixo da evangelização, pois leva a uma redescoberta consciente e adulta da fé, da Boa Nova de Jesus Cristo e ao discernimento da presença atuante do Espírito no mundo, na Igreja e na própria vida da pessoa.

Sem prejuízo da doutrina esta iniciação deverá situar-se numa linha vivencial que conduza o catecúmeno ao compromisso de fé e que o faça experimentar na comunidade a vida no Espírito. É verdade que, “embora estes processos sejam sempre lentos, às vezes o medo paralisa-nos demasiado e acabamos como espectadores duma estagnação estéril da Igreja. Não tenhamos medo, não cortemos as asas ao Espírito Santo” (EVANGELII GAUDIUM n. 129).

#### **4. A GRANDE CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS DA AMAZÔNIA**

Todo esse caminho proposto pela Igreja de um percurso catecumenal, é extremamente necessário e exigente. É preciso que haja uma verdadeira conversão, um sair de si, para acolher o próximo e integrá-lo na comunidade. Nesse sentido, percebemos que os povos da Amazônia, ainda conservam valores que são basilares do cristianismo como diz o Papa Francisco,

os povos indígenas da Amazônia expressam a autêntica qualidade de vida como um «bem viver», que implica uma harmonia pessoal, familiar, comunitária e cósmica e manifesta-se no seu modo comunitário de conceber a existência, na capacidade de encontrar alegria e plenitude numa vida austera e simples, bem como no cuidado responsável da natureza que preserva os recursos para as gerações futuras. Os povos aborígenes podem ajudar-nos a descobrir o que é uma sobriedade feliz e, nesta linha, «têm muito para nos ensinar». Sabem ser felizes com pouco, gozam dos pequenos dons de Deus sem acumular tantas coisas, não destroem sem necessidade, preservam os

ecossistemas (QUERIDA AMAZÔNIA n. 71).

O Papa Francisco ressalta a importância de todos aqueles que vivem cercados pela realidade urbana para que possam “apreciar esta sabedoria e deixar-se ‘reeducar’ quanto ao consumismo ansioso e ao isolamento urbano” (QUERIDA AMAZÔNIA n. 72). No contexto eclesial da Amazônia, “os leigos assumem um papel de protagonismo difícil de alcançar em outras esferas eclesiais, com a participação de irmãos e irmãs que exercem serviços e dirigem orações, bênçãos e cantos sagrados tradicionais; animam novenas, organizam procissões”. (DOCUMENTO FINAL SÍNODO DA AMAZÔNIA n. 53).

“Na realização de nossa vocação humana, a comunidade é um fator preponderante. É na comunidade que o indivíduo é despertado para uma compreensão do todo e das partes, da ordem universal e das forças que regem a organização social” (CASTRO, 2020, p. 182). Numa comunidade concreta, cada vez mais inserida no mistério pascal de Cristo, todas as pessoas envolvidas no percurso eclesial, conduzidas pelo Espírito, se tornarão testemunhas do Evangelho por palavras e ações no ambiente familiar, escolar e de trabalho, bem como em sua comunidade e na sociedade civil.

Tendo considerado isso, a pessoa é levada a interpretar os sinais dos tempos e a atuar como profeta na libertação e transformação do mundo, segundo os desígnios de Deus (At 15,8-9). Isto se poderá constituir como um apelo para seguir uma vocação determinada dentro da comunidade.

Por isso, na atual situação em que nos encontramos, o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos, assim como todos os documentos que surgiram após ele, dentro do espírito do Vaticano II, podem ser autênticos instrumentos de evangelização e formação de cristãos conscientes e comprometidos, formados a partir de uma cultura catecumenal. Como comunidade de fé, devemos ser os primeiros interessados pela qualidade da formação daqueles que tornar-se-ão cristãos. Desta maneira, somos chamados a pensar nas nossas relações eclesiais. Quais as relações necessárias para que de fato aconteça a Iniciação à Vida Cristã? Por traz da metodologia catecumenal há toda uma eclesiologia de comunhão e participação. E aí somos chamados a interpretar as diversas realidades pastorais que possuímos (centros urbanos, periferias, realidades rurais, cidades do interior).

No tocante à realidade dos povos da Amazônia, notamos que existem muitos elementos que nos possibilitam uma maior aplicabilidade da proposta da Iniciação à Vida Cristã. Dizemos isso porque eles, no seu dia a dia, garantem alguns pontos fundamentais que são basilares para o desenvolvimento da proposta, como o senso de pertença a comunidade, o protagonismo dos leigos, o papel das mulheres na animação das comunidades, a própria realidade missionária com o número restrito de ministros ordenados, faz com que as comunidades não vivam na dependência de seus líderes, mas assumam um protagonismo. “Também encontramos outros

valores nos povos indígenas como a reciprocidade, a solidariedade, o sentido de comunidade, a igualdade, a família, sua organização social e o sentido de serviço” (DOCUMENTO FINAL SÍNODO DA AMAZÔNIA N. 44).

## 5. O CONSTANTE ANÚNCIO DO MISTÉRIO PASCAL

O Papa Francisco, de forma catequética, ressalta que os povos da Amazônia, assim como os demais povos têm direito ao anúncio do Evangelho, sobretudo àquele primeiro anúncio que se chama querigma e “é o anúncio principal, aquele que sempre se tem de voltar a ouvir de diferentes maneiras e aquele que sempre se tem de voltar a anunciar numa forma ou outra” (EVANGELII GAUDIUM, n. 164). É o anúncio de um Deus que ama infinitamente cada ser humano, que manifestou plenamente este amor em Cristo crucificado por nós e ressuscitado na nossa vida.

O pontífice ainda destaca que no contexto amazônico são muitas as necessidades e angústias que clamam por soluções, mas, também afirma que há múltiplos organismos e entidades dispostas a encontrar soluções para tais questões, dentre elas a igreja. Contudo, a nossa proposta eclesial consiste sobretudo no anúncio de Jesus Cristo de quem não devemos nos envergonhar. Indo de encontro com o que diz o apóstolo Paulo: “Ai de mim, se eu não evangelizar!” (1 cor 9, 16).

Seria triste se recebessem de nós um código de doutrinas ou um imperativo moral, mas não o grande anúncio salvífico, aquele grito missionário que visa o coração e dá sentido a todo o resto. Nem podemos contentar-nos com uma mensagem social. Se dermos a vida por eles, pela justiça e a dignidade que merecem, não podemos ocultar-lhes que o fazemos porque reconhecemos Cristo neles e porque descobrimos a imensa dignidade a eles concedida por Deus Pai que os ama infinitamente (QUERIDA AMAZÔNIA n. 63).

Dentro das urgências da ação evangelizadora, não podemos pensar e trabalhar com esforços paralelos, tudo deveria ser encaminhado nessa linha iniciática. “O catecumenato é fonte de inspiração para a conversão catequética e, mais do que isso, converte-se em manancial inspirador para a conversão da pastoralidade, por ter algo a dizer ao ser e agir da Igreja nas suas mais diversas expressões” (REINERT, 2018, p. 7). A igreja da Amazônia a partir das suas pequenas comunidades eclesiais, compreendendo a dinâmica da Iniciação à Vida Cristã, podem se tornar fontes de renascimento de novos cristãos e de reavivamento da fé.

Iniciar significa ser inserido em todas as dimensões da vida cristã. Segundo Borobio, encontramos aqui um ponto de interrogação para nos questionarmos e podermos verificar se a Igreja tem os dispositivos adequados para a Iniciação, e se de fato ela inicia. Para podermos discernir se isso acontece, o referido autor apresenta a especificidade explicada nas seguintes



dimensões integrativas: A dimensão teológica; a dimensão eclesiológica; a dimensão pessoal; a dimensão sacramental; a dimensão histórica (BOROBIO, 2009, p. 39-41). Acrescentaríamos ainda a dimensão litúrgico-celebrativa, a dimensão bíblica, a dimensão cristológica e, por fim, a dimensão catequética.

Por muito tempo reduzimos ou confundimos Iniciação Cristã como sinônimo de catequese, alicerçada no paradigma da instrução, doutrinação – saber sobre os aspectos da doutrina e da fé. Concretamente a Igreja precisa manifestar a sua misericórdia, acolhendo as pessoas que vivem as mais diversas situações, deve-se “evitar impor-lhes um conjunto de normas como se fossem uma rocha, tendo como resultado fazê-las sentir-se julgadas e abandonadas precisamente por aquela Mãe que é chamada a levar-lhes a misericórdia de Deus” (AMORIS LAETITIA n. 49).

Os Sacramentos mostram e comunicam o Deus próximo que vem, com misericórdia, curar e fortalecer os seus filhos. Por isso, devem ser acessíveis, sobretudo aos pobres, e nunca devem ser negados por razões de dinheiro. Nem é admissível, face aos pobres e abandonados da Amazônia, uma disciplina que exclua e afaste, porque assim acabam descartados por uma Igreja transformada numa alfândega. (QUERIDA AMAZÔNIA n. 84).

Em nossa ação evangelizadora precisamos dar o passo de sairmos da imagem de uma igreja prestadora de serviços religiosos, com seus cursos e eventos, para uma Igreja que seja casa da Iniciação à Vida Cristã e proponha aos fiéis não cursos e eventos isolados, mas um percurso progressivo de amadurecimento da fé, respeitando a caminhada, o tempo e o momento de cada pessoa.

A Igreja na Amazônia, em vista de uma sociedade justa e solidária no cuidado da “casa comum”, quer fazer dos leigos atores privilegiados. Sua atuação tem sido e é vital, tanto na coordenação das comunidades eclesiais, no exercício dos ministérios, como em seu compromisso profético em um mundo inclusivo para todos, que tem em seus mártires um testemunho que nos interpela. (DOCUMENTO FINAL SÍNODO DA AMAZÔNIA n. 93)

Entrar na dinâmica catecumenal significa assumir um novo paradigma alicerçado na experiência íntima, profunda e pessoal por meio de uma mistagogia que nos leve a adentrar no Mistério Pascal de Cristo, ou seja, precisamos de uma nova identidade, não mais doutrinal e sim experiencial. “No momento, o paradigma pastoral que melhor concretiza a pastoral em saída, capaz de apontar caminhos para a ‘nova etapa evangelizadora’ é, sem dúvida, a Iniciação à Vida Cristã de inspiração catecumenal” (REINERT, 2018, p. 45).

## CONCLUSÃO

A Iniciação à Vida Cristã, está permeada por elementos de comunhão e participação que nos ajudam a repensar o caminho de uma formação integral da pessoa e destacar os agentes principais desse processo de caminhada conjunta: famílias, comunidades, catequistas, introdutores, diáconos, presbíteros, bispos.

Conforme vimos ao longo do texto, o tema da Iniciação à Vida Cristã é muito desafiador e ao mesmo tempo pertinente, por isso apresentamos a grande contribuição que os povos da Amazônia podem dar a Igreja, no sentido de bem viver a iniciação à fé, por meio de um percurso formativo, ritual, celebrativo, participativo. “À Amazônia desafia-nos a superar perspectivas limitadas, soluções pragmáticas que permanecem enclausuradas em aspectos parciais das grandes questões, para buscar caminhos mais amplos e ousados de inculturação” (DOCUMENTO FINAL SÍNODO DA AMAZÔNIA n. 105).

Atentos aos sinais dos tempos, desejamos que as reflexões desse artigo nos instiguem a buscarmos dar passos concretos de unidade na caminhada pastoral para que todos os organismos da Igreja: Comunidades, Pastorais, Movimentos e Serviços, reconheçam a urgência do momento presente e caminhem na mesma direção proporcionando a todas as pessoas uma autêntica Iniciação ou Re-Iniciação à Vida Cristã.

## REFERÊNCIAS

ASSEMBLEIA ESPECIAL PARA A REGIÃO PAN-AMAZÔNICA. Documento Final. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral (2019). Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20191026\\_sinodo-amazonia\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_po.html)>. Acesso em 5 de junho 2023.

BORÓBIO, Dionísio. La Iniciación Cristiana. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

CASTRO, Ricardo. Amazônia – Novos caminhos nas relações entre homem e mulher. São Paulo: Paulinas, 2020.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. In. PULGA, Ivani (direção geral). Vaticano II: Mensagens, Discursos e Documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2020. (Coleção Documentos da CNBB n. 107).

FLORISTAN, Casiano. Para compreender o catecumenato. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1988.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia. Brasília: Edições CNBB, 2020.

GRILLO, Andrea. Ritos que educam. Os sete sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017. (Coleção vida e litúrgica da Igreja 4).

REINERT, João Fernandes. Inspiração Catecumenal e conversão pastoral. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção biblioteca do catequista).

ZORZI, Lúcio. Uma proposta de catecumenato com o RICA simplificado. São Paulo: Paulinas, 2006.

# A LITURGIA NO ENFRENTAMENTO DO MUNDANISMO ESPIRITUAL: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA *ORATIO FIDELIUM*

André Luiz Benedito<sup>1</sup>

**RESUMO:** No ano inaugural de seu pontificado, em 2013, o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, que, de alguma forma, constituiu-se em uma espécie de “programa” do seu ministério petrino. Dentre os problemas na vida da Igreja apresentados, um deles consiste na tentação do “mundanismo espiritual”, que se revela sob duas formas profundamente relacionadas entre si: o gnosticismo, que se traduz por uma fé fechada no subjetivismo, e o neopelagianismo, que corresponde a uma crença na obtenção da salvação mediante as próprias forças. Quase dez anos depois, em sua Carta Apostólica *Desiderio desideravi*, o pontífice retoma a questão ao apresentar a liturgia como antídoto contra o veneno do mundanismo espiritual. Nesse sentido, a presente comunicação discorrerá acerca do enfrentamento desse problema à luz do momento litúrgico da *Oratio fidelium*, isto é, a “oração dos fiéis”, também conhecida como “oração universal”. Em primeiro lugar, serão apresentadas algumas características dessa oração. Em seguida, será abordado o modo como essa ação ritual ajuda a assembleia a superar o gnosticismo. Por fim, será exposto de que maneira as preces dos fiéis auxiliam no combate ao neopelagianismo. Os resultados obtidos apontam que a dinâmica da *Oratio fidelium* tanto contribui para que a comunidade orante eleve suas preces em união com Cristo e inspirada pela sua Palavra quanto recorda a permanente necessidade de contar com o socorro da graça divina.

**PALAVRAS-CHAVE:** Oração dos fiéis; Liturgia; Gnosticismo; Neopelagianismo.

## INTRODUÇÃO

No primeiro ano de seu pontificado, em 2013, o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, que, de alguma forma, constituiu-se em uma espécie de “programa” do seu ministério petrino. Dentre os desafios apresentados no documento, um deles se refere à tentação do mundanismo espiritual (EG, nn. 93-97), que aparece sob duas maneiras, no fundo, relacionadas entre si. Uma consiste no “gnosticismo”, isto é, “uma fé fechada no subjetivismo” (EG, n. 94) e a outra se refere ao “neopelagianismo”, que se caracteriza pela confiança nas suas próprias forças e no sentimento de superioridade em relação aos outros (EG, n. 94). Em 2022, o Papa Francisco publicou a Carta Apostólica *Desiderio desideravi* que versa

<sup>1</sup> Doutor em Teologia (PUC-Rio) com estágio pós-doutoral pela PUC-SP. E-mail: [katolous@yahoo.com.br](mailto:katolous@yahoo.com.br)

a respeito da formação litúrgica do povo de Deus. Nesse texto, o pontífice retoma o problema do mundanismo espiritual, porém, agora apresentando a liturgia como um antídoto capaz de enfrentá-lo (DD, nn. 17-20).

Nesse sentido, a presente comunicação abordará o enfrentamento do mundanismo espiritual no âmbito litúrgico à luz da *Oratio fidelium*, isto é, a “oração universal” ou “oração dos fiéis”. Na primeira parte, serão apresentadas as características da oração universal. Em seguida, veremos como ela auxilia os fiéis no combate ao gnosticismo. Por fim, discorreremos sobre como esse momento ritual contribui para a assembleia superar o veneno do neopelagianismo. Percebe-se que a pedagogia da *Oratio fidelium* recorda à comunidade que ela reza unida a Cristo e iluminada pela sua Palavra – contra o gnosticismo – e as preces demonstram que a assembleia permanentemente necessita da graça divina – contra o neopelagianismo.

## 1. CARACTERÍSTICAS DA ORATIO FIDELIUM

Ao decretar a restauração da oração universal no decurso da celebração litúrgica, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* delinea também os seus aspectos: que ela seja realizada após o Evangelho e a homilia, especialmente aos domingos e dias de preceito, de modo que, com a participação do povo, reze-se pela Santa Igreja, pelos governantes, pelos que sofrem, por todos os homens e pela salvação do mundo (SC, n. 53).

A Instrução Geral do Missal Romano, por sua vez, não só recorda os temas da oração apresentados pela Constituição Litúrgica como também elenca outras características: a sua função como uma resposta à Palavra de Deus acolhida na fé e como expressão do exercício do múnus sacerdotal do povo de Deus (IGMR, n. 69). O texto, ainda, estabelece como referência do conteúdo da oração universal a presente série de intenções: a) pelas necessidades da Igreja; b) pelos poderes públicos e pela salvação de todo o mundo; c) pelos que sofrem qualquer dificuldade; d) pela comunidade local (IGMR, n. 70). A instrução, enfim, orienta que “as intenções propostas sejam sóbrias, compostas por sábia liberdade e breves palavras e expressem a oração de toda a comunidade” (IGMR, n. 71).

As diretrizes da Constituição *Sacrosanctum Concilium* e da Instrução Geral do Missal Romano, no fundo, pretendem suscitar a criatividade e não engessá-la. Com efeito, a oração universal sai da repetitividade à medida que ela brota da fonte da Palavra. Se é verdade que a Palavra de Deus se renova a cada dia e se a homilia descortina novos horizontes ao atualizar a Palavra, do mesmo modo, a oração dos fiéis, enraizada no terreno da Palavra, floresce a cada celebração à medida que surgem novas intenções inspiradas pelo Espírito de Deus (DEISS, 1998, p. 116).

Com base na sequência dos textos de Lc 10,38-42 (episódio de Marta e Maria) e de Lc 11,1-13 (catequese sobre a oração), a conexão entre a escuta da Palavra e a oração, fruto

consciente dessa escuta, formam um todo inseparável. De fato, após a acolhida da Palavra que transforma por dentro, as preces são como o fruto da ação da Palavra no coração dos fiéis (MARÍA AROCENA, 2005, p. 109). No quadro da missa, por sua vez, a resposta à Palavra apresenta-se na forma de pedido. Este se enraíza na Palavra que acaba de ser celebrada, ou ainda, é o momento em que a assembleia celebra a Palavra sob a forma de pedidos. Desse modo, se a Palavra foi anteriormente semeada no terreno da comunidade, na oração universal essa mesma semente brota e ascende a Deus como pedido (DEISS, 1998, p. 114).

Sendo assim, a *Oratio fidelium* insere-se na estrutura dialogal da Liturgia da Palavra. A Palavra divina exige uma resposta e essa resposta é comunitária e orante. Ainda que uma única pessoa proclame os pedidos, nós respondemos com aclamações como se os pedidos fossem nossos. A prece individual, então, torna-se prece comunitária, uma “oração universal”. Além disso, no momento da oração dos fiéis, elevamos as preces a Deus Pai em nome de Jesus. Se com Cristo formamos um só corpo, as nossas preces também são o clamor, a prece do próprio Cristo. O eco do seu grito na cruz se prolonga no grito de quem sofre. Ressuscitado, Ele continua intercedendo pelos seus junto ao Pai (ZAVAREZ, 2019, p. 117).

Enfim, enquanto conclusão da Liturgia da Palavra, o momento da oração universal também atualiza para o hoje da assembleia a Escritura proclamada. Deseja-se que se realize para a comunidade reunida, para toda a Igreja e para a humanidade o que a Palavra semeou em nossos corações. Por isso, as preces não são textos genéricos e nem pedidos espontâneos desconexos com a Palavra escutada. A oração dos fiéis deve ecoar as provocações da Palavra proclamada. Ao mesmo tempo, a oração universal é uma verdadeira escola de oração em que os problemas atuais se encontram com a Palavra divina e são por ela iluminados (TABORDA, 2009, p. 162).

## **2. A ORATIO FIDELIUM CONTRA O Gnosticismo**

Ao abordar a Liturgia como antídoto contra o veneno da mundanidade espiritual, o Papa Francisco estabelece na Carta Apostólica *Desiderio desideravi* que o seu critério é o do sentido teológico da liturgia e não o de uma visão reducionista da ritualidade cristã a uma cerimônia decorativa – tendência esteticista – ou a um conjunto de leis e preceitos que regulam o cumprimento dos ritos – tendência rubricista (DD, n. 18).

O pontífice descreve como a liturgia se opõe ao gnosticismo da seguinte maneira:

Se o gnosticismo nos intoxica com o veneno do subjetivismo, a celebração litúrgica liberta-nos da prisão de uma autorreferencialidade alimentada pela própria razão ou pelo próprio sentir: a ação celebrativa não pertence ao indivíduo, mas a Cristo-Igreja, à totalidade dos fiéis unidos em Cristo. A Liturgia não diz “eu”, mas “nós” e qualquer limitação à amplitude deste “nós” é sempre demoníaca. A Liturgia não nos deixa sós na busca individual de um suposto conhecimento do mistério de Deus, mas toma-nos

pela mão, juntos, como assembleia, para nos conduzir para dentro do mistério que a Palavra e os sinais sacramentais nos revelam. E fá-lo, em coerência com o agir de Deus, seguindo a via da encarnação, através da linguagem simbólica do corpo que se prolonga nas coisas, no espaço e no tempo (DD, n. 19).

A natureza da oração universal contribui para a superação do subjetivismo e da autor-referencialidade pelo fato de as preces serem elevadas pela assembleia celebrante unida a Cristo. De fato, “ao interceder em favor de todo o gênero humano diante do Pai, a assembleia experimenta a consciência de sua condição de corpo sacerdotal de Cristo. Participa de um modo simbólico, porém eficaz, ou seja, sacramental, na intercessão perene do *Kyrios* diante do Pai” (MARÍA AROCENA, 2005, p. 109).

Na comunidade que eleva suas preces, a Palavra anteriormente proclamada ainda ressoa. A liturgia mostra que a voz de Deus não deixa a assembleia solitária, mas a orienta para que esta experimente um autêntico diálogo no âmbito da ritualidade cristã. Assim, Deus fala ao homem revelando seu mistério e o homem responde a Deus revelando seu coração (DEISS, 1998, p. 113).

De acordo com Giraudo (2008, p. 91-92), as intenções, muitas vezes, não alcançam a devida altura porque são limitadas a manifestações de experiências subjetivas pessoais ou em grupo. É certo que os conteúdos horizontais têm sua importância; porém, vale ressaltar que, no momento cultual, eles encontram seu sentido quando relacionadas verticalmente a Deus. A superação da prática de preces meramente horizontais e, conseqüentemente, empobrecidas ocorrerá apenas se elas se fundamentarem na mensagem das leituras bíblicas. Desse modo, a oração “será adesão a Deus, que reúne e fala, e ao mesmo tempo adesão ao homem, que na concretude do seu devir não pode deixar de lado a Palavra e se reúne de propósito para ouvi-la” (GIRAUDO, 2008, p. 92).

Na oração universal, a comunidade unida a Cristo eleva as preces em um único “nós” eclesial, mostrando que esse momento litúrgico é também uma pedagogia de superação do individualismo. Com efeito, a liturgia nos ensina a rezar no plural. Ninguém diz: ‘Meu Pai que estás nos céus, dá-me o pão de cada dia’. Na oração, contemplação de Deus, também se efetua um olhar sobre a família humana com suas dores e necessidades (DEISS, 1998, p. 117-118). Isso recorda o que Papa Francisco diz a respeito do pregador: um contemplativo da Palavra e um contemplativo do povo (EG, n. 154). De modo semelhante, na oração dos fiéis, enquanto povo sacerdotal, a comunidade também realiza o duplo olhar: para Deus, que se revela em sua Palavra, e para as realidades humanas, com suas angústias e necessidades.

A estrutura da linguagem litúrgica na oração universal – como em toda a ritualidade cristã – baseia-se no “nós” da Igreja que, sempre por meio de Cristo, se apresenta diante de Deus. Por isso, não basta a oração individual, mas é necessária a oração da comunidade unida a Cristo que reza: “Pai nosso” (RATZINGER apud ASSUNÇÃO, 2016, p. 144). Além disso, mesmo



que a oração dos fiéis tenha como ponto de partida os pedidos individuais, todos rezamos juntos dentro do “nós” eclesial (ASSUNÇÃO, 2016, p. 145). Embora a oração pessoal seja importante, aliás, indispensável, o Senhor garante a sua presença na comunidade que reza unida e unânime porque nela se reflete a própria realidade do Deus Trindade, comunhão perfeita de amor (BENTO XVI apud ASSUNÇÃO, 2016, p. 145).

Desse modo, a oração universal é uma catequese frente ao problema do gnosticismo apresentado pelo Papa Francisco. Por meio dela o ser humano supera o subjetivismo e a tendência à autorreferencialidade, uma vez que sua oração é iluminada pela Palavra; a comunidade não está sozinha, pois Cristo reza unido a ela; enfim, o “nós eclesial” nos sensibiliza às necessidades de nossos irmãos e irmãs, superando o individualismo.

### **3. A ORATIO FIDELIUM CONTRA O NEOPELAGIANISMO**

Na Carta Apostólica *Desiderio desideravi*, o Papa Francisco relata o problema do neopelagianismo e como a ritualidade cristã pode enfrentá-lo:

Se o neopelagianismo nos intoxica com a presunção de uma salvação ganha com as nossas forças, a celebração litúrgica purifica-nos proclamando a gratuidade do dom da salvação acolhida na fé. Participar no sacrifício eucarístico não é uma conquista nossa como se disso nos pudéssemos gloriar perante Deus e os irmãos. O início de cada celebração recorda-me quem sou, pedindo-me para confessar o meu pecado e convidando-me a suplicar à bem-aventurada Virgem Maria, aos anjos e santos e a todos os irmãos e irmãs que roguem por mim ao Senhor: porque não somos dignos de entrar na sua casa, precisamos de uma palavra sua para sermos salvos (cf. *Mt* 8, 8). Não temos outra glória a não ser a cruz de nosso Senhor Jesus Cristo (cf. *Gl* 6, 14). A Liturgia não tem nada a ver com um moralismo ascético: é o dom da Páscoa do Senhor que, acolhido com docilidade, faz nova a nossa vida. Não se entra no Cenáculo a não ser pela força de atração do seu desejo de comer a Páscoa conosco: *Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar* (*Lc* 22, 15) (DD, n. 20).

Conforme o pontífice, o veneno do neopelagianismo torna o homem um presunçoso artífice da sua própria salvação, levando-o a prescindir da colaboração com a graça divina. O caráter de súplica da oração universal testemunha a inviabilidade dessa pretensão. Nesse momento comunitário, “pedimos a Deus Pai a graça necessária para traduzir na prática, no concreto da nossa existência e dos nossos compromissos o que a sua Palavra nos fez compreender” (GIRAUDO, 2008, p. 91).

A ação salvadora de Deus foi anunciada pelas leituras e pela homilia, projetando uma nova luz sobre a vida concreta. O anúncio do mistério pascal exorta a assembleia a ajustar sua existência ao projeto de Jesus. Constatada a grande distância entre o que somos e o que a lógica do Reino nos pede, a comunidade eleva seus pedidos e súplicas, apresentando a Deus suas necessidades, angústias, dores e desejos (ZAVAREZ, 2019, p. 117).

A dinâmica da oração universal mostra a naturalidade do diálogo entre Deus que nos

fala e a comunidade que lhe responde. Parafraseando o Papa Francisco, pode-se afirmar que as preces elevadas naquele momento litúrgico não são fruto de um moralismo ascético, isto é, restrito à horizontalidade dos suplicantes, mas nascem a partir da acolhida do anúncio do mistério pascal proclamado nas leituras. A Palavra, então, robustece a fé e nos dá a confiança de entregarmos nossa vida Àquele que se propõe a estabelecer uma aliança conosco.

Na superação do veneno do neopelagianismo, portanto, a *Oratio fidelium* é um testemunho de fé na magnanimidade de Deus que sempre está disposto a nos conceder gratuitamente a salvação. Por meio das preces, de fato, recordamos quem realmente somos: frágeis, limitados e necessitados do auxílio divino. Nesse momento, o Senhor convida-nos a ir ao seu encontro, dando-nos a oportunidade de falar com Ele, e, assim, pedir-Lhe a força necessária para assumir o compromisso da vida nova que Ele nos deu.

## CONCLUSÃO

A retomada da problemática do mundanismo espiritual na Carta Apostólica *Desiderio desideravi*, quase 10 anos depois de sua primeira aparição na Exortação *Evangelii gaudium*, revela a preocupação do Papa Francisco com relação ao gnosticismo e ao neopelagianismo que distorcem a fé cristã e trazem consequências desastrosas para a vida da Igreja (DD, n. 17). Em sua reflexão, o pontífice dá um passo adiante ao evocar a ritualidade cristã. Sendo o cume e a fonte da vida da Igreja (SC, n. 10), a liturgia é como um antídoto capaz de percorrer as veias do corpo eclesial de Cristo, eliminando o veneno do subjetivismo e da presunção da salvação obtida com as próprias forças.

Nesta comunicação, a *Oratio fidelium* foi uma espécie de “lente” através da qual se tornou possível vislumbrar mais concretamente o modo como a liturgia constitui um eficaz meio para o enfrentamento daquela triste realidade apontada por Francisco. As duas facetas do mundanismo espiritual à luz da oração universal estão profundamente relacionadas entre si. De fato, a ausência da referência a Deus não permite a assembleia rezar como convém e, ao mesmo tempo, torna o homem incapaz de se reconhecer verdadeiramente um “mendicante” do favor divino.

Enfim, contra a “dupla dose” do veneno do mundanismo espiritual, a *Oratio fidelium* encerra um antídoto também em “dupla dose” para a assembleia: a realidade de que esta eleva suas preces enquanto comunidade unida a Cristo e iluminada pela sua Palavra; e a abertura ao dom salvífico, pois nesta oração, os fiéis reconhecem a sua fragilidade e, em consequência, a necessidade da graça de Deus.

## REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. **O Sacrifício da Palavra: a Liturgia da Missa segundo Bento XVI**. Campinas: Ecclesiae, 2016.

CONCÍLIO VATICANO II. **Sacrosanctum Concilium**. Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Sagrada Liturgia. Petrópolis: Vozes, 2013.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. 7.ed. Brasília: Edições CNBB, 2022.

DEISS, Lucien. **A palavra de Deus celebrada: teologia da celebração da palavra de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1998.

FRANCISCO, Papa. **Carta Apostólica “Desiderio desideravi” do Santo Padre Francisco aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre a formação litúrgica do povo de Deus**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francisco/pt/apost\\_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html](https://www.vatican.va/content/francisco/pt/apost_letters/documents/20220629-lettera-ap-desiderio-desideravi.html)>. Acesso em: 12 mai. 2023.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica “Evangelii gaudium” do Papa Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

GIRAUDO, Cesare. **Admiração eucarística: para uma mistagogia da missa à luz da encíclica Ecclesia de Eucharistia**. São Paulo: Loyola, 2008.

MARÍA AROCENA, Félix. **La celebración de la palabra: teología y pastoral**. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2005.

TABORDA, Francisco. **O memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia**. São Paulo: Loyola, 2009.

ZAVAREZ, Maria de Lourdes. Oração dos fiéis: unir-se a Cristo, suplicando ao Pai a vinda do Reino. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Liturgia em mutirão I: subsídios para a formação**. 2.ed. Brasília: Edições CNBB, 2019, p. 116-118.

# A MÚSICA LITÚRGICA EM GUARANI: CAMINHOS DE INCULTURAÇÃO

*Sergio Esteban González Martínez<sup>1</sup>*

*Vidal Valentin Cantero Zapattini<sup>2</sup>*

**RESUMO:** O reconhecimento do desígnio de Deus de salvar todo o gênero humano parte da identificação da pluralidade das línguas, da complexidade de cada agir e da riqueza expressada por cada cultura na concepção e na visão da realidade. A expressão da linguagem, a sabedoria e a maneira de perceber na história o agir do Criador constituem o saber de cada cultura. A missão da Igreja torna-se complexa ao reconhecer, dialogar e abrir possibilidade de processo de inserção para participação dos povos originários no dinamismo da Igreja; a manifestação e o reconhecimento de cada modo de ser cultural no tecido social é a expressão concreta da abertura e respeito cultural. A partir desses pressupostos da realidade pluricultural e plurirreligiosa, torna-se importante criar espaços para a inserção concreta da concepção cosmológica da língua originária na vivência da fé, especificamente na liturgia, pensar uma oração comunitária litúrgica cantada e traduzida, além do latim e das línguas colonizadoras como o espanhol e o português. A música litúrgica em guarani, cantada em terras paraguaias e acompanhada nas traduções pelos representantes eclesiais abre espaços para dar voz à cultura e tradições originárias. Quais estruturas eclesiais encontram-se em território latino-americano para acompanhar os nativos no anúncio do Evangelho na sua língua? Como se estuda a língua para compreender e respeitar o modo de ser particular de cada cultura?

**PALAVRAS-CHAVE:** Evangelho, inculturação, língua guarani, música litúrgica.

## INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II abriu as portas para o diálogo entre a Igreja e o mundo, a fim de proclamar a unidade do povo de Deus numa só família humana. A sociedade dividida entre poder político e religioso encontraria, a partir do Concílio, a abertura para o reconhecimento das diferentes culturas e a unidade delas num elemento chamado gênero humano. Desta maneira, a unidade a partir da diversidade criaria caminhos de diálogo entre as Igrejas locais e a Igreja universal com o contexto social. Sendo assim, a missão da Igreja peregrina de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo descobriria novas luzes na inculturação do Evangelho, no modo de ser de

1 Graduado em Psicologia pela Universidade Católica do Salvador. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialização em Espiritualidade pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo. Especialização em Psicanálise pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo. E-mail: sergioestebangonza@gmail.com.

2 Graduado em Derecho pela Universidad Tecnológica Intercontinental. Graduado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Especialização em Didáctica Universitaria pela Universidad Nacional de Asunción. Psicanalista pelo Kadmon - Sociedade Brasileira de Psicanálise e Coaching. E-mail: abvican@gmail.com.

cada cultura e na diferença dos diversos povos e nações; todos unidos como um só povo.

Deste modo, este trabalho abre espaços para repensar a maneira de viver e de anunciar a fé na língua nativa de cada povo, colocando a importância da experiência de fé a partir do modo de ser de cada cultura. Num primeiro momento se parte da reforma da Constituição *Sacrosanctum Concilium*; a seguir se ressalta a importância da inculturação do Evangelho e, posteriormente, se apresenta duas músicas na língua Guarani, oficialmente cantada nas celebrações Eucarísticas, para ressaltar a beleza da fé no rosto particular de cada cultura.

## 1. REFORMA DA CONSTITUIÇÃO *SACROSANCTUM CONCILIIUM*

O compromisso do reconhecimento e participação das diferentes Igrejas locais, a partir do seu povo, sua cultura, sua língua, sua história, sua tradição, seus mitos e suas lendas, com a Igreja universal realiza-se especialmente na celebração da Liturgia. Existe um elemento universal no caráter celebrativo e um aspecto que pode atualizar-se segundo a região e o costume de cada povo (cf. At 13,1-2). A finalidade é tornar presente o ato salvífico de Deus em cada cultura, a fim da sua participação na vida cristã (cf. SI 80(81) 3-4;115(116) 17, “o objetivo do Concílio é intensificar a vida cristã, atualizando as instituições que podem ser mudadas, favorecendo o que contribui para a união dos fiéis em Cristo e incentivando tudo que os leva a viver na Igreja” (SC, 1).

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Vaticano II cria pontes para o diálogo da sagrada liturgia dentro de cada região cultural. A inculturação do Evangelho também passa pela liturgia ao deixar Deus manifestar a sua presença, principalmente na maneira de ser de cada nação e povo. A palavra “participação” na Eucaristia se realiza quando o povo local fala e reza a Deus comunitariamente nas suas vísceras linguísticas. A língua vernácula é a maneira de perceber a presença de Deus na história de cada cultura. A língua é o diálogo entre o Divino e o humano. Por isso, o rito, os cantos, a tradução bíblica e o Missal traduzido na língua local possibilitam o encontro de Deus com seu povo disperso no mundo inteiro.

A liturgia, em que “a obra de nossa redenção se realiza”, especialmente pelo divino sacrifício da eucaristia, contribui decisivamente para que os fiéis expressem em sua vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a natureza genuína da verdadeira Igreja. Ela é, ao mesmo tempo, humana e divina, visível, mas dotada de bens invisíveis, presente ao mundo, mas peregrina, de tal forma que o que nela é humano está subordinado ao que é divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação e o presente à futura comunhão que todos buscamos (SC, 2).

A abertura da *Sacrosanctum Concilium* reformou a visão de mundo com relação às diversidades dos povos na Igreja, com o objetivo de melhorar a participação na liturgia. Sem perder a importância do latim no uso litúrgico, a língua vernácula, como o guarani, torna-se

uma ferramenta para obter os frutos concretos da inculturação do Evangelho na liturgia vivida e celebrada. É propício ressaltar que não é o mesmo celebrar e cantar na Eucaristia na língua nativa que na língua colonizadora, como o espanhol ou o português. O contato real com o Transcendente é assimilação e diálogo linguístico. A língua nativa canta a Deus no chão de cada cultura. Sendo assim, a reforma realizada pela Igreja abriu o longo caminho da inculturação na Igreja.

A Igreja deseja fazer quanto antes uma reforma litúrgica geral, para que o povo cristão aproveite melhor as riquezas de graça contidas na liturgia. Há, na liturgia, uma parte imutável, de instituição divina, e outras sujeitas a modificações, que podem e devem variar no decurso do tempo [...]. Nesta reforma, os textos e os ritos devem vir a exprimir com clareza as realidades santas que significam, para que o povo cristão as perceba com maior facilidade, na medida do possível, e possa participar plena e ativamente da celebração comunitária (SC, 21).

A reforma litúrgica é um processo que necessita de participação do episcopado de cada país a fim da sua elaboração, por possuir critérios universais imutáveis e critérios que podem ser alterados na eficaz inculturação e na sua atualização no tempo. O aproveitamento da riqueza da Sagrada Liturgia precisa de atenção nas respectivas traduções para expressar com clareza o conteúdo salvífico. A Conferência Episcopal Paraguaiá, em conjunto com o povo desse país, realizou a inculturação do Evangelho nos ritos litúrgicos a partir da língua guarani: tradução bíblica, ritos sacramentais, Missal, cânticos e antífonas, tudo nessa língua. Exemplo: canto penitencial: “Ore poriahuvereko Ore Jára” (Senhor tende piedade de nós) (Misa Aporã-COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, 1995, pág. 3); outro exemplo a tradução da Sagrada Escritura na língua guarani, “Tupã ñande Ru”, “Deus nosso Pai” (Gl 1,3).

Ante a importância da reforma litúrgica e da sua inculturação na língua vernácula é necessário ressaltar o processo da sua elaboração. A reforma pode-se classificar em três períodos ou momentos principais, que implicam o diálogo entre a Santa Sé e a Conferência Episcopal. Esta elaboração inicia na execução da passagem gradual do latim para as línguas de cada povo e nação. O segundo período desenvolve-se na revisão dos livros litúrgicos e na progressiva tradução e publicação dos novos textos. O terceiro momento representa o mais extenso e complexo do processo ao implicar a adaptação dos ritos pelas Conferências Episcopais orientadas pela Santa Sé (FERNANDES, 2015, p. 651-652).

## **2. INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO**

Cantar na língua nativa dentro da Eucaristia é um encontro de fé com a cultura que manifesta o diálogo do povo com o Evangelho de Jesus Cristo. Esta harmonia impede a ruptura entre o Evangelho e a cultura ao tocar a raiz do povo evangelizado pelo canto litúrgico na língua vernácula. A arte do canto também é anunciar o Reino de Deus. Por isso, “importa evangelizar

– não de maneira decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira vital, em profundidade e isto até às suas raízes – a cultura e as culturas do homem no sentido pleno e amplo que estes termos têm” (EN, 20).

O Documento de Aparecida menciona a respeito da inculturação do Evangelho a necessidade da participação dos indígenas e afro-americanos na vida eclesial por meio do idioma: “é prioritário fazer traduções católicas da Bíblia e dos textos litúrgicos nos idiomas desses povos” (APARECIDA, 94). Esta afirmação pode-se aplicar na necessidade da criação de comissões de tradução na língua nativa dos cantos litúrgicos e na elaboração de músicas na própria língua vernácula. Isto manifestaria a beleza da catolicidade da Igreja nos matizes de cada cultura, “nos diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura” (EG, 116). Desta maneira, a Igreja une os povos na participação celebrativa e não impõe uma unificação litúrgica.

O Documento Final da Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região-Amazônica (2019, 54) tratando o tema *Amazônia: Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral*, manifesta que a teologia índia com rosto amazônico e a piedade popular são consideradas riquezas no mundo indígena, de sua cultura e espiritualidade. Sendo assim, a cosmologia dos povos nativos expressados nos mitos, narrativas, ritos, cantos, danças e manifestações espirituais enriquece o encontro intercultural. A afirmação feita pelo Sínodo dos Bispos representa a abertura de um longo trabalho no reconhecimento e assimilação das línguas para a elaboração dos textos litúrgicos nos idiomas nativos. Os cânticos possuem um lugar especial na cultura indígena ao expressar o modo de ser dos povos nativos com relação ao Criador. Assim, a música litúrgica nas celebrações comunitárias torna-se encontro entre Deus com seu povo no contexto intercultural. “O canto constitui um sinal de alegria do coração” (IGMR, 45).

A palavra “cultura” indica algo que penetrou no povo, nas suas convicções mais profundas e no seu estilo de vida. Quando falamos de uma “cultura” no povo, trata-se de algo mais que uma ideia ou uma abstração; inclui as aspirações, o entusiasmo e, em última análise, um modo de viver caracteriza aquele grupo humano. Assim, falar de “cultura do encontro” significa que, como povo, somos apaixonados por querer encontrar-nos, procurar pontos de contato, construir pontes, planejar algo que envolva a todos (FT, 216.)

A música litúrgica nas próprias línguas indígenas é a arte de comunicar a história das raízes ancestrais e a cosmologia da comunidade na celebração Eucarística, a partir da fé do povo. Os cânticos litúrgicos do latim, português ou espanhol não possuem a mesma força que cantar na língua nativa pelo fato de faltar a inserção do mistério celebrado nas vísceras da cultura. Por isso, entoar um cântico sagrado a partir da língua local nativa, como no guarani, é manifestar o reconhecimento da voz de Deus que canta na cultura. Integrar os povos indígenas na celebração da Eucaristia, nos textos e cânticos litúrgicos é criar pontes na inculturação do



Evangelho.

## CONCLUSÃO

A Igreja, a partir de uma boa formação litúrgico-musical, poderá criar pontes para uma celebração litúrgica inculturada. Fomentar espaços onde as línguas nativas entonem a sua voz é buscar a amizade e a fraternidade social. Deixar as culturas procurarem relação com Deus nas vísceras da sua língua é tornar presente o projeto do Pai de unir e salvar o gênero humano. Uma verdadeira formação litúrgico-musical cria consciência da diversidade cultural na Igreja. Por isso, torna-se propício educar no conhecimento da música litúrgica e acompanhar no processo de amadurecimento da fé nas Igrejas domésticas, nas comunidades paroquiais, nas dioceses e arquidioceses; em síntese, em toda a Igreja. Isso provocará a inclusão das línguas que se encontram nas periferias e relembrará que “a verdadeira caridade é capaz de incluir” (FT, 165).

A concretização da inclusão da língua nativa dentro do rito litúrgico encontra-se – para manifestar um exemplo – no país bilíngue, Paraguai. O povo paraguaio, tradicionalmente, celebra a Eucaristia toda na língua guarani. Os textos, a tradução bíblica, os ritos, os cantos, as antífonas de resposta manifestam uma espiritualidade diferente do espanhol, ao expressarem um sentido profundo da história do povo com Deus (Tupã). Dentro da celebração, a música litúrgica toma um papel fundamental ao conduzir o povo no Mistério. Para que esta inculturação seja realizada com eficácia, a Comissão Episcopal Paraguaia, em conjunto com o povo, trabalhou arduamente nas elaborações dos textos e cantos litúrgicos. A seguir, apresenta-se algumas canções na língua nativa atualmente cantadas e disponíveis no site MISA GUARANI.

### **Tojereropurahéi (Glória)**

Tojereropurahéi Ñandejára yvágape, ha  
Yvýpe taipy'aguapy yvypóra Ñandejára rembiayhu.

Mba'e guasueterei háre Nde,  
romoporãngereko, romoherakuã guasu,  
rojererojy ne renondépe, rogueropurahéi ha  
roaguyjeme'ẽ ndéve.

Ndéve Tupã, yvága opaite mba'e jára,

Ore Ru nde pu'akapáva

Ha ndéve Ñandejára Jesucristo, Tupã ra'y

Teete ha'eñónteva. Ñandejáraite

Reñembohérava, Ñandejára ovechara'y marangatu.

Nde reipe'áva arapygui angaipa, ore poriahu

Verekókena; nde reipe'áva arapýgui angaipa,  
Ore rendúkena. Nde reguapýva, reína nde Ru  
Ykére, ore poriahu verekókena.  
Nde mante, Túva ha Espíritu Santo ndive, ne  
Marangatúva, nde mante, karai guasu, nde  
Mante, imbojojaha'ýva. Amén.

**Karai Guasuede (Santo)**

Karaiguasuede, Marangatu, nde, Ñandejára,  
Ne Marangatu añete, ne Marangatu eterei.  
Nde Tupã, opa mba'e jára, yvy ha yvaga  
Omombe'u nde tuichaha.  
Opárupi rejereropurahéi. Roguerohory pe  
nde rérape oguahêva.  
Opárupi rejereropurahéi.

**REFERÊNCIAS**

BIBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CELAM. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB, São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. In: Vaticano II: Mensagens, discursos e documentos. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAY. Ñandejára Ñe'ê, Sociedade Bíblica Paraguaya. Asunción-Py: SBP, 2006.

CONFERENCIA EPISCOPAL PARAGUAYA (CEP). Misa Aporã: Cartilla para los fieles en guaraní y castellano. Asunción: Litocolor SRL. 1995.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário. 6. ed. Brasília: CNBB, 2008.

FERNANDES, M. L. Música Sacra Litúrgica. In. Dicionário do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2015.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

MISA GUARANI. Purahéi Misa peçuara. Disponível em: <<http://misaguarani.com/wp-content/uploads/2019/08/Cancionero-Guarani-WEB-copia-1.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2021.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 22. ed. São Paulo: Paulinas, 2017.

SÍNODO DOS BISPOS 2019. Documento Final. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Disponível em: <<http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>>. Acesso em: 06 jun. 2021.

# O “CANCIONEIRO DA LAPINHA DE GUADALUPE”: EXPRESSÃO DA AÇÃO RITUAL E MISTÉRIO CELEBRADO

*André Luiz da Silva*<sup>1</sup>

*Karoline da Silva Menezes*<sup>2</sup>

**RESUMO:** O ciclo do Natal, com suas luzes e brilhos, a figura icônica do Papai Noel e a tradição da troca de presentes, bem como a montagem da árvore de Natal assemelhando-se aos pinheiros europeus, fogem do imaginário do Natal na cultura popular brasileira. Numa perspectiva sobre a piedade popular, a teologia do Vaticano II e o magistério do Papa Francisco, em sua tentativa de realizar uma “Teologia do Povo”, aponta um desejo de mudar a ação pastoral da Igreja, construindo uma mentalidade e uma práxis novas nos âmbitos teológico, litúrgico e eclesiológico. O presente estudo propõe um enfoque na dimensão litúrgico-ritual da “Queima da Lapinha”, ato de piedade popular oriundo do bairro de Guadalupe, em Olinda-PE, no qual se queima o lugar onde foi instalado o presépio, entre reis, cantos e poesias, danças e cores, no dia 03 de janeiro, próximo à festa de Reis, para simbolizar o fim desse ciclo.

**PALAVRAS-CHAVE:** rito, liturgia, queima da lapinha, piedade popular

## INTRODUÇÃO

A relação entre a piedade popular e a liturgia tem sido um tema de interesse contínuo no contexto da vida religiosa e cultural das comunidades cristãs. A interseção desses dois elementos - a autenticidade emocional e cultural da piedade popular e a estrutura teológica da liturgia - oferece uma oportunidade intrigante para aprofundar a vivência da fé. Ao abordar a experiência da Queima da Lapinha que ocorre anualmente em 03 de janeiro no bairro de Guadalupe, Olinda-PE, este artigo busca explorar essa conexão, considerando tanto as raízes históricas quanto a abordagem contemporânea, com foco nas mudanças históricas que influenciaram a interação entre ambas. Além disso, examina o papel das lideranças religiosas na promoção da integração da piedade popular na liturgia. Por meio dessa análise, pretende-se destacar o potencial de enriquecimento mútuo e autêntico que pode ser alcançado ao unir esses elementos distintos da vida religiosa.

---

1 Mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco, Bolsista PROPESI-Bolsa Jesuíta. andre\_l@outlook.com;

2 Mestranda no Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. karoline.menezes@yahoo.com.br;

## 1. LITURGIA E PIEDADE POPULAR

Como desenvolver uma “teologia do povo” que foi concebida na Igreja latino-americana? Suas raízes estão no Concílio Vaticano II, especificamente na releitura elaborada do Documento de Puebla (386) e no nº 53 da *Gaudium et Spes*, que trata da cultura. Embora seja considerada uma vertente da Teologia da Libertação, ela se diferencia em um aspecto: a piedade popular é apresentada como uma expressão inculturada da fé cristã católica.

Sendo assim, há uma convergência na teologia do povo quando a *Evangelii Gaudium* relaciona a piedade popular como um tema central para ambas as abordagens, enfatizando a inculturação do Evangelho e a preocupação com os mais necessitados, bem como sua promoção social. Isso distingue essas duas abordagens daquilo que é o cristianismo baseado em devoções, que é caracterizado por uma vivência individual e emocional da fé, sem negar, no entanto, a necessidade de uma subsequente purificação e amadurecimento dessa religiosidade. Nesse processo, a piedade popular é precisamente o ponto de partida mais apropriado.

O Papa Francisco não está aplicando a Teologia do Povo meramente com a intenção de modificar a ação pastoral da Igreja. Está, entretanto, interessado em instaurar novas mentalidades e práticas no âmbito eclesiológico. Essa perspectiva eclesiológica é inspirada na Teologia do Povo, que concebe a ação pastoral como a inserção da Igreja na realidade dos empobrecidos, reconhecendo os valores emergentes desses segmentos, especialmente da piedade popular. Busca-se resgatar os valores culturais que estão ocultos na dor e na pobreza desse vasto setor marginalizado.

## 2. A QUEIMA DA LAPINHA DE GUADALUPE: TRANSMISSÃO DE VALORES POR MEIO DO RITO

No contexto de Guadalupe, queimar a “lapinha” torna-se uma celebração comunitária. Essa tradição une vizinhos e amigos, católicos e não católicos. Carnavalescos, devotos e muitos outros celebram o Natal sonhado e embalado pelo menino Jesus encarnado, mas que também se fortalece com a utopia da alegria do carnaval. A ação de queimar a lapinha e, em seguida, dar início ao ciclo carnavalesco, representa uma porta que transforma a distopia desse bairro em uma possível utopia para tempos melhores.

No rito, cantado de maneira repetitiva, que introduz o sentido aos que o estão conhecendo e recorda esse sentido aos que dele já tomam parte, diz-se, antes da queima: *“Juntamos as flores já é tempo, já (bis). A nossa lapinha já vai se queimar (bis). Que dores eu sinto em meu coração (bis), de ver a lapinha virada em carvão (bis)!”*. Durante a queima, a comunidade canta e dança: *“Queimemos, queimemos a nossa lapinha (bis), de cravos, de rosas, as nossas palhinhas (bis). Que dores eu sinto, em meu coração (bis), de ver a lapinha virada em carvão (bis)!”*. Na finalização do gesto ritual, todos cantam evidenciando o sentido oferente do gesto

e o desejo de perpetuação da experiência orante: *“Adeus, adeus, adeus que eu me vou, até paro’ano se nós vivo for (bis). Jesus e Maria, família sagrada, aceitai benigna nossa retirada, aceitai benigna nossa retirada. Já deu meia noite, o galo cantou. Que belo menino na lapa brilhou, que belo menino, na lapa brilhou!”*. Vê-se no rito a construção da linguagem que o envolve, num conjunto de canto, música, dança, cores, posturas, expressões sentimentais que destacam a profundidade do gesto. Sobre ele, Yone Buyst escreve:

“Qual é, portanto, o sentido fundamental da gestualidade? Ela permite expressar e tornar-nos participantes do mistério, em nossa totalidade de seres humanos, constituídos como corpo-alma-mente-espírito. Pelos elementos rituais, pelos sinais sensíveis, pela ritualidade, temos acesso ao mistério de Deus, revelado em Jesus Cristo; somos envolvidos nele, mergulhamos nele, crescemos nele. Por isso, podemos falar do “mistério da liturgia” (“sacramento, sacramentalidade”)” (BUYST, 2001).

A gestualidade, muitas vezes subestimada em seu significado, revela um profundo propósito que transcende a mera comunicação física. “Qual é, portanto, o sentido fundamental da gestualidade?” questiona Buyst. A resposta ecoa através das palavras da autora: ela nos permite expressar e nos tornar participantes do mistério intrínseco à nossa existência como seres humanos completos. Por meio de elementos rituais e sinais sensíveis, a ritualidade nos concede acesso ao próprio mistério de Deus, desvendado na figura de Jesus Cristo. Essa participação não é apenas tangível, mas profunda: a comunidade é envolvida pelo mistério, mergulhada nele e, assim, cresce nele. Portanto, através desses meios, a comunidade encontra possibilidade de imersão na essência da divindade, numa experiência que transcende os limites da compreensão humana.

A partir da observação da estrutura ritual, é possível ancorar seus alicerces no que diz o Diretório para a Piedade Popular e Liturgia da Congregação para o Culto Divino, que oferece uma definição precisa: partindo do princípio de que a piedade popular está entrelaçada com os costumes e conhecimentos das comunidades cristãs e das comunidades de base, ela emerge como o resultado da vivência catequética e pastoral. Essa vivência fortalece a possibilidade de filtrar excessos, buscando alinhar-se de maneira mais coerente com a evangelização, o evangelho e a fé da Igreja (cf. DPPL, ano, n. 9-10).

O Diretório, ao oferecer uma definição precisa desse fenômeno, lança luz sobre seu profundo significado e relevância na vida religiosa contemporânea. Ao reconhecer que a piedade popular está intrinsecamente entrelaçada com os costumes, conhecimentos e vivências das comunidades cristãs e de base, o Diretório destaca como ela transcende uma simples série de práticas rituais. Em vez disso, a piedade popular emerge como um resultado orgânico da vivência catequética e pastoral dessas comunidades, enraizada na experiência direta e compartilhada da fé. A vivência catequética e pastoral não apenas solidifica a autenticidade da piedade popular, mas também fornece uma plataforma de discernimento e filtro para suas ex-

pressões. Ao enfatizar a necessidade de filtrar excessos, o Diretório reconhece a potencialidade da piedade popular tanto para enriquecer a experiência religiosa quanto para garantir sua coerência com os princípios fundamentais da evangelização, do evangelho e da fé da Igreja. Esse processo de filtragem não visa suprimir a riqueza da piedade popular, mas sim moldá-la de maneira que promova uma compreensão mais profunda e autêntica da fé cristã, alinhada com os valores e princípios da Igreja.

Ao propor uma experiência de fonte oriunda da própria comunidade, a Queima da Lapinha expressa a importância das tradições culturais e locais, bem como da experiência vivencial da fé, e convida a uma apreciação mais profunda e dinâmica da piedade popular que, numa abordagem de fácil reconhecimento dos elementos rituais pela comunidade celebrante, destaca a relevância contínua da piedade popular na vida espiritual contemporânea e seu papel crucial na transmissão da fé cristã e dos costumes locais, por meio da repetição ritual, musical e estrutural também na manutenção de seu calendário, contribuindo para a construção de uma conexão significativa entre a fé cristã e a cultura.

### **3. AÇÃO RITUAL NUM MOVIMENTO PARTICULAR E UNIVERSAL**

O rito da Queima da Lapinha encontra recepção na Igreja à luz da teologia litúrgica do Concílio Vaticano II. No nº 113 da *Sacrosanctum Concilium*, um dos documentos desse Concílio, é enfatizada a magnitude da ação litúrgica quando realizada de maneira solene, incorporando o canto, a presença atuante dos ministros sagrados e a participação engajada do povo. A ideia de solenidade foi, no entanto, ao longo do tempo, reduzida ao que é celebrado dentro dos grandes templos, o que não contempla a potência dos gestos rituais da piedade popular. A menção ao canto ressalta a capacidade da música não apenas de embelezar, mas de elevar a liturgia, permitindo a expressão profunda das orações e ritos. Ao incorporar ministros sagrados, o documento realça sua função crucial na condução da celebração, garantindo a sua dignidade e reverência. Contudo, a participação ativa dos fiéis é um elemento essencial, pois transcende o papel de espectadores, convocando-os a se envolverem plenamente, contribuindo com suas vozes e corações. Assim, essa combinação de fatores colabora para aprofundar o significado da liturgia, estabelecendo uma atmosfera de comunhão espiritual entre a congregação e o divino, e entre os próprios fiéis.

Esse pensamento é complementado no nº119 da mesma constituição, onde reconhece a riqueza das tradições musicais específicas de certas regiões e povos, especialmente em contextos missionários. Este trecho destaca que essas tradições musicais têm uma importância excepcional na vida religiosa e social dessas comunidades. A ênfase reside em valorizar e dar o devido lugar a essas tradições, tanto na formação do sentido religioso desses povos como na adaptação dos ritos litúrgicos à sua cultura, em conformidade com os artigos 39 e 40 do documento. Nesse sentido, o parágrafo do documento enfatiza a necessidade de garantir que



a Igreja, em suas realidades particulares, seja habilidosa não apenas na sua formação religiosa, mas também na compreensão e promoção das músicas tradicionais das culturas nas quais está presente e imersa. Isso é visto como um meio de integrar as expressões musicais locais nas práticas religiosas, nas escolas e nas celebrações sagradas, contribuindo para uma experiência de fé autêntica e culturalmente relevante. Destaca também a preocupação do Concílio Vaticano II em respeitar a diversidade cultural e permitir que a fé seja vivenciada de maneira enraizada nas tradições específicas de cada comunidade.

## CONCLUSÃO

Numa ótica através da qual a piedade popular e a liturgia se entrelaçam de maneira profunda e autêntica, a Queima da Lapinha no Bairro de Guadalupe em Olinda-PE emerge como um exemplo vibrante e inspirador da interseção entre cultura, religiosidade e transmissão da fé. Este rito, que não é originado das normas litúrgicas convencionais, ressoa como um testemunho vivo da maneira como a fé pode encontrar expressão nas raízes culturais mais profundas de uma comunidade. Ao participar da Queima da Lapinha, os residentes de Guadalupe se envolvem em uma prática que transcende a mera observância ritualística, alcançando uma dimensão mais rica de conexão pessoal e coletiva com a fé. O rito não só enriquece a espiritualidade local, mas também é um catalisador para a promoção da cultura e religiosidade, transmitindo a mensagem do Evangelho de uma forma genuína e acessível. A união da Queima da Lapinha com a liturgia oficial da Igreja exemplifica como as práticas de piedade popular podem encontrar harmonia e complementaridade com a tradição litúrgica, representando uma rica teia de fé que se tece entre as histórias e crenças do povo.

A Queima da Lapinha ressalta que a vitalidade da religiosidade local não é apenas moldada por normas institucionais, mas também pela expressão coletiva e apaixonada do povo. O rito é um lembrete vivo de que a fé não é confinada a templos e dogmas, mas pulsa nas ruas, tradições e histórias da comunidade. Nesse processo, a Queima da Lapinha estabelece uma ponte que une as raízes culturais à vivência da fé, encorajando um entendimento mais profundo e uma conexão mais significativa entre a espiritualidade e a vida cotidiana.

## REFERÊNCIAS

BUYST, Ione. **Seguindo Míriam ao som do pandeiro: dançar a liturgia**. In: SILVA, José Arioaldo da. Liturgia, um direito do povo. Petrópolis: Vozes, 2001.

CHAVES, Danisa. **A Folia de Reis na Cidade de Três Corações: Um estudo sobre cultura popular**. 2011. 76 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Vale do Rio Verde – UNIN-COR. Três Corações, 2011.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS

SACRAMENTOS. **Diretório de piedade popular e a liturgia: princípios e orientações**.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião Popular**. São Paulo: Brasiliense, 2ª Ed.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CATENACCI, Vivian. **Cultura Popular: entre a tradição e a transformação**. São Paulo.

CHAUPUNGCO, Anscar J. **Inculturação litúrgica. Sacramentais, religiosidade e catequese**. São Paulo, Paulinas, Brasil, 2008.

PAULO VI. **Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2002.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano: a essência das religiões**. São Paulo:

M.Fontes, 1992

GONZÁLEZ, Ramiro. **Piedade popular e liturgia**. São Paulo: Loyola, 2007.

# FT 18

**O Ecumenismo na América Latina: percursos,  
desafios e perspectivas.**





**Dr. Elias Wolff - PPGT/PUCPR,  
Dr. David Mesquiati - PPGCR/UNIDA,  
Sandra Arenas - UCT/Chile.**

Ementa:

Este Fórum Temático se propõe a analisar o ecumenismo na América Latina, identificando os desafios e as perspectivas que se apresentam para a unidade cristã no continente. Seus objetivos são: revisar, ampliar e atualizar os estudos já realizados sobre o ecumenismo na América Latina, em seus elementos históricos, teológicos, pastorais e espirituais, bem como o vínculo entre a prática ecumênica e as questões socioambientais; desenvolver em perspectiva ecumênica os temas nucleares da fé cristã, analisando os dissensos e as convergências entre diferentes tradições teológicas e doutrinárias de diferentes igrejas; articular a proposta de um estatuto epistemológico próprio da teologia ecumênica latino-americana, em seus elementos metodológicos e hermenêuticos.

# A MÍSTICA DO DIÁLOGO, EM VISTA DA VIVÊNCIA DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

*Márcio Damião de Almeida<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Neste artigo, objetiva-se refletir sobre o horizonte teológico, a mística do diálogo, que ilumina a caminhada de fé dos seres humanos em busca de uma melhor abertura ao sagrado e ao outro, em suas mais variadas formas de expressões religiosas, mais precisamente em proporcionar o diálogo ecumênico e inter-religioso tendo em vista a fraternidade universal, a cultura da paz. A metodologia adotada no desenvolvimento deste estudo, quanto aos meios, é uma pesquisa bibliográfica, que utiliza fontes constituídas por material já elaborado, composto basicamente por livros e artigos científicos localizados em bibliotecas, mesmo que virtualmente. Concluiu-se que em um mundo cada vez mais plural e diverso, com linhas de pensamentos e práticas teológicas cada vez mais diferentes, os valores revelados podem se encontrar e seguir cada um o seu caminho numa perspectiva de divergências ou o desafio de uma teologia das religiões a partir do Vaticano II. Desta forma, a Igreja se abre para compreender as mudanças e propor como sempre, a fé, a esperança e a caridade reveladas para um mundo de encontro e cultura da paz, unidos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Experiência. Teologia. Fé.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo, objetivamos refletir sobre o horizonte teológico, a mística do diálogo, que ilumina a caminhada de fé dos seres humanos em busca de uma melhor abertura ao sagrado e ao outro, em suas mais variadas formas de expressões religiosas, mais precisamente em proporcionar o diálogo ecumênico e inter-religioso tendo em vista a fraternidade universal, a cultura da paz.

Em um mundo cada vez mais plural e diverso, com linhas de pensamentos e práticas teológicas cada vez mais diferentes, os valores revelados podem se encontrar e seguir cada um o seu caminho numa perspectiva de divergências ou o desafio de uma teologia das religiões a partir do Vaticano II. Desta forma, a Igreja se abre para compreender as mudanças e propor como sempre, a fé, a esperança e a caridade reveladas para um mundo de encontro e cultura da paz, unidos.

---

Temos de deixar Deus ser Deus, por cima de nossas categorias e definições. Porque,  
1 Márcio Damião de Almeida, Mestre em Teologia Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR na área de Concentração teologia, evangelização e diversidade religiosa. Doutorando em Teologia na mesma instituição e mesma área de concentração. diaconomarciodamiao@gmail.com

à medida que renunciamos a possuí-lo, o encontramos como Deus verdadeiro. O verdadeiro Deus nunca está na nossa medida... O futuro principal do diálogo é a conversão a Deus. Não se trata antes de tudo de mudar de religião; que cada um siga a que mais o convença. Ainda que estejamos convencidos de que a religião cristã é a melhor, devemos respeitar os outros, que também estão convencidos de que a sua é melhor. Ninguém possui a verdade completa. Só Deus! (VIGIL, 2006, p. 69).

O crescente pluralismo eclesial e religioso da nossa sociedade apresenta a necessidade de se desenvolver posturas de respeito, acolhida, escuta, diálogo e cooperação ecumênica e inter-religiosa.

## 1. A MÍSTICA DO DIÁLOGO

A experiência relacional do ser humano com o transcendente é inerente à sua própria constituição, quer como *homo religiosus* e *homo spiritus*, pois “o Deus invisível, por seu infinito amor, fala aos homens como a amigos, e com eles se entretém para convidá-los à comunhão consigo e nela recebê-los” (DV, 2). Mais, ensina o Vaticano II que “Pela fé, o homem submete completamente sua inteligência e sua vontade a Deus. Com todo seu ser, o homem dá seu assentimento a Deus revelador” (DV, 5).

Entende-se, assim, que a vida de caminhada para Deus e em Deus, no interior cristianismo e para a além dele, é uma vida de sentido. Mesmo em realidades distintas, existe um liame ainda que tênue, mas que aproxima, liberta e faz comunhão no amor-doação e solidariedade, pois a vida religiosa é fruto do relacionamento homem com Deus e com seu semelhante.

Segundo o Papa Francisco, “A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida”(FT 215). “Uma cultura do encontro que supere as dialéticas que colocam um contra o outro. É um estilo de vida que tende a formar aquele poliedro que tem muitas faces, muitos lados, mas todos compõem uma unidade rica de matizes, porque “o todo é superior à parte”. (FT 215).

O poliedro representa uma sociedade onde as diferenças convivem integrando-se, enriquecendo-se e iluminando-se reciprocamente, embora isso envolva discussões e desconfianças. Na realidade, de todos se pode aprender alguma coisa, ninguém é inútil, ninguém é supérfluo (FT 215).

Embora nem sempre se possa encontrar aproximações referentes à terminologia, tem-se por mística a capacidade do ser humano em transcender. O importante está em que se encontre um sentido de unidade, e este está na Palavra revelada que sempre une.

Segundo REIS, o *homo religiosus* se situa no cosmos e na sociedade, especificando sua relação à divindade. Seu pensamento e sua inserção no mundo desembocam em um comportamento existencial específico. Assim, toda religião é um fenômeno histórico, vivido por

homens e mulheres em um contexto social, cultural, histórico, econômico e linguístico preciso. Toda religião é vivida em um contexto social e individual e ocupa um lugar no espaço e no tempo (REIS, 2008, p 17).

Na visão de Elias Wolff:

A raiz do termo mística, *myein*, significa algo que o intelecto não consegue apreender totalmente. Daí o conceito mistério, indicando o inapreensível, racionalmente, mas que se sente presente, que atrai, cativa, envolve. Mística é a percepção mais profunda do mistério, uma atitude e sensação de nele estar penetrado, unido existencialmente. Designa o horizonte contemplativo da espiritualidade, o desenvolvimento do crente na realidade mais profunda, mais ampla e mais significativa (WOLFF, 2016, p. 18).

Nesse sentido, a expressão mística é uma concepção de que ela é uma experiência religiosa, permitindo assim uma amplitude maior da inclusão em uma realidade plural. Desta forma, convém que cada crente tenha resguardada a sua identidade e ao mesmo tempo haja uma abertura para o outro, conseqüentemente, uma vivência e/ou convivência pacífica no meio em que se encontra.

Mística é um processo de transformação pessoal. Trata-se de uma transformação que tem seu ponto de partida no interior de uma pessoa, no seu “centro”, na “ponta fina do seu espírito”, no “fundo da sua alma”. As indicações dessa “localização” espiritual são muitas e variadas. O próprio místico só a descobriu pelo toque divino, mas sente-se incapaz de fornecer as outras informações mais detalhadas. Olhando bem, ele não tem endereço. O endereço dele é o Outro. E por ser o Outro, o verdadeiro místico não é aquele que repousa com gostosa e tranquila satisfação na sua própria essência. Voltada para o Outro, a experiência mística repercute irresistivelmente na vida e convivência concreta da pessoa. O místico é alguém de cada dia, é humano com os outros humanos. É precisamente na sua união com Deus, por isso, a partir do Outro, que ele se torna cada vez mais ele mesmo (WILDERINK, 2005, p. 86)

Assim, intimamente ligado ao transcendente, o ser humano religioso é um ser que também se constitui por outras faculdades que o remete para além de si mesmo em relação ao outro, ou seja, o ser humano é cultural, moral, político, social, ético, lúdico, etc. Isso o torna um ser relacional e, conseqüentemente, sua prática religiosa acaba refletindo em toda a sua vida cotidiana.

Com isso, pode-se ter uma dimensão do que o ser humano é e entender melhor o quanto esse ser pode abrir-se para o diferente, em se tratando de religiosidade diversa. Mais do que se fechar em sua subjetividade e tornar-se indiferente com o mundo externo, o ser humano é capaz de superar o isolamento e fazer a experiência comunitária, pois, a mística leva ao compromisso comunitário, social, religioso etc.

Vale ressaltar que “espiritualidade e religião não são sinônimas, mas estão intrinsecamente relacionados. Enquanto o termo religião aponta o aspecto externo da vida do crente



(o ato ritualístico, cútico, doutrinal), o conceito espiritualidade mostra a sua interioridade” (WOLFF, 2018, p. 17).

Ainda nesta busca de compreender o homem como ser transcendente, esse autor afirma que: “a espiritualidade é o coração de uma religião, sem o que esta seria apenas um rito sem sentido, como um corpo sem alma. Ela se expressa no modo de o crente viver religiosamente a sua vida e de orientá-la numa dimensão de transcendência” (WOLFF, 2018, p. 17).

Neste sentido, pode-se recorrer ao episódio narrado em João 3,1-31, mais conhecido como o diálogo entre Jesus e Nicodemos, um homem sábio que reconheceu Jesus como mestre racionalmente, mas não conseguiu compreender espiritualmente, visto que lhe faltou a dimensão do espírito. Só na intimidade do ser compreende-se a manifestação do transcendente.

Segundo Congar, a mística como “experiência” é:

Percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão, numa amizade, isto é, num ser para o outro. Tudo isso, é claro, aquém da visão, sem abolir a distância na ordem do conhecimento do próprio Deus, mas superando-a no plano de uma presença de Deus em nós como fim amado de nossa vida: presença que se torna sensível através dos sinais nos efeitos de paz, alegria, certeza, consolação, iluminação e tudo aquilo que acompanha o amor. (CONGAR, 2005, p. 13-14).

Com isso, fica claro que a mística é de suma importância, pois experimenta-se a revelação de Deus que vem ao encontro do homem pela fé depositada em seu interior. Ao mesmo tempo, é movimento de todo o seu ser interior, subjetivo em direção ao outro, como que sustento para o diálogo, visto que quanto maior for a experiência do amor gratuito de Deus, mais o homem deixa-se envolver com a realidade vivente, exalando assim o perfume desse amor compromisso que vem do alto.

A propósito disso, o Papa Francisco reforça que:

As várias religiões, ao partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e a defesa da justiça na sociedade. O diálogo entre pessoas de diferentes religiões não se faz apenas por diplomacia, amabilidade ou tolerância. Como ensinaram os bispos da Índia, o objetivo do diálogo é estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais e espirituais num espírito de verdade e amor’ (FT 271).

Pode se afirmar que a mística é o lugar para o encontro e o diálogo inter-religioso, reconhecendo que, na atualidade, é indispensável o diálogo para a paz mundial, para a fraternidade humana e social, uma vez que as indiferenças serão superadas quando os fiéis das várias religiões estiverem abertos para a experiência profunda com o Mistério nelas existentes compartilhados e do qual são originárias.

## 2. A VIVÊNCIA DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

Tal qual se deu no dia de Pentecostes (Atos 2, 1ss), pela efusão do Espírito, o amor vence até as barreiras das diferentes línguas, e revela a sua fase do encontro, do poder se entender, do acolhimento do dom do outro, pois, onde ele está, supera-se o isolamento e o fechamento até da própria subjetividade. Isso possibilita a vida comunitária, respeitado o limite de cada um, e a fé faz nascer a Igreja em movimento.

Desse modo, é necessário perceber o valor de que cada expressão religiosa possui e entender que merece seu reconhecimento como dignidade e vivência da fé. Sem essa consciência, ficaria insuportável e insustentável qualquer tentativa de proximidade, visto que a mística do diálogo perpassa a existência da humanidade, independente do como se vive a fé.

Cabe ressaltar, ainda, que sem reconhecer que em cada expressão de fé existe a sua própria singularidade e que nela se expressa o resultado da intimidade e profundidade com que cada membro relaciona-se com o sagrado, fica muito difícil o diálogo mesmo entre cristãos, quiçá inter-religioso, visto que “todas as grandes religiões têm seus místicos, os que penetram na profundidade do objeto maior da experiência religiosa” (WOLFF, 2016, p. 18).

Certo é que “Devemos nos aproximar sensivelmente destas tradições porque encerram valores espirituais e humanos. Exigem respeito da nossa parte visto que, no curso dos séculos, deram testemunho dos esforços feitos para encontrar as respostas “aos mais árduos problemas da condição humana” (NA 1) e expressão à experiência religiosa e às expectativas de milhões de adeptos seus, e continuam a fazê-lo hoje (DA, 14)

Portanto, os místicos em cada expressão de fé têm suas semelhanças no tocante à relação com o ser superior, mesmo que, de maneira diversa do cristianismo, seu valor é inegável. Isto permite que o acolhimento seja possível entre ambas expressões.

Da mesma forma, “no diálogo inter-religioso, o cristão não deve ocultar a própria identidade ao mesmo tempo em que se cuida com todo respeito da identidade alheia” (QUEIRUGA, 2007, p.12). Assim é a abertura de Deus para como o ser humano, que independentemente de onde e como ele se encontra Deus não faça acepção e vem ao seu encontro com amor incondicional em sua individualidade e particularidade.

É importante ressaltar que:

Todo e qualquer participante do diálogo inter-religioso deve ser fiel a si próprio e à sua tradição religiosa. Isso significa que, quanto maior a compreensão que uma pessoa de determinada tradição religiosa tenha de sua religião, melhor será sua participação no diálogo, pois tanto irá partilhar quanto escutar e compreender o diferente com maior grau de objetividade (PANASIEWICZ, 2007, p. 172).

Como ser relacional, o ser humano necessita aprender a dialogar, sendo que, muitas

vezes, pensando estar em diálogo, este aparenta muito mais com um monólogo, ou mesmo imposição de certo conceito e ideias por um só falante.

Há que se mencionar, também, que:

O termo 'diálogo' está estritamente relacionado com ruah, pneuma, spiritus, como expressão do espírito vital, algo que tem vida. Tudo o que tem vida re-spira pode ser entendido como 'tudo o que tem vida dialoga'; o que não respira está morto pode ser entendido como "quem não dialoga morre" [...] O diálogo é mais que transmissão de ideias, opiniões, projetos teóricos. O diálogo é constitutivo do ser humano, em suas convicções e em seu comportamento. Ele forma e exprime um comportamento, uma atitude, um modo de ser que aproxima, interage, comunga. Dialogamos com os outros a partir do que somos e cremos e como somos e cremos (WOLFF, 2016, p. 18 - 19).

Nesta mesma perspectiva, "é de fundamental importância para esse diálogo que as pessoas envolvidas diretamente em sua realização tenham clareza da identidade; ou dito de outra maneira, tenham firmeza de posição" (KÜNG, 1992, p. 132), isto é, "que conheçam de forma suficiente sua tradição religiosa para poder transmitir com clareza e segurança os valores construídos por sua tradição durante os séculos de sua existência, porém, sem fechamento ou oposição" (PANASIEWICZ, 2007, p. 173).

Dessa forma, é natural que exista uma mística do diálogo, visto que a natureza humana é ao mesmo tempo transcendental e imanência, no sentido de que vai ao encontro do seu criador de maneira peculiar pela meditação, contemplação, leitura dos textos sagrados e a por outra via em suas ações reflete a presença de um amor além das próprias explicações humanas.

As religiões do mundo são expressões da abertura humana para Deus. São sinais da presença de Deus no mundo. Toda religião é unida e mediante esta unicidade as religiões se enriquecem mutuamente. Em sua especificidade manifestam sinais diferentes do inesgotável mistério supremo. Em sua diversidade nos permite experimentar de uma maneira mais profunda a riqueza do UNO. Quando as religiões se encontram em diálogo formam uma comunidade na qual as diferenças se transformam em complementariedade e as divergências se transformam em caminhos de comunhão (DUPUIS, 1999, 118).

Isso se dá porque existe uma experiência interior entre os sujeitos que se encontram no diálogo, ou seja, "é à medida que as pessoas entram em relação espiritual que seu viver ganha dinamismo e qualidade" (WOLFF, 2016, p.19.) Assim, segundo o mesmo autor, "temos aqui a "espiritualidade do diálogo", como troca, intercâmbio, interação, comunhão de universos, de significados existenciais diferentes" (WOLFF, 2016, p.19).

Não se pode esquecer que a iniciativa de encontro, de relacionar-se,

sempre parte de Deus, como primeiro amor, pois Ele cria e busca interagir, “Então Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1, 26).

Nesse sentido, é certo que ao criar, o amor está presente em tudo criado, levando a um encontro permanente com o Senhor. Assim, a revelação é o fato determinante na busca relacional do homem e mulher na sua mais variada forma de expressão e religiosidade, tema norteador desse trabalho.

Aprouve a Deus na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4) (DV 2).

Assim, pode-se apreender que a mística do diálogo aponta para uma experiência do sagrado como busca da Verdade, que não é e nem pertence a ninguém, uma vez que é e pode ser encontrada dialogicamente em todas as religiões, sendo a mística do diálogo o lugar do encontro com Deus e com o ser humano.

## **CONCLUSÃO**

O olhar para o transcendente sempre se-nos-revela que o mesmo é quem age primeiro vindo ao encontro do homem, sempre na perspectiva de sua relação enquanto criatura relacional. Fato que se percebeu ao longo de toda a história da humanidade e mais precisamente nos tempos hodiernos, em face de uma compreensão de tal relacionamento, devida à pluralidade religiosa na qual o homem se encontra.

A mística do diálogo revela que ao homem foi lhe dado o poder de penetrar num relacionamento amoroso com Deus que é todo acolhedor, zeloso pela humanidade e que mais que isso, sintam-se próximo e íntimo Dele em contradição ao mundo individualista no qual se encontra.

Como afirma Wolff, “à medida que as pessoas entram em relação espiritual que seu viver ganha dinamismo e qualidade” (WOLFF, 2016, p.19.), evidenciando que “temos aqui a “espiritualidade do diálogo”, como troca, intercâmbio, interação, comunhão de universos, de significados existenciais diferentes” (WOLFF, 2016, p.19).

Sim, o experimentar Deus e de Deus receber essa graça de pertencer ao seu ser pela ação motivadora do seu Espírito, garante ao ser humano a gratuidade de sua presença fortalecedora no meio de nós, permitindo que o diálogo se construa de maneira artesanal, como um processo de abertura constante ao outro.

## REFERÊNCIAS

CONCÍLIO VATICANO II Constituição Dei Verbum. In Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. São Paulo, Paulus: 347-366.

CONCÍLIO VATICANO II. Nostra Aetate. In: CONCÍLIO VATICANO II. **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Paulus, 1997. p. 339-345.

CONGAR, Yves, Revelação e experiência do Espírito, [Paulinas; 2ª edição, 2005 p.13-14.

DUPUIS, Jacques. Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso. São Paulo: Paulinas, 1999.

FRANCISCO, PAPA. **Carta encíclica Fratelli tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social** Roma: Librería Editrice Vaticana, 2020. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) acesso em 23 de junho de 2023

PANASIEWICZ, Roberlei, Criação, revelação e salvação. Revista de Estudos da Religião, PUC-SP, Rever • Ano 16 • p. 51 - 68 No 01 • Jan/Abr 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/issue/archive>. Acesso em 03 julho de 2023.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. Diálogo e Anúncio. São Paulo: Paulinas, 1996.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã**. Dialogo das religiões. São Paulo: Paulinas, 2007.

REIS, Julien. O Sentido do Sagrado nas Culturas e Religiões. Aparecida: Ideias & letras, 2008.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso**. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006, p. 69.

WILDERINK, V. J. G, Mística e Místicos, Ed, O Lutador, BH, 2005 p. 86.

WOLFF, Elias. **A espiritualidade do diálogo inter-religioso**: Contribuições na perspectiva cristã. São Paulo: Paulinas, 2016.

WOLFF, Elias. Caminhos do ecumenismo no Brasil: história e teologia, pastoral. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulinas/Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2018.

WOLFF, Elias. Elementos para uma espiritualidade do diálogo inter-religioso. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 31, n. 2, p. 295-308, maio-ago. 2016.

WOLFF, Elias. Igreja em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2018.

# CONTRIBUIÇÕES DO MAGISTÉRIO DE FRANCISCO PARA O ECUMENISMO NA AMÉRICA LATINA

*Elias Wolff<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O magistério do Papa Francisco se apresenta como um revigoramento do Vaticano II, dando continuidade ao processo de reformas eclesiais iniciadas por esse concílio, e enriquecidas pela cultura do encontro e do diálogo com o mundo atual. E nessa direção, Francisco assume decididamente o ecumenismo. O objetivo deste estudo é verificar como seu magistério contribui para o ecumenismo na América Latina, identificando e verificando elementos específicos dessa contribuição. O método é a análise qualitativa da bibliografia que mostra a relação entre o magistério de Francisco e o ecumenismo. Os resultados da pesquisa mostram que o magistério de Francisco possibilita uma recuperação e revigoramento de elementos teológico-pastorais próprios da tradição latino-americana, como as categorias da inserção social da fé, da práxis testemunhal e **a opção pelos pobres**, elementos que impulsionam a caminhada ecumênica na região, sobretudo em sua dimensão social. E aproximando-se na compreensão social da fé cristã, as igrejas dialogam sobre suas doutrinas, criando possibilidades de uma compreensão comum do ser igreja e sua missão no continente latino-americano.

**PALAVRAS-CHAVE:** Papa Francisco. Igreja. Ecumenismo. Sociedade. Ecologia. América Latina.

## INTRODUÇÃO

O magistério do Papa Francisco possibilita avanços no diálogo ecumênico e inter-religioso, sobretudo com a proposta de reformas eclesiais, a afirmação da sinodalidade, a cultura do encontro e do diálogo. Revigora, assim, o ensino conciliar sobre a busca da unidade na fé cristã, a convivência pacífica e a cooperação entre as religiões.

É importante verificar como acontece na América Latina a recepção do ensino de Francisco sobre o ecumenismo, identificando os desafios para a Igreja Católica no continente fortalecer a sua postura dialógica frente ao pluralismo eclesial e religioso, propondo parcerias em projetos que promovem a vida humana e a defesa da criação. Mesmo que este estudo aborde também o diálogo inter-religioso, a concepção de ecumenismo aqui utilizada expressa a busca de unidade na fé cristã. Contudo, tal não acontece de modo isolado do diálogo entre as religiões. A concepção de igreja, dos sacramentos, dos ministérios, da missão, entre outros, se conectam com questões socioculturais do mundo atual, o desenvolvimento das ciências, a

<sup>1</sup> *Doutor em Teologia; Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR. Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, por meio da concessão de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa – Chamada/Edital 09/2022. E-mail: p.eliaswolff@gmail.com*



mediatização e digitalização das relações humanas, a inteligência artificial, entre outras. Nesses entre-lugares do diálogo, verificamos como o Papa Francisco afirma “o diálogo como “caminho”, “a colaboração como conduta” e “o conhecimento mútuo como método e critério”, possibilitando uma ressignificação da noção de ecumenismo.

## **1. A DIVERSIDADE RELIGIOSA NA AMÉRICA LATINA**

O universo religioso latino-americano torna-se cada vez mais diversificado com a atual globalização, sobretudo por elementos como a mobilidade humana, a urbanização e a cultura secularizada pós-moderna. Expressões de fé tradicionais, cristãs ou não, mesclam-se com práticas religiosas contemporâneas, numa hibridização do universo religioso pela interação de elementos de diferentes tradições, formando uma religiosidade difusa que indica o afrouxamento das fronteiras rígidas das instituições religiosas históricas. Países como Guatemala, Nicarágua e Honduras têm uma diminuição considerável da distância do percentual entre católicos e evangélicos (INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL, 2022, p. 6). El Salvador, Brasil, Costa Rica Panamá, República Dominicana e Bolívia têm, todos, mais de 20% da população evangélica (INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL, 2022, p. 6).

Esse cenário apresenta tanto desafios, quanto possibilidades para a “cultura do encontro” e a “cultura do diálogo”. Pode-se, e deve-se, desenvolver um ecumenismo intra-cristão, mas que contribua também para diálogo e cooperação entre as religiões. Somente assim pode-se superar posturas fundamentalistas e exclusivistas, que discriminam e geram violência por motivos religiosos em todo o continente latino-americano. Para isso, faz-se necessário:

### **1.1 - OLHAR POSITIVAMENTE PARA A PLURALIDADE RELIGIOSA**

A pluralidade é constitutiva da realidade religiosa do nosso tempo. E nesse contexto é que se identificam os parceiros do diálogo, os objetivos, os métodos e as pautas da conversação. Compreender isso na América Latina, exige superar tendências à hegemonia da fé cristã, ainda como resultado dos séculos nos quais a igreja foi afirmada como religião oficial. A atual fragmentação cristã na vertente pentecostal e o aumento das religiosidades exotéricas no continente, desafiam um olhar positivo para o princípio religioso como conduta de toda pessoa crente, desafio que precisa ser enfrentado sobretudo por estruturas socioculturais e religiosas que se consideravam estáveis, como o catolicismo e o protestantismo histórico.

Não se pode ser indiferente à realidade religiosa plural do continente latino-americano, negá-lo ou subestimá-lo no seu potencial de congregar pessoas e formar convicções. Mesmo sem concordar com tudo, é preciso admitir o esforço que religiosidades hodiernas realizam para oferecer sentido à vida das pessoas e da realidade como um todo. Elas mostram-se com significativo potencial para transformar visões de mundo e modelar comportamentos. Valori-

zar esse fato leva a um diálogo inter-religioso fecundo.

No ecumenismo intra-cristão, as igrejas na América Latina são instigadas a discernir na pluralidade das expressões da fé cristã a coerência com o Evangelho. Isso requer assumir a pluralidade como paradigma do ser cristão e do ser eclesial, de modo que “a justificação da confissão cristã implica em reconhecer o valor de outras confissões, a sistematização da verdade cristã não é um caminho de mão única” (WOLFF, 2022, p. 154). Desse modo, o ecumenismo é impulsionado por um saber plural da fé cristã, como hermenêuticas diferenciadas possíveis do Evangelho, e justificado por uma teologia dialogal.

## 1.2 - RESSIGNIFICAÇÃO DE ECUMENISMO

No contexto religioso plural, a busca pela unidade cristã interage com iniciativas de intercâmbio entre as diferentes compreensões religiosas deste mundo e da Realidade Última, o Transcendente, Deus. Aqui, o termo “ecumenismo” alarga seu universo semântico possibilitando pensar um ecumenismo inter-religioso pela busca do Sentido Último; um ecumenismo social pelos esforços comuns de promoção da justiça social, da dignidade humana, da paz; um ecumenismo intercultural pelo encontro das diferentes formas de ser e de viver nos diferentes países latino-americanos; um ecumenismo cristão, pela busca da unidade na fé.

Na proposta de uma cultura do encontro, o magistério do Papa Francisco aponta para uma compreensão de ecumenismo que integre diferentes cosmovisões das pessoas e dos povos, das culturas, das religiões, dos diferentes sistemas de vida. O contexto sociocultural e religioso latino-americano, a gravidade dos problemas ambientais, as experiências de fé aí vividas, são o *locus* de onde emergem as exigências para a unidade cristã e a cooperação entre as religiões. Na *oikoumene* “tudo está interligado” (LS 92. 120), de modo que o ecumenismo cristão é um modo privilegiado de contribuir para a *ecumene* em sentido amplo. O magistério de Francisco mostra que é progredindo na busca da unidade na fé que as igrejas podem melhor contribuir para o cuidado da Casa Comum (LS, 2015), na construção da Fraternidade Universal e a amizade social (FT, 2019), no Pacto Educativo Global (2019). Na perspectiva cristã, o ecumenismo explicita o Reino de Deus que acontece nessas iniciativas. Por isso o magistério de Francisco é considerado como “um marco histórico na busca da unidade dos cristãos e da cooperação entre as Igrejas por um mundo de justiça e de paz” (RABOLINI, 2018). Assim, outras formas de estar e atuar na *oikoumene* se afirmam em nosso tempo.

Contudo, isso não deslegitima a especificidade das igrejas, o ecumenismo cristão não é *demodè* como se fosse cancelado o mandato de Jesus “sejam um, para que o mundo creia” (Jo 17,24). As igrejas na América Latina são convocadas à perseverança nos esforços de diálogo e reconciliação, intensificando o intercâmbio dos seus dons e carismas, expressando uma identidade eclesial que supere todo confessionalismo e exclusivismo. O magistério de Francisco

contribui para isso propondo uma “igreja em saída” da auto-referencialidade, que aponte para Cristo e seu Evangelho do Reino. E o Evangelho vivido de formas diferentes nas diferentes igrejas mostra que a comunhão em Cristo supõe essas vivências. Nesse sentido, urge perseverar no diálogo sobre doutrinas que ainda dividem as igrejas, como os sacramentos, os ministérios, as estruturas de igrejas, entre outros. Francisco impulsiona o movimento ecumênico em sentido amplo, mas sem descuidar da especificidade cristã, como ação de igrejas, de modo que “os mesmos princípios que inspiram a ação política e a construção da paz social das nações e entre as nações, inspiram a ação teológico-pastoral e são aplicáveis à construção do povo de Deus e às relações ecumênicas entre as Igrejas” (EG 217-237).

### 1.3 – PAUTAS ATUAIS DO DIÁLOGO

As igrejas hoje se deparam com a “nova problemática teológica” (BOFF, 1998, p. 51), questões candentes como a globalização, a tecnociência, a bioeticidade, a ecologia, a interculturalidade, o pluralismo religioso, questões de gênero, as mídias eletrônicas e digitais, a inteligência artificial, entre outras. Formam a pauta do diálogo ecumênico atual.

O desafio é integrar essas novas questões no diálogo sobre temas clássicos como a graça, a eclesiologia, os ministérios, os sacramentos, a escatologia, a missão, entre outros. Esses temas estão sempre presentes na vida das igrejas e formam o “princípio arquetônico” (MONDIN, 1983, p. 8-11) da teologia cristã. E como são nessas questões que as igrejas expressam maior divergência, elas precisam compor a pauta do diálogo. As novas temáticas socioculturais possibilitam novos enfoques e novas articulações dos dados originários da fé, numa relação de inter-saberes e interconfessionalidades, iluminando vivências do Evangelho em novas referências culturais. Nisso se mostra o desafio que uma teologia ecumênica tem de atualizar os temas nucleares da fé cristã com novas perspectivas teológicas ainda em construção, como decolonialidade, inclusividade, gênero, bioeticidade, entre outras, o que possibilita ressignificar o conteúdo da fé expressada por conceitos como revelação, ressurreição, reino, igreja, sacramento, missão, pecado, salvação. Mais do que manter esses conceitos, importa garantir a sua *intencionalidade*, permitindo apropriar-se da *realidade* que eles indicam, desafiando a teologia ecumênica a “encontrar palavras novas para dizer coisas antigas e tradicionais e fazer-se entender” (BINGEMER, 2006, p. 139).

## 2. COLHENDO CONTRIBUIÇÕES DO MAGISTÉRIO DE FRANCISCO

O Papa Francisco contribui para que cada igreja e cada religião saiba situar-se no contexto plural, assumindo-o como algo próprio, constitutivo do modo de crer. Assim, ele propõe

elementos significativos para um redimensionamento teológico-pastoral na Igreja Católica, com destaque para: a perspectiva da “saída”, a unidade na diversidade, o caminhar juntos, sinodalmente, a conversão pastoral em perspectiva missionária, a cultura do encontro e do diálogo. São elementos chaves no redimensionamento teológico-pastoral desse pontificado, em perspectiva conciliar, com importantes e positivas implicações para o ecumenismo.

O magistério do Papa Francisco é vinculante apenas para as comunidades católicas, mas pode-se entender que os elementos acima elencados são úteis a todas as igrejas que se propõem ecumênicas. Francisco afirma: “Se nos concentrarmos nas convicções que nos unem e recordarmos o princípio da hierarquia das verdades, poderemos caminhar decididamente para formas comuns de anúncio, de serviço e de testemunho” (EG 246). Ele contribui para que as diferentes igrejas revejam suas doutrinas com um novo espírito, atualizando as categorias e linguagens tradicionais em sintonia com os novos contextos socioculturais, de modo que a fé cristã seja compreensível e tenha acolhida. Serve a todas as igrejas o apelo que o Papa Francisco faz aos fiéis católicos para que “sejam ousados e criativos” (EG 33) na compreensão, na vivência e no testemunho da fé. Ousadia e criatividade estimulam o pensar da fé em perspectiva ecumênica; capacita para melhor identificar convergências e consensos nas expressões multiformes da verdade (EG 41) que expressam a “riqueza inesgotável do Evangelho” (EG 40); impulsionam o testemunho comum do Evangelho, na missão de testemunhar a “nossa esperança que não engana” (UR 12). Ecumenistas constatam que “com a eleição do cardeal Bergoglio [...] a gramática do ecumenismo adquiriu novos significados e abriu novos paradigmas” (BIASIN, 2023, p. 329).

Hoje, o Papa Francisco impulsiona um pensar teológico ecumênico na América Latina afirmando que

O investigador tem mente e coração missionários. Não se contenta com o que tem, vai à procura [...] Por isso, deixa a pátria das suas convicções e dos seus hábitos, indo rumo a lugares inexplorados [...] É precisamente a tensão entre saber e não saber que o impele a avançar, protegendo-o da presunção de saber tudo. Sabe e deixa-se surpreender pelo que conhecerá (FRANCISCO, 2023).

Teólogos/as da América Latina buscam caminhos inexplorados da fé cristã em perspectiva ecumênica (WOLFF, 2019. 2023; SINNER, 2004). Com o Papa Francisco, compreendem a dinamicidade e a processualidade da própria fé, e que seu entendimento será mais rico **se acontecer no diálogo com a doutrina de outra igreja. Mais que comparar enunciados doutrinais, busca-se rever seus fundamentos originais, bíblicos e patrísticos, e seu desenvolvimento na história das diferentes tradições eclesiais. O ecumenismo latino-americano requer uma “hermenêutica em saída” que supere interpretações anacrônicas e confessionalistas do Evangelho. A interpretação da fé pressupõe a *regula fidei* de uma tradição eclesial, mas aberta às tradições hermenêuticas de outras igrejas. Assim, uma igreja não fala apenas para si mesma, mas também “para fora”, e precisa superar os obstáculos à compreensão da sua**

**doutrina por outras igrejas (cf. UR 11). É uma “teologia em saída” ecumênica, observando como “como textos, símbolos e práticas das várias igrejas podem ser interpretadas, comunicadas e mutuamente recebidas como igrejas engajadas no diálogo” (FÉ E CONSTITUIÇÃO, 1998, n. 5). Nas palavras de Francisco, “Não se trata apenas de receber informações sobre os outros para os conhecermos melhor, mas de recolher o que o Espírito semeou neles como um dom também para nós (EG 246).**

**Desse modo,**

numa teologia ecumênica, justifica-se o esforço de contínua reinterpretação do seu caráter confessional por uma interação com a teologia de outras igrejas. Por isso a teologia que contempla a dimensão ecumênica da fé assume as características da particularidade e da universalidade da fé, o que acontece, por um lado, colhendo a inteligência da fé tal como as igrejas a concebem em suas tradições; e, por outro lado, apontando para a transcendência do objeto da fé, além das concepções confessionais (WOLFF, 2019, p. 548-549).

**O fundamental é ir ao essencial da fé, que incide na vida cristã, na organização e na missão da igreja:** “a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado” (EG 36). E para o Papa Francisco, à esteira do Vaticano II, contribui com um vínculo entre reformas e ecumenismo (UR 6). As igrejas precisam ter a coragem de reformas amplas e profundas, discernindo o que precisa ser mudado para que se explicita de modo mais convincente o que permanece, como exigência do Evangelho que proclamam, como “costumes, os estilos [...] a linguagem e toda a estrutura eclesial” (EG 27). Esse processo precisa ser ecumênico, numa corresponsabilidade entre as igrejas no discernimento das verdades de fé. Nesse sentido, o Papa Francisco convida todas as igrejas a uma revisão de métodos, linguagem e princípios hermenêuticos que tornem a fé compreensível aos fiéis de hoje, levando-as a um discernimento conjunto sobre o essencial do Evangelho.

## **CONCLUSÃO**

A partir dos elementos acima considerados, pode-se continuar a pesquisa colhendo outras preciosas contribuições do Papa Francisco para o ecumenismo na América Latina. Sobre tudo, pensamos na dimensão prática do ecumenismo, elemento mais enfatizado por Francisco, entendendo o diálogo como uma cultura que dinamiza toda a existência, num modo de ser, um estilo de vida. Mais que princípios teóricos, o ecumenismo é relação concreta entre as diferentes formas de crer, no âmbito cristão e além dele, para um testemunho comum do sentido religioso do mundo em que vivemos, e uma cooperação para a promoção da vida humana e da integridade da criação. Assim, Francisco estimula para que as igrejas – e as religiões – possam “adotar a cultura do diálogo como caminho; a colaboração comum como conduta; o conhecimento mútuo como método e critério (PAPA FRANCISCO; AL-TAYYEB, 2019).

## REFERÊNCIAS

BIASIN, Francisco. “Novo impulso ao ecumenismo e ao diálogo nas palavras e nos gestos de Papa Francisco”. In DA SILVA, David; NOBRE, José Aguiar. *O Projeto de Francisco*, 2023, p. 326-346.

BINGEMER, Maria Clara L. “A teologia na universidade: desafios e perspectivas”. Em FREITAS, Maria Carmelita de, (ed.), *Teologia e sociedade: relevância e funções*. Belo Horizonte: SOTER. Paulinas, São Paulo, 2006, p. 167-195.

BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

FÉ E CONSTITUIÇÃO. *A Treasure in Earthen Vessels – An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics*. Bialystok (Polônia) 1998.

FRANCISCO; AL-TAYYEB, Al-Azhar Ahmad, “Documento sobre a fraternidade humana. Em prol da paz mundial e da convivência comum” (Abu Dabhi, 04/02/2019). Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco\\_20190204\\_documento-fratellanza-umana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html). Acesso: 30/06/2023.

FRANCISCO. “Discurso aos participantes do Congresso sobre universidades católicas na América Latina e Caribe” (Vaticano, 04/05/2023) Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/may/documents/20230504-universidades-catolicas.html>. Acesso: 04/06/2023.

\_\_\_\_ “Mensagem para o lançamento do Pacto Educativo” (Vaticano, 12/09/2019). Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html). Acesso: 10/07/2023.

\_\_\_\_ Exortação apostólica Evangelii gaudium. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (EG). São Paulo: Paulinas, 2013.

\_\_\_\_ Carta encíclica Laudato Si’. Sobre o cuidado da casa comum (LS). São Paulo: Paulinas, 2015.

\_\_\_\_ Carta encíclica Fratelli tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social (FT). São Paulo: Paulinas, 2020.

INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL. “Introdução”. Em Fundamentalismo e imperialismo na América Latina: ações e resistências. Dossiê n. 59, dez. 2022, p. 6-8.

MONDIN, Battista. Introduzione alla teologia. Milão: Massimo, 1983.

RABOLINI, Luisa (trad.). “Papa Francisco no CMI: o rev. Tveit afirma que é um ‘marco histórico na busca da unidade cristã e cooperação das Igrejas’”. (Genebra, 15 maio de 2018). Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/579068-papa-francisco-no-cmi-o-rev-tveit-afirma-que-e-um-marco-historico-na-busca-da-unidade-crista-e-cooperacao-das-igrejas>.

Acesso: 14/06/2023.

SINNER, Rudolf von, “Hermenêutica ecumênica para um cristianismo plural. Reflexões sobre contextualidade e catolicidade”, Estudos Teológicos 44, 2004, p. 26-57.

WOLFF, Elias. “A teologia na academia: valores, desafios e possibilidades”. Teología y Vida, v. 63, n. 2, 2022, p. 149-177.

\_\_\_\_\_. “Methodological principles for a Latin American ecumenical theology”. Gregorianum 100, 3, 2019, p. 537-558

\_\_\_\_\_. “Coleção Teologia Ecumênica Latino-Americana”. Caminhos de Diálogo, v. 11, n. 18, 2023, p. 154-156.



# EXPERIÊNCIAS PENTECOSTAIS ECUMÊNICAS: DISCERNINDO AÇÕES JESUÂNICAS EM PROL DA UNIDADE CRISTÃ

*David Mesquiati de Oliveira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O ecumenismo como movimento pela unidade cristã está presente em vários segmentos do cristianismo. Entre os grupos pentecostais, a resistência ao tema se apresenta sob diversos matizes, como anti-catolicismo, falta de cooperação com as demais igrejas evangélicas como fruto de corporativismo denominacional, déficit na reflexão teológica sobre a unidade cristã, polarização político-ideológica, entre outros. Em tempos de corrida eleitoral, o tema ecumênico é manuseado equivocadamente em alguns segmentos pentecostais como se estivesse vinculado às “pautas esquerdistas”, para usar o vocabulário deles. Há, portanto, muita desinformação envolvendo o assunto. Por outro lado, há grupos pentecostais que já aderiram formalmente ao movimento ecumênico, bem como indivíduos e instituições/organizações. Frente a esses retrocessos e avanços, a questão é: como dar visibilidade aos acertos e conscientizar as igrejas sobre os equívocos? O objetivo aqui é apontar experiências positivas de diálogo ecumênico no seio pentecostal e levantar pontos de atenção para superação de práticas contrárias ao evangelho, que fragmentam e escandalizam a pregação de Jesus.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecumenismo; Pentecostalismo; Diálogo.

## INTRODUÇÃO

O movimento ecumênico, que visa à unidade entre as diferentes correntes do cristianismo, manifesta-se na sociedade de maneira variada e complexa a partir da adesão dos diferentes grupos. Entre os pentecostais, esse ideal muitas vezes é recebido com ressalvas e nuances diversas. Motivos que vão desde a desconfiança em relação ao catolicismo, passando pela falta de colaboração com outras vertentes evangélicas — o que é muitas vezes resultado de um enraizado corporativismo denominacional — até a ausência de uma reflexão teológica aprofundada sobre a unidade cristã, contribuem para essa resistência. Além disso, questões de polarização político-ideológica exacerbam as divergências.

Em contrapartida, há grupos no movimento pentecostal que já abraçaram oficialmente a causa ecumênica, bem como indivíduos, instituições e organizações que têm trilhado esse

---

<sup>1</sup> Pesquisador Produtividade Capixaba (FAPES). Doutor em Teologia pela PUC-Rio e Doutorando em História pela UFES. Professor da Faculdade Unida de Vitória e da Faculdade Batista de Minas Gerais. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), Número T.O. 448/2021; Processo 2021-KG806. Contato: [david@fuv.edu.br](mailto:david@fuv.edu.br)

caminho. Há razões para celebrar esses avanços humanizadores e civilizatórios, e essas iniciativas devem ser narradas, para não cair na invisibilidade frente às posturas hegemônicas.

Diante desse contexto de avanços e retrocessos, surge um questionamento crucial: como dar visibilidade aos acertos e conscientizar as igrejas sobre os equívocos? O objetivo desta comunicação é destacar experiências positivas de diálogo ecumênico no âmbito pentecostal, ao mesmo tempo em que se apontam aspectos que requerem maior atenção, visando à superação de práticas que contradizem o cerne do evangelho e que, inadvertidamente, fragmentam e comprometem a mensagem pregada por Jesus.

Numa primeira seção, descrevemos posições hegemônicas contrárias à unidade; na segunda, experiências positivas na relação entre pentecostais e ecumenismo; da terceira em diante, casos concretos de unidade, como o movimento Encristus e a rede acadêmica RELEP Brasil. O estudo finaliza apontando o papel da academia no fortalecimento do diálogo a partir da pesquisa e da formação de quadros de lideranças.

## **1 RELATOS NEGATIVOS NAS EXPERIÊNCIAS PENTECOSTAIS ECUMÊNICAS**

É mais comum observar grupos pentecostais contrários ao movimento ecumênico. Como bem observou Gedeon Alencar (2018), os ecumenismos são antipentecostais e os pentecostalismos são antiecumênicos. As questões mais sensíveis que envolvem essa temática são: antagonismo histórico entre evangélicos e católicos, falta de diálogo teológico profundo sobre a unidade cristã, polêmicas político-ideológicas que situam o ecumenismo como se fosse do espectro “esquerda”, pressões denominacionais e corporativismo que cegam as instituições para a grandeza do reino de Deus e se limitam a tratar suas respectivas organizações, reações conservadoras e as dificuldades práticas da unidade. Na sequência, teceremos breves comentários sobre cada uma.

O pentecostalismo tem raízes em movimentos de avivamento que frequentemente emergiram em oposição a correntes religiosas tradicionais. Esse antagonismo histórico pode gerar ressentimentos e desconfianças em relação a outras denominações, incluindo a Igreja Católica e certas vertentes evangélicas mais estabelecidas. Essa hostilidade histórica pode dificultar a abertura ao diálogo ecumênico.

Muitas experiências pentecostais ecumênicas enfrentam o desafio de promover um diálogo teológico aprofundado sobre questões doutrinárias e práticas. As diferenças teológicas podem levar a mal-entendidos e debates acalorados, impedindo a busca de pontos de convergência e compreensão mútua.

A polarização política e ideológica que afeta muitos contextos religiosos também in-

fluencia as experiências ecumênicas pentecostais. Em alguns casos, o ecumenismo é visto como um alinhamento com agendas políticas específicas, o que distorce o propósito fundamental do movimento ecumênico.

Muitos grupos pentecostais têm estruturas denominacionais bem definidas, o que pode gerar uma forte cultura de corporativismo. Isso pode levar a uma relutância em cooperar com outras denominações, mesmo quando a unidade cristã é o objetivo. O medo de perder identidade denominacional ou de enfrentar críticas internas pode limitar a participação ecumênica.

Alguns setores pentecostais mais conservadores podem considerar o ecumenismo como um compromisso com práticas que consideram questionáveis ou mesmo heréticas. Eles podem temer que a participação em atividades ecumênicas comprometa a pureza doutrinária e a espiritualidade pentecostal.

A organização de eventos ecumênicos, fóruns de discussão e colaborações práticas entre diferentes grupos religiosos apresenta desafios logísticos e organizacionais significativos. Divergências na liturgia, na prática de culto e nas abordagens pastorais podem dificultar a cooperação efetiva.

É importante reconhecer esses desafios e relatos negativos para uma compreensão completa do cenário ecumênico entre os grupos pentecostais. Enfrentar essas dificuldades requer uma abordagem cuidadosa, sensível e paciente, além de um compromisso contínuo com a busca da unidade cristã e o respeito pelas diversidades teológicas e culturais. Superar esses obstáculos exige uma abertura para o diálogo, uma reflexão teológica profunda e um esforço conjunto para buscar os pontos de convergência em meio às diferenças (Wolff, 2002).

## **2 EXPERIÊNCIAS POSITIVAS DE DIÁLOGO ECUMÊNICO ENTRE GRUPOS PENTECOSTAIS**

Apesar dos desafios e relatos negativos, também existem experiências altamente positivas de diálogo ecumênico entre grupos pentecostais, que demonstram que a busca pela unidade cristã transcende as dificuldades (Merino-Beas, 2018). Algumas dessas experiências incluem: eventos de oração e adoração conjunta; projetos sociais e humanitários; diálogo teológico construtivo; participação em organizações ecumênicas; troca de experiências espirituais; e formações e seminários conjuntos.

Muitos grupos pentecostais têm participado de eventos de oração e adoração conjunta, nos quais crentes de diversas denominações se reúnem para buscar a Deus em unidade. Esses momentos podem promover uma sensação de comunhão e fraternidade entre os participantes, independentemente das diferenças doutrinárias.

Grupos pentecostais têm se envolvido em projetos sociais e humanitários em colaboração com outras igrejas e organizações religiosas. Ao trabalhar juntos em prol de causas como

ajuda a pessoas carentes, cuidados de saúde e educação, esses grupos mostram que a unidade transcende questões teológicas.

Algumas organizações pentecostais têm se envolvido em diálogos teológicos construtivos com outras denominações, buscando pontos de convergência e compreensão mútua. Esse tipo de diálogo promove uma abordagem mais profunda e reflexiva sobre questões teológicas, resultando em uma maior apreciação das diferenças e semelhanças entre as tradições.

Alguns grupos pentecostais têm aderido formalmente a organizações ecumênicas, demonstrando um compromisso firme com a unidade cristã. Essas participações podem envolver colaborações em áreas como diálogo inter-religioso, advocacy social e ações conjuntas de conscientização.

O compartilhamento de testemunhos e experiências espirituais entre grupos pentecostais e outras tradições pode ser uma maneira poderosa de promover a compreensão mútua. A descoberta de como diferentes grupos experimentam a presença de Deus e manifestam dons espirituais pode enriquecer a fé de todos os envolvidos.

A organização de formações e seminários conjuntos sobre temas relevantes pode incentivar a aprendizagem mútua e a troca de perspectivas. Ao proporcionar um espaço para a exploração teológica e o debate aberto, essas iniciativas podem superar barreiras e fortalecer os laços entre os grupos.

Essas experiências positivas de diálogo ecumênico entre grupos pentecostais não apenas demonstram a possibilidade de superar desafios, mas também enfatizam o potencial enriquecedor da unidade cristã. Elas ilustram como a busca pelo amor, respeito e compreensão mútuos pode transcender as diferenças e contribuir para um testemunho mais autêntico e vibrante do Evangelho de Jesus Cristo.

### **3 ENCRISTUS**

O Encontro de Cristãos em Busca de Unidade (ENCRISTUS) é um exemplo significativo de um evento ecumênico que reúne cristãos de diferentes tradições em busca da unidade. Este encontro busca transcender as barreiras denominacionais e promover o entendimento mútuo entre cristãos, enfocando a essência da fé compartilhada e o amor que une todos os seguidores de Cristo (Da Rosa, 2017a e 2017b).

Durante o ENCRISTUS, os participantes têm a oportunidade de participar de momentos de oração, palestras, debates, oficinas e celebrações litúrgicas. O evento proporciona um espaço seguro para o diálogo aberto sobre questões teológicas, espirituais e sociais que afetam a vida dos cristãos hoje.

Além disso, o ENCRISTUS muitas vezes inclui testemunhos pessoais de conversão e transformação, demonstrando como a fé cristã pode impactar vidas de maneira profunda e significativa, independentemente das diferenças denominacionais.

Através de atividades que promovem a interação e a comunhão entre os participantes, o ENCRISTUS procura promover a unidade cristã não apenas como uma ideia teológica, mas como uma realidade viva e prática. O evento busca criar um ambiente no qual cristãos de diferentes origens possam compartilhar suas experiências espirituais, aprender uns com os outros e fortalecer a fé em conjunto.

O ENCRISTUS exemplifica a busca constante por uma abordagem mais inclusiva e colaborativa entre cristãos, superando as diferenças denominacionais em prol do amor e da missão compartilhada de viver e compartilhar a mensagem de Jesus Cristo. Esse tipo de encontro não apenas contribui para a unidade entre os cristãos, mas também reforça a importância da diversidade e enriquecimento mútuo dentro da fé cristã.

#### **4 RELEP BRASIL**

A RELEP (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais) é uma organização acadêmica que busca promover a pesquisa, o diálogo e a reflexão sobre o pentecostalismo e suas implicações na América Latina. Além de abordar temas teológicos, históricos, sociológicos e culturais relacionados ao movimento pentecostal na região, a RELEP também desempenha um papel importante no apoio à unidade dos cristãos (Oliveira e Alencar, 2017).

Uma das maneiras pelas quais a RELEP apoia a unidade dos cristãos é através da criação de espaços de encontro e intercâmbio entre pentecostais e membros de outras tradições cristãs. A organização promove conferências, simpósios e eventos acadêmicos nos quais pesquisadores, líderes religiosos e interessados de diferentes origens cristãs – e outras religiões – podem se reunir para compartilhar conhecimentos, ideias e perspectivas. Esses encontros permitem a construção de pontes e a troca de experiências, contribuindo para um entendimento mais profundo entre as diversas tradições.

Além disso, a RELEP incentiva o diálogo interdenominacional através de suas publicações, como revistas acadêmicas e livros, nos quais temas relevantes para o movimento pentecostal e suas relações com outras tradições são explorados. Essas publicações oferecem uma plataforma para que acadêmicos e líderes religiosos compartilhem suas reflexões e contribuam para um diálogo informado e respeitoso.

A RELEP também promove estudos sobre a história do movimento pentecostal e sua relação com outras correntes do cristianismo. Ao contextualizar o desenvolvimento do pentecostalismo e identificar pontos de contato com outras tradições, a organização ajuda a criar

uma base sólida para o diálogo e a colaboração ecumênica.

Ao apoiar a unidade dos cristãos e promover o diálogo dos pentecostais com outros cristãos, a RELEP contribui para uma compreensão mais ampla do papel do pentecostalismo na vida religiosa da América Latina. Sua abordagem acadêmica e construtiva ajuda a dissipar mal-entendidos, a fomentar o respeito mútuo e a fortalecer os laços fraternais entre os seguidores de Jesus Cristo na região.

## **CONCLUSÃO**

A academia brasileira e seus estudos formais a partir dos programas de mestrado e doutorado nas diferentes áreas do saber, por exemplo, ajuda no diálogo com pentecostais. Sim, a academia brasileira desempenha um papel significativo ao promover um entendimento mais profundo das dimensões do movimento pentecostal. Aqui estão algumas maneiras pelas quais a academia contribui para esse diálogo: estudos interdisciplinares; análise contextualizada; diálogo teológico; história e evolução do movimento; estudos culturais; pesquisa de campo; e, desconstrução de estereótipos.

Muitos programas de pós-graduação abrangem diversas disciplinas, permitindo uma abordagem interdisciplinar para compreender o pentecostalismo e suas implicações. Isso é especialmente importante porque o pentecostalismo é um fenômeno complexo que abrange teologia, sociologia, história, antropologia, psicologia e muitas outras áreas.

Os estudos acadêmicos podem analisar o pentecostalismo em seu contexto sociocultural, histórico e político. Isso ajuda a entender as razões pelas quais certas práticas e crenças se desenvolveram dentro do movimento, bem como suas relações com outras correntes cristãs e a sociedade em geral.

Programas de pós-graduação em teologia e áreas afins podem explorar as bases teológicas do pentecostalismo e como elas se relacionam com as doutrinas de outras tradições cristãs. Isso facilita o diálogo teológico e a compreensão das crenças pentecostais em um contexto mais amplo.

A academia pode contribuir para a compreensão da história e da evolução do pentecostalismo, identificando suas raízes, marcos significativos e mudanças ao longo do tempo. Isso ajuda a contextualizar o movimento e a sua relação com outras tradições cristãs.

A análise acadêmica pode abordar as práticas culturais e rituais dentro do pentecostalismo, bem como suas relações com outras formas de expressão cultural. Isso promove um entendimento mais profundo das dinâmicas culturais que afetam o movimento e suas interações com outras comunidades.

Muitos acadêmicos realizam pesquisas de campo para estudar comunidades pentecostais de forma direta. Isso envolve interação com líderes religiosos e membros, permitindo uma visão empírica das crenças, práticas e desafios enfrentados pelas comunidades.

Estudos acadêmicos podem contribuir para a desconstrução de estereótipos e preconceitos associados ao pentecostalismo, promovendo uma visão mais precisa e informada do movimento.

No geral, a academia brasileira desempenha um papel vital ao fornecer um espaço para a pesquisa, reflexão e diálogo informado sobre o pentecostalismo. Isso não apenas enriquece o entendimento do movimento, mas também promove uma apreciação mais profunda das complexidades e riquezas do cenário religioso brasileiro e global.

Assim, seja a academia, com as pesquisas e publicações, formação de quadros de lideranças mais críticos e reflexivos e, com formação continuada, seja as igrejas em suas iniciativas de unidade, com encontros de oração pela unidade e pela paz, fóruns de diálogo, fortalecimento de organizações como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) ou, mais recentemente, as redes sociais e mídias digitais, em que plataformas online têm sido utilizadas para promover o diálogo ecumênico entre pentecostais e membros de outras tradições cristãs. Esses exemplos concretos de diálogo ecumênico no meio pentecostal brasileiro demonstram que a busca pela unidade cristã é uma realidade viva e ativa. Eles destacam o desejo genuíno de superar diferenças doutrinárias em prol do amor, da comunhão e do testemunho conjunto da mensagem cristã.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Ecumenismos e pentecostalismos: a relação entre o pescoço e a guilhotina?* São Paulo: Recriar, 2018.

DA ROSA, André Luís. Pentecostalismo e ecumenismo: algumas observações. *REFLEXUS*, Vitória-ES, v. 11, n. 18, p. 385-400, 2017a.

DA ROSA, André Luís. *Um novo tempo? O diálogo católico-pentecostal no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, 2017b.

MERINO-BEAS, Patricio. Diálogo ecumênico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural. *Cuestiones teológicas*, v. 45, n. 104, p. 299-322, 2018.



OLIVEIRA, David Mesquiati; ALENCAR, Gedeon Freire. Research note: The Contribution of the Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais. *International Journal of Latin American Religions*, v. 1, p. 156-165, 2017.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2002.

# JUSTIÇA, PAZ E DIACONIA: RELAÇÕES ENTRE O CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS E O MOVIMENTO ECUMÊNICO BRASILEIRO

*Ingrid Carolina Soto Escobar Ribeiro<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Com os temas de justiça e paz presentes de forma marcante na trajetória histórica do Conselho Mundial de Igrejas (desde sua fundação em 1948), a presente pesquisa destaca pronunciamentos e declarações de integrantes do CMI, representantes de igrejas-membro e líderes ecumênicos na Décima Assembleia do Conselho, realizada em 2013, em Busan, Coreia do Sul, sob o tema: “Deus da vida, conduz-nos à justiça e à paz” e estuda suas relações com o ecumenismo no Brasil. Com a finalidade de definir ações programáticas futuras para o CMI e suas igrejas-membro, tendo a unidade cristã como sua meta central, a assembleia em questão reforçou o compromisso do órgão ecumênico com a busca pela justiça e paz global por meio de práticas discursivas em sessões plenárias, seminários e “conversações ecumênicas”. Ao passo que participantes compartilhavam suas preocupações com problemas sociais, ecológicos, políticos e econômicos que apresentam ameaças para a vida e desafios para a “voz profética” do Conselho, a diaconia ecumênica surgiu como um ponto fundamental para as reflexões de ações no evento como no discurso do teólogo e pastor Walter Altmann, da IECLB, em que o empenho histórico por meio da diaconia e da “voz profética” do CMI foram enfatizadas no processo de apoio na conservação de documentos que integram o projeto “Brasil: Nunca Mais!”, colocado como um importante marco de ações que ressaltam a unidade na oikoumene. Desta forma, com o objetivo de analisar as definições de ações práticas pela justiça e paz no Conselho e suas relações com o movimento ecumênico brasileiro, a pesquisa realiza uma abordagem qualitativa histórica bibliográfica fundamentada em análises de fontes relevantes como o relatório da décima assembleia do CMI, “Encountering the God of Life”, declarações ecumênicas do CONIC e obras acerca do ecumenismo brasileiro como, “Movimento Ecumênico: História e Significado” de Zwinglio Dias e outros textos de Rudolf Von Sinner e Elias Wolff. Ao trilhar este caminho e evidenciar como a prática diaconal ecumênica transformacional (ressignificada ao decorrer do tempo) apresentou-se nas ações conjuntas em prol da justiça e paz promovidas e acolhidas no movimento ecumênico brasileiro por igrejas-membro do CMI e o CONIC, almeja-se realçar o engajamento e o relacionamento entre estas em uma jornada de “Peregrinação de Justiça e Paz” internacional convocada na Assembleia de 2013.

**PALAVRAS-CHAVE:** CMI; Diaconia; Ecumenismo; Teologia Pública.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Graduada em Filosofia pela mesma instituição. Membro do Grupo de Pesquisa “História das Religiões e Religiosidades no Brasil”. E-mail: ingridcarolina.ser@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

No decorrer das atuações do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) na esfera pública, resalta-se como fundamental o esforço de ações diaconais no Conselho. No âmbito desta pesquisa de cunho histórico e bibliográfico, cujo foco se restringe ao estudo do ecumenismo cristão expressado no CMI e no panorama ecumênico brasileiro, a nova compreensão da diaconia delineada como holística na Décima Assembleia do Conselho — efetuada no ano de 2013 — emerge como um elemento de considerável relevância teórica para interações entre o Conselho, suas igrejas-membro no Brasil e o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil (CONIC) em decisões acerca de atuações pela justiça e paz, uma vez que o Conselho tem na discussão de ações práticas ecumênicas, reitera um firme anseio por justiça desde sua gênese e fundação formal em sua Primeira Assembleia, realizada no ano de 1948, em Amsterdã na Holanda.

### 1. A DÉCIMA ASSEMBLEIA DO CMI E A DIACONIA PRESENTE NO MOVIMENTO ECUMÊNICO LATINO-AMERICANO E BRASILEIRO

Ao propiciar um espaço para a abordagem de temáticas concernentes à justiça e à paz durante a Décima Assembleia do CMI em 2013, destaca-se a compreensão de uma diaconia ecumênica fundamentada tanto em preceitos de direitos quanto na fé. Esses elementos, proeminentes nas discussões sobre justiça e paz no âmbito da mencionada assembleia, emergem como uma via significativa para apreender as atuações diaconais do Conselho, bem como seus direcionamentos internacionais que impactam o movimento ecumênico brasileiro. No Dicionário do Movimento Ecumênico, a diaconia, conforme White (2022, p. 1), remete tanto ao ato de serviço duradouro na história da igreja, quanto a uma nomenclatura de uma parceria internacional de uma organização e aqueles em esferas eclesiais que participam de ministérios de serviço. Ao realizar um pequeno trajeto para entender como este aspecto direto da diaconia surgiu e se desenvolveu no CMI, White (2002, p. 5) menciona que a mesma foi afirmada na 6ª Assembleia do CMI, realizada em Vancouver no ano de 1983.

A diaconia, sugerida no período mencionado, levada como uma prática a ser considerada e aprovada pelo Comitê Central do Conselho para efetivar atuações em parceria com igrejas e instituições internacionais, foi aprovada pelo Comitê Central em 1994. Anivaldo Padilha, líder ecumênico metodista destacou no artigo *Diakonia in Latin America: Our Answers Should Change the Questions* que houve uma perspectiva de “ressignificação” da diaconia no qual o continente latino-americano exerceu influência no processo de mudança:

Até o início da década de 1960, a diaconia destinava-se a responder apenas às consequências da pobreza. No entanto, à medida que os cristãos na América Latina

começaram a desenvolver sua própria metodologia teológica bíblica na década de 1960, o conteúdo profético da práxis diaconal começou a se tornar evidente (PADILHA, 1994, p. 289, *tradução nossa*).

A partir dessa ponderação, surge a constatação de que os discursos e intercâmbios abordados durante a Décima Assembleia do CMI, recontextualizam a própria diaconia ecumênica ao adotar um enfoque direcionado à busca por justiça e paz em âmbito ecumênico internacional. Esta diaconia que se alicerça na fé, na reafirmação da dignidade humana e na promoção da solidariedade, ganha uma interpretação mais abrangente no qual a luta por justiça e paz assume um papel central nas atividades diaconais. Neste sentido, há uma preocupação de práticas diaconais na esfera pública em que “a justiça social confronta o privilégio, a justiça econômica confronta a riqueza, a justiça ecológica confronta o consumo e a justiça política confronta o próprio poder” (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 2014, p. 283, *tradução nossa*).

Com isto, ao adentrar o cenário histórico do movimento ecumênico brasileiro e sua inserção nas questões sociais pautadas pelo CMI na busca pela paz e justiça, empreendemos um breve trajeto histórico que abarca três marcantes fases do ecumenismo no Brasil, conforme identificado por Wolff (2002, p. 91), sendo o primeiro período (1903-1960) denominado como interprotestante; o segundo (1960-1982) que ressalta a participação de católicos e anglicanos; e o terceiro (1982) que tem em seu nascedouro a fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs Do Brasil (CONIC). Wolff (2002, p. 91), menciona que o movimento ecumênico brasileiro se ampliou em 1950 com a ação acentuada de seus integrantes, havendo também um campo de intensificação de diálogo do protestantismo missionário com o Conselho Mundial de Igrejas e membros da Igreja Católica Romana.

Não se pode pensar e entender o movimento ecumênico, que começa a se desenvolver no Brasil e na América Latina de modo mais intensivo especialmente a partir da década de cinquenta, sem referi-lo ao contexto latino-americano - em particular - e ao movimento ecumênico internacional, sob a influência e inspiração do Conselho Mundial de Igrejas (CM!). As aspirações mais antigas pela unidade da Igreja de Cristo nasceram do desejo de construção de um mundo solidário e fraterno (DIAS, 1998, p. 128).

Com este empenho espelhado em relações de cooperação entre igrejas, o Conselho Mundial de Igrejas no ano de 1953 possibilitou a realização de uma *Conferência sobre Igreja e Sociedade* na cidade de São Paulo. Tal ação proporcionou a coordenação de iniciativas entre segmentos protestantes que manifestaram inquietações em relação aos impactos das interações entre as igrejas e a pluralidade de manifestações locais na América latina. Já na década de sessenta, o CMI inspirou e financiou projetos ecumênicos de “organismos voltados para diferentes temáticas, mas todos envolvidos com a criação de espaços de formação abertos à possibilidade de desenvolvimento de uma consciência crítica, especialmente nos setores populares” (DIAS, 1998, p. 151). Assim, na década de oitenta, há a formação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) a partir dos processos de cooperação no ambiente ecumênico nacional.

Ao realizar uma reflexão acerca da temática da Décima Assembleia do CMI e as ações do Conselho ao longo dos anos, Walter Altmann, pastor da IECLB e moderador do Comitê Central do CMI (2006-2013), apontou a relevância de compreender o ecumenismo como fator enriquecedor na unidade cristã e o impacto da voz profética do CMI por meio da diaconia em sua história, com atenção à implementação do Programa de Combate ao Racismo ou Programa de Direitos Humanos “que apoiou pessoas amplamente perseguidas por ditaduras militares, principalmente na América Latina nas décadas de 1970 e 1980” (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 2014, p. 209, *tradução nossa*). Além disso, o moderador apresentou o engajamento da diaconia refletida no processo de apoio do CMI em Genebra na preservação de documentos de vítimas da ditadura militar brasileira incorporados ao projeto *Brasil: Nunca Mais!* com o apoio e suporte de Evaristo Arns, da Arquidiocese de São Paulo, e do pastor presbiteriano Jaime Wright.

## 2. A PEREGRINAÇÃO DE JUSTIÇA E PAZ

A Décima Assembleia Geral, em suas etapas conclusivas, enfatizou o papel do Conselho Mundial de Igrejas como um meio de convocação ao engajamento ecumênico internacional prático pela paz e justiça através de uma peregrinação sob o tema *Peregrinação de Justiça e Paz*, na qual, de acordo com o CONIC em sua declaração intitulada *As coisas que contribuem para a paz; movendo o mundo para a reconciliação e a unidade*, a peregrinação possui quatro dimensões: paz justa na comunidade, paz justa na terra, paz justa no mercado e paz justa entre as nações. Ainda nesta declaração, o CONIC destaca a construção da paz por meio do diálogo inter-religioso, o entendimento mútuo e a cooperação como contribuições primordiais para combater a polarização e a injustiça, “afirmando fortemente o compromisso do CMI e de suas igrejas-membro com a pacificação por meio do diálogo inter-religioso e da cooperação em todos os níveis” (CONIC, 2022, n.p). No processo de peregrinação por parte do CMI, aponta-se que,

Parte dessa jornada foram as Visitas Peregrinas para expressar solidariedade às igrejas e pessoas que vivem em contextos de violência, injustiça e opressão, fortalecendo a rede ecumênica entre as igrejas, conselhos nacionais de igrejas e organizações relacionadas. Como um caminho de participação na missão de Deus, as Visitas Peregrinas em Equipe buscam uma transformação mútua das pessoas – visitantes e anfitriões – caminhando juntas na Peregrinação de Justiça e Paz. (ROOYEN, 2022, p. 300)

Ao buscar compreender os resultados e os impactos da peregrinação em solo brasileiro, indica-se a publicação regional latino-americana, *Vamos Caminando* em 2014, um dos resultados de publicação de reflexões geradas durante a Peregrinação. Thomas Kang, pesquisador e membro de órgãos decisórios do CMI como representante da IECLB, descreve as preocupações de debates da esfera pública, emergentes em 2014 sobre a violência política e a democracia brasileira. Sua exposição reflete o posicionamento de que as igrejas “devem trabalhar em favor

da tolerância, valor fundamental para a democracia e para o ecumenismo, tendo como objetivo a pacificação” (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 2014, p. 11, 2020). Logo, as igrejas devem ter voz ativa nestes diálogos, trabalhando simultaneamente por justiça e reconciliação.

Em resumo, é preciso defender mudanças institucionais para fortalecer a democracia e proporcionar mais voz às pessoas; trabalhar por valores de tolerância e convivência; Essa é a melhor maneira de ajudar as pessoas desfavorecidas, sem colocar em risco a ainda frágil e jovem democracia que temos. A vida em abundância só estará mais próxima por meio da busca por paz e justiça (WORLD COUNCIL OF CHURCHES, 2014, p. 11, 2020).

## CONCLUSÃO

Com o fator da unidade e cooperação ressaltados no âmbito da “jornada” pela justiça e paz, foi reconhecido nesta pesquisa que o CMI tem representado um potencial histórico de promoção de ações que visam a união cristã e a mobilização literal pela paz e justiça ao operacionalizar o conceito de paz justa no âmbito público, através de seu papel de coordenação após as Assembleias realizadas e outras atuações. Neste sentido, destaca-se a busca da unidade do movimento ecumênico brasileiro e suas relações com o CMI ao longo dos anos como uma prática diaconal, mesmo cercada de tensões que não foram abordadas na apresentação desta pesquisa. No entanto, é necessário considerar que ações efetivas em parceria com igrejas e instituições internacionais para ações de justiça e paz, são tidas como essenciais para a propagação do que o CMI possuía, ou possui, como “voz profética” e suas reverberações no cenário ecumênico brasileiro.

## REFERÊNCIAS

CONIC (CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL). *As coisas que contribuem para a paz: movendo o mundo para a reconciliação e a unidade*. 2022, n.p. Disponível em: <https://www.conic.org.br/portal/conic/noticias/declaracao-da-11-assembleia-do-conselho-mundial-de-igrejas-pede-compromisso-renovado-com-a-paz>. Acesso em: 11 fev. 2023.

DIAS, Z. M. *O Movimento Ecumênico: história e significado*. Numen, v. 1, n. 1, p. 127-163, 1998.

PADILHA, Anivaldo. *Our Answers should change the questions*. Genebra: TheEcumenical Review, 1994, p. 289.

ROOYEN, Lyn Van. *Review of the Pilgrimage for Justice and Peace (PJP) Series*. *Journal of Ethics in Higher Education* 1, 2022, 299–307.

SINNER, Rudolf Von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

WOLFF, Elias. *Caminhos do Ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *10th Assembly Report: Encountering the God of Life*. Geneva: WCC Publications, 2014.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Vamos Caminando - aportes latinoamericanos a la Peregrinación de Justicia y Paz*. [S.l.], 2020. Disponível em: <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Revista%20PJP%20Regional%20Publication%20LAC%2002.3-%20web.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2023.



# O VERBO SE TORNOU MULHER

*Deise Regina Badotti Bastos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Essa proposta de trabalho tem como escopo discutir “O Verbo se tornou Mulher”. Identificando, sobretudo, se a realidade feminina é apta a simbolizar o sagrado. Deste, modo, busca-se refletir o símbolo e linguagem presente na doutrina cristã trinitária sobre a perspectiva feminina. Pela razão de que, a mulher foi da mesma forma criada à imagem e semelhança de Deus, igualmente redimida por Cristo e santificada pelo Espírito Santo – “façamos o ser humano a nossa semelhança” (Gn 1,27). Dentre outros elementos, o presente projeto tem como objetivo Geral, identificar no discurso teológico uma reflexão sobre a realidade feminina, a partir da masculinidade divina. Além disso, como objetivos específicos: i) buscar a humanidade da mulher na imagem de Deus. ii) descrever o modo como a linguagem e simbologia feminina possui em relação a Deus. Na linguagem trinitária torna-se fundamental refletir sobre Deus misericordioso, de amor igualitário, que se mostra sobre todas as coisas, à luz da Palavra divina, que traduz em relações de mútuo cuidado – Deus-Sophia. Uma vez que, é Ele que garante último da liberdade e da autonomia, que se posiciona conscientemente ao lado de todas as mulheres, “valorizando explicitamente a sua humanidade autêntica e, ao mesmo tempo, expondo e criticando a sua contínua violação através do sexismo, que é, em si mesmo, um paradigma onipresente de um relacionamento injusto” (JOHNSON, 1995, p.25). Dessa forma, é relevante a pesquisa, “O Verbo se tornou Mulher”, uma vez que remete a seguinte questão: “como a mulher vê o mundo na figura de Deus masculinizado? – embora singela a pergunta, envolve uma série de fatores que necessitam ser incorporados e analisados para que um retorno possa ser almejado. Para isso, buscamos dialogar entre os documentos do Magistério da Igreja Católica e os autores, sejam teóricos, professores-pesquisadores e/ou entusiastas, que exploram o tema. Vista que, a partir da perspectiva salvífica, entende-se o Deus-Sophia como Trindade de benevolência. É a Sagrada Sabedoria em profundo mistério relacional de reciprocidade no amor e na comunhão, que é própria essência de Deus. Essas aliás, é a imagem da mulher que procura ser autêntica e se comunica, além disso estabelece uma verdadeira e sincera amizade com humanidade, numa atitude que a todos envolve e demonstra uma solicitude para com o mundo – decerto é a imagem da Trindade. Por fim, é através da genialidade feminina que sabe deixar-se guiar pela busca da justiça e verdade, que o Sagrado pode sim ser expressão da realidade feminina. Portanto, a realidade feminina é apta e pode assumir o divino.

**PALAVRAS-CHAVE:** Divino; Mulher; Imagem; Símbolo; Linguagem.

*Deus é mulher; Deus há de ser;  
Deus há de entender; Deus há de querer  
Que Tudo vá para melhor  
Se for mulher, Deus há de ser*

---

<sup>1</sup>Mestranda em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia, na PUCPR – deiserbbastos@gmail.com

*Deus há de ser fêmea; Deus há de ser fina;  
Deus há de ser linda; Deus há de ser<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

A teologia feminista surge é um campo interdisciplinar que busca examinar e desafiar as estruturas patriarcais e sexistas presentes nas tradições religiosas, especialmente no contexto do cristianismo. Essa abordagem teológica procura trazer à tona as experiências e perspectivas das mulheres, reavaliando interpretações e textos sagrados a fim de promover a igualdade de gênero dentro das comunidades de fé. Ou seja, questionar a representação exclusivamente masculina de Deus presente em nossas tradições religiosas. Ao explorar a linguagem e as imagens usadas para se referir a Deus. Além disso, ampliar a compreensão divina, permitindo que a experiência feminina seja valorizada e reconhecida como uma expressão válida da espiritualidade.

Como também, a Teologia Feminista na América Latina emergiu em resposta às desigualdades e opressões enfrentadas pelas mulheres na região. Fato que, repetidamente sofriram dupla marginalização, sendo subjugadas tanto pela sociedade machista quanto pelas estruturas patriarcais presentes nas instituições religiosas. Nesse contexto, surge como uma ferramenta de empoderamento e libertação, buscando resgatar a dignidade e o valor das mulheres como sujeitos de fé. Além de promover a inclusão e a valorização das experiências e perspectivas femininas na teologia, levantando questões sobre a relação entre gênero, etnia, classe social. Contudo, uma das principais preocupações da Teologia Feminista na América Latina é desafiar as interpretações teológicas tradicionais que perpetuam estereótipos de gênero e justificam a subordinação das mulheres.

Ao analisar textos sagrados e tradições religiosas de maneira crítica, busca-se resgatar figuras femininas esquecidas ou marginalizadas pela história oficial e destacar seu papel significativo na construção da fé.

Na investigação sobre o impacto das figuras de linguagem e símbolos femininas no sagrado, a bibliografia apontou Elizabeth Johnson, em seu livro *Aquela que É: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino* (1995), aborda a temática das imagens femininas para descrever a experiência cristã de Deus. Em seguida, apresenta de várias formas possíveis o modo de como a linguagem feminina possui uma relação com Deus. E, também como essa simbologia toma conta dos nossos altares e púlpitos. Bem como, defende que a experiência feminina alinhada a crítica dos elementos encontrados nas Sagradas Escrituras e na Tradição, pode incorporar um novo olhar, deveras libertador sobre Deus.

<sup>2</sup> Deus é Mulher é o álbum da eterna cantora e compositora Elza Soares, lançado em 18 de maio de 2018 e considerado o 2º melhor disco brasileiro do mesmo ano. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/elza-soares/deus-ha-de-ser/>> . Acesso em 23 julho de 2023.

Johnson (1995), procura a união entre a sabedoria clássica que originou o Cristianismo alinhada a filosofia grega, no qual “modelou o pensamento das diversas igrejas”, com a teologia feminista que busca a “humanidade da mulher como *imago Dei*” (JOHNSON, 1995, p.26). No álbum *Deus é Mulher* (2018), Elza Soares, vale de um discurso musical e poético atual para tratar temáticas importantes. A artista aborda, o empoderamento feminino e denuncia a violência e opressão vivida pelas mulheres, trata também das mazelas sociais e do preconceito religioso existente em nosso país, ou seja, por meio de sua voz rouca e potente, colocou-se como porta-voz de uma transformação social necessária e urgente.

Em sua música *Deus Há de Ser*, a cantora elenca conceitos e qualidades de Deus que é mãe e todas as ciências femininas, querem seu colo e calor divino, pois Deus há de ser fêmea, fina e linda.

Entretanto, a teologia feminista confronta com o fato de que o símbolo trinitário estar empregado para perpetuar a subordinação patriarcal da mulher, tanto presente em suas imagens masculinas civil e eclesiásticas, como também no modelo hierárquico do relacionamento divino, ou seja, o Pai que tudo cria na força do Filho e no poder do Espírito.

O uso de imagens visivelmente masculinizados da Santíssima Trindade, cria-se de forma direta, o poder do varão, uma masculinidade divina e conseqüentemente uma paternidade divina, e na perspectiva feminina isso torna-se desfavorável à mulher como *imago Dei*.

## **1.METÁFORA RELACIONAL: HUMANIDADE FEMININA E A MASCULINIDADE DIVINA**

Segundo a história da salvação, a doutrina da Santíssima Trindade se desenvolve a partir de um Deus de coração, relacional, que faz aliança com seu povo, envia seu Filho revestido no poder do Espírito Santo e, ainda nos faz conhecer a este que é o mistério. É o ser Deus em relação com a humanidade, é o ser Deus em relação a Ele mesmo, que se comunica a si próprio. Portanto, a experiência concreta da salvação, se faz em um Deus libertador, misericordioso e próximo de seu povo – Deus Uno – três distinções, ligadas ao mesmo relacionamento, com uma natureza divina em três pessoas divinas, é o amor mútuo, relacional, no qual deseja expressar e salvaguardar a paz e a harmonia entre as três pessoas e a humanidade. “É a síntese do Deus-Sophia inefável e dinâmico, do amor envolvido na história de múltiplas formas” (JOHNSON, 1995, p.286). Em suma, para a fé cristã, Deus é Trindade, símbolo de comunhão e amor das três Pessoas divinas, Pai-Filho-Espírito Santo – tem seu modelo perfeito, sua motivação mais bela para a humanidade.

O Deus-Sophia que corresponde a si próprio em fidelidade irrestrita e realidade suprema. Ação, operativa e pedagoga da Sagrada Sabedoria está com e por todo ser humano, na essencial disposição de reciprocidade. “É a resposta ao apelo que partiu de Jesus: De todas as nações fazei discípulos, batizando-os. É uma profissão de fé nele em que Deus está próximo e

que é verdadeiro futuro do ser humano”. (RATZINGER, 2015, p.63).

Em contrapartida, a mulher e o homem vivem, valorizam e descobrem que são inspirados e arrebatados pelo sopro divino, o Espírito-*Ruah* de Deus para serem sábios e corajosos para divulgar a palavra e a mensagem de Deus e sobretudo ousados na ação. Esse agir aponta a um mistério vivo de relacionamento, puro que ama as pessoas, que está irreversivelmente envolvido na alegria e no sofrimento da história humana.

Logo, é o Cristo ressuscitado que assume o corpo de todas as mulheres e todos os homens. Isto é a Sabedoria Sagrada de Deus escondido em um mistério sagrado absoluto, voltado para o mundo. Em outras palavras é a Sagrada Sabedoria representado pela linguagem da graça divina que chega até nós como um dom feminino, pois é o Espírito vivificador que ampara e conduz. É o amor criador da Mãe-Sabedoria que abraça o mundo inteiro em benefício do bem-estar de todo ser vivente, comprometido com a verdade e justiça. É o poder e confiança, rompendo como os estereótipos de gênero restritivos e redefinindo o que significa ser mulher.

Portanto, é a partir das perspectivas que se entende o Deus-Sophia como Trindade de benevolência. É a Sagrada Sabedoria em profundo mistério relacional de reciprocidade no amor e na comunhão, que é própria essência de Deus. Essas aliás, é a imagem da mulher que procura ser autêntica e se comunica, que se faz entender e há de querer, além disso estabelece uma verdadeira e sincera amizade com humanidade, numa atitude que a todos envolve e demonstra uma solicitude para com o mundo – decerto é a imagem da Trindade. Por outro lado, a masculinidade divina representa uma nova abordagem na figura do homem, ou melhor, transcende os padrões tradicionais baseados na força, dominação e controle.

## **2.HUMANIZAR O DIVINO, TORNAR-SE MULHER: LINGUAGEM E SIMBOLOGIA**

Primeiramente, convém ressaltar que o Novo Testamento apresenta uma série de textos que tem sido salutar na inspiração de propostas humanizadoras em relação a mulher que muitas vezes é considerada como ser incompleto, de propriedade dos homens (pais, maridos, filhos) ao apontar a postura de Jesus de Nazaré em relação aos excluídos da história do seu tempo e da nossa história. Como mostra o relato bíblico em que Deus chora sobre a cidade que oprimia o povo, “Jerusalém, Jerusalém, que mata os profetas e apedreja os que lhe são enviados! Quantas vezes eu quis reunir seus filhos como a galinha reúne seus pintinhos debaixo das asas, mas você não quis!” (Mt, 23,37).

E, ainda, na afirmação do Papa João Paulo I (1978), em seu discurso na hora do *Angelus*, ao dizer que Deus nos ama como um amor que não se apaga, um amor de ternura, acrescentou, “Ele é pai; mais ainda, é mãe”. Conforme, canta Elza Soares (2018), Deus é mãe e de todas as ciências, da poesia, das rimas, pois todos querem seu colo de madona. Com essa sensibilidade que constitui a imagem do consolador divino visivelmente identificável na fé cristã, na

qual, decerto trará benefício para todo ser vivente do planeta, ou melhor poderá contribuir significativamente no sentido de tornar o ser humano sujeito da sua própria história, libertador, feminino, cultural, ecológico, étnico e ecumênica, valorizada de maneira consciente.

Para Johnson (1995), a “teologia cristã da libertação feminina é a reflexão sobre o mistério religioso”, uma vez que “faz uma opção a priori para a promoção humana da mulher (p.37). Visto que, o modo do agir simbólico nos convida a entrar na história, nos desperta para as experiências e mazelas cotidianas de ser humano no mundo. Portanto, essa sensibilidade que faz compreender o agir divino, mediante o símbolo como sinal de reconhecimento e expressão do fundamento comum da fé no Deus trino.

## CONCLUSÃO

Observa-se, uma teologia feminista preocupada em desenvolver e construir comunidades de fé inclusivas e acolhedoras, onde as vozes, rostos e experiências das mulheres sejam valorizadas e respeitadas. Mesmo desafiando a autoridade tradicionalmente masculina nas instituições religiosas. Assim, promovendo a participação igualitária das mulheres na liderança e na tomada de decisões, onde todos possam viver sua fé. Ao reconhecer e celebrar tanto a força quanto a suavidade, a assertividade quanto a vulnerabilidade, podemos criar um mundo mais harmonioso, onde todos tenham a liberdade de ser autênticos e se expressar sem medo de julgamento ou restrições impostas por normas de gênero ultrapassadas.

Todavia, não se trata apenas de dar respostas teóricas, mas articular modos de conhecimento diferentes, a partir de experiências diferentes. E, ainda no caso das “mulheres não são apenas individualidades, trata-se de metade da humanidade e metade da América Latina cuja voz não foi levada em consideração de forma especial nas Igrejas” (GEBARA, 2020, p.6). Diante disso, urge reconhecer que no espaço cristão é de fato uma diversidade de mundos e experiências.

Portanto, é por meio da genialidade feminina que se deixa guiar pela busca da justiça e verdade, que o Sagrado pode sim ser expressão da realidade feminina.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Nova Bíblia Pastoral**. Editora Paulus, 2014.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus : ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. – 11ª ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2012.

GEBARA, Ivone. A Teologia da Libertação e as Mulheres. - **Sociedade e Cultura**. – 2020, vol. 23, e61023, ISSN: 1415-8566 / 1980-8194

JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino**. – [Trad. Atílio Brumetta]. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

JOÃO PAULO I, Papa. **Angelus Domini**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-i/pt/angelus/documents/hf\\_jp-i\\_ang\\_10091978.html#:~:text=Ele%20%C3%A9%20pap%C3%A1%3B%20mais%20ainda,que%20o%20Se](https://www.vatican.va/content/john-paul-i/pt/angelus/documents/hf_jp-i_ang_10091978.html#:~:text=Ele%20%C3%A9%20pap%C3%A1%3B%20mais%20ainda,que%20o%20Se) – acesso em 01 de junho, 2023.>. Acesso em 30 de jul de 2023.

RATZINGER, Joseph. BENTO XVI. **Introdução ao Cristianismo – Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. – 8ª edição. – São Paulo: Edições Loyola, 2015.



# FT 19

**Povos tradicionais: religiosidade, festas e pajelança na Amazônia.**





**Dr. Carlos Paula de Moraes – UFAC,  
Dra. Cydia de Menezes Furtado – UFAC,  
Dr. Francisco Pinheiro de Assis - UFAC,  
Dr. José Carlos Cariacás Romão dos Santos – UNIFAP.**

Ementa:

O fórum temático tem por objetivo acolher os trabalhos que abordem as temáticas relacionadas à religiosidade popular, às festas religiosas e à pajelança cabocla. Pretende-se reunir inúmeros trabalhos que discutam os vários aspectos da religiosidade popular, as festividades religiosas, as procissões, os rituais da pajelança dos povos tradicionais e os rituais de cura e benzedeiras. Este é um espaço para debates interdisciplinares, a junção dos vários trabalhos, as várias maneiras de compreender os diversos aspectos que abrangem a temática: As diversas interpretações da religiosidade dentro e fora das aldeias, à presença de elementos religiosos populares existentes nos rituais, e ao mesmo tempo compreender a cosmologia dos povos da Amazônia, realizando uma aproximação do universo da floresta, entender o valor dos animais, das árvores e todos os seres que habitam esses ecossistemas nas florestas; A luta e a resistência dos povos nativos ao longo dos séculos na Amazônia como maneira de garantir a sobrevivência da cultura e dos rituais religiosos e a própria sobrevivência dos grupos na floresta. Pretende-se, ainda, acolher trabalhos que abordem devoções populares, festas e rituais religiosos, e outras questões pertinentes, suscitando o diálogo com outras áreas da ciência.

# GRAFISMO COMO EXPRESSÃO DA EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL DA CULTURA GUARANI: ALDEIA TEKOÁ MARANGATU

*Agda Bernardete Alano<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este estudo pretende dialogar com as representações gráficas da cultura Guarani, enquanto manifestações da espiritualidade, que tendo a natureza como espaço, é também a geradora de sentido nas suas representações. Para essa análise considera-se como expressão do povo Guarani, suas diversas, representações do grafismo, como o das cestarias. Deste modo o sentido espiritual pode ser considerado a partir da sua materialidade, e assim compreendido como o imanente na sua relação com o sagrado. Distante de tentar descortinar ou esmiuçar as crenças, nem tampouco fazer revelações que fazem parte do sagrado da cultura Guarani, que a priori se reconheça enquanto mística, este estudo pretende, relacionar as expressões gráficas Guarani enquanto experiência com o sagrado, independentemente de seu significado, ou conteúdo; o que se pretende apreender é a vida espiritual presente no diálogo em si, entre o Ser, a natureza, o Outro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Espiritualidade; Guarani; Arte; Gráfica.

## INTRODUÇÃO

Este estudo é parte de uma investigação sobre a relação entre a expressão gráfica Guarani e a espiritualidade, afastando -se da pretensão de compreender o real significado, ou mesmo fazer qualquer relação dos mitos e ritos, de outro modo, fazer uma relação com arte, pois segundo Mariani e Vilhena (2011) enquanto arte, podemos apreende-la a partir do que ela provoca, e dialoga com seu espectador sobre o que está oculto, ou que não possui um contorno, uma definição única; mas provoca diante de seu expectador um olhar para si, e para o Outro. Assim também o grafismo Guarani, que como um fazer próprio de uma cultura, pode a partir da fenomenologia por exemplo, ser seu objeto de análise.

Dessa forma, qual relação pode se ter com o transcendente a partir do grafismo guarani? Como o Cientista religioso pode se apropriar desse tipo de manifestação da cultura Guarani, para nela buscar o Sagrado?

Esses são alguns questionamentos que o estudo suscita, e aqui é apenas uma porta de entrada para análise mais profundas, buscando somente apontar proposições de lugares

<sup>1</sup> Mestra em Design, CCE-UFSC. Graduanda em Ciências da Religião – UNESC Santa Catarina. Contato: agda.alano@gmail.com

e olhares para culturas situadas em território catarinense, como a Aldeia *Tekoá Gengibre* e Aldeia *Tekoá Marangatu*.

Deste modo o estudo apresenta no primeiro tópico, exemplos do grafismo Guarani, e um breve relato de seu contexto, seus aspectos formais e significados.

No segundo tópico é apresentado a relação do símbolo com o sagrado, fazendo -se então uma relação com a espiritualidade; mais propriamente o grafismo enquanto imanente, e a sua relação com o outro, o transcendente.

E então o estudo finaliza reforçando a força existente na expressão Guarani, que é potencialmente um campo que pode ser aprofundado pelo cientista religioso, bem como se utilizar para finalidades pedagógicas, tendo em vista o ensino religioso como área do conhecimento nas escolas de ensino fundamental do Brasil.

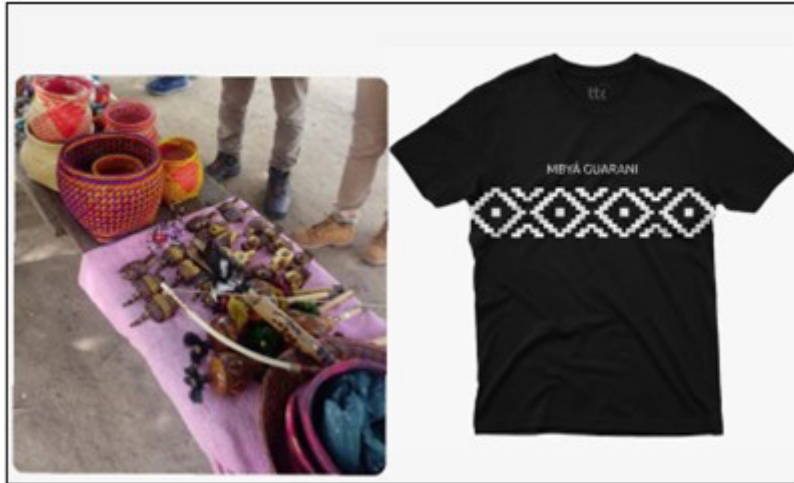
## **1 GRAFISMO GUARANI**

A tradição Guarani tem manifestações visuais diversas, variando em sua forma e material. Essa diversificação se mostra pelos dos recursos locais, como em terras onde o barro está presente por exemplo, vimos representações do grafismo em cerâmicas, e em locais onde estão presentes determinados tipos de caule e folhagens dão forma a entrelaçamentos que formam cestos, ou mesmo tapeçarias em geral.

Hoje recursos naturais já escassos, e a aproximação com a cultura urbana, influenciam as composições em que novos materiais são utilizados pelo povo Guarani, porém apesar dessa modificação, percebe-se a continuidade de um traço genuíno, como afirma o Guarani, Silva (2020, p. 15): a “mitologia e o espírito cosmológico do passado, ainda permanecem estampados nas cestarias e outros artesanatos com grafismos e significados sagrados, produzidos na minha *Tekoá Gengibre*” (SILVA, 2020, p.15).

É possível como no caso da *Tekoá Gengibre*, como em outras aldeias, a permanência do grafismo, a partir de sua representação idêntica ao que era produzido pelos seus ancestrais, como novas expressões, feitas com mistura de materiais provenientes da natureza e artificiais, por exemplo; pois é natural que o novo e o tradicional estejam lado a lado, como na Aldeia *Tekoá Marangatu* em que junto com as cestarias, feitas de folhas de capim, também são produzidas peças como ornamentos feitos de sementes, misturadas a produtos sintéticos, bem como os processos de tingimento, também são combinadas as origens de pigmentos naturais aos artificiais, porém o sentido simbólico continua presente (Fig. 1).

Figura 1: Grafismo Guarani



Fonte: Elaborado pela autora, 2023

As formas de expressão estão ligadas não somente aos recursos, mas também influenciadas pelo contexto histórico, devido o contato do povo indígena com outras culturas, que trouxeram não somente outros materiais, como também inspiraram novos produtos que fazem parte da cultura urbana; exemplo, camisetas, ornamentos, e mesmo as cestarias; que hoje são feitos para um propósito comercial, pois trata-se de um meio para contribuir com o sustento de uma comunidade indígena como a Aldeia *Tekoá Marangatu*, pois, já não pode sobreviver a partir das mesmas práticas do passado.

Independente do propósito, do produto, seja ele para uso próprio ou para a comercialização, e dado o mesmo tratamento, quando o recurso é retirado da natureza. Pois o povo Guarani mantém viva a reverência a natureza, respeitando-a como um ser sagrado, conforme relata Silva (2020): Nós *Mbya Guarani* nos relacionamos com a natureza através do contato com os elementos que nela existem, esses elementos (por exemplo, lua, sol, animais e plantas) respeitamos e aprendemos, pois os consideramos como família, ou dotados de vida, tanto quanto um ser humano. Temos muito respeito pela natureza. Toda vez que coletamos materiais da natureza, pedimos autorização com muito respeito para poder fazê-lo (SILVA, 2020, p.15).

O grafismo *Mbyá-Guarani* se caracterizou por uma expressiva variedade de desenhos geométricos aplicados em diferentes tipos de suportes: na pintura corporal, nas cestarias, esculturas em madeira, nas cerâmicas. Esses desenhos comunicam mensagens e expressam conteúdos relacionados à mitologia e à cosmologia *Mbyá-Guarani* (SILVA, 2020, p.23).

Conforme Silva (2020, p. 15) os grafismos indígenas representam gestos e imagens de uma experiência coletiva totalmente entrelaçada na construção *Mbya Guarani* na sua própria cultura, também é uma expressão de um pensamento cosmológico da arte indígena que se

recria e se mantém dentro de uma relação de rito – mito.

Trata-se de representação gráfica de valores culturais imateriais, que perspectiva filosófica, antropológica, poderíamos chamar de arte, se pensarmos a partir da ideia de arte enquanto poesia, que se manifesta como [...] que libera as potencialidades da memória, da percepção, da fantasia: é a alegria da pura descoberta (MARIANI e VILHENA, 2011), como relata Silva (2020) o processo de feitura do *ajaka*<sup>2</sup> não é apenas um trabalho manual, pois é também um exercício para o pensamento *Mbyá-Guarani*. Sua transcendência pode também ser vista pelo próprio diálogo da arte em si, pois o significado vai além daquilo denota, principalmente quando estamos diante de símbolos, como fala, NASSER (2020, p29) “os símbolos moram na dimensão humana da espiritualidade”.

Assim como o grafismo Guarani expressa que um sentido próprio para seu povo, como o *araku pyxã* (dedo da saracura) ou *araku pypo* (rastros da saracura) usado pelas mulheres para afastar as doenças e espíritos.

O *ajaka* é uma das artes mais importantes da nossa cultura. De acordo com Silva (2020) é um ofício de cura para pessoas que precisam aliviar os maus pensamentos para, assim *jajoguero vy'a pavẽ revê*; ou seja, sentir-se bem e sempre viver em harmonia com as pessoas da comunidade.

De acordo com Mariani e Vilhena (2011) o passar do não ser ao ser é “poesia”, de modo que as confecções de todas as artes são “poesias”, e todos os seus artesãos poetas. Assim a arte enquanto poesia, é também segundo Mariani e Vilhena uma expressão que individual ou coletiva revela uma espiritualidade, uma abertura para o transcendente. E ela se faz a medida em que busca revelar algo que está além da representação, que o artista, a obra e sobretudo quem está diante da obra, experimenta, transcende.

Mariane e Vilhena (2011, p. 33) fala a respeito da revelação, como a realidade que não nos é transparente. O real que experimentamos - se encontra situado em uma tensão fundamental entre “nós” e “o que nos aparece”.

E assim estar diante de uma expressão nos provoca uma necessidade de compreender, ler, o que se repete, e mesmo que busquemos as repostas, sejam elas ditas pelos próprios autores (Guarani) ainda sentimos que existe muito mais, nas figuras. Sem tentar “revelar”, mas partindo do pressuposto da experimentação, da vida em comunidade que se faz, se expressa; já então revela por si só um movimento, pois coloca no fazer um sentido, que é então passado por gerações. Assim a linguagem, a cultura e o ambiente são entrelaçados e interdependentes, desenvolvidos em processos milenares de coevolução onde a vida foi adaptada a ecossistemas específicos (MAFFI, 2001 APUD NOLLI ET AL, 2019), mesmo conforme citado, a ecossistemas que já não fornecem o mesmo material, ou para a cultura Guarani, já não pode mais estar (ser) tão presente.

2 Balaio: Utensílio tipo cestaria, feito a partir de partes de plantas entrelaçadas.



A ecologia histórica dos povos Tupi oferece a oportunidade para demonstrar o significado das palavras de Luísa Maffi. É uma história de longa duração registrada em dados linguísticos, arqueológicos, antropológicos, históricos e biológicos, que ajudam a compreender um processo iniciado cerca de cinco mil anos atrás por falantes do Proto-Tupí, matriz de 70 línguas historicamente conhecidas (Rodrigues e Cabral 2012).

O grafismo Guarani embora não consigamos apreender seu total significado, o que nos provoca diante do desconhecido é aquilo que não é revelado.

“A palavra “revelação” presente na linguagem indica que a realidade não nos é transparente [...], é o mesmo que afirmar que tudo o que existe encontra-se velado; que para atingir as coisas, os outros e nós mesmos, precisamos levantar o “véu”, e assim enquanto não revelado, “oculto” porque é aberto emerge de relações individuais e coletivas (VILHENA E MARIANI, 2011, pág. 33).

Num sentido mais pragmático podemos também pensar sobre a arte gráfica Guarani como um jogo, imagens repetidas, que podem ali conter uma lei particular, uma sintaxe, porém ainda assim contém um sentido imaginário.

Para o ser humano primitivo, a palavra possui a força mágica de interferir e controlar as forças da natureza (NASSER, 2006), assim como para os povo Guarani, em que a força do sagrado que também se manifesta na natureza, lugar para receber os saberes de *Nhanderu* (SILVA, 2020).

*Figura 2: Grafismo Guarani*



Fonte: *Teko Puku*, Silva (2020)

É importante trazer o significado desse grafismo, pois ele representa para o Guarani a vida longa, por formar traços voltados para uma única direção. Assim como essa representação, também outras; sejam, desenhos, símbolos, para a nossa compreensão revelam a intersubjetividade: *ser com o outro* (grifo do autor), quando existe uma subjetividade que mediatiza a relação (NASSER, 2006), como no caso o grafismo, estabelece-se assim um diálogo, uma relação de transcendência: *Ser com o Absoluto* (NASSER, 2006) (grifo do autor) como nas palavras Kopenawa (2015), um xamã Yanomami:

“Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São as palavras de *Omama* e dos *Xapiri*. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe sempre para elas. Você vai pensar: “*Haixopë!* É essa mesmo a história dos espíritos!”. E, mais tarde, dirá a seus filhos: “Estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta”.

## 2 O SÍMBOLO E O SAGRADO

De acordo com Eliade (1979, p.12) o símbolo, o mito, a imagem; pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se poderá extirpá-los, pois ainda que tenham sofrido a violência de quase um total apagamento, a linguagem visual Guarani, continua ecoando, e conforme Eliade (1979, p. 13) o símbolo revela certos aspectos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, [...] são criações irresponsáveis da *psiqué*; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: põe a nu as mais secretas modalidades do ser, que poderíamos também nesse caso pensar nesse ser, enquanto o Ser, Guarani, O Ser natureza, o Outro, o Ser absoluto.

De acordo com Eliade (1979, p.33) o papel do historiador religioso não deveria reduzir-se ao registo das manifestações históricas comportamento religioso, ele deveria aplicar-se também a penetrar mais profundamente os seus significados e as suas articulações. Questões que um historiador das religiões deveria fazer segundo Eliade: “Por que tal mito ou tal símbolo puderam ser difundidos? Que revelavam eles?”. Por que motivo certos pormenores — mesmo muito importantes — se perdem durante a difusão, enquanto outros continuam a sobreviver?

Ainda de acordo com Eliade (1979, p.36):

O estudo racional das religiões trará à luz um fato insuficientemente notado até agora: é que existe uma lógica do símbolo, que certos grupos de símbolos, pelo menos, se mostram coerentes, logicamente encadeados entre si; que se pode, numa palavra, formulá-los sistematicamente, traduzi-los em termos racionais. Esta lógica interna dos símbolos põe um problema de pesadas consequências; certas zonas do inconsciente individual ou coletivo serão ou não dominadas também pelo *logos*, ou estaremos perante manifestações de um transconsciente?

## CONCLUSÃO

Se o grafismo indígena não tivesse qualquer relação para seu povo com o transcendente, ou mesmo a nossa incapacidade de decifrar, reafirmam ainda mais o seu sentido oculto, e conforme Mariane e Vilhena (2011) colocam, [a] linguagem chamada e capacitada para a



expressão da experiência espiritual, que é a revelação do sentido profundo e eterno da realidade. Oculto, mas sempre desejoso e sedento de ser revelado.

Para denotar o esforço humano e trazer para perto, para seu ambiente, para seu espaço, para seu campo de objetividade, o Sagrado, o transcendente que por vezes se materializa, ou se mostra, por meio do imanente sendo vivenciado em espaços, templos, objetos, pessoas, animais, plantas; constatamos a divina presença da natureza em si mesma, presente em várias culturas (BATANOLLI ET ALL, 2023). O Guarani é um dos exemplos de um povo que elabora a permanência do espírito do povo que se mistura ao espírito da floresta e estabelece a sua religiosidade quase permanente de conexão direta com o Sagrado.

Enquanto seres simbólicos, necessitamos de respostas ao nosso questionamento, e que ela seja coerente com o nosso modo de ser e pensar sobre o mundo, porém dificilmente conseguiríamos pensar como um Guarani, por exemplo; pois na subjetividade está intrínseca as próprias experiências, que certamente são diferentes e próprios de qualquer ser; pois conforme Nasser, a relação entre o sujeito e o desenho, não é o espelho que vemos, mas estamos diante de outra “coisa” que ali é uma representação como Kopenawa (2015) coloca as palavras de um espírito, ou seja; carrega o transcendente, o Outro.

## REFERÊNCIAS

### LIVRO:

BATANOLLI, João Alberto Ramos. et all. Ecologia Interior e Transculturalidade: O Sagrado Como Pivô Da Consciência Ambiental. In: COSTA NETO, Eraldo Medeiros. SANTOS, Claudia Nunes (orgs). *Sacralidade na Natureza: Um olhar a partir de múltiplas tradições eco espirituais*. Feira de Santana: Zarte, 2023. p. 53-73.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Lisboa-Portugal: Artes e letras/arcádia. 1979.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NASSER, Maria Celina Cabrera. *O uso dos símbolos*. São Paulo: Paulinas. 2006.

### CAPÍTULO DE LIVRO:

MARIANI. Ceci Baptista, OTTEN. Heirich Alexander. A arte como expressão da experiência espiritual: experiência de revelação e caminho de transformação. In: MARIANI. Ceci Baptista, VILHENA. Maria Ângela, (orgs). *Teologia e arte: Expressões de Transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011. P. 28-38.

## **ARTIGO DE PERIÓDICO**

NOELLI, Francisco Silva et. Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guarani. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v.11, n.1, p. 13–45. 19 mar 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.23636>. Acesso em 17. Jul 2023.

## **TCC**

SILVA, Sandro da. *Os Tipos De Grafismos Na Cultura Mbya Guarani E Seus Significados Na Atualidade*. TCC - Curso de Graduação em licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

# OS ENCANTADOS: A VISIBILIDADE DO INVISÍVEL

Luís Jorge Lira Neto <sup>1</sup>

**RESUMO:** O olhar para o outro é revestido de sentido orientado para o objeto olhado, o que se vê é distinto do que se olha, decorre da vivência do observador condicionado pelas adaptações culturais. Os povos originários do Brasil estiveram sob o olhar do outro, desde os “descobridores do Brasil” passando pelos “ocupadores de terras devolutas”. Esse olhares cobriram em camadas através de narrativas, a língua, a fauna, a flora e a gente originária desses brasis, no sistema de “amansamento dos tigres da terra”. A reação desse povos foi fazer-se Encantados, tornarem-se invisíveis ao olhar estrangeiro, a alternativa pela invisibilidade, num processo de autoafirmação de uma identidade em risco. Crença ancestral nas experiências de “sair do corpo”, visões, sonhos e os “encantados da Luz” com suas instruções e transmitindo os “saberes ancestrais”, estrutura identitária, de pertencimento, ocultas dos olhares dos estranhos. Os Encantados só se apresentam visíveis aos seus, confrontando as narrativas adaptadas do olhar eurocêntrico. A reação do Outro fez-se sentir através do deslocamento dos povos originários para lugares recônditos, numa tentativa de apagar a visão dos seus “encantos”, de soçobram suas manifestações espiritualizadas, único refúgio, digno de uma vertente original. Essa a dicotômica realidade dos povos primervos, ora fazem-se invisíveis, ora visíveis na preservação de suas identidades, solúvel quando a visibilidade do Outro estiver na Ótica da Alteridade, porto seguro da inserção do Outro nas estatísticas do Eu.

**PALAVRAS-CHAVES:** tradições ancestrais; relatos dos viajantes; povos originários; encantados.

## INTRODUÇÃO

As tradições dos povos indígenas no Brasil tem atraído circunstantes, sejam viajantes, estudiosos ou pertencentes à organismos públicos e privados, desde as épocas mais remotas. O Olhar destes perpassam pelo sentido para onde se dirige, o objeto olhado. O que se vê é distinto do que se olha, pois o que é visto decorre da vivência do sujeito observador, este carrega consigo toda uma estrutura que lhe condiciona a forma de observar. Segundo a conceituação de Pierre Bourdieu (2013, p. 87-88) o observador age sobre suas relações como estrutura estruturante, concebida de forma ordenada (por isso estrutura), visando estruturar com o que interage, transformando suas relações em estruturas estruturadas. Daí surge o *habitus* como um “sistema de disposições adquiridas, permanentes e geradora de práticas” que visa adaptar o objeto observado ao seu observador, na forma de uma aparente necessidade natural, vali-

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2022- ). Mestre em Economia pela Universidade Federal de Pernambuco (2008). Graduado em Engenharia Elétrica pela Universidade de Pernambuco (1982). <https://orcid.org/0000-0003-4164-5860>. [luis.lira.al@gmail.com](mailto:luis.lira.al@gmail.com).

dando ou invalidando as condições postas.

Esse processo percebe-se claramente operando em relação aos povos originário brasileiros, em contato com os “*descobridores do novo mundo*”, que, após superar o espanto por ter encontrado gente no fim do mundo, deu-se início ao procedimento de exploração dos “*recursos naturais da nova terra*”, inclusive utilizando esses povos, leia-se braços livres que viraram cativos, justamente por serem livres, diga-se, disponíveis, acessíveis, a quem lhes “*conquistassem*” na aparência de uma necessária e natural imposição. A terra era ampla, chã e virgem, necessitava, então, de braços muitos para domá-la, e eles estavam bem ali, “*disponíveis*”. Mas, logo se depararam com um impositivo, eles eram da terra, sabedores dos muitos caminhos e foram “*desaparecidos*” entre guerras e doenças, mata a fora. *Encantaram-se* e se fizeram invisíveis num processo de autoafirmação de uma identidade em risco.

Este é o caminho percorrido pelo texto, do olhar do viajante à invisibilidade do olhar, sumido nas camadas das narrativas, superpostas no desconhecimento de suas tradições e cultura, por isso as tentativas de aculturação no denominado “*processo civilizatório*”, que, em vez de lançar luzes, dar-lhes visibilidade, os levaram aos mais recônditos lugares dos brasis, soçobrados no escuro das suas manifestações espiritualizadas, único refúgio, digno de uma vertente original.

Tratou-se de refletir aqui, sobre a dicotômica realidade desses povos que ora fizeram-se invisíveis e ora visíveis, a fim de preservarem-se da anulação de suas identidades, porque diversos os são, homogêneos apenas na forma de tratamento dos que lhe imaginam “*diferentes*”, assim eles se sentem ausentes em sua própria terra, o Brasil.

## 1. OS POVOS PRIMERVOS NO OLHAR DOS OUTROS<sup>3</sup>

Os relatos dos primeiros observadores no contato com os povos indígenas no Brasil quinhentista replicaram, em similitude às demais “*opiniões dos colonizadores*” em contato com populações ao redor do mundo “*recém-descoberto*”, a imagética dos povos primervos como cruéis, destituídos de pudor e de moralidade, e que “*carecem de fé, de lei e de rei*”, conforme escreveu um dos primeiros historiadores do Brasil, o Frei Vicente do Salvador (1965, p. 85)<sup>4</sup>.

As principais narrativas se circunscreveram em duas situações: os rituais antropofágicos e as práticas religiosas. Iniciadas em 1557 por Hans Staden (1974, p. 196), considerado pioneiro na descrição cotidiana dos povos indígenas no Brasil do século XVI, que pormenorizou o período em que ficou cativo dos índios Tupinambás: “*Descrevi minha viagem marítima tão lacônica porque queria contar apenas o início, como caí em poder da cruel gente selvagem*”. Outros lhe seguiram e relataram os sacrifícios de prisioneiros descritos com cenas de crueldade.

<sup>3</sup> Os textos selecionados das referências foram transcritos na sua íntegra, sem ajustes, refletindo a grafia da época.

<sup>4</sup> Ressalve-se aqui, que estas observações tecidas na atualidade, é apenas uma reflexão da construção de uma ideia que ainda se observa na cultura nacional, não constituindo juízo de valor.

des, exemplificados nas observações em 1576 de Pero Gândavo (1995, p. 113) que esses povos são extremados na crueldade dos que não são “*de seu rebanho*” e que comem a carne de seus prisioneiros “*usando nesta parte de crupezas tão diabólicas que ainda nelas excedem aos brutos animais*”

A segunda narrativa versa sobre os ritos e mitos dos indígenas brasileiros que foram mencionados ora com um certo desprezo ora com surpresa, e por não identificarem uma estrutura mais complexa de religiosidade, eram destituídos da realidade cristã. A surpresa foi motivada pela existência da crença em espíritos e na vida após a morte. No dizer de Jean de Lery em 1578 (1926, p. 171) “*pois não só creem na imortalidade da alma, mas ainda acreditam que depois da morte as almas virtuosas*”. Corroborou dessa descrição, o Padre Fernão Cardim com a publicação em 1625 da sua obra *Tratados da Terra e Gente do Brasil* que esses povos não tinham conhecimento do Criador, não adoravam e não tinham culto divino, no entanto sabiam que tinham almas e que esta não morria (CARDIM, 1925, p. 161-162).

Os primeiros Jesuítas missionários na terra pátria intentaram catequisar com os quais mantinham relações para torná-los cristãos. O Padre Manoel da Nóbrega (2000, p. 20) explicava em carta endereçada ao P. Simão Rodrigues, em 1549, “*Desta maneira ir-lhe-ey insinuando as orações e doutrinando-os na fé até serem habiles para o baptismo. Todos estes que tratam connosco, dizem que querem ser como nós ...*”. Mas, outros padres se desesperavam com o andar da empreitada, refletindo a dificuldade com o trato de uma cultura bem diversa da dos povos orientais que tinham seus deuses, templos e escrituras sagradas, e sabiam “*discutir sobre novas doutrinas*”, segundo observação do Pe. Serafim Leite (2000, p. 19\*). Nóbrega, aguçou seu olhar para além da problemática cultural e trabalhou em superar essas dificuldades, compreendeu que a missão catequética teria que seguir por outra linha e aproveitou todos os fatores e pessoas que sabiam a língua geral dos índios para empreender sua ação, colaborando na fundação da cidade de Salvador, São Paulo e do Rio de Janeiro.

Desse olhar colonizador dos povos primevos brasileiros, como “*selvagens e bestiais*” alguns divergiram, notadamente o filósofo humanista francês, Montaigne, que em 1580 escreveu um ensaio e no capítulo XXX, intitulado *Dos Canibais*, narrou uma entrevista que fez com um índio Tupinambá, da tribo dos Tamoios do Rio de Janeiro e, de acordo com Luiz Câmara Cascudo (1940, p. 9-14), Montaigne “*Elogiou tudo. Canções, armas, vida, costumes, instintos. Justifica até a antropofagia*”, em sua opinião a pecha de “*selvagens*” não se justificava para classificar os povos originários brasileiro, em contrário a opinião dominante à época “*que nada há de bárbaro e de selvagem nessa região*”.

Ressume-se este item na lacônica frase do antropólogo belga Lévi-Strauss, que aportou no Brasil para ajudar na formação da Universidade de São Paulo, em pleno século XX, traduzindo o nível de interesse do europeu ao aportar os olhos no “*novo mundo*” – na parte de baixo da Linha do Equador – “*O Brasil e a América do Sul não significavam muito para mim*”

(LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 45), no entanto, após pesquisas, fundou a vertente Estruturalista da Antropologia, que combateu a divisão entre civilizados e selvagens, superiores e inferiores, em referência aos povos primervos.

O olhar continua a desferir suas expressões na busca de identificar e classificar os povos originários. Comitivas estrangeiras se sucederam em visitas ao Brasil no século XIX, quando este se autoafirmava como “*nação independente*”, no entanto, ironicamente, buscava uma identidade europeia, valorizando “*os civilizados*” em detrimento dos povos primervos e os escravizados, subsumidos, desidentificados, perdidos no olhar transversal dos viajantes.

## 2. DESENCANTAMENTO DOS ENCANTADOS<sup>5</sup>

Os *Encantados* são parte do amanhã de cada povo indígena brasileiro. Fazer-se *Encantado* é tornar-se invisível aos olhos daqueles que não podem ver e se visibilizar a quem possa ver o invisível naturalizado. Assim transita na oralidade dos que se afirmam presentes (ainda) no mundo dos *Encantados*. Parte importante da fenomenologia religiosa dos povos ancestrais que se “*encantaram*” na simbologia desses “*seres espirituais*” quer os de sempre ou os da atualidade que, por referências, ficaram *Encantados*. Essas são narrativas recorrentes na oralidade e, agora, escritos dos descendentes das tradições dos povos primervos brasileiros, obtidas no esforço das observações e pesquisas no campo da Antropologia e da Sociologia.

Na análise das manifestações religiosas dos povos originários brasileiros foi aplicada aqui a Teoria Animista de Edward Tylor (1871), por apresentar similitude com as narrativas apresentadas, inclusive porque ele utilizou de relatos de viajantes pelo Brasil (De Laet, Lery e outros), isso sem anular outras possibilidades. Sua tese defendia que a crença em espíritos seria o estágio mais primitivo das expressões religiosas e a ideia de alma surgiu pelas experiências da “*dupla vida*” do indivíduo, o estado de vigília e durante o de sono. Das repetições dessas percepções nasceu no “*selvagem*” a ideia da existência de um duplo, que seria um outro organismo que, em determinadas circunstâncias, tinha o poder de “*sair do corpo*” e vivenciar outras situações, em sonhos, visões e encontros. A transformação de alma em espírito ocorreria após a morte do corpo, daí derivando o culto aos mortos e os ritos funerários presentes em todos os povos, e explicou a origem do tema da invisibilidade advinda da experiência do real (TYLOR, 1871, p. 403, tradução nossa).<sup>6</sup>

Tome-se como exemplo dessa experiência do real nos povos indígenas brasileiros, os depoimentos colhidos por professores indígenas e lideranças da etnia Atikum, originárias do

<sup>5</sup> “1. Qualquer entidade ou espírito de ancestrais indígenas que se cultua nos terreiros de candomblés de caboclo. 2 Qualquer dos seres que se supõe ter poderes sobrenaturais na crença indígena ou cabocla. Exercer encantamento em ou tornar(-se) encantado; Fazer desaparecer, tornar(-se) invisível” (ENCANTADO).

<sup>6</sup> “Among savage tribes, however, as among civilized races who have inherited remains of early philosophy formed under similar conditions, the doctrine of the visibility or invisibility of phantoms has been obviously shaped with reference to actual experience”. (TYLOR, 1871, p. 403).

território pernambucano, que revelam a originalidade da “*base religiosa*” apriorística desses povos primervos, nas palavras da Anciã Rosa, do povo Atikun em Pernambuco “*Temos como base religiosa a natureza, a mãe terra, o vento, a água, o sol, as matas, os lugares sagrados, os animais e a espiritualidade, pois, acreditamos na força dos encantados*” (LIMA, 2022, p. 43).

Essa crença ancestral nos elementos da natureza, como nos astros, nas águas, em pontos geográficos específicos, na flora, na fauna e, sobretudo, nos “*Encantados*” é determinante na vida cotidiana desses povos, que estão acostumados a observar os diversos ciclos na vivência: noite e dia, acordado e dormindo, vivo e morto, doente e sadio, seca e chuva, verde e seco, semeado e colhido, macho e fêmea, novo e velho, masculino e feminino, casado e solteiro, parente e inimigo, permitido e interdito. Nos seus ritos sagrados há evocação dos “*Encantados da Luz*” por pessoas específicas, na busca das soluções dos problemas da comunidade, principalmente, para cura “*das mazelas do corpo e do espírito*” (LIMA, 2022, p. 43).

Determinados lugares são escolhidos para essas evocações, são chamados de sagrados por serem frequentados pelos “*Encantados*”, que tornam-se visíveis para a instrução do povo. Onde dar-se a transmissão do “*conhecimento específico dos indígenas*”, tanto o revelado como os aprendidos de gerações a gerações. Esse processo forma a identidade das etnias, uma usina de *forças espiritualizantes*. Sem as referências de ritos, mitos, pessoas e lugares dos *Encantados* perde-se o pertencimento e não haverá povos indígenas por falta do “*tronco veio*” originário, o que dá sentido ao existir do índio brasileiro (LIMA, 2022, p. 72).

O Antropólogo Lévi-Strauss, quando por aqui passou, observou essa dinâmica entre o cotidiano e o espiritual dos povos originários brasileiros e marcou na sua obra seminal *Os Tristes Trópicos* a frase “*Mas as crenças espirituais e os hábitos cotidianos misturam-se estreitamente e não parece que os indígenas tenham a sensação de passar de um sistema a outro*” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 215). Essa naturalidade na percepção do espiritual e do cotidiano, afirma a conceituação teórica do *Sagrado e Profano* em Mircea Eliade (2018, p. 17) ao concluir que a humanidade toma conhecimento do sagrado em contraposição ao profano, quando ele se manifesta e se revela “*absolutamente diferente do profano*”, propondo um termo para essas manifestações, a Hierofania. Portanto, as manifestações dos *Encantados*, ao apresentarem-se visíveis para seu povo, provoca o seu desencanto para *os que tem olhos de ver e ouvidos para ouvir*, é a Hierofania eliadiana nos trópicos brasileiros.

Continuando com Lévi-Strauss (1996, p. 217) este observou que a forma e a estrutura da aldeia indígena é facilitadora desse mundo de relações entre o Sagrado e o cotidiano, “*entre o homem e o universo, entre a sociedade e o mundo sobrenatural, entre os vivos e os mortos*”, numa síntese do que é reivindicado por esses povos, o direito à terra, que visa restabelecer o contato com sua cosmovisão – o homem e o universo; o direito às tradições religiosa, que dá sentido a sua vida em comunidade – a sociedade e o mundo sobrenatural e; o direito à livre manifestação dos Encantados, isenta de preconceitos, que reaviva a sua sabedoria (ciência) no



contato com os mortos. Essa é a percepção da importância para os povos originários brasileiros a identidade cultural alicerçada nas manifestações religiosas, capitaneada no contato com a transcendência dos *Encantados*, como referências de sentido de vida, perdida na modernidade.

### 3. A VISIBILIDADE DO OUTRO

Traceja no chão pátrio a ambivalência de ser brasileiro, uns pretendem ser, outros já nasceram sendo, ambos lhe habitam o terreno, mas o disputam a palmas. A convivência entre os povos habitantes do território brasileiro é centrada na disputa pela terra, desde cedo cantada na pena de Pero Vaz Caminha, no atestado de batismo, em que suas águas são infundas e nela tudo se dá e completou com o prenúncio do que iria ocorrer com os povos originários, *“Porém, o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar essa gente”* (PEREIRA, 1999, p. 58). E dessa salvação, logo os fizeram cativos e de acordo com Darcy Ribeiro, o povo brasileiro surgiu de um processo violento de genocídio de etnias, entre elas os índios (RIBEIRO, 1995, p. 23), forçando, assim, sua invisibilidade para adquirir sua sobrevivência.

Ao confrontar as narrativas *“dos outros”* do século XVI com as da atualidade, após o transcurso de cinco séculos, nota-se alguma mudança? Ou continua a visão colonialista da Europa quinhentista? Na linha histórica é notável a passagem do ideário romântico e humanista do índio como *“pessoas puras vivendo num paraíso idílico”* do período denominado colonial; enquanto no século XIX, ver-se a tentativa de transformá-los em *“cidadãos brasileiros”* com as opções de miscigenação forçada para eliminar o *“caráter selvagem”* destes, ou na catequização em massa e até mesmo na proposta de escravização afim de *“recuperar os prejuízos”* com a Lei Eusébio de Queiroz (1850) que proibiu o tráfico de escravos ao Brasil (AUGUSTO, 2016).

Na atualidade têm-se a concepção de que os índios e seus descendentes são pessoas indigentes que *“incomodam na ocupação de terras”* para o desenvolvimento econômico de regiões *“pobres”* cercadas por *“terras devolutas”*, dando origem a diversos conflitos transvestidos de agrários, mas que têm características de conflitos étnicos. A sociedade os tornaram invisíveis, sem identidade, sem o reconhecimento de fato do direito de existir enquanto povos originários, com sua cultura manifesta. Quais alternativas que lhe restam senão assumir-se, fazer-se visíveis rompendo com a negação do Outro?

Na ótica do filósofo da Alteridade, Emmanuel Levinàs (2005, p. 59-62) olhar o outro se configura no Olhar para o rosto do Outro, donde *“o rosto é a própria identidade de um ser”*. Ao olhar face-a-face o rosto do Outro, o sujeito alcança o sentido e não pode mais negar a existência do Outro, o respeita como Outro, esta é a *“condição da ética”*, pois *“O rosto que me olha me afirma”*. Segundo esse filósofo, no face a face, não se pode mais negar o Outro, é impossível a sua negação. É por esse caminho que o Outro reaparece com seu Rosto para que possa ser olhado face a face, sem a invisibilidade provocada, construída nos relatos dos missivistas,

ávidos em tomar as terras estrangeiras, nunca vistas por que estão invisíveis aos seus olhares, estão *Encantadas*.

## CONCLUSÃO

Este texto circulou pela percepção do olhar do colonizador europeu do século XVI, sobre os povos originários do Brasil, e como suas narrativas construíram uma identidade de alienígenas do “*novo mundo*”, estas se sucederam em camadas que foram encobrendo a língua, o andar, a fauna, a flora e essa gente. A conquista da Terra de Santa Cruz passou pelo “*aman-samento dos tigres da terra*”, catequizados e utilizados nas plantações de subsistência e nas guerras gentílicas. Caminhou nas trilhas das tradições orais entorno dos seus invisíveis “*Encantados da Luz*”, aqueles que lhe dão conhecimento e, sobretudo, sentido à Vida, uma identidade humana que foram ceifada aos milhares para a construção de uma “*nação*”.

Tratou da visibilidade do Outro através da alteridade, porto seguro da inserção do Outro na estatística do Eu, que fora formado na civilização grega, entre o Ser e o Existir. Percebe-se nas ações cotidianas atuais, frente aos povos primervos do Brasil, a continuidade do olhar dominador para com um ente diferente, pronto a ser subjugado nos seus sentidos. Mas, dada a condição alteritária de se respeitar o Outro na sua essência de ser, isso dar sentido à vida, o que possibilita ao Outro sair da invisibilidade, porque “*o respeito é uma relação entre iguais*” (LEVINÀS, 2005, p. 62), surge a confiança e com ela a fé no Outro, que, então, faz-se visível, desencanta-se para partilhar sua existência, sua cultura e seus *Encantados*.

## REFERÊNCIAS

AUGUSTO, Leandro de Mello. Os índios e a cidadania no Brasil: reflexões sobre a cidadania dos indígenas de meados do século XIX ao início do século XX. In: XVII ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 2016, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Associação Nacional de História, 2016. Disponível em: [http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1471210654\\_ARQUIVO\\_LeandrodeMelloAugusto.pdf](http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1471210654_ARQUIVO_LeandrodeMelloAugusto.pdf). Acesso em 14 maio 2023.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Editores J. Leite & Cia, 1925.

CASCUDO, Luiz da Câmara (org.). **Montaigne e o índio brasileiro**. São Paulo: Edições SEP, 1940.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ENCANTADO. Michaelis Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues>. Acesso em 13 maio 2023.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **Tratados da terra e da história do Brasil; História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil – 1576**. Recife: FUNDAJ: Editora Massangana, 1995.

LEITE, Serafim. Introdução Geral. *In*: **Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manoel da Nóbrega**. Edição *Fac-Similar* comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000. p. 9\*-117\*.

LERY, Jean de. **História de uma viagem feita à terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1926.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.

LIMA, Wellcherline Miranda (org.). **História e memórias do povo Atikum**. Recife: Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, 2022.

NÓBREGA, Manoel da. Carta ao P. Simão Rodrigues, Lisboa – Baía 1549. *In*: **Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manoel da Nóbrega**. Edição *Fac-Similar* comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2000. p. 17-25.

PEREIRA, Paulo Roberto. (org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil – 1500-1627**. São Paulo: Edições Melhoramento, 1965.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture**: *researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: [s. n.], 1871. v. 1.



# FT 20

Fronteiras do imaginário religioso.



**Dr. Amauri Carlos Ferreira - PUC Minas e ISTA,  
Dra. Lilian Cristina Bernardo Gomes - ISTA,  
Dra. Soraia Aparecida Belton Ferreira - CEM.**

Ementa:

O imaginário está situado no entre saberes, expressão cunhada por Gilbert Durand (1996), para configurar sua complexidade. O imaginário é um potente referencial teórico para entendermos suas fronteiras na formação do sujeito individual e coletivo. Na sociedade brasileira pesquisas sobre imaginário são raras, porém não inexistentes. Com o avanço de pesquisas trans e multidisciplinares e em estudos sobre patrimônio material e imaterial a relação com o imaginário tem se evidenciado, que permite, conseqüentemente, discutir com mais acuidade a construção do imaginário religioso em suas fronteiras epistemológicas. A proposta desse fórum temático é problematizar e compreender as fronteiras do imaginário no que se refere aos fenômenos religiosos, particularmente os brasileiros. Este fórum temático pretende acolher comunicações de pesquisas, relatos de experiências que evidenciam a construção do imaginário religioso em temas como: ensino religioso, tradições afrobrasileiras, fenômenos religiosos, povos tradicionais, saberes decoloniais, estudos históricos entre outros.



# A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO E EDUCACIONAL NO MÉDIO VALE DO PARAPEBA-MG

*Amauri Carlos Ferreira<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O imaginário pode ser constituído a partir de diferentes vetores de dominação. Entender sua construção é uma tarefa complexa, tendo em vista sua configuração do “entre saberes”, expressão cunhada por Gilbert Durand. Essa comunicação tem por objetivo apresentar a pesquisa em desenvolvimento “PATRIMÔNIO HISTÓRICO DE BONFIM-MG: construção do imaginário religioso e educacional mineiro no Médio Vale do Paraopeba”, financiada pela Fapemig (APQ-02088-22) e seus resultados parciais. O caminho escolhido é o histórico-dialético com os seguintes procedimentos metodológicos: organização, leitura e análise de documentos inéditos que envolvem educação, religião e a construção do imaginário social e político. Os resultados parciais são: a) a educação e a religião católica constituem vetores de construção do imaginário religioso na região do Vale do Paraopeba-MG; b) o ethos legal, no campo religioso, pode ser aferido pela legislação educacional que instituiu no currículo princípios da moral cristã e a doutrina da religião católica e apostólica romana (1827); c) a dominação eclesial católica constitui o vetor de formação do imaginário religioso e político.

**PALAVRAS-CHAVE:** imaginário religioso e político; educação; patrimônio histórico; Bonfim.

## INTRODUÇÃO

O imaginário pode ser constituído a partir de diferentes vetores de dominação. Esses vetores são formados a partir de instituições de formação de longo prazo. Entre elas, destacam-se a família, a religião e a escola.

Nesta pesquisa, remonto a dissertação de mestrado (1995) e de doutorado (2002)<sup>2</sup>, defendidas na área de Ciências da Religião, em que demonstro a complexidade no que se refere à problemática sobre imaginário, pois “torna-se complexo, para a maior parte dos estudiosos, investigar o imaginário no campo teórico como também em pesquisas aplicadas, devido à constituição de elementos e imagens que organizam um dever-ser para o sujeito (FERREIRA, 2002, p.24).

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Religião. Professor de Filosofia Instituto Santo Tomás de Aquino e do Programa de Pós- Graduação em Educação da PUC-Minas. Contato: [mitolog@pucminas.br](mailto:mitolog@pucminas.br)

<sup>2</sup> A Construção do Sujeito Religioso em Piedade dos Gerais. 995. Dissertação de Mestrado. Ciências da Religião. PUC-SP. O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da Juventude Católica em Belo Horizonte – MG. Anos 1980. 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Umesp, São Paulo. Esses trabalhos estão circunscritos aos estudos sobre imaginário, particularmente ao mineiro. Daí esse interesse sobre o tema proposto.



Esse conceito continua atual, tendo em vista que em sua origem o imaginário configura uma imagem ou realidade secundária, torna-se uma semelhança daquilo que apreende, uma aparência constituída pela reflexão do homem. O imaginário é, nesse sentido, uma representação das coisas que existem no mundo. O referencial teórico sobre o imaginário é um percurso realizado para o entendimento de vilas mineiras e cidade no século XIX e XX, numa tentativa de entender como se formou a estrutura do imaginário religioso e educacional mineiro.

Apresento apontamentos sobre o imaginário, a metodologia que está sendo utilizada e os resultados parciais desta pesquisa em andamento, financiada pela Fapemig<sup>3</sup>.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

### **1.1 APONTAMENTOS SOBRE O IMAGINÁRIO**

Quando se tematiza a problemática do imaginário, quase sempre se projetam dimensões políticas, econômicas e sociais. A existência de imagens construídas pelo sujeito representa *lugares de memória*, tecendo uma história de seu existir naquele momento (FERREIRA; NORONHA, 2017). No século XX, com o avanço de pesquisas em torno de imagens, evidenciaram-se aspectos do imaginário, o que tornou impossível não investigá-lo como objeto de pesquisa e como referência teórica.

Na complexidade dos estudos sobre imaginário há uma configuração que sai do anacronismo e pontua a formação de imagens como vetor analítico. Ocorre um avanço a cada pesquisa que é desenvolvida. Isso de tal forma que, ao longo do século XX, vários autores fizeram reflexões em torno desta temática: Gaston Bachelard, Michel Mafessolli, Gilbert Durand, Sigmund Freud, Jaques Lacan, Cornelius Castoriadis, Henri Corbin, Jean-Jacques Wunerburger e Filipe Araújo. No Brasil, estão José Carlos de Paula Carvalho, Maria Cecília Sanchez Teixeira, Maria do Rosário Silveira Porto, entre outros. De forma complementar ou às vezes opostas, a questão do imaginário foi compondo cenários às vezes de grande dificuldade de compreensão, o que o torna complexo.

Dialogar com essa perspectiva teórica é o que pretende esta pesquisa, no sentido de apontar reflexões que possibilitem a abertura para a compreensão sobre a construção do imaginário mineiro em suas fronteiras educacionais e religiosas na configuração da região do Médio Vale do Paraopeba.

Na tese de doutorado por mim defendida em 2002 afirmo que o imaginário religioso integra projetos religiosos de instituições que, de forma imperativa, acionam o vetor de imagens-representações na mente de sujeitos, que as internalizam. Por outro lado, sujeitos

<sup>3</sup> Essa pesquisa está em andamento. Financiada pela FAPEMIG – (APQ 02088-2) período de 2022-2025, intitulada, Patrimônio Histórico de Bonfim-MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba (MG). Pesquisadores: Dr. Amauri Carlos Ferreira (coordenador). Dra. Lilian Cristina Bernardo Gomes e Dra. Soraia Aparecida Belton Ferreira (pesquisadoras) e dos seguintes bolsistas de Iniciação Científica do Curso de História da PUC-Minas: Ana Júlia RibeiroVieira de Brito; Bruna Fernandes da Silva; Thiago Narciso dos Santos; Victória Carvalho Akerman.

religiosos vivenciam e reproduzem as configurações assimiladas como um *ethos* sagrado e verdadeiro. Nessa direção, os sujeitos religiosos passam a reproduzir esse *ethos* sob a forma de dogmas, construindo histórias que se transmutam em lembranças.

Isso acontece de tal maneira que sua construção se torna ambígua, uma vez que elementos constitutivos do imaginário como mitos, ritos, narrativas, aspectos simbólicos, utopias, entre outros, tornam-se religiosos ou fazem parte de processos educativos. Esta construção, sendo percebida como integrante de processos identitários fixos, enrijece o que é da ordem de sua flexibilidade. Tal perspectiva é muito comum em estudos de fenômenos religiosos e educacionais que postulam uma única forma de manifestação do imaginário como já foi apontado no artigo redigido com Vânia Noronha, “O imaginário entre fronteiras da educação e da religião” (2017).

Durand (2004), em seus escritos sobre o imaginário e os modos de apreendê-lo, tece importantes análises sobre a desmitologização ocorrida no pensamento europeu e ocidental que, ao se tornar cientificista e racionalista, desvalorizou ontologicamente o imaginário e psicologicamente a função da imaginação.

Le Goff (apud FRANCO JUNIOR, 1998, p.p. 7-8) afirmou que

a história do imaginário ganha com razão um lugar cada vez maior no domínio histórico. E um crescente número de historiadores reconhece que as imagens, as representações as sociedades imaginárias, são tão reais quanto as outras ainda que de maneira diferente, segundo outra lógica, uma outra consistência, uma outra evolução.

O imaginário não é nem mera criação individual, nem simples produção social. Ele articula o polo biopsíquico com o sociocultural, expressando tanto as invariâncias arquetípicas, como as variações das configurações socioculturais. Nesse sentido, o imaginário se manifesta nos dois polos, mas é produzido no circuito entre eles, ou seja, na confluência do subjetivo e do objetivo, do pessoal e do meio sociocultural. (TEIXEIRA, 2001).

O referencial teórico sobre o século XIX e os estudos sobre o imaginário apontam perspectivas para que esta pesquisa tenha êxito, no sentido de uma configuração do *ethos* objetivado em sua legalidade e explicitado pelas leis mineiras no campo educacional.

## 2 METODOLOGIA

Na perspectiva teórica, o retorno aos estudos do imaginário e do *ethos* ético/religioso, nessa configuração do político/educacional, será fundamental. Por ser uma pesquisa qualitativa que envolve dados históricos, os documentos estão sendo coletados, organizados e investigados. O percurso na documentação da cidade mineira de Bonfim-MG é crucial, tendo em vista

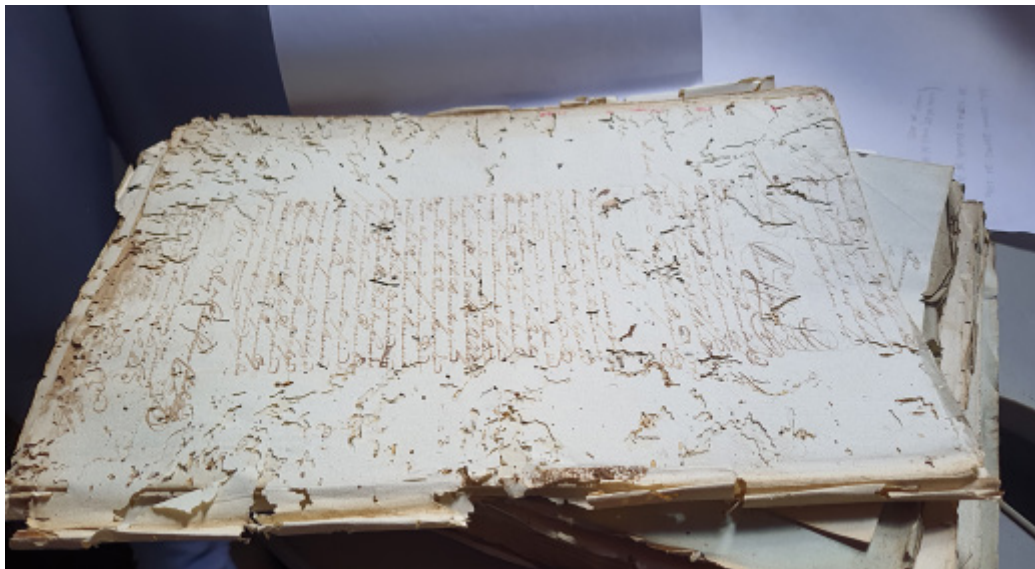
que lá se encontra a maior parte da documentação do Médio Vale do Paraopeba. Parte dessa documentação é composta por documentos avulsos que estão nas 50 caixas de arquivos. Os documentos são inéditos estão sendo limpos e organizados conforme imagens abaixo:

**Figura 1 – Pastas de documentos do Arquivo Público de Bonfim-MG**



Fonte: Fotos feitas pelos estagiários do projeto de pesquisa

**Figura 1 – Documentos encontrados no Arquivo Público de Bonfim-MG**



Fonte: Fotos feitas pelos estagiários do projeto de pesquisa



**Figura 3 – Estagiários do projeto limpam e organizam documentos do Arquivo Público de Bonfim-MG**



**Fonte: Fotos feitas pelos estagiários do projeto de pesquisa**

O caminho escolhido para a coleta de dados está sendo feito mediante o método histórico. No campo da história, como é sabido, a configuração de eventos e fatos marcados pelo tempo influenciam um modo singular de interpretação de dados e sua relação ocorre aos mais variados temas. Nesta investigação, os estudos da história local se fazem presentes por priorizar uma região pouco estudada, tendo dois temas que interagem dialeticamente: educação e religião. Essa coleta de dados para a primeira etapa é documental e pressupõe a ida aos arquivos. A chave interpretativa desse tempo histórico será a dialética na construção do imaginário

mineiro religioso e educacional. Os procedimentos metodológicos escolhidos são:

- Levantamento de fontes bibliográficas sobre educação e religião em Minas Gerais no período do Império, com o intuito de compreender essa relação que se estruturou na região do Vale de Paraopeba. Ela não teve o foco voltado para a mineração, mas contribuiu para sua sustentação e manutenção da dominação dos corpos negros.

- Levantamento de fontes primárias no Arquivo Público Mineiro, Arquivo da Cúria de Belo Horizonte - MG, Arquivo da Secretaria de Educação de Minas Gerais e Arquivo Público da cidade de Bonfim –MG.

- Organização e catalogação da outra parte do Arquivo Público da cidade de Bonfim, Minas Gerais, onde se encontra boa parte da história da região do Vale do Paraopeba.

Para a análise desses dados, a configuração do imaginário na reconstrução do *ethos* fixo típico do campo religioso, aliado à coleta desses dados, me permitirão trazer para a pesquisa no Médio Vale do Paraopeba reflexões no campo da formação do imaginário religioso e educacional.

## CONCLUSÃO

Os resultados parciais até o momento são: a) a educação e a religião católica constituem vetores de construção do imaginário religioso na região do Vale do Paraopeba-MG; b) o *ethos* legal no campo religioso pode ser aferido pela legislação educacional que instituiu no currículo princípios da moral cristã e a doutrina da religião católica e apostólica romana (1827); c) a dominação eclesial católica constitui o vetor de formação do imaginário religioso e político.

Esperamos com este projeto complementar as comunicações realizadas em congressos e são resultantes de nossas pesquisas na região:

A) Nas Trilhas do Feminino Negro: História e Memória de um Colégio em Minas Gerais. In: XIV CONGRESSO IBEROAMERICANO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO REVOLUÇÃO, MODERNIDADE E MEMÓRIA CAMINHOS DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 2021, Lisboa. XIV CONGRESSO IBEROAMERICANO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO REVOLUÇÃO, MODERNIDADE E MEMÓRIA CAMINHOS DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO. (Amauri Carlos Ferreira, Anderson Marinho Maia, Soraia Aparecida Belton)

B) A DOMINAÇÃO ECLESIAL DE CORPOS NEGROS NA FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO MINEIRO: a caminho do racismo religioso. 1º Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo 1, 2020: Juiz de Fora, MG)

C) NAS TRILHAS DAS MULHERES NEGRAS: o silêncio dos arquivos na Região do Vale do

Paraopeba – MG. XVIII –Simpósio Nacional de História das Religiões. Religiões e Desigualdades. Natal, 2022

Nessa varredura que está sendo realizada pelos bolsistas de iniciação científica, alguns trabalhos foram apresentados: a) “Se eu dinunciar ele mi mata”: violência contra as mulheres na cidade de Bonfim-MG na primeira metade do século XX. XXXIV SEMANA DE HISTÓRIA: Entre serras, vales e História: memória, natureza, patrimônio, cidadania. 2023, PUC Minas (Ana Julia Ribeiro Vieira de Brito e Thiago Narciso dos Santos; b) Por trás da liberdade: análise do impacto da Lei do Ventre Livre por meio da carta de liberdade de Rita parda (1861), 2023, PUC Minas. XXXIV SEMANA DE HISTÓRIA: Entre serras, vales e História: memória, natureza, patrimônio, cidadania. Autoras: Bruna Letícia Fernandes e Victória Carvalho Akerman.

## REFERÊNCIAS

DURAND, Gilbert. O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 3. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004

FERREIRA, Amauri Carlos. Construção do Sujeito Religioso em Piedade dos Gerais.1995. Dissertação de Mestrado. Ciências da Religião. PUC-SP.

FERREIRA, Amauri Carlos. O imaginário religioso e modos de vida urbana: experiência da Juventude Católica em Belo Horizonte – MG. Anos 1980. 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Umesp, São Paulo.

FERREIRA, Amauri Carlos & NORONHA. O imaginário entre fronteiras da educação e da religião. IN: Revista de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v.15, 2017.

FRANCO JUNIOR- Hilário. Cocanha: História de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras,2018.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanches; ARAÚJO, Alberto Filipe. Gilbert Durand: imaginário e educação.2. ed. Niterói: Intertexto, 2013.

# A INSTAURAÇÃO DO CASAMENTO CIVIL NA PRIMEIRA REPÚBLICA E O IMAGINÁRIO CATÓLICO EM BONFIM-MG

*Ana Júlia Ribeiro Vieira de Brito<sup>1</sup>*

*Thiago Narciso dos Santos<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Instaurado o Decreto N° 181 em 24 de janeiro de 1890, o casamento canônico é deixado para trás, levando a república brasileira para o caminho da laicidade do estado que chegaria com a constituição de 1891. No interior de Minas Gerais, em Bonfim, as novas regras de casamento não foram bem recebidas pela comunidade católica, o Padre Antônio José da Silva Trigueiro expressa o descontentamento social em protesto publicado em jornal. Assim, para o imaginário católico do período, a instauração do casamento civil parece ser uma afronta à religião. Tendo em vista a conjuntura, pretendemos compreender o imaginário religioso bonfinense no início do Brasil, republicado a partir das publicações em jornais questionando o casamento civil enquanto prejudicial ao ser católico. Para tanto, partiremos da análise documental disponível na Casa de Cultura da cidade de Bonfim-MG, da coletânea de jornais organizada por Renato Trigueiro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Casamento; Bonfim; Catolicismo; Imaginário.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho surge por meio de discussões estabelecidas no seio do projeto de pesquisa financiado pela FAPEMIG – (APQ 02088-2) no período de 2022-2025, intitulado Patrimônio Histórico de Bonfim-MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba (MG). Coordenado pelo professor Dr. Amauri Carlos Ferreira. Participação de dois bolsistas e das pesquisadoras: Dra. Lilian Cristina Bernardo Gomes e Dra. Soraia Aparecida Belton Ferreira. Buscamos aqui refletir acerca dos sentidos e das convulsões sociais que a instauração do casamento civil na sociedade geraram na população bonfinense.

Para tanto, utilizamos fontes documentais, mais especificamente jornais, a fim de, através destes testemunhos, podermos realizar uma análise a contrapelo dos elementos discursivos apresentados. Assim, a metodologia utilizada foi a análise de discurso e a documental. Com

1 Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) Contato: [anabrito.historia@gmail.com](mailto:anabrito.historia@gmail.com)

2 Graduando em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Contato: [thiagonarciso1@gmail.com](mailto:thiagonarciso1@gmail.com)



a análise de discurso podemos compreender os recursos linguísticos utilizados e a mensagem que os autores queriam passar com suas manifestações no jornal da cidade. Compreendo o imaginário da época através da linguagem. Ao analisar os documentos a contrapelo, podemos observar o que ele não diz, o que está nas entrelinhas ou até mesmo ocultado. Desta maneira, compreendemos aquilo que estava indo na contramão do imaginário católico, visto que “Ele [o documento] é, evidentemente, insubstituível em qualquer reconstituição referente a um passado relativamente distante, pois não é raro que ele represente a quase totalidade dos vestígios da atividade humana em determinadas épocas” (CELLARD, 2008: 295).

Nesse sentido, foram utilizados dois exemplares do jornal “O Apóstolo”, reunidos por Renato Trigueiro em sua “Coletânea de Notícia”. Nestes jornais o Padre José de Santana Trigueiro, promoveu uma série de protestos e debates contrários à instauração do casamento civil durante o alvorecer do regime republicano no Brasil. Os objetivos da revolta do Padre Trigueiro serão explicitados e discutidos mais adiante em nosso texto, contudo, munidos de uma leitura historiográfica para compreendermos o movimento republicano e as bases de instauração do casamento civil, buscamos na leitura de diferentes autores como (CARVALHO, 2019); (SANTIROCCHI, 2012); (BRITTO, 2020); compreender a lógica republicana e as convulsões sociais que o casamento civil provocou.

Aliado a isso, procuramos, em uma visão mais teórica, perceber dentro do corpo social, as manifestações do imaginário religioso e como esses elementos foram absorvidos e capitaneados tanto por lideranças religiosas, como o Padre Trigueiro, e também pelos cidadãos católicos de Bonfim. Para nos auxiliarmos nessa leitura a contrapelo do imaginário religioso, teremos como base a leitura de (DURAND, 1989); (FERREIRA E GROSSI, 2005); em que seu extenso trabalho procura verificar essas fronteiras tão voláteis do imaginário religioso.

## **1 O IMAGINÁRIO CATÓLICO E O IMINENTE CASAMENTO CIVIL.**

O casamento sempre se tratou de um objeto em constante disputa entre as mais diferentes esferas de uma sociedade regida pelo catolicismo. Durante a colonização brasileira, Portugal implantou seus valores católicos e ibéricos em seio nacional de maneira forçosa nas populações que viviam na terra chamada Brasil. Sendo assim, a imposição dos sete sacramentos – Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio – eram fundamentais para estabelecer um ethos católico e social nas sociedades que aqui viviam. Durante toda a história nacional, a Igreja se mostrou como uma protagonista em diversos momentos, devido sua abrangência e poder na mentalidade coletiva do corpo social. Sendo assim, uma das maneiras de se manter o catolicismo operante na sociedade era através da constituição dos casamentos e dos núcleos familiares.

O casamento, por grande parte de sua história, foi associado única e exclusivamente

como uma questão tipicamente religiosa, sendo regulada e mantida por padres, bispos, tribunais, papa e entre outros elementos. Durante o período colonial (1500 – 1822), o casamento era fortemente aconselhado pela igreja, visto que esse mostrar-se-ia como uma forma de enfrentamento ao paganismo, concubinato e a consolidação de um dos mais importantes sacramentos para a fé católica. Todavia, pensar numa cerimônia matrimonial durante a colônia, é tratar de um momento bastante singular e de complicada acessibilidade, devido à dificuldade que muitas famílias possuíam em providenciar os documentos necessários e também o altíssimo preço que uma cerimônia como essa poderia alcançar. Como forma de fazer-valer a vontade, os que não podiam arcar com essa situação, acabavam se unindo na ilegalidade e viviam dessa maneira. Nesse sentido, é possível perceber como o casamento colonial se autoafirmou como uma ferramenta de controle dos corpos e mentes:

O projeto colonizador pautou-se pela disciplina e pela domesticação dos costumes para realizar o desbravamento e povoação da colônia portuguesa na América. [...] Esses mecanismos assujeitavam as pessoas e nelas imprimiam rótulos, transformando-as naquilo que deveriam ser, ou seja, naquilo que o discurso da verdade dizia que elas eram. Ser casado significava para a sociedade da época o uso do sexo dentro da legalidade, de acordo com os limites impostos. O sexo ilícito, realizado sem as bênçãos de Deus, desclassificava aqueles que o praticavam, excluindo-os da sociedade hierarquizada e estratificada que estava sendo construída. A sexualidade foi assim delimitada por normas e práticas definidas como certas/erradas, boas/más, através de mecanismos de poder legislativos e morais que instituíam crimes de natureza sexual, punições, exclusões, banimentos sociais. (PIMENTEL, 2005. P. 16-17).

Durante o Império Brasileiro (1822 – 1889), o casamento ganha contornos mais definidos e o mesmo começa a gravitar como elemento de disputa entre diferentes grupos socialmente destacados. De um lado, percebemos a igreja como mantenedora de um ideário civilizacional, já do outro, a presença de um Estado buscando delimitar as fronteiras de poder e sua consolidação como poder regulador das relações sociais.

Esta questão, como não poderia ser diferente, criou uma acirrada discussão entre o Estado e a Igreja no Brasil do século XIX, principalmente durante o Segundo Império. A preocupação do Estado era legislativa e política, enquanto que para a Igreja, era essencialmente espiritual e moral, já que para o matrimônio era um sacramento, sendo parte constituinte da fé católica. A defesa desse sacramento pressupunha o combate ao concubinato e à promiscuidade. O matrimônio não era a única ação da Igreja nesse sentido, sendo fundamental também a educação religiosa, a evangelização e a moralização da população brasileira, confirmando os fiéis na fé Católica, em vista da “salvação das suas almas”. (SANTIROCCHI, p. 3. 2012).

Ademais, as convulsões sociais provocadas pela independência brasileira promoveram uma série de discussões e necessidade de reavaliação dos direitos da população. Com a abertura dos portos às nações amigas em 1808, o Brasil foi inundado por um grande contingente populacional de não-católicos, mas isso se tratou de um grande problema no que diz respeito à garantia e manutenção de direitos a essa população, pois como postulado na constituição de 1824, a religião oficial do império seria o catolicismo e a partir disso, os que professassem

outra religião, não teriam seus direitos garantidos pelo Estado.

Durante toda a longevidade do império brasileiro, o casamento foi mantido como um elemento em constante disputa. Não cabe aqui nesse resumo expandido detalhar cada fase desse processo que já foi esmiuçado por trabalhos como os já citados aqui de Ítalo Domingos Santirocchi (2012) e Juliana Ribeiro Ugolini de Britto (2020). Contudo, não podemos perder de vista nesse momento o Decreto N° 3.069 de 17 de abril de 1863, no qual após acirradas disputas na câmara dos deputados, foi aprovado um registro civil para nascimentos e óbitos e por fim legitima o casamento não-católico no Brasil. As bases para um casamento civil ainda não estariam traçadas, visto as constantes discussões e revisões que o projeto sofria, além disso, cada vez mais a relação entre Estado e Igreja se tornava conflituosa, gerando até mesmo a Crise Religiosa de 1870, essa que foi convencionada dentro da historiografia clássica como um dos vetores responsáveis pela queda da monarquia no Brasil.

O casamento, assim, o casamento tornava-se, cada vez mais, uma preocupação para o Estado, como uma importante estratégia na legitimação da autoridade imperial. Uma questão importante era para conhecimento estatístico. Os casamentos religiosos católicos orientavam uma organização dos núcleos familiares, diferente das uniões celebradas pelas minorias não católicas, principalmente dos imigrantes protestantes. Havia também uma questão grave, sob a ótica jurídica da regulamentação das famílias. As famílias “não católicas” não eram contempladas pelas leis imperiais. (SANTIROCCHI, p. 2. 2012).

O decreto de 1890 tinha como objetivo principal a secularização do casamento, retirando-o da jurisdição exclusiva da Igreja Católica e estabelecendo a necessidade de uma cerimônia civil para a validação legal da união. O casamento passou a ser considerado um contrato civil, reconhecido perante a lei e independente de qualquer sacramento religioso. Isso representou um avanço significativo em direção à laicização do Estado e à garantia de igualdade perante a lei, independentemente da religião dos cônjuges.

Além disso, o decreto estipulava requisitos e procedimentos para a celebração do casamento civil. Os casais eram obrigados a registrar seu casamento perante um oficial de registro civil, que emitiria um certificado oficial da união. Além disso, o Decreto N° 521, aprovado pelo Governo Provisório em 26 de junho de 1890, proibia o casamento secular num momento anterior ao casamento laico, demonstrando assim um grande poderio desse nascente estado republicano frente a tradição católica. (BRITTO, p. 125. 2020).

Em resumo, o decreto de 1890 que legalizou o casamento civil na República Brasileira representou uma mudança profunda na forma como as uniões matrimoniais eram reconhecidas e regulamentadas. Ele simbolizou a transição do Brasil de uma nação fortemente influenciada pela Igreja Católica para uma república laica e moderna. Ao separar o casamento da esfera religiosa e estabelecer o casamento civil como um contrato legal, o Brasil deu um passo importante dentro de suas ideias republicanas.

## 2 BONFIM-MG: UM CAMPO DE DISPUTA.

A instituição do casamento civil provocou conflitos entre a Igreja Católica e o Estado, isso devido às novas leis tirarem da Igreja autoridade e jurisdição. Podemos analisar a situação enquanto um conflito de poder e de tradição. No Brasil, a Igreja Católica teve um papel central na formação da sociedade e da cultura, especialmente durante os períodos colonial e imperial (BRITTO, 2020). Quando o casamento civil foi instaurado, principalmente no século XIX, houve algumas manifestações por parte da população, pois eles não podiam “deixar de protestar contra um decreto que vai perturbar a nossa fé e a tranquilidade das nossas famílias” (A Pedidos, 13 jun. 1890).

O fragmento supracitado demonstra que para o imaginário católico bonfinense o casamento civil iria ter impacto negativo nas famílias, pois o Estado Republicano estava indo contra os dogmas da igreja. Aqui é interessante ressaltarmos outra percepção dos sujeitos de que “Estão inaugurando as prisões do clero por motivos religiosos” (Cuidado! Muito Cuidado!, 13 jun. 1890). e também de que o Estado “já passou a doutrinar, impondo suas crenças a poder das armas[...]”(Cuidado! Muito Cuidado!, 13 jun. 1890). Assim, com o início da laicização do Estado estes sujeitos se sentiram perseguidos, no entanto:

Com a proclamação da República, em 15/11/1889, o governo provisório publicou um decreto estabelecendo o processo de laicização. O domínio religioso católico, numa perspectiva legal, perde algum poder, mas continua com sua prática, instaurando no imaginário dos sujeitos sua aparente hegemonia. (FERREIRA E GROSSI, 2005, p.56).

A prática da fé não é alterada. O imaginário católico era consolidado na sociedade brasileira, tendo grandes influências na cultura até os dias atuais. Assim, a instituição do casamento causa protestos na cidade de Bonfim-MG e as manifestações nos jornais demonstram uma linguagem reativa e combatente. “Com isso, percebemos que o casamento era um ato simbólico para garantia do bem-estar familiar segundo a experiência coletiva dos sujeitos” (PENZIN, 2001 apud FERREIRA E GROSSI).

As fontes indicam o Padre Antônio José da Silva Trigueiro enquanto uma figura importante para a manifestação contrária da população bonfinense em relação ao casamento civil. Ele escreve um protesto para ser publicado no jornal “O Apóstolo” (1890). expondo suas percepções, as quais vão de encontro com as questões acima. O protesto de Trigueiro é uma fonte valiosa ao passo que este foi muito influente na região de Bonfim, com poder econômico, político e religioso.

Neste ínterim, analisamos que a questão do casamento perpassou por diversas camadas da sociedade e provocou o imaginário católico da época. Durand (1979) expõe que o imaginário pode ser compreendido como a capacidade humana de criar e interpretar símbolos,

mitos e arquétipos que dão significado à nossa experiência e nos conectam a um contexto cultural mais amplo e assim foi o casamento canônico por décadas, um signo social.

## CONCLUSÃO

Neste sentido, podemos compreender o casamento enquanto uma experiência social conectiva. Com o decorrer do tempo, na História do Brasil, o casamento se tornou um rito parte da identidade nacional e no imaginário a constituição da família se dá a partir dele. Segundo Santirocchi (2020), as leis acabam por abarcar sobre os filhos, fruto direto das relações criadas a partir dos casamentos, demonstrando que esta valiosa instituição era usada para a manutenção dos costumes católicos e seu predomínio no imaginário uma vez que em relações inter religiosas instituiu que os filhos deveriam seguir o catolicismo.

A questão do casamento se tratou principalmente acerca do poderio eclesiástico, o qual estava sendo perdido devido à laicização com a chegada da República. Assim, os católicos reagem, se manifestam contra e sentem-se perseguidos ao terem que aceitar as mudanças do novo tempo em seus ritos e a perda de jurisdição de sua fé. No microcosmo de Bonfim-MG o jornal católico faz a cobertura da situação e nos deixa um valioso testemunho sobre o passado.

## REFERÊNCIAS

A Pedidos; Protesto. O Apóstolo, N°67 13 jun. 1890.

CARVALHO, José Murilo. Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART, J. et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis, Vozes, 2008.

Cuidado! Muito cuidado!. O Apóstolo, N°67. 13 jun. 1890.

FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne. Dos lugares: cidade e imaginário religioso. HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, p. 47-58, 2005.

DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. Lisboa: Arcádia, 1979.

BRITTO, Juliana Ribeiro Ugolini. PERSPECTIVA HISTÓRICA DO CASAMENTO NO BRASIL: DO CASAMENTO CANÔNICO AO CASAMENTO CIVIL INTRODUZIDO PELO DECRETO Nº 181 DE 24 DE JANEIRO DE 1890. Dissertação de mestrado em Direito. São Paulo. 184p. 2020

SANTIROCCHI, Italo Domingos. O Matrimônio no Império do Brasil: uma questão de Estado. In.: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, Janeiro 2012 - ISSN 1983-2850. p. 81

# AFRO-MINEIRO, AFRO-BRASILEIRO: SOBRE A PATRIMONIALIZAÇÃO DAS “CONGADAS DE MINAS”

*Mariana Ramos de Moraes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Esta comunicação tem como foco o processo de patrimonialização das “Congadas de Minas” no âmbito nacional. Esse processo, iniciado em 2008, tramita em sua fase final no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). As “Congadas de Minas” podem, assim, constar como mais um dos bens culturais arrolados como patrimônio cultural do Brasil. Essa prática cultural-religiosa centrada na devoção a Nossa Senhora do Rosário recebe variadas denominações, que apresentam distinções entre si, podendo também ser conhecidas como congado, reinado, congo, dentre outras. Considerada “típica” das Minas Gerais, essa prática passará a habitar o vasto imaginário que conforma a cultura brasileira, juntamente a outras práticas que compõem o universo afro-religioso. Tais práticas – ou afro-patrimônios – têm tido destaque na política patrimonial, especialmente a partir dos anos 2000, quando foram instituídos os instrumentos que regulamentam o registro do patrimônio cultural imaterial. Busca-se, assim, refletir sobre as tensões que surgem em um processo que desloca algo tido como parte de um repositório identitário regional para o âmbito nacional, atentando-me também para os enredamentos entre religião e cultura postos em evidência com a patrimonialização.

**PALAVRAS-CHAVE:** patrimonialização; “Congadas de Minas”; religião; cultura.

## INTRODUÇÃO

O reinado também denominado congado, congada, dentre outras variações é uma prática vinculada especialmente aos negros e centrada na devoção à Nossa Senhora do Rosário e também aos santos pretos: São Benedito e Santa Efigênia<sup>2</sup>. Têm sido recorrentes os processos de patrimonialização aos quais essas práticas têm sido submetidas – no âmbito federal, estadual e municipal (MORAIS, 2019). Nesses processos, a prática religiosa expõe os limites da classificação estatal que impõe distinções entre “material” e “imaterial” ao considerar o reinado um patrimônio cultural. Essa tensão é posta em evidência nesta comunicação a partir de alguns desses processos, como o capitaneado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Neste breve texto apresento, assim, notas introdutórias sobre processos que tenho acompanhado em minhas pesquisas.

1 Doutora em Ciências Sociais pela PUC Minas, pesquisadora de pós-doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, bolsista da Faperj. Email: marianaramosdemo-rais@gmail.com.

2 Sobre as variações do reinado, ver Perez, Martins e Gomes (2014).



## 1 “CONGADAS DE MINAS” COMO PATRIMÔNIO

Presente no território brasileiro desde os tempos coloniais, o reinado surge vinculado às irmandades negras, quando tinham uma relação próxima com a igreja católica, mas se desvencilha – em parte – dessa instituição religiosa no período republicano. Essa relação, no entanto, ficou grafada em sua história – como também em seus ritos – fazendo com que o reinado seja classificado ainda hoje como catolicismo negro ou catolicismo popular, para parte daqueles que se detêm ao seu estudo (SILVA, 2010). Na literatura especializada, o reinado já foi classificado como folclore – por vezes, adjetivado “negro” (BASTIDE, 1996) –, sendo considerado um folguedo (MARTINS, 1991) ou uma dança dramática (ANDRADE, 1982). Nesses casos, ele pode ser também nomeado congada, congo ou congado, termos comumente utilizados como sinônimos por agentes externos à mencionada prática, mas que são distinguidos pelos reinadeiros com os quais mantenho contato.

Minas Gerais é um dos estados em que essa prática tem marcada presença e de onde eu componho o repertório que é base para a minha análise. Desde 2010, quando iniciei os estudos para a elaboração de minha tese de doutorado (MORAIS, 2014), acompanho o reinado praticado em Belo Horizonte e cidades de seu entorno metropolitano, tendo uma relação próxima com dois grupos: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá – considerada patrimônio cultural material de Belo Horizonte, desde 1995 – e a Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário – que incentivou a abertura do processo de registro dos reinados/congados de Belo Horizonte como patrimônio cultural imaterial da cidade, processo em curso desde 2012.

Nesse percurso de pesquisa, tenho encontrado grupos que afirmam que o que praticam é reinado, refutando os termos congado, congada e congo, como também as classificações de sua prática enquanto folclore ou um “tipo” de catolicismo. Meus interlocutores contam-me que fazem na terra o reinado de Nossa Senhora do Rosário, tal como os anjinhos fazem no céu. E, assim, estabelecem um reino negro em seus territórios, trazendo para perto deles as realidades celestiais durante o período em que seus terreiros estão em festa.

Apesar de a festa ser o momento fundante do reinado, ele não se encerra nela. Durante todo o ano seus praticantes se reúnem com diferentes finalidades. No entanto, talvez pelo fato de a festa ser o momento também em que o reinado ganha visibilidade social, ela se destaque embasando a associação dessa prática a uma dada ideia de “cultura” e encobrendo o seu caráter religioso, tão caro aos meus interlocutores que acionam o termo “religião” para expressar aquilo que praticam. Embora se esforcem nesse intento, é a partir da dimensão “cultural” que o reinado tem firmado sua presença no espaço público, haja vista os recorrentes processos de patrimonialização aos quais tem sido submetido.

O reinado é uma dentre as práticas, notadamente festivas, referentes à cultura afro-

-brasileira que têm sido “capturadas” (PEREZ, 2015) pelas políticas patrimoniais, conformando o que denominamos de “afro-patrimônio” (CAPONE; MORAIS, 2015). Os afro-patrimônios são constituídos no contexto de uma nova dinâmica da patrimonialização, iniciada ainda nos anos 1980, que impulsionou a entrada na cena pública de segmentos sociais advindos das camadas populares e de sociedades ditas tradicionais (ABREU, 2015). Eles são resultado de várias forças, como as lutas e as mobilizações promovidas pelos defensores da negritude e da igualdade racial em nome do combate ao racismo. Outro fator que influencia a constituição dos afro-patrimônios é o envolvimento de agências estatais que, baseadas em dispositivos legais e em projetos de intervenção, interagem com práticas às quais se associam sentidos e coletivos afro-brasileiros. Incidem também nesse contexto vetores globais, como a formação de identidades referidas à África no âmbito do Atlântico Negro e a configuração de mecanismos de reconhecimento estabelecidos por organismos internacionais como a Unesco, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

Como mencionei, em Belo Horizonte existem dois casos de patrimonialização do reinado, sendo um ainda em curso. Além dos casos belo-horizontinos, outros processos também ocorrem em Minas Gerais. O governo estadual criou uma modalidade de incentivo fiscal, o ICMS Cultural, que tem contribuído para uma crescente implementação de ações patrimoniais por parte das prefeituras. As festas dedicadas ao Rosário de Maria – parte delas organizadas por reinados – têm sido alvo de muitas dessas ações. Afora isso, o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG), registrou como patrimônios culturais imateriais do estado a festa de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Chapada do Norte, em 2012, e a Comunidade dos Arturos, em Contagem, em 2014, onde se pratica o reinado. Esse mesmo instituto iniciou, em 2021, o registro dos reinados de todo estado como patrimônio cultural imaterial.

No âmbito federal, desde 2008, está em andamento no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) o processo de registro de práticas associadas à devoção de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, São Paulo, Goiás. Conforme levantamento do Iphan, para se ter uma ideia, em Minas Gerais 1.174 grupos se organizam em torno das práticas devocionais a Nossa Senhora do Rosário, estando presentes em 332 municípios mineiros. Ao final desse processo, essas práticas, que no âmbito do Iphan foram inicialmente nomeadas “Congadas de Minas”, podem ser registradas como um patrimônio cultural imaterial do Brasil. Esse registro reforçaria, assim, a ideia de nação brasileira constituída a partir das “matrizes portuguesa, africana e indígena, que se reflete também no campo da religião, compondo determinadas representações que os brasileiros fazem deles mesmos, com a crença no sobrenatural fazendo parte de ‘nosso’ ethos e de ‘nossa’ visão de mundo” (MENEZES, 2014, p. 63). Uma representação que, como pontua Renata de Castro Menezes (2014), estaria posta em questão diante das transformações intensas que têm se operado desde a década de 1980 no chamado “campo religioso brasileiro”, especialmente, com o crescimento do número de adeptos das

igrejas evangélicas.

É nesse contexto que o Iphan pretende, ao que tudo indica, concluir o processo de registro das práticas que envolvem as Festas do Rosário, como patrimônio imaterial brasileiro. Ressalto que, desde o fim do século passado, essas práticas têm passado por um processo de reafricanização que está atrelado a um movimento de valorização de práticas religiosas relativas a grupos que reivindicam uma herança bantu, uma referência à forma como foram classificados povos advindos da porção meridional do continente africano.

Foi após a regulamentação do registro do patrimônio imaterial, com a publicação do Decreto 3.551, em 2000, que observamos uma crescente patrimonialização do reinado. Muito tem sido dito, contudo, sobre as “materialidades” daquilo que passa a ser classificado como “imaterial” ao ser patrimonializado. No caso dos reinados, não há celebração sem o levantamento dos mastros; suas formas de expressão não dispensam objetos rituais; os lugares onde realizam suas práticas estão demarcados por suas simbologias. Se a proposta de se distinguir o patrimônio material do imaterial teve como uma de suas finalidades buscar garantir o reconhecimento de comunidades que não eram “detentoras” da chamada “monumentalidade” que emoldura os bens culturais materiais, essa nova classificação continuou a hierarquizar os elementos que seriam representativos de uma dada sociedade.

No caso da patrimonialização do reinado, tem um outro ponto de tensão, que está relacionado ao patrimônio relativo a esse bem, sendo patrimônio usado aqui no sentido de propriedade. Como se sabe, essa prática está vinculada às irmandades negras, que remontam ao século XVIII e eram formadas por leigos, configurando-se como uma organização da sociedade civil. Muitos grupos de reinado ainda estão vinculados a antigas irmandades e, em sua prática, mantêm uma relação próxima com a “ala institucional” da igreja católica, uma vez que demandam o uso de seus templos e objetos sagrados. Uma relação que não se dá sem conflito.

São comuns os registros de entraves entre congadeiros e sacerdotes católicos que, por vezes, chegam a impedir o acesso dos primeiros aos bens de posse dos segundos. E isso ocorre em um momento pós-Vaticano II, que apontou para a necessidade de a Igreja Católica ter consciência da necessidade de uma melhor adaptação do cristianismo às culturas autóctones, encaradas como capazes de enriquecer o próprio cristianismo. Não quero dizer que não houve, em certa medida, esse movimento da igreja para com o reinado, haja vista a criação da Missa Conga (SILVA, 2010). Mas, talvez, dada às diferentes vertentes dentro da própria igreja os eventos conflituosos com a igreja seguem fazendo parte do cotidiano dos reinadeiros, que acaba influenciando a maneira como eles próprios acionam as políticas de patrimônio para garantirem a sua prática. E as motivações, nesse caso, também podem ser variadas como é possível perceber a partir de dois casos: o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito de Uberlândia, no Triângulo Mineiro, e o da Comunidade dos Arturos, em Contagem, cidade da Região Metropolitana de Belo Horizonte.

No primeiro caso, trata-se de uma irmandade que realiza os festejos em louvor à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito desde o século XIX. Em 1985, a capela dedicada à Santa, onde ocorrem tais festejos, foi tombada pelo município. A motivação para o tombamento não foi apenas o fato de o templo abrigar esses festejos, mas sobretudo por ser essa edificação religiosa a mais antiga na área urbana da cidade, estando hoje localizada em uma região nobre. No entanto, quando dos primeiros festejos tratava-se de uma região distante do núcleo urbano, onde nem mesmo havia uma capela edificada e, mesmo assim, o local era conhecido como “Praça do Rosário”, devido aos festejos que já eram realizados ali. Com a construção da igreja, no início do século XX, a praça passou a integrar aquela paisagem urbana. Em 2008, a própria festa foi registrada como patrimônio imaterial de Uberlândia, inscrita no livro de Celebrações. No entanto, a praça do Rosário passou a ganhar outros usos pela população da cidade, com a instalação de bares no seu entorno. Para garantir a prática de seus festejos, os congadeiros se organizaram, então, para tornar a Praça do Rosário um patrimônio, no caso imaterial, da cidade, tal como foi reconhecida em 2019, sendo inscrita no livro de Lugares. Estamos aqui com três ações patrimoniais distintas relativas à Festa do Rosário, que demonstram como aquilo que na política de patrimônio está vinculado ao intangível, a festa, necessita da “matéria” para ser feita.

Esse caso tem semelhanças com a experiência dos Arturos. Lembro-me de uma conversa que tive com um de seus capitães à época da elaboração do dossiê de registro dos Arturos como patrimônio imaterial de Minas Gerais, o que ocorreu em 2014. Explicava-me esse capitão a importância de se incluir no registro o percurso da procissão – da comunidade até a Igreja do Rosário, que fica fora do seu território. A procissão é parte dos fundamentos da festa e seu trajeto tem implicações rituais. Dessa forma, resguardar o seu percurso – ou seja, a passagem por determinados lugares, faz parte da manutenção da própria festa. É mais uma vez o uso da política patrimonial pelos próprios “detentores da cultura”.

Tratam-se de casos locais que acabam incidindo em outras instâncias da política patrimonial, especialmente devido às articulações políticas engendradas por esses atores. Os Arturos e os congadeiros de Uberlândia são dois grupos bem distintos e, cada um a seu modo, tem construído uma ideia de que são detentores da tradição, uma tradição marcadamente herdeira de África. Não por acaso foi a Prefeitura de Uberlândia um dos solicitantes da abertura do processo de registro das “Congadas de Minas” no Iphan, imprimindo a sua forma de nomear a prática em um processo de âmbito nacional. Fato que se tornou um problema para o órgão gestor do patrimônio: como nomear a prática se em cada canto do estado ela é conhecida de uma forma? Ainda mais quando outros estados passam a fazer parte do processo?

No decorrer dos estudos para o registro das “Congadas de Minas” como patrimônio nacional, foram acrescentados ao processo as práticas presentes em São Paulo e em Goiás, incluindo também a festa de São Benedito que ocorre em Aparecida do Norte em abril e congrega congadeiros de muitas regiões do país. Dar nome a prática neste caso não é algo delicado

apenas pelas diferentes formas encontradas nos grupos, que tornam alguns nomes até mesmo categorias acusatórias, mas o nome dado indica o livro em que a prática será registrada que, por sua vez, implica na ênfase ou não do seu caráter religioso, mesmo que distante das classificações que as submetem ao catolicismo.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera Dodebei (Orgs.). **Memória e novos patrimônios**. Marseille: OpenEdition Press, 2015. p. 67-93.

ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1982.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques noires**. Prefácio de J. Benoist. Lille: éd. L'Harmattan, 1996.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). Afro-patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. **Les Carnets du Lahic**, Paris, v. 11, 2015.

MARTINS, Saul. **Folclore em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1991.

MENEZES, Renata de Castro. Religiões, números e disputas sociais. **Comunicações do ISER**, v. 33, p. 34-54, 2014.

MORAIS, Mariana Ramos de. Festas do Rosário como patrimônio: entre o vivido e a prática estatal. **Caderno CRH** (Online), v. 32, p. 435-448, 2019.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De religião a cultura, de cultura a religião**: travessias afro-religiosas no espaço público. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte.

PEREZ, Léa Freitas. Sagrado, festa e patrimônio: questões e dúvidas quanto ao seu processo de patrimonialização. In: SEMINÁRIO SABERES DO SAGRADO: IRMANDADES DO ROSÁRIO E O REGISTRO PATRIMONIAL, 1., 2015, Belo Horizonte. **Anais** [...] Belo Horizonte: Crespil, 2015.

PEREZ, Léa Freitas; MARTINS, Marcos da Costa; GOMES, Rafael Barros. **Variações sobre o reinado**: um rosário de experiências em louvor a Maria. Porto Alegre: Medianiz, 2014.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro?** Um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

# ARTE SANTEIRA O IMAGINÁRIO RELIGIOSO COMO DEVOÇÃO E TRABALHO

*Marco Antonio Fontes de Sá*

**RESUMO:** Imagens têm sido usadas desde o período Neolítico como inspiração para introspecção e reflexão. No Cristianismo, mesmo protestantes como Calvino e Lutero admitiam as imagens religiosas como forma de instrução catequética especialmente dos que não sabiam ler. O Cristianismo Católico usou o exemplo de vida de vários homens e mulheres, considerados santos, como modelo para solidificação da Igreja, e produziu esculturas que os representavam e que passaram a ser chamadas de imagens. A arte de esculpir santos, com toda sua simbologia, foi, para alguns autores, a primeira a ser desenvolvida no Brasil dos colonizadores. Hoje, homens e mulheres de crenças diversas continuam exercendo esse ofício, usando o barro e a madeira para esculpir peças únicas que, contudo, mesmo ainda mantendo a tradição da arte santeira, têm características próprias e inovadoras. É instigante perguntar e tentar responder: Por que, num mundo tão laico e num mercado polvilhado de esculturas de santos feitas em larga escala em gesso e resina, ainda há quem se proponha a viver dessa arte? Como eles diferenciam e individualizam suas obras para torná-las cobiçadas por compradores, e quem são esses compradores? Esse trabalho pretende, através da apresentação de algumas peças fotografadas durante a realização da minha pesquisa de doutorado, mostrar a concepção artística de alguns desses homens e mulheres para elaborar esculturas inspiradas nos santos e em temas católicos que nem sempre pretendem estar num nicho de igreja. Uma Arte Santeira que se descolou da Arte Sacra para ganhar um espaço próprio.

**PALAVRAS-CHAVE:** arte; artesanato; arte santeira; cultura popular; cristianismo

## INTRODUÇÃO

Há cerca de 25 anos, quando estava no Piauí fotografando para uma matéria de turismo, conheci, na cidade de Parnaíba, um artesão que esculpia santos de barro. Desde a infância, por desejar e nunca ter, um presépio para a festa do Natal, resolveu fazer um de barro. Começava aí a carreira de Mestre Charles, cuja história serviu de inspiração para minha tese de doutorado.

Para realizá-la, retomei contatos antigos e fiz novos, buscando na história de cada artesão sua motivação para se engajar num tipo de arte tão particular. Suas histórias contam as dificuldades de encontrar a matéria-prima, fosse ela barro ou madeira, de apresentar sua produção ao mercado que define unilateralmente o que, de fato, é arte ou artesanato, enaltecendo o trabalho de alguns e desprezando o de outros por razões nem sempre claras, e contando como cada um interpreta e apresenta os santos e as histórias do panteão católico.



De toda essa pesquisa, o que trago para esse texto é a análise de algumas dessas peças, feita muitas vezes com base no que os próprios artesãos disseram durante as entrevistas.

Começo com um breve histórico sobre o uso das imagens como forma de contemplação desde o período Neolítico, passo pelos primórdios do Cristianismo, quando os mártires se tornaram os primeiros santos e finalizo com a apresentação de algumas dessas peças que, a meu ver, retratam como cada artesão enxerga o que ele considera santo.

## 1 IMAGENS CONTEMPLADAS

As pinturas nas cavernas de Altamira e Lascaux datam da virada do período Paleolítico para o Neolítico e foram descobertas, respectivamente, na Espanha, no século XIX e na França, no século XX. Elas revelaram variedades de cores, precisão de traços e técnicas que surpreenderam antropólogos e outros pesquisadores. Essas pinturas se estendem por várias câmaras no interior das cavernas, em lugares onde não chegava a luz, o que levou o pesquisador Joaquín Vaquero Turcios, pintor e escultor espanhol (1933-2010), a investigar sobre a forma como essas câmaras poderiam ser iluminadas pela única fonte de luz conhecida, o fogo, sem gerar a fuligem que, evidentemente, prejudicaria as pinturas.

Além disso, o isolamento e a dificuldade de acesso a várias dessas câmaras levou à conclusão de que elas não eram feitas para serem exibidas, e sim contempladas, como nos diz Titiev em relação às pinturas Madelenenses.

Os arqueólogos raramente se contentam em discutir a arte Madelenense em termos puramente estéticos. O próprio facto de alguns dos melhores espécimes se encontram em recantos sombrios de cavernas inacessíveis torna improvável que tais obras fossem executadas por simples prazer, ou para serem admiradas pelo público em geral. [...] É sempre possível que as interpretações arqueológicas, baseadas em analogias com os procedimentos dos primitivos de hoje, não sejam corretas, mas será difícil encontrar um autor que aflore o tema de arte Madelenense sem sugerir que ela pode ter um significado religioso (TITIEV, 2002, p.120/121)

Em sua pesquisa na caverna de Altamira, Turcios também chegou a uma conclusão semelhante, que em seu livro ele esclarece com a ilustração ao lado.

Possivelmente houve pinturas realizadas para contemplações coletivas, porém outras tiveram um destino claramente individual, íntimo. Assim, os signos escaleriformes nas partes baixas das cornijas, na caverna de Altamira.

O pintor realiza sua tarefa encostado ou sentado no chão, com a luminária ao seu lado. O contemplador deve colocar a luz mais atrás

de sua cabeça e ficar no chão da estreita galeria para desfrutar da obra, que não se vê se se passa de pé ao seu lado (TURCIOS, 1995, p. 31) (Tradução da legenda feita por este pesquisador)



CVT

Fosiblemente hubo pinturas realizadas para contemplaciones colectivas, pero otras tuvieron un destino claramente individual, íntimo. Así, los signos escaleriformes en las partes bajas de cornisas, en la cueva de Altamira. El pintor realiza su tarea acostado o sentado en el suelo, con la lámpara a su lado. El contemplador ha de colocar la lámpara más atrás de su cabeza y yacer sobre el suelo de la estrecha galería para disfrutar de la obra, que no se ve si se pasa de pie a su lado.

## 2 SANTOS, IMAGENS E RELÍQUIAS

Avançando alguns milhares de anos, encontramos os cristãos do primeiro século como uma comunidade perseguida, que usava catacumbas como lugar de encontro. É aí, que aparecem as primeiras pinturas desse cristianismo, retratando passagens das escrituras e a própria figura de Jesus, muitas vezes como um bom pastor, provavelmente inspirada numa cosmologia grega.

Da mesma maneira, quando os cristãos começaram a reproduzir nos muros das Catacumbas as cenas do Velho Testamento e as parábolas do Novo, foi da arte clássica e mesmo mitológica que eles tomaram seus primeiros modelos. O Hermes Crióforo forneceu o modelo do Bom Pastor. Orfeu, domando os animais selvagens, tornou-se um símbolo de Cristo e de sua pregação. (D'ALVIELLA, 1995, p.83)



Cristo Bom Pastor Catacumba de São Calisto Roma

Nesse tempo de perseguição, o martírio era uma das consequências e a coragem dos que morriam em nome da fé passou a ser exemplo e até motivo de conversão.

Por volta da metade do século II d. C., tornou-se bastante comum celebrar-se o dia da morte dos mártires. Os locais onde haviam perecidos eram venerados, como também suas relíquias. Os relatos de suas mortes foram escritos e se proveram grande fonte de inspiração. (HILL, 2009, p. 56)

Relíquias são objetos que pertenceram ao santo, pedaços da roupa ou mesmo dos ossos e do corpo de alguém que havia sido martirizado e, portanto, considerado santo. Estão presentes até hoje entre os objetos de devoção da Igreja Católica. Elas são, assim, uma das origens da devoção aos santos, uma vez que sua memória era feita também com a visita às suas sepulturas, e podem nos indicar um dos caminhos por onde passou o culto às imagens. Belting ressalta sua importância na Idade Média:

“As resistências às imagens de culto, entretanto, se dissipavam na medida em que a relíquia aparece em cena. De fato, pode-se afirmar que a relíquia e a imagem haviam intercambiado sua importância na Igreja ocidental”. (BELTING 2012, p. 395/396 – tradução deste pesquisador)

Inicialmente mantidas em receptáculos especiais (relicários), decorados com ouro e pedras preciosas, as relíquias passaram a ser guardadas dentro das imagens dos santos a que pertenciam e que muitas vezes eram igualmente decoradas.

Belting nos informa ainda que que, no ocidente, as imagens nunca tiveram a importância das relíquias até o começo do século XIII: *“Antes de 1200 raras vezes ouvimos falar do culto a uma imagem que possa se diferenciar da relíquia ou que eleve a imagem à mesma categoria*

da relíquia". (BELTING 2012, p. 407, tradução deste pesquisador)

A partir do século XIII, as imagens começam a se desvincular das relíquias na medida em que a difusão da devoção aos santos passa a se ligar cada vez mais à sua imagem.

Assim, os séculos XII e XIII foram especialmente importantes para a difusão da veneração aos santos. Numa primeira etapa, pela peregrinação aos lugares onde eram preservadas suas relíquias. Numa segunda, pela associação das relíquias às imagens e, numa terceira e última, com a dissociação da imagem e da relíquia, já que era fácil reproduzir imagens, mas impossível multiplicar relíquias a não ser pela falsificação, que foi até tema evidenciado no Cânone 62 do IV Concílio de Latrão (1215), que proibiu a venda das relíquias, regulamentava a forma como elas deviam ser expostas e submetia sua aprovação à Sé ou ao bispo diocesano (GOMES, SOUZA, 2018, p.24)

Essa é, resumidamente, a história que inspira e converge para o trabalho das mulheres e homens que entrevistei na minha pesquisa. Nas fotografias a seguir, apresento o trabalho de alguns desses artesãos. Escolhi algumas esculturas que revelam, entre outras coisas, a criatividade no emprego da matéria-prima, a personalização de algumas iconografias tradicionais e até a interpretação de textos bíblicos que são transformados em esculturas didáticas. É o imaginário do povo, transformado em trabalho e aplicado na devoção aos santos.

### 3 IMAGINÁRIO, DEVOÇÃO E TRABALHO

A primeira escultura que apresento é em madeira e não é exatamente a imagem de um santo e sim uma representação quase teológica de um sentido para a vida, baseada no primeiro dos 10 mandamentos. O autor a intitulou "Amai a Deus sobre todas as coisas", e esta é a frase escrita nas páginas do livro que Jesus, no alto da escultura, está lendo. Abaixo dele, no meio a nuvens, estão anjos como a separar o céu da terra e das mulheres e homens, que estão logo abaixo.

Há um homem e uma mulher em situação visivelmente difícil, como se pode ver nos detalhes. A enxada numa das mãos do homem, sugere um trabalhador rural, mas a vasilha na outra mão e sua expressão de sofrimento parecem mostrar uma súplica por esmola, talvez causada pela seca, comum na vida do nordestino. Olhando para cima, ele anseia por chegar aonde está o Cristo. Junto dele um cachorro também olha para o alto. Já a mulher olha para a frente, com os dois filhos nos braços. Sua expressão não é triste e parece confiante. No geral, a cena e seu título sugerem que a fé é o que ajuda o nordestino a enfrentar as dificuldades da vida.

A próxima escultura, também em madeira, é uma concepção particular de São Francisco de Assis, o santo mais popular no Piauí, onde ela foi feita.

O autor fez um São Francisco vaqueiro, com o gibão jogado nos ombros, como fazem os vaqueiros nas pausas do trabalho, quando não estão na caatinga lidando com o gado. Numa das mãos, o santo tem uma cruz, trazida junto ao peito, como se mostrasse em que ele acredita. Na outra mão, numa posição que geralmente é de respeito e humildade, ele segura o chapéu de vaqueiro. Os pés são desproporcionalmente grandes, pois, conforme o próprio autor explicou: “São Francisco andava bastante com aquela sandália, o pé deve tá inchado”.



Amai a Deus sobre todas as coisas.  
Antonio Carlos Pereira da Silva  
Parnaíba – PI

Esse São Francisco não é jovem. Tem os traços comuns aos dos nordestinos, vaqueiros, simbólicos, e sua expressão não é alegre e nem triste. Parece contemplativa e os olhos estão ligeiramente voltados para baixo, sugerindo, assim como a posição da mão com o chapéu, humildade diante do que ele contempla. O gesto de colocar a mão na barriga, em sinal de respeito, pode ter sido herdado das culturas africanas.

Quanto ao gesto de pousar as duas palmas das mãos sobre a barriga, chamado simbidila, “segurando firme”, é, entre os bembé, povo banto, um sinal de reza. Ao pousar as mãos sobre a barriga, deixam-se para trás as questões de nível inferior, como ciúme e vingança e elevam-se a mente e o coração a níveis superiores. (SOUZA, p. 186)



São Francisco de Assis  
Juca Lima  
Parnaíba – PI



N. Sra. Aparecida  
André Vitor da Costa Silva  
Teresina – PI

A terceira escultura em madeira é também uma interpretação pessoal de N. Sra. Aparecida.

De fato, há poucos elementos que permitem identificar essa imagem como a de N. Sra. que foi encontrada no rio Paraíba, no estado de São Paulo: o formato quase triangular da capa, que aqui também foi substituída pelo gibão de vaqueiro, a presença do terço em sua mão direita, símbolo maior do culto mariano, e as bandeiras do Brasil, na barra do gibão.

A coroa foi substituída por um chapéu de cangaceiro que, entretanto, manteve a cruz no alto. Na base, os anjos, outros elementos marianos, foram resignificados e um deles está de mãos postas sobre um tambor africano. Os outros dois seguram sobre eles um fruto que lembra um cacau e está enfeitado com um rosto que parece alguém com um cocar ou colar.

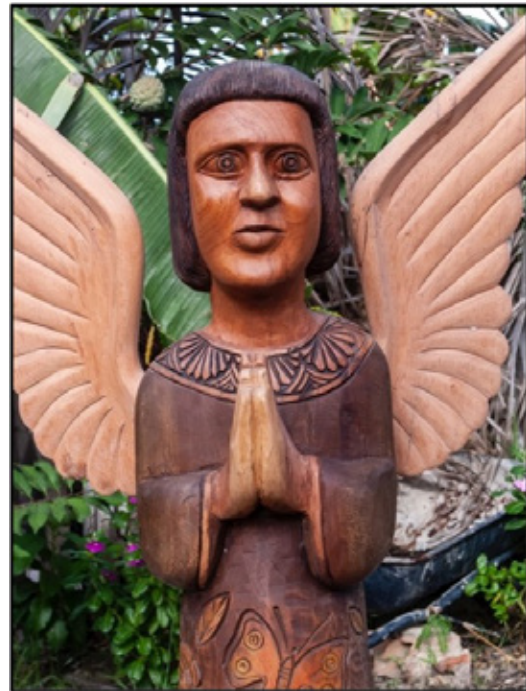
Por fim a viola, segura pela mão direita, a mesma onde está o terço, e que a mão esquerda parece afagar, e não tocar.

Uma escultura de Nossa Senhora Aparecida que, além de fazê-la nordestina, atribui à figura de Maria duas funções quase exclusivas dos homens nordestinos; a de vaqueiro e a de repentista.

Nessa próxima escultura, um anjo esculpido em madeira, o autor manteve uma iconografia tradicional do anjo com as mãos postas, mas acrescentou elementos da cultura nordes-



tina em suas roupas: a cena da casinha com os cactos, o coqueiro e a carnaúba, cujas folhas adornam a gola da roupa, como se pode ver no detalhe.



Anjo  
José Carlos Alves Reis  
Parnaíba - PI

Além disso, os traços faciais lembram os dos povos originários do Brasil.

A prática de incluir elementos da própria cultura nas peças esculpidas já era comum entre os povos originários durante a colonização pelos Jesuítas do século XVII

Ao lado das obras confeccionadas para as capelas e centros urbanos importantes, todas reproduzindo de forma bastante próxima os protótipos europeus, uma série de outras obras, destinadas a decorar as pequenas capelas das aldeias missionárias e explorações agrícolas da companhia, irá aos poucos se afastando dos modelos pela livre interpretação dos temas e incorporando motivos ornamentais tomados à flora local, como os lírios, caju, abacaxis, goiabas e etc... (OLIVEIRA, in. ÁVILA, 2013, p. 265).

A escultura a seguir é em barro e representa uma cena bíblica descrita com exclusividade no Evangelho segundo Mateus (Mt 16,18) em que Jesus afirma que Pedro é a pedra onde se edificará a sua Igreja. O autor misturou o relato bíblico com a tradição da Igreja Católica, incluindo um dos principais símbolos do papado e, efetivamente, o único que poderia ser representado numa cena da época: o cajado (Férula ou Báculo Papal).





Jesus entregando o cajado a Pedro -  
Antônio José da Silva (mestre Tog) Goiana - PE

No detalhe, podemos ver que tanto Jesus quanto Pedro seguram o cajado, retratando o momento exato em que Pedro se torna a pedra fundamental. A outra mão de Jesus está em seu coração, num gesto que sugere amor e amizade.

É uma peça que resgata o sentido educativo e catequético das imagens, proposto e aceito inclusive por líderes da Reforma Protestante.

Para finalizar, saio do Nordeste e volto à madeira, para apresentar um crucifixo que eu chamo de matemático.

A imagem é quase totalmente linear e simétrica a não ser pelo detalhe da roupa que pende de um dos lados, e do rosto do Cristo levemente virado para sua direita. Até os pés apresentam a versão simétrica da crucificação, um ao lado do outro, reproduzindo uma configuração que, segundo Link, surgiu em 800 d.C. e permaneceu até 1250, quando, na pintura, surgem as imagens do crucificado com os pés sobrepostos e transpassados por um único cravo; configuração que se tornou dominante a partir de 1320 (LINK, 1998, p. 46).



Crucifixo  
Conrado Michel Moser  
Treze Tílias - SC

O contraste das cores da cruz e do crucificado produz um conjunto harmônico e delicado. As linhas retas e paralelas promovem uma sensação de tranquilidade que suaviza a violência do momento retratado sem mostrar os ferimentos e o sangramento causados pela tortura anterior à crucificação.

## CONCLUSÃO

Arte que veio com a colonização cristã e Católica e que aqui se desenvolveu e criou estilos próprios a partir do Barroco, a escultura dos santos fez e faz parte da história da religiosidade brasileira, especialmente a popular.

A escultura de um personagem histórico será sempre uma estátua, mas quando um santo católico é esculpido na madeira ou no barro, essa escultura se torna uma imagem.

Assim como a imagem que vemos num espelho é um avatar de nós mesmos, de quem buscamos referências estéticas, a escultura do santo traduz e materializa sua presença como alguém que é referência. Ela é uma imagem porque com ela se conversa, se pede e agradece, coisa que não se faz com uma estátua.

Essa arte se tornou uma opção consciente de homens e mulheres que, hoje, se dedicam a reproduzir iconografias clássicas, mas também acrescentam representações de seu saber e viver nas roupas, nos rostos e nos gestos desses outros homens e mulheres que a Igreja Católica canonizou.

Os motivos para essa opção não cabem nesse texto, mas podem ser conhecidos através do QR Code abaixo.



YouTube – Santeiros do Brasil

## REFERÊNCIAS

ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco – Teoria e Análise*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BELTING, Hans. *Imagen Y Culto – Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid – Espanha: Ediciones Akal, 2012.

D'ALVIELLA, Goblet (Conde). *A Migração dos Símbolos*. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.

GOMES, Edgard da Silva, SOUZA, Ney de. *Trento em Movimento*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2009.

Sá, Marco Antonio Fontes de. *Arte Santeira – Barro e madeira no imaginário, na devoção e no trabalho do povo*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2022.

LINK, Luther. *O Diabo - a máscara sem rosto*. São Paulo: Cia das Letras, 1998

SANTOS, Idelette Muzart – Fonseca dos. *Memória das Vozes – Cantoria, romanceiro & cordel*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006

SOUZA, Marina de Mello e Souza. *Santo Antonio de nó de pinho e o catolicismo afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Revista Tempo, n.11 p. 171-188, UFF.

TITIEV, Mischa. *Introdução à antropologia cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

TURCIOS, Joaquin Vaquero. *Maestros Subterraneos – Las tecnicas del arte Paleolitico*. Madrid: Celeste Ediciones, 1995.

# ESCOLA THEODOR HERZL E A PRESERVAÇÃO DA(S) IDENTIDADE(S) JUDAICA(S) NA COMUNIDADE JUDAICA BELO-HORIZONTINA

*Thiago Hot Pereira de Faria<sup>1</sup>*

**RESUMO:** A presente comunicação apresenta os resultados da tese de doutorado intitulada “Escola Theodor Herzl e o seu Papel Político na Preservação da(s) Identidade(s) Judaica(s) na Comunidade Judaica de Belo Horizonte”. O estudo se propôs a analisar o papel político desempenhado pela Escola Theodor Herzl na preservação das identidades judaicas na comunidade belo-horizontina. O contexto religioso e social de Belo Horizonte é marcado por uma diversidade de identidades judaicas, expressas através de práticas religiosas, rituais, tradições e histórias compartilhadas. A escola estudada é a única instituição de ensino formal judaica na capital mineira e desempenha um papel fundamental na construção do imaginário judaico na cidade, e, na manutenção e transmissão das identidades judaicas. Através da educação, a escola busca fortalecer a conexão dos alunos com a cultura e os valores judaicos, além de promover a compreensão e o respeito mútuo entre as diferentes vertentes e tradições presentes na comunidade. O estudo utilizou uma abordagem qualitativa, envolvendo entrevistas com membros da comunidade escolar, incluindo professores, diretores e ex-alunos. Além disso, realizou-se pesquisa bibliográfica e análise documental para compreender a escola e sua comunidade, investigando o currículo escolar, materiais didáticos e atividades oferecidas pela instituição. Inicialmente, buscou-se compreender o conceito de identidade judaica, que vai além da religião e abrange definições e interpretações amplas, incluindo aspectos étnicos e que formam uma espécie de identidade coletiva. Em seguida, traçou-se uma historiografia da educação judaica desde os tempos bíblicos até os dias atuais, destacando a importância das escolas judaicas não apenas como instituições de ensino formal, mas também como ferramentas estratégicas na preservação da identidade judaica. Para analisar a comunidade judaica de Belo Horizonte e a relevância da escola em questão na construção e preservação das identidades judaicas, foi contextualizado o surgimento da comunidade e da escola na cidade. Por meio de formulários e entrevistas aplicados aos membros da comunidade escolar, foram obtidos resultados inovadores sobre a influência da escola na manutenção dos aspectos identitários do judaísmo em seus alunos. Os resultados revelaram que a Escola Theodor Herzl desempenha um papel central na promoção da identidade judaica. Através de um currículo diversificado, a escola oferece uma educação judaica enriquecedora, que engloba aspectos religiosos, históricos, culturais e políticos. Os alunos são expostos a um ambiente que valoriza a pluralidade de visões e crenças, incentivando o diálogo e a reflexão crítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Escola Theodor Herzl; Comunidade Judaica; Educação Judaica; Identidade.

---

<sup>1</sup> Thiago Hot Pereira de Faria, possui graduação em Filosofia, mestrado em Ciências da Religião, e doutorado em Educação. Durante o mestrado estudou a cultura oral judaica e no doutorado aprofundou-se na importância da educação judaica na preservação da identidade do povo judeu. Possui experiência como professor de filosofia, sociologia, ética, cultura religiosa e filosofia política, atuando no ensino médio e superior. E-mail: thiago.hot@gmail.com

## INTRODUÇÃO

A presente comunicação apresenta parte dos resultados da tese de doutorado intitulada “Escola Theodor Herzl e o seu Papel Político na Preservação da(s) Identidade(s) Judaica(s) na Comunidade Judaica de Belo Horizonte”, defendido em 2022, sob a orientação do professor Dr. Amauri Carlos Ferreira.

O estudo se propôs a analisar o papel político desempenhado pela Escola Theodor Herzl na preservação das identidades judaicas na comunidade belo-horizontina. A indagação inicial que orientou esta pesquisa foi: qual a importância de uma escola judaica no processo de preservação da identidade do povo judeu na comunidade judaica da capital mineira?

Como produto destes e de diversos outros questionamentos suscitados, elaborou-se o problema de pesquisa: qual a relevância e influência da escola Theodor Herzl na manutenção da identidade do povo judeu na comunidade belo-horizontina?

Como resposta parcial para o problema, partimos da hipótese básica: a escola Theodor Herzl de Belo Horizonte possui importante papel no que diz respeito à preservação da identidade judaica na cidade, contribuindo de maneira efetiva para a preservação das características religiosas e étnicas da comunidade judaica da capital mineira.

O objetivo geral consistiu em compreender a importância da Escola Theodor Herzl no processo de preservação da identidade do povo judeu residente em Belo Horizonte.

A justificativa para desenvolver esta tese teve como motivações iniciais pesquisas realizadas sobre o judaísmo, mais especificamente junto à comunidade judaica belo-horizontina, onde foi possível perceber que muitos pontos da identidade judaica vêm se rompendo ao longo do tempo, e que outros conseguem se manter.

Cabe ressaltar que se compreende aqui como identidade um vasto campo de relações e interpretações em que a educação escolar, em muitos casos, tem potencial para influenciar ao longo do processo educacional.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

No Capítulo 1, intitulado “Judaísmo(s): do povo aos problemas identitários” partimos da ideia de que não se pode falar em identidade judaica, mas sim identidades judaicas. Buscou-se compreender, então, o que os une e o que os separa. Para tal compreensão trabalhou-se a identidade judaica com base em 4 aspectos: religião, de povo, de etnia, da identidade coletiva.

No que diz respeito aos aspectos religiosos da identidade judaica, destacou-se algumas características, sendo as principais: Noção de povo eleito; rituais de passagem; noções para a constituição familiar; Alimentação kasher; presença e importância das escrituras sagradas e demais códigos éticos judaicos; a presença da Sinagoga e seus principais elementos; a importância do rabino como figura central da comunidade; e a preservação de festas religiosas.

Apesar da noção étnica e de raça aparecer de forma bastante presente quando definimos povo, cabe destacar que em algumas definições o judaísmo aparece como povo sem formar raça ou etnia, esse é o caso da definição segundo a Confederação Israelita do Brasil (CONIB): “Um ponto importante a salientar: os judeus não formam uma raça ou etnia, como muitos costumam afirmar, mas um povo, que tem uma religião (judaísmo), uma língua (hebraico), e que, desde 1948, conquistou o direito de poder viver em um país próprio, Israel. (CONIB, 2020, p.1).

Quanto aos aspectos étnicos da identidade judaica, ressalta-se que esta é umas das formas mais comuns de compreender a identidade judaica, isto porque este conceito permite uma ampla variação das manifestações de diferentes facetas do (s) judaísmo (s), uma vez que nele privilegia-se os aspectos culturais em geral.

A Identidade judaica sob o prisma da identidade coletiva apresenta uma espécie de cosmovisão judaica tendo como fundação a: cultura do povo, no modo de viver em comunidade, nas suas histórias, nos seus hábitos, na sua alimentação e principalmente numa identidade cultural com base em princípios morais e religiosos. Essa identidade possui como polos de referência: Israel; a luta contra o Antissemitismo; aspectos Étnico-religioso; e preservação da memória.

No Capítulo 2, intitulado “Educação judaica e o lugar da escola”, analisou a educação judaica no período bíblico e helenístico; A educação judaica no período do Talmude e na Idade Média; A educação judaica no mundo moderno e contemporâneo até a formação das Escolas judaicas.

A educação judaica inicialmente era desenvolvida no seio familiar. Posteriormente, ainda nos tempos bíblicos, tivemos entre os povos judeus o desenvolvimento de uma espécie de educação especializada, tendo como foco a economia e os serviços militares.

Na modernidade os judeus foram forçados a abandonar a auto organização comunal e sua autonomia cultural e judiciária, exigindo um esforço para adaptar a tradição judaica aos valores modernos.

Durante os anos que ocorreram a Segunda Grande Guerra, o judaísmo sofreu inúmeras sanções, proibições e massacres. Mesmo assim, surgiram escolas clandestinas em guetos, tornando assim a educação um símbolo de resistência.



Após o fim da Segunda Guerra Mundial foram abertas escolas judaicas para as educarem em um novo cenário. Com a criação do Estado de Israel tornou-se mais viáveis políticas públicas educacionais. Para comunidades diaspóricas, as escolas aparecem como centro capaz de manter a tradição no seio comunitário.

No Capítulo 3 “A comunidade judaica de Belo Horizonte e a Escola Theodor Herzl”, traçamos o surgimento e desenvolvimento da comunidade judaica em Belo Horizonte, percebendo que existe presença judaica na cidade desde sua gênese.

Várias foram as Motivações para vinda de judeus para Belo Horizonte, destacando-se como principais de acordo com Pfeffer (2003): uma motivação econômica ligada às possibilidades oferecidas pela nascente capital mineira; A existência de uma comunidade judaica em formação fazendo os migrantes acreditarem numa possível ajuda econômica de parentes/amigos e na manutenção do seu próprio judaísmo; O clima de Belo Horizonte era bastante aconselhável naqueles tempos em que a tuberculose era incurável.

Com o tempo o judaísmo belo-horizontino foi se institucionalizando, inicialmente, com a criação da União Israelita de Belo Horizonte (UIBH), que deu origem a Escola Israelita. Posteriormente, surgiram a *Laispar-casse*, a Sociedade Cemitério Israelita, o Teatro iídche, a Escola Theodor Herzl, o Instituto Histórico Israelita Mineiro (IHIM) e as Sinagogas.

A Escola Theodor Herzl é composta por alunos, professores e funcionários judeus e não-judeus e tem como objetivo, auxiliar na manutenção da identidade judaica na comunidade de Belo Horizonte; pois sem a escola judaica toda responsabilidade de uma educação dentro do judaísmo seria de responsabilidade das famílias e das lideranças religiosas.

A escola, além das disciplinas obrigatórias, oferece ensino de hebraico, da história judaica e do Estado de Israel; existe na escola momentos de oração guiados pelos rabinos da cidade (ortodoxo e progressista).

Segundo o Projeto Político Pedagógico, a Escola Theodor Herzl tem como objetivo fundamental o desenvolvimento integral do aluno, buscando formar sujeitos autônomos, cooperativos, criativos e transformadores da realidade, percebendo as causas das transformações, estabelecendo relações, formulando novos conceitos a partir dos conhecimentos apreendidos e, principalmente, posicionando-se criticamente diante de novas situações num processo crescente de autonomia e responsabilidade, tendo sempre os valores judaicos como norteadores da formação desse sujeito. (ESCOLA THEODOR HERZ, 2007).

Na seção, “O lugar da Escola Theodor Herzl na contribuição para a manutenção da identidade judaica belo-horizontina: Análises e Perspectivas”, tentamos compreender a real Influência da escola Theodor Herzl na comunidade judaica de Belo Horizonte; entender como se dá a ideia de levar judaísmo para escola ou trazer o judaísmo para a casa; diagnosticar quais são os principais aspectos do judaísmo aprendidos na escola; Como se dá a relação entre a



educação laica obrigatória somada a educação judaica.

Para tal foram analisados 92 formulários de egressos da escola e de uma entrevista realizada com a diretora da escola. Predominou entre os egressos o fato de se considerarem judeus no âmbito religioso, dentre os quais, entre os 82 indivíduos que professam a fé judaica dos quais 10 são convertidos.

Quanto ao aspecto familiar, 87,6% dos respondentes são filhos(as) de mães judias e/ou pais judeus. Em relação a construção familiar, a maioria dos respondentes solteiros não consideram a identificação de um possível futuro cônjuge com o judaísmo irrelevante em um possível casamento, demarcando a dominância dos casamentos mistos na comunidade da capital mineira.

Um aspecto que ganhou muito destaque na preservação da identidade judaica foram as festas judaicas, que apareceram com muito preservadas entre os egressos. Quanto às festividades, a diretora da escola reforça que a escola possibilita muitas comemorações que normalmente os alunos não teriam em casa.

Apesar do alto número de respondentes se identificarem enquanto religiosos judeus, a grande maioria destes (63) raramente vão à sinagoga. Quanto aos rituais de observância judaicos, destacou-se a preservação do Shabat e os rituais de acendimento de velas.

Quanto a alimentação *Kasher*, dos 92 respondentes 87 alegaram não se preocupar com a manutenção de uma alimentação restritiva do judaísmo; A esse respeito, a diretora da escola afirmou que não consegue manter uma alimentação *Kasher* na escola, mas tenta preservar algumas regras e restrições.

No que diz respeito ao idioma hebraico, apenas 6 não possuíam nenhum conhecimento da língua, e a grande maioria, considera que compreende, fala, lê e escreve pouco ou razoavelmente.

Quanto ao grau de Importância do Estado de Israel, 86 consideram esse muito importante para a manutenção da identidade judaica. Outro aspecto que se destacou foi a importância do Combate ao Antissemitismo, onde 88 consideraram fundamental para a manutenção da identidade judaica.

Ao serem questionados sobre os maiores responsáveis pela educação judaica: a escola apareceu em segundo lugar, atrás apenas da família.

## 2 METODOLOGIA

Quanto à metodologia, a abordagem do tema na presente pesquisa foi hipotética dedutiva. Para tanto, a partir de teorias sobre a formação de identidade no judaísmo e o papel da

política educacional na preservação dessa identidade, foi realizada a análise da escola Theodor Herzl na manutenção da identidade do povo judeu na comunidade belo-horizontina.

A pesquisa teve natureza qualitativa-quantitativa, pois buscou-se, a partir da captação das percepções dos atores envolvidos (direção da escola e egressos), analisar de maneira profunda os processos envolvidos entre a escola e seu público-alvo no que tange a preservação da identidade judaica.

Quanto aos objetivos, foi uma pesquisa descritiva e explicativa. Quanto aos procedimentos, utilizou-se de pesquisa bibliográfica, documental e pesquisa de campo.

### **3 RESULTADOS E DISCUSSÃO**

Além da questão religiosa presente no judaísmo, debruçou-se sobre a compreensão dos aspectos de povo e etnia presentes na construção da identidade judaica. Ademais, compreendeu-se também o conceito de identidade judaica, a partir da ideia de “identidade coletiva”, que reúne aspectos de todos esses outros aportes conceituais do judaísmo (religião, povo, etnia).

Mesmo diante das multiplicidades de identidades coletivas que se formam, percebe-se que, ainda assim, existe algo que os fazem considerar-se como iguais, ainda que haja diferenças, mostrando que ainda é possível elencar uma identidade judaica, que expressa a cultura do povo judeu em seu modo de viver em comunidade, nas suas histórias, nos seus hábitos, na sua alimentação e, principalmente, em seus princípios morais e religiosos.

O caminho utilizado para analisar a inquietação levantada neste trabalho foi o de entender o que é educação dentro do judaísmo, descrever seu processo evolutivo ao longo da história e, por fim, abranger o lugar da escola e da educação formal dentro do judaísmo e na manutenção da identidade judaica.

Percebeu-se então que a educação é basilar para a manutenção do judaísmo e da identidade judaica, sendo ela uma das principais ferramentas utilizadas na estratégia de manter viva a história, a cultura, os hábitos, e, até mesmo, a religiosidade judaica.

Foi possível inferir, por intermédio da análise dos dados coletados na entrevista e nos formulários, que alguns aspectos identitários do judaísmo se destacam na comunidade judaica de Belo Horizonte e que a Escola Theodor Herzl contribui para a sua manutenção.

### **CONCLUSÃO**

A partir dos estudos desenvolvidos ao longo desse trabalho, foi possível compreender

que existe uma relação especial entre a manutenção da identidade judaica e o trabalho realizado com os alunos na escola em questão. Percebeu-se que dentre os aspectos identitários analisados, destacou-se em especial aspectos religiosos e étnicos do judaísmo; Percebeu-se também que o judaísmo em Belo Horizonte se manifesta sob uma perspectiva de identidade coletiva que se alimenta de múltiplas características do judaísmo e que a escola ajuda a propagar esse judaísmo plural e tenta também preparar seus alunos para a pluralidade.

Apesar da escola não obrigar seus alunos a professarem a fé judaica, ficou claro que pela fala da direção que a identidade judaica ensinada e transmitida na escola possui vínculo direto com o aspecto religioso.

As festas judaicas tiveram destaque nos aspectos judaicos preservados pelos respondentes e aparecem também como muito importantes de serem preservadas pela escola. Para os respondentes a escola apareceu como uma das principais ferramentas para a manutenção da identidade judaica em na comunidade de Belo Horizonte; os egressos da escola, conferem a ela, predominantemente, a função de transmitir a cultura judaica, exercendo, ainda, um papel fundamental importante de proporcionar um convívio comunitário entre os pares.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **“Distúrbios identitários em tempos de globalização.”** In: Mana 7(2): 2001.

AZIRIA, Régine. **O Judaísmo**. 1. ed. São Paulo: EDUSC, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia**. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1986

CALVO, Julia. **Entre fazer a América e construir a cidadania: os judeus em Belo Horizonte nas primeiras décadas do século XX**. Belo Horizonte, 2014. Tese (Doutorado) –Programa de Pós-graduação Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Disponível em: <[http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais\\_CalvoJ\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_CalvoJ_1.pdf)>. Acesso em: 10 out. 2018

CONIB. **Judeu** In: Glossário. Disponível em: <https://www.conib.org.br/glossario/judeu/>. Acesso em: Novembro/2020.

CONIB. **Hebraico** in: Glossário. 2020. Disponível em: <https://www.conib.org.br/glossario/hebraico/>. Acesso em: 12/2020

CONIB. Sionismo in: Glossário. 2020. Disponível em: (<https://www.conib.org.br/glossario/sionismo/>). Acesso em: 12/2020.

ENCYCLOPEADIA JUDAICA In: **Jewish Identity**. USA: Thomson Gale, 1973

FERREIRA, A. C. **O Imaginário Religioso e Modos de Vida Urbana**: Experiências da juventude católica em Belo Horizonte – Minas Gerais, Anos 80. 2002. 232 ff. Tese de Doutorado (Curso de Pós-graduação em Ciência da religião, para obtenção do grau do Doutor) – Universidade Metodista de São Paulo (Faculdade de Filosofia e Ciência da Religião). São Bernardo do Campo, 2002.

JEWISH EDUCATION. In: **Encyclopaedia Judaica**. 2007, V.6, 2.ed.

PFEFFER, Renato Somberg. **Vidas que sangram História: a comunidade judaica de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: C/Arte FACE-FUMEC, 2003. PÓVOA, C.. UMA ABORDAGEM DA AMBIVALÊNCIA CULTURAL DO JUDEU NO ESPAÇO DO NÃO JUDEU: a construção do lugar. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, n. 24, p. 19 – 32, jul/dez. 2008.

SORJ, Bernard. **Judaísmo para todos**. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras. 2011.

# IMAGINÁRIO CATÓLICO NO PACTO EDUCATIVO: ABORDAGEM JESUÍTICA OU INOVAÇÃO?

*Ana Paula de Jesus<sup>1</sup>*

*Beatriz de Matos Siqueira<sup>2</sup>*

*Lorena da Silva Vieira Araújo<sup>3</sup>*

**RESUMO:** Essa comunicação é baseada no projeto intitulado “Nas trilhas do Pacto Educativo: o paradoxo das escolas de tradição católica”, financiada pela CNPq. A metodologia escolhida é estudo bibliográfico. O objetivo central deste estudo é analisar a utilização do Pacto Educativo como uma estratégia para a decolonização da educação. Pretende-se investigar como o imaginário católico foi abordado durante a concepção e elaboração do Pacto Educativo, com o intuito de identificar contradições na sua aplicação em relação à remoção do caráter colonial presente na educação católica brasileira. A proposta da Igreja, com a figura de seu representante máximo, seria capaz de realizar um movimento de “decolonização da educação”, ainda presa em concepções seculares, ou seria apenas uma nova abordagem colonialista jesuítica?

**PALAVRAS-CHAVE:** Pacto Educativo, decolonização, imaginário católico.

## INTRODUÇÃO

A colonização e a imposição de valores culturais, incluindo crenças religiosas, por parte de colonizadores europeus resultaram em processos de dominação, marginalização e desvalorização das tradições e conhecimentos locais em várias partes do mundo, incluindo o Brasil. Essa imposição cultural e religiosa gerou estereótipos e preconceitos que ainda têm impacto na sociedade contemporânea.

Os saberes decoloniais buscam questionar e superar essa herança colonial, promovendo uma reavaliação crítica das estruturas de poder e conhecimentos que foram impostos durante o processo de colonização. No contexto religioso, os saberes decoloniais visam desafiar as representações dominantes e estereotipadas das religiões não cristãs, valorizando suas histórias, tradições e práticas.

Ao aplicar os saberes decoloniais na educação, é possível desconstruir estereótipos e preconceitos, na perspectiva da religião, possibilitando uma compreensão mais ampla e res-

1 Graduanda em Pedagogia na Pontifícia Universidade de Minas Gerais. Contato: apjesus25@gmail.com

2 Graduanda em Pedagogia na Pontifícia Universidade de Minas Gerais. Contato: biamaatossi@gmail.com

3 Graduanda em Pedagogia na Pontifícia Universidade de Minas Gerais. Contato: vieiralorena3008@gmail.com

peitosa das diversas manifestações religiosas presentes no país. Isso implica reconhecer a importância de tradições religiosas afro-brasileiras, indígenas e de outras comunidades tradicionais, e valorizar seus conhecimentos, práticas e contribuições para a cultura brasileira, sem que elas percam a sua própria identidade.

## **1 O PACTO GLOBAL E A HUMANIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO**

A proposta de humanizar a educação e retirar sua concepção reducionista e segregadora vem sendo trazida por diversas frentes, envolvendo diferentes áreas do conhecimento, que tentam retirar as “cicatrizes europeias” deixadas nos tempos de exploração e subjugação. O Pacto Educativo proposto pelo Papa Francisco busca estabelecer uma educação humanista, baseada nos princípios do imaginário católico em busca de um bem-estar comum.

Em um dos discursos feitos pelo Papa, trazidos no “Projeto Educativo de Francisco, ele chama a atenção para o movimento de saída do tradicionalismo, para uma nova concepção: “Não é possível educar permanecendo só na área de segurança: não. Isto é impedir a personalidade de crescer” (PAPA FRANCISCO, 2013, p.24).

A autoridade máxima da Igreja nos chama a atenção para a importância de enxergarmos a escola como um sinônimo de abertura e troca, auxiliando-nos a compreender a realidade. Nesse sentido, a proposta trazida pelo Pacto auxiliaria no movimento de conhecimento e respeito as demais religiões e crenças existentes no país, enxergando na educação um lugar de encontro.

No tópico “Educar hoje e amanhã: uma paixão que se renova”, Projeto Educativo de Francisco, considera-se que a verdadeira educação católica tem como fundamento a humanidade, de forma a conduzir os educandos para seus valores humanos, mantendo sempre horizontes abertos a discussões e trocas.

Cada sujeito traz a sua história. A formação humanista, com o caráter solidário proposto pelo Pacto, se baseia na compaixão, amor, sensibilidade, misericórdia, reconciliação e doação. Propõe-se uma formação solidária, visando o bem comum, autônoma e dialógica, que atinja pessoas holisticamente em um território onde o diverso se encontra presente, das várias religiões do Brasil.

Propor uma educação humanista, baseada nos valores cristãos, significa instigar o jovem a conhecer e acima de tudo respeitar as realidades e vidas diferentes das suas, livre de pré-julgamentos. Nesse sentido:

“Os professores cristãos que trabalham tanto em escolas católicas, quanto escolas estatais, são chamados a estimular os alunos a abertura ao outro como rosto, como pessoa, como irmão e irmã que deve ser conhecido e respeitado, com a sua história, as suas qualidades e defeitos, as suas riquezas e limites.” (PAPA FRANCISCO, 2018,

## 2 METODOLOGIA

A metodologia desta pesquisa consistirá em uma abordagem qualitativa, utilizando métodos de pesquisa baseados em referências bibliográficas relevantes para o tema em questão. Serão realizadas análises críticas das concepções e elaborações do Pacto Educativo, buscando identificar as abordagens do imaginário católico e possíveis contradições em relação à remoção do caráter colonial na educação católica brasileira.

Como principal referência utilizamos o Pacto Educativo Global, escrito por Papa Francisco. Além disso, buscamos referências e diferentes pontos de vista em artigos publicados feitos tendo como referência também o Pacto e a *Laudato Si*.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O processo hegemônico da Igreja e sua insaciável necessidade de controle é demonstrado desde os inícios de sua influência com o ensino jesuítico no Brasil. Ensino esse baseado na autoridade e transmissão, além da conversão daquele que estava sendo ensinado. Passa-se o tempo fortemente marcado por essa hegemonia, mas as características do ensino acabaram tornando-se atemporais, forjando uma identidade cultural no processo de aculturação.

A instituição escolar de formação de longa duração institucionaliza os conceitos e pré-conceitos da hegemonia católica. Uma Igreja que preza pela preservação da tradição irá propor ideais educacionais baseados nas mesmas crenças antigas que, apesar de serem ditas de forma diferente, ainda carregam imenso teor autocrático e limitado.

A proposta da Igreja, com a figura de seu representante máximo, ainda presa em concepções seculares, seria capaz de realizar um movimento de “decolonização da educação”, ou seria apenas uma nova abordagem colonialista jesuítica? Como pensar em uma universalidade de um pensamento educativo considerando que cada indivíduo traz o seu próprio capital cultural?

Onde estaria a escolha do sujeito dentro dessa formação, imposta por políticas, que em conluio com uma base cristã impõe dentro das escolas uma cultura cristã catequista, frente ao evangelismo protestante, matrizes africanas e indígenas, não-religiosas, islâmicas e outros.

Não existe o respeito à diversidade religiosa quando se impõe uma vertente religiosa dentro de uma escola. Os questionamentos levantados por nós trazem a discussão que, se essa formação humanista, partindo em primeiro lugar da formação docente, é dialógica, ela independe da abordagem cristã. Essa formação tem que ser construída em bases éticas e políticas.



Como trabalhado na tese “Formação Docente e Humanismo na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais”, escrita por Resende (2022), “o professor necessita de saberes específicos, para exercício de sua atuação e responsabilidade pedagógica, sendo primordial em sua atividade a busca pelo conhecimento e formação docente.” O autor ainda pontua que a educação é subjetiva, e não imposta. Nesse momento, surge um paradoxo.

Os professores têm suas experiências, formação, anseios, que muitas vezes não tem relação com o pensamento cristão. O seu posicionamento tem que ser ético, considerando a diversidade ideológica da sociedade. O professor não pode ser o reproduzidor de uma sociedade hegemônica do país, sua atuação sugere uma ação conscientizadora.

Quando se propõe uma “pastoral educacional”, deduzimos que, novamente, estaríamos passando pelo processo de catequização, observada no país desde as primeiras expedições jesuítas, desconsiderando a diversidade cultural existente no país e impondo uma vertente segregadora, desumanizadora e destruidora das ideologias que divergem do ideal do explorador.

Foi contemplado, pela Carta Magna, o direito à educação. Se todos temos direito à educação, independente de raça, crença ou ideologia, por que começar um processo de unilateralidade de pensamento nas escolas? A Carta Magna, como nossa referência, não titulariza o sujeito como cristão para ter o direito à educação.

## CONCLUSÃO

Até o momento concluímos que o processo de institucionalização do Novo Humanismo nas escolas é heterônomo. A proposta de “pastoral da educação” retorna aos moldes colonialistas religiosos, trazidos primeiramente pelos jesuítas, desconsiderando a diversidade ideológica e religiosa existente no país, impondo uma vertente segregadora, desumanizadora e destruidora das ideologias que divergem do ideal do explorador. O papel da escola é levar o aluno a uma consciência crítica, não presa unicamente aos moldes propostos no Pacto Educativo com sua ideologia cristã. A formação de professores deve ser baseada nos moldes políticos e éticos, não religiosos.

## REFERÊNCIAS

FERREIRA, Amauri Carlos et al. *Nas Trilhas do Pacto Educativo: o Paradoxo das Escolas de Tradição Católica*. Arquivo Brasileiro de Educação, v. 10 n. 19. Belo Horizonte, 202.

JÚNIOR, João Melo Silva. *Catequese e educação: do Brasil Colônia aos desafios da atualidade. Dossiê História da Educação Católica: bases epistemológicas, personagens, experiências e espaços*. Revista de Educação ANEC. Brasília, ano 40, n.153, jan. /jun. 2017, p. 28-50.

ORLANDO, Evelyn de Almeida. *“A Pedagogia do Catecismo”, do Padre Álvaro Negromonte: um projeto de escolarização da catequese e renovação do ensino religioso*. Dossiê História da Educação Católica: bases epistemológicas, personagens, experiências e espaços. Revista de Educação ANEC. Brasília, ano 40, n.153, jan. /jun. 2017, p. 51-66.

RESENDE, Júlio César Evangelista. *Formação Docente e Humanismo na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*. Programa de Pós-Graduação em Educação. Belo Horizonte, 2022.

PAPA FRANCISCO. *Laudato Si: Sobre o cuidado da casa comum*. [Associazione Amici del Papa](#), 2020.

SAYAGO, Óscar Armando Pérez (organizador). *O Projeto Educativo de Francisco*. CDD, 20 ed., 2019.

# O JULGAMENTO DA MORAL: ANÁLISE DA ACUSAÇÃO DO “PECADO DE BESTHIALIDADE” EM NOSSA SENHORA DAS DORES, DISTRITO DE BONFIM-MG, EM 1835

*Bruna Letícia Fernandes da Silva<sup>1</sup>*

*Victória Carvalho Akerman<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Em 1835, pelo medo do julgamento de sua moral, Vicente Leite de Faria, morador do Arraial de Nossa Senhora das Dores da Conquista, distrito de Bonfim-MG, ao ser acusado por usar pecaminosamente de animais irracionais, crime nomeado de “Pecado de Besthialidade”, faz uma petição para que seja investigada está “injúria” contra ele. Neste contexto, marcado por um forte imaginário religioso, esse pecado poderia manchar a imagem de Vicente, visto que era um homem correto e, principalmente, casado. Assim, esse trabalho tem como base referencial o conceito de imaginário religioso por Amauri Ferreira e Vania Noronha (2017) e a discussão de Zoofilia Besthialidade por Larissa Ribeiro (2021). O objetivo deste artigo é discutir como o imaginário religioso estava impregnado neste cenário e como a representação ocupa um lugar sagrado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Imaginário Religioso; Pecado; Representação; Denúncia.

## INTRODUÇÃO

O Imaginário Religioso que circunda Nossa Senhora das Dores da Conquista, distrito de Bonfim-MG, é permeado por representações e pela expressão de crenças comuns que perpassam ao longo do tempo. Nesse sentido, a documentação disponibilizada pela Casa de Cultura e Arquivo Público de Bonfim-MG, consiste em um Inquérito Criminal, que conta com uma ferenha investigação referente a possibilidade do “Pecado de Besthialidade”, nos mostra como o Imaginário Social e Religioso andam juntos e organizam a sociedade em 1835.

Desse modo, tendo como base as discussões de Cláudia Eliane Martinez (2006) como aporte para a discussão do contexto bonfinense, de Márcia Espig (1998) sobre histórias, mentalidades e imaginário; de Bizawu, Ramos, Napomuceno e Larissa Ribeiro com relação a definição dos termos “Bestialidade” e “Zoofilia”, e de Amauri Ferreira e Vania Noronha (2017) referente

1 Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC - Minas), bolsista pela FAPEMIG- (APQ 02088-2), E-mail: [bruna.lfernandes00@gmail.com](mailto:bruna.lfernandes00@gmail.com)

2 Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC – Minas), bolsista pela FAPEMIG- (APQ 02088-2) E-mail: [prof.victoriaakerman@gmail.com](mailto:prof.victoriaakerman@gmail.com)

ao imaginário religioso na construção da subjetividade, busca-se compreender as fronteiras do imaginário social, especialmente a respeito dos fenômenos religiosos.

Esta pesquisa é parte de um projeto financiado pela FAPEMIG - (APQ 02088-2), intitulado Patrimônio Histórico de Bonfim-MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba (MG), coordenado pelo professor Dr. Amauri Carlos Ferreira<sup>3</sup>. Logo, pretende-se por meio do exercício de análise documental de uma denúncia datada de 1835, destacar o cenário do Arraial de Nossa Senhora das Dores da Conquista e a força da religião nesta sociedade. Pois, como pontua Ferreira e Grossi (2010) no campo do imaginário religioso, a representação ocupa um lugar sagrado, onde as imagens concebidas pelos sujeitos demarcam uma configuração religiosa que os indivíduos possuem de mundo.

## **1 IMAGINÁRIO RELIGIOSO EM BONFIM- MG**

A cidade de Bonfim, situada no Médio do Paraopeba, possui forte caráter religioso em torno da sociabilidade e cultura da população que nesta região se encontra. Assim, o imaginário religioso da população bonfinense pode ser caracterizado pela forte presença dos dogmas e ideias da Igreja Católica Apostólica Romana, com isso, o âmbito privado e público por vezes se encontram materializados nas mentalidades individuais e coletivas. Posto isso, Bonfim, uma cidade do século XVIII, carrega em suas “veias” imagéticas um universo simbólico, mítico/religioso que exigem um estudo minucioso devido ao seu caráter de longa duração. (FERREIRA; NORONHA, 2017, p.84).

Tendo como base o exposto, dentre os inúmeros exemplos possíveis de serem elucidados sobre as manifestações do imaginário religioso em Bonfim, destaca-se a antiga Cavalhada - atual Carnaval a cavalo-, que ocorria na região em junho, assim como em outras cidades, imersas nos ideais católicos (GALVÃO; SMITH; JÚNIOR, 2018). Essa festa, apesar de não mais ocorrer nos moldes de quando foi inaugurada, - modificou-se em meados de 1840, continua a ocorrer de forma similar se mostrando uma manifestação de longa duração. Dessa forma, como será analisado nesse artigo, por vezes a narrativa mítica (NORONHA, 2008) ou simbólica se cruza com as estruturas sociais, seja ela jurídica, econômica, cultural e até mesmo política e isso ocorre pois, como trabalho nesse artigo, esses modelos de narrativa conferem «significado e valor à existência humana», ou seja, o ponto de partida para se denunciar um comportamento parte de iniciativas jurídicas, mas mais que isso, religiosas; evidenciando o imaginário religioso presente em Bonfim.

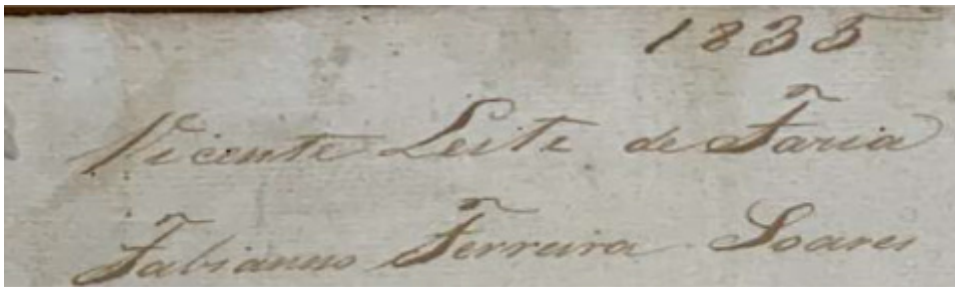
---

<sup>3</sup> Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1989), mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1995) e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2002). Pós-doutorado - UFMG (2009). Atualmente é professor /pesquisador do Instituto Santo Tomás de Aquino e adjunto IV da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor do Programa de Pós-graduação em Educação -PUC-Minas. É vinculado as associações: ADPUC, ANPED, SOTER, SBPC, ABHR, ABRAPEC e AILPcs.

## 2 ANÁLISE DO DOCUMENTO: CRIME DE BESTIALIDADE

Na Casa de Cultura e Arquivo de Bonfim-MG, entre a documentação disponibilizada, consta uma série de Inquéritos Criminais. A fonte principal desta pesquisa trata-se de um desses inquéritos, uma denúncia de dezenove páginas datada de 1835. Esse extenso processo destaca duas figuras centrais: Fabianno Ferreira Soares e Vicente Leite de Faria, ambos descritos como homens brancos e casados.

**Imagem: Assinaturas de Vicente e Fabianno**



**Fonte: Casa da Cultura e Arquivo de Bonfim-MG. Inquérito Criminal: assinaturas, 1835.**

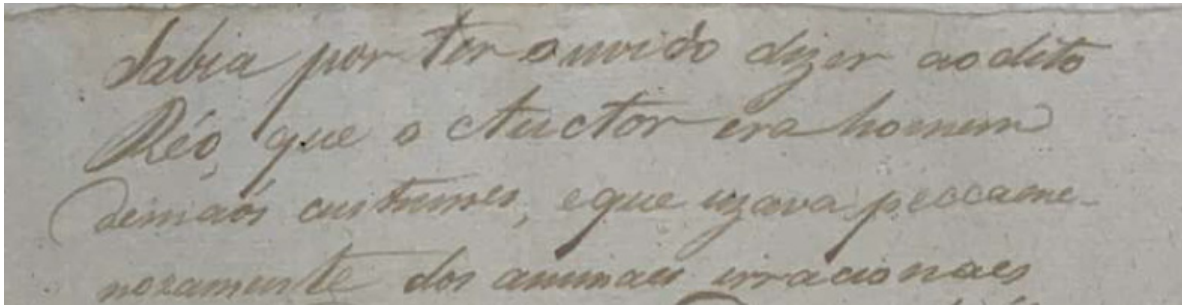
O Inquérito inicia-se com Fabianno Soares fazendo uma acusação a Vicente de Faria, ao afirmar que tal indivíduo seria um homem de “má consciência”, pois ele supostamente teria o costume de “Servir-se”<sup>4</sup> pecaminosamente de animais irracionais, ação conhecida neste contexto como “Pecado de Bestialidade”. Vicente ao sentir-se ofendido com esta acusação, entra com uma petição para que seja investigado o crime de injúria contra sua pessoa. A documentação, apesar de possuir uma difícil leitura em alguns fragmentos, nos mostra que Fabianno nas audiências é tratado enquanto réu.

Neste extenso processo, ao todo são interrogadas cinco testemunhas. Ao fazer uma análise dos depoimentos é perceptível um padrão entre as informações compartilhadas, visto que as testemunhas ou afirmam que as acusações feitas a Vicente se originaram diretamente de Fabianno, ou foram proferidas por meio da “boca do povo”. Como fica exposto nos depoimentos das testemunhas abaixo:

---

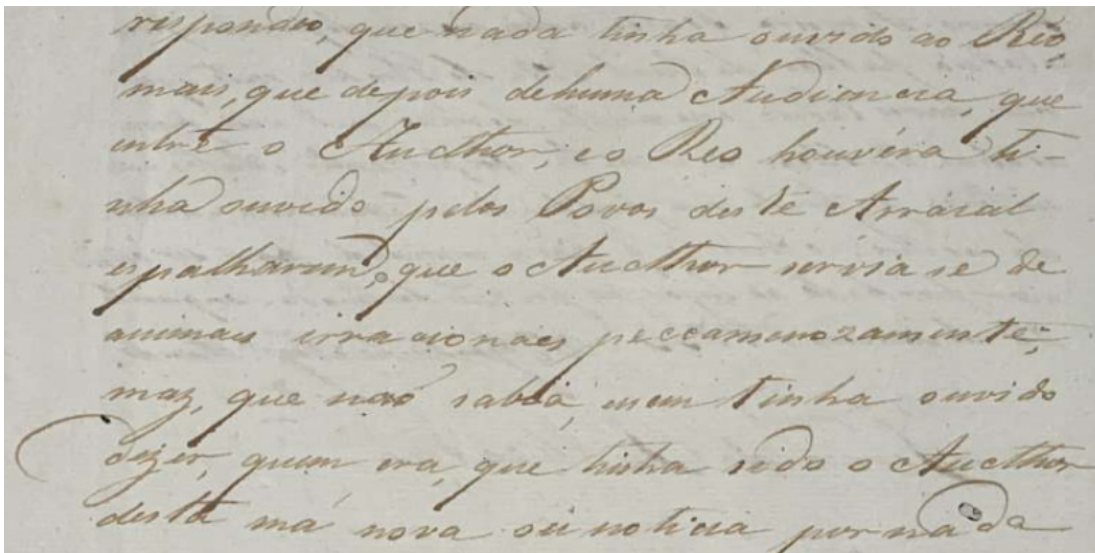
<sup>4</sup> Na documentação aparece uma variação deste termo com o termo “Usar-se”, mas ambos são utilizados com o mesmo sentido.

**Imagem: Depoimento da Segunda Testemunha<sup>5</sup>**



**Fonte: Casa da Cultura e Arquivo de Bonfim-MG. Inquérito Criminal: depoimento, 1835.**

**Imagem: Depoimento da Quinta Testemunha<sup>6</sup>**



**Fonte: Casa da Cultura e Arquivo de Bonfim-MG. Inquérito Criminal: depoimento, 1835.**

Dessa forma, fica claro, principalmente com o depoimento da última testemunha, que à medida que a investigação foi sendo desenvolvida com o recolhimento dos depoimentos, está “má nova ou notícia” contra Vicente acabou ganhando grandes proporções e circulando

5 Transcrição:

| sabia por ter ouvido dizer ao dito  
| Réo que o Auctor era homem  
| de maós costumes, e que uzava pecami-  
| nosamente dos animaes irracionais.

6 Transcrição:

| respondeo, que nada tinha ouvido ao Reo  
| mais, que depois de huma Audiencia, que  
| entre o Auctor e o Reo houvéra, ti-  
| nha ouvido pelos Povos deste Arraial  
| espalharem que o Auctor servia se de  
| animaes irracionais pecaminosamente,  
| mas, que não sabia nem tinha ouvido  
| dizer quem era que tinha sido o Auctor  
| desta má nova ou noticia passada.

mais ainda pelo Arraial de Nossa Senhora das Dores da Conquista.

Este processo se encerra com um Termo de Conclusão, no qual é assinalado que após o não comparecimento de Fabianno a uma audiência, ele é acusado segundo o Art. 237 do Código Criminal da época, sendo condenado a dois meses de prisão e a pagar uma multa de 12 mil réis para obras públicas. No entanto, o que chama atenção desta documentação é a peculiaridade deste inquérito, pois é possível perceber que a problemática em questão não é o mal que supostamente o Vicente estaria fazendo aos animais, mas sim o fato de ser um pecado duplo, isto é, ele ao ter contatos íntimos com animais, estaria traindo sua mulher e voltando-se contra os ensinamentos de Deus.

### **3 ZOOFILIA E O PECADO DE BESTIALIDADE**

O contato íntimo entre o ser humano e animais irracionais, e a realização de prática sexual entre ambos, é denominado de Bestialidade ou Zoofilia. No Brasil, o crime de zoofilia foi abordado pela primeira vez em 2015, quando o governo federal aprovou a Lei 13.106, que criminaliza a zoofilia e estabelece penalidades para quem cometa este delito. Nesse sentido, ao analisar a definição desses termos, Larissa Ribeiro pontua que:

“As palavras “zoofilia” e “bestialidade” são comumente usadas como sinônimos, ambas as palavras se referindo à prática sexual com animais. O termo “Zoofilia” vem do grego “zoo” que significa animal e afinidade “filia”, a etimologia da palavra é “amor aos animais”. (RIBEIRO, 2021, p. 7)

Embora não seja uma prática comum, a Zoofilia existe há muito tempo com a denominação de Pecado de Bestialidade ou apenas Bestialidade, e é considerada um crime em vários países. De acordo com Bizawu, Ramos e Napomuceno “O termo zoofilia ou zoofilismo, ou ainda coitus bestiarum, é tratado pela medicina legal como bestialismo, sendo considerado como a satisfação sexual com animais domésticos.” (BIZAWU; RAMOS; NAPOMUCENO, 2017, p. 91). Para alguns autores os dois termos não necessariamente são sinônimos. Larissa Ribeiro afirma:

Existe uma diferença entre bestialidade e zoofilia, tendo em vista que a bestialidade é caracterizada como qualquer contato sexual entre um ser humano e um animal e que a zoofilia é uma atração sexual pelo animal. (RIBEIRO, 2021, p. 7)

Esta demonstração de “amor aos animais” é uma prática condenável desde os tempos mais remotos, sendo descrita até mesmo na Bíblia. Como é possível perceber nos fragmentos retirados dos livros de Levítico e Deuteronômio respectivamente:

“O homem não deve ter relações sexuais com um animal, tornando-se assim impuro; nem a mulher deve se pôr diante de um animal para ter relações sexuais com ele. É uma violação daquilo que é natural.” (BÍBLIA, Levítico, 18:23)



“Se um homem tiver relações sexuais com um animal, ele sem falta deve ser morto, e vocês devem matar o animal.” (BÍBLIA, Levítico, 20:15)

“Se uma mulher se aproximar de algum animal para ajuntar-se com ele, vocês matarão a mulher e o animal. Ambos terão que ser executados, pois merecem a morte.” (BÍBLIA, levítico, 20:16)

“Maldito aquele que se deitar com um animal. (E todo o povo dirá: ‘Amém!’).” (BÍBLIA, Deuteronômio, 27:21)

Sendo assim, neste contexto impregnado por um forte imaginário religioso, o julgamento da moral e da integridade de Vicente Leite de Faria feito por parte da sociedade, possuía como fonte e justificativa principal, as passagens bíblicas. A possibilidade da prática de uma ação tão repugnante, ou como é expressa no documento, a ação pecaminosa de “usar-se de animais”, esclarece o motivo das autoridades policiais se empenharem tanto nesta denúncia.

## CONCLUSÃO

Desse modo, o caso trabalhado nesse artigo é um dos exemplos possíveis de serem destacados acerca do imaginário religioso presente na região de Bonfim do século XIX. A Casa de Cultura possui um grande acervo documental que possibilita a pesquisa e o maior aprofundamento no estudo dessa região importante para Minas Gerais principalmente no contexto desse século. Assim, em primeiro lugar, espera-se incentivar a pesquisa no arquivo da cidade no Médio Vale do Paraopeba, construindo novas perspectivas e objetos para a historiografia mineira.

Em segundo lugar foi possível compreender que inúmeras áreas do cotidiano em Bonfim, como a cultura e a justiça, eram marcadas pelos ideais religiosos e sociais. O modo de agir e pensar individual e coletivo possui como um de seus pressupostos subjetivos da fronteira do imaginário social e religioso. Por fim, vale ressaltar que a presente trabalho por fazer parte da pesquisa “Patrimônio Histórico de Bonfim-MG: Construção do Imaginário Religioso e Educacional Mineiro no Médio Vale do Paraopeba (MG)”, ainda não possui resultados conclusivos, no entanto, este artigo é uma contribuição para as hipóteses levantadas acerca do imaginário religioso da região.

## REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. Santa Bíblia. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: eBooks.org. Edição Ecumênica, 2006. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/biblia.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2023.

BIZAWU, K.; RAMOS, A. O B.; NAPOMUCENO, G. L. Zoofilia no Brasil: uma análise de casos concretos e a necessidade de incriminação legal. RBDA, Salvador, v.12, n. 01, p. 81-107, jan - abr, 2017. Disponível em: <https://bdjur.stj.jus.br/jspui/handle/2011/109831>. Acesso em: 10 de ago. de 2023.

ESPIG, M. J. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamentos e aproximações teóricas. Anos 90, [S. l.], v. 6, n. 10, p. 151–167, 1998. DOI: 10.22456/1983-201X.6220. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6220>. Acesso em: 13 jul. 2023.

FERREIRA, A. C.; NORONHA, V. O Imaginário Entre Fronteiras Da Educação E Da Religião. Horizonte - Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião, V. 15, N. 45, P. 68-91, 31 Mar. 2017.

FERREIRA, A. C.; GROSSI, Y. S. O Imaginário Religioso na Construção de Subjetividade Nômade: o fenômeno da migração religiosa. Belo Horizonte: Dia a dia Educação. 2010. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/9imaginario\\_religioso.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos/9imaginario_religioso.pdf). Acesso em: 10 de ago. de 2023.

GALVÃO, Rodrigo Fraga; SMITH JÚNIOR, Francisco Pereira. Festa a cavalos – um estudo da memória coletiva da cidade de bonfim-mg. Revista Terra & Cultura: Cadernos de Ensino e Pesquisa, [S.l.], v. 31, n. 60, p. 125-132, jul. 2018. ISSN 2596-2809. Disponível em: <<http://periodicos.unifil.br/index.php/Revistateste/article/view/137>>. Acesso em: 09 ago. 2023.

RIBEIRO, L. V. ZOOFILIA E BESTIALISMO: TIPIFICAÇÃO NA LEI Nº 9.605/1998. REPOSITÓRIO ACADÊMICO DE GRADUAÇÃO (RAG), GOIÂNIA, 2021. Disponível em: <HTTPS://REPOSITORIO.PUCGOIAS.EDU.BR/JSPUI/HANDLE/123456789/1577>. Acesso em: 10 de ago. de 2023.

**FT 21**

**Iniciação Científica.**





**Dra. Rita de Cássia Rosada Lemos - PUC Rio,  
Me. Kathleen Vieira - PUC PR.**

Ementa:

O presente FT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.

# A QUESTÃO DO SOFRIMENTO NO DIÁLOGO FRONTEIRIÇO ENTRE FRIEDRICH NIETZSCHE E NISE DA SILVEIRA

Vinícius Pinto Alencar<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nossa pesquisa tem como objetivo investigar a questão do sofrimento humano, explorando as perspectivas filosóficas de Friedrich Nietzsche e Nise da Silveira. A proposta é analisar como esses dois pensadores abordam a conexão entre experiência do sofrimento e a expressão artística, bem como examinar possíveis implicações clínicas e terapêuticas decorrentes dessa relação. A pesquisa busca contribuir para a compreensão do sofrimento humano e sua relação com a arte, promovendo um diálogo interdisciplinar entre filosofia, psicologia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche; Nise da Silveira; Psicologia; Filosofia; Sofrimento.

## INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa tem por objetivo analisar o modo como o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) e a filósofa e psiquiatra brasileira Nise Magalhães da Silveira (1905–1999) entendem a questão do sofrimento e, a partir disso, a consequente possibilidade da arte como caminho de transvaloração, em termos nietzschianos, e de terapêutica, em termos nisianos. Especificamente, buscaremos responder a seguinte problemática: em que medida um diálogo fronteiro e subterrâneo entre o filósofo da vida e da vontade e a investigadora do “abismo” da *psyché* humana pode contribuir para a construção de novas perspectivas nas pesquisas do campo da saúde mental e da filosofia acerca da questão do sofrimento em interface com nossa contemporaneidade, sugerindo a arte como ferramenta de elaboração afirmadora da vida?

Para isso, tomaremos como objeto de estudo, o pensamento filosófico de Nietzsche, sobretudo, suas obras *O nascimento da tragédia (Die Geburt der Tragödie, GT/NT, 1871)*, que nos permite compreender como o filósofo elabora a tese de sua “psicologia trágica” que, através da análise das figuras arquetípicas de Apolo e Dioniso (*GT/NT, prefácio para Richard Wagner, 1, 1999*), percebe a arte como possibilidade de encaminhamento da questão do sofrimento por

1 Bacharelado em Filosofia pela UFJF. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Fenomenologia e Existencialismo do PPGFIL da UFJF. Coordenador Pedagógico de Filosofia do Programa Social de Pré-vestibular da USP “Salvaguarda”. Contato: [vini98alencar@gmail.com](mailto:vini98alencar@gmail.com)

nos conduzir à efetivação do *Amor Fati* e, *Genealogia da Moral. Uma polêmica (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, GM/GM, 1887)* que nos permite realizar uma análise crítica dos padrões de normatização moral de nossa contemporaneidade que, através dos ideais ascéticos e das noções de culpa e castigo, provocam um estado negador da vida enquanto vontade criadora diante do estado de sofrimento (GM/GM, III, 11, 2009). E os diversos escritos de Silveira, ressaltando, contudo, *O mundo das imagens* (1992), através do qual teremos condições não apenas de investigarmos a epistemologia que estrutura o tripé terapêutico nisiano mas, de analisar as obras artísticas produzidas pelos seus pacientes e assim, articular de que maneira o sofrimento psíquico encontra na criação artística a possibilidade de se expressar e criar, para além do bem e do mal da normatização moral social, uma linguagem que permita a vida ser afirmada em seus vários estados de ser e, *Cartas a Spinoza* (1995) que nos apresenta a singular reflexão filosófica de Silveira e seu intento de não relegar os afetos, a vontade, a pulsão e sim provocar a criação, a transformação tal qual o empreendimento filosófico nietzschiano.

Atualmente, esta relação entre a imaginação humana e a rápida construção do progresso científico e tecnológico, devido ao cenário econômico neoliberal em que está inserido, tem resultado em diversos processos de mudanças socioculturais e políticas (HARARI, 2006). Analisar a dinâmica e os impactos desses processos não é uma tarefa fácil, antes, complexa e que demanda uma abordagem multidisciplinar (QUINTANILLA, 1998; QUERALTÓ, 2008). Logo, a filosofia e a psicologia não estão eximidas de problematizar a partir do fenômeno do progresso técnico-científico, ou ainda, tomá-lo como um problema em si mesmo (SZCZEPANIK, 2019; VIEIRA PINTO, 2005).

De acordo com Damaceno (2019), quatro campos, a saber, Nanotecnologia, Biotecnologia, Tecnologia da Informação e Neurotecnologia-cognitiva, reunidos sob a noção de convergência tecnológica desenvolvida por Cavalheiro (2007), apresentam mundialmente um certo interesse, investimento e desenvolvimento cada vez maiores. Esse horizonte de progresso e avanço técnicocientífico, em que nossos sistemas biológicos são colocados em interface com as tecnologias criadas (KURZWEIL, 2004), possibilita o surgimento da noção de uma espécie de *human enhancement* (aperfeiçoamento humano), muito característica do pensamento *Transhumanist* (Transhumanista) desenvolvido pelo biólogo Julian Huxley (1887-1975) em seu artigo *New bottles for new wine* (1957), e continuado pelos filósofos Max More e Nick Bostrom.

Não obstante este panorama de avanços e a noção de *human enhancement* que a era digital ventila, existem algumas experiências que permanecem como questões incontornáveis à filosofia e à psicologia. De acordo com os antropólogos Ricardo Yepes Stork (1953-1996) e Javier Aranguren Echevarría (2005), o sofrimento é uma dessas experiências que sempre se reapresentam aos campos de conhecimento da humanidade como uma questão.

No desenrolar da história, diante das especificidades de cada época, muitos foram aqueles que se lançaram na tentativa de dar respostas sobre a razão de ser do sofrimento e so-

bre o modo de lidar com ele na experiência do existir. Esse longo processo, ainda em curso, de busca por um encaminhamento do sofrer tem resultado na criação de várias maneiras de interpretá-lo, assim como muitas foram, e são, as consequências destas criações no modo como o humano se organiza psicofisicamente – individual e socialmente –, sobretudo na maneira como entende e avalia a sua presença no mundo e, por consequência, a sua vida (ALENCAR, 2023).

É diante dessa necessidade humana de uma procura por caminhos que de alguma maneira balizem o problema do sofrimento e torne a vida suportável pela instituição de uma espécie de sentido, que encontramos a relevância e justificativa de nosso trabalho ao propormos analisar, a partir da atmosfera digital de nossa contemporaneidade, a questão do sofrimento. Em que medida a noção de *human enhancement* tem enfraquecido o modo com que nossa sociedade acolhe, elabora e enfrenta a experiência do sofrer através da produção e re-produção de padrões de “normalidade”? Partimos do princípio de que desaprendemos a lidar com a questão do sofrimento haja vista o aumento do uso de psicotrópicos (MOURA, et al. 2016) na busca constante por uma “esquizoalgia” (distanciamento da dor ou do sofrimento) quando não conseguimos alcançar os estados singularizados de “normalidade” estabelecidos.

Acreditamos que, dada as potencialidades dos seus pensamentos, tanto Nietzsche quanto Silveira podem, em diálogo, contribuir para a construção de novas perspectivas que orientem nossa maneira de acolher, elaborar e enfrentar a questão do sofrimento, em nossa atualidade, sem a necessidade de subterfúgios que mascarem essa experiência, mas, ajudem-nos a perceber que o sofrimento proporciona à pessoa humana um encontro com a finitude em seu lugar mais íntimo e que, deparando-se com essa realidade que lhe é inerente, o ser humano se dará conta de que há uma ausência de sentido profundo na vida. Ao mesmo tempo que há esta ausência de sentido, haverá do mesmo modo a percepção de que lhe é dada a oportunidade de se permitir se construir nessa ausência como criador. Ao contrário de uma negação ou fuga, esse processo diz de uma afirmação de si mesmo que o estado de sofrimento exige, pois retira-nos de toda limitação moral e nos leva à percepção de que este é um lugar de experiência e contato com a realidade em sua pluralidade e diversidade (ALENCAR, 2023).

Deste modo, a hipótese da presente pesquisa é a de que o encaminhamento da questão do sofrimento pela arte é o que pode promover o diálogo fronteiro entre os dois. Tanto Nietzsche, quanto Silveira se valem da arte como caminho de potência criadora e transformadora. Ambos estabelecem uma crítica ao modelo cartesiano de sujeito que busca fixar uma identidade metafísica padronizada que não acolhe em si a dinamicidade da existência. A arte surge como encaminhamento da questão do sofrimento pois, permite a construção da noção de uma configuração estética de si que não se vale de uma identidade fixada mas, que acolhe, sob a égide de uma dionisíaca ética da potência, a vida em si mesma, em seus vários estados de ser.



Nise da Silveira, que muitas vezes é “equacionada de maneira simplista através da caricatura que dela se faz como ‘a libertadora dos loucos através da arte’” (MELO, 2019, p. 31), adota uma postura que subverte o enrijecimento protocolar (SCHELEDER e HOLANDA, 2015) e faz emergir um projeto médico-científico, espécie de saber, que assume o ateliê como laboratório, projetando a arte como possibilidade de elaboração do sofrimento, que não deve ser excluído (MELO-JÚNIOR, 2009).

Também Nietzsche, que frequentemente é alvo de preconceitos intelectuais e religiosos, não só devido ao modo anti-sistêmico de sua filosofia, mas também pela crítica metafísica que sempre lhe fará ser lembrado como o filósofo que “matou Deus” e descreveu poeticamente seu féretro (LANDIM, et al. 2020), propõe um outro caminho de percepção do sofrimento diante da vida que passa pela arte.

O movimento de colocá-los em diálogo, a partir da possibilidade de se perceber o sofrimento diante da existência por uma outra perspectiva, expande os horizontes do vasto conjunto de estudos nietzschianos no sentido da atualidade e interdisciplinaridade dos seus questionamentos (MÜLLER-LAUTER, 1993, p. 13). Além disso, esta aproximação valoriza a produção e contribuição de Silveira e do pensamento filosófico interdisciplinar brasileiro, tendo em vista que sua obra é pouco estudada nos meios acadêmicos mesmo ela sendo uma referência fundamental no processo de reelaboração das práticas psiquiátricas e do tratamento do sofrimento mental no Brasil (CARVALHO e AMPARO, 2006; MELO e FERREIRA, 2013). Destarte, a aproximação teórica aqui proposta, que não subestima os embates distanciadores e nem intenciona minimizá-los, pode enriquecer ainda mais o diálogo, em interface com as questões de nossa contemporaneidade digital, entre filosofia, psicologia, prática clínica e pesquisas no campo da saúde mental através da construção de uma abordagem baseada no afeto e na criatividade.

## **1 A PSICOLOGIA NIETZSCHIANA: O VALOR TRANSFORMADOR DO SOFRIMENTO**

A psicologia de Nietzsche fundamenta-se na ideia de que o sofrimento é uma parte inevitável da existência humana e que ele possui um valor transformador e construtivo. Para Nietzsche, é através do confronto com o sofrimento que podemos alcançar um verdadeiro crescimento e desenvolvimento pessoal. Em sua obra *O Nascimento da Tragédia*, ele nos ensina que só o grande sofrimento é a última esponja de valores e qualidades supremas.

Nietzsche argumenta que a sociedade moderna, ao buscar eliminar o sofrimento a todo custo, acaba minando a possibilidade de um verdadeiro florescimento humano. Ele defende a necessidade de abraçar o sofrimento e encontrar nele uma fonte de inspiração e superação. Para Nietzsche, a arte desempenha um papel fundamental nesse processo, pois permite a expressão autêntica das emoções e experiências mais profundas, transcendendo as limitações da razão e da linguagem verbal.

## 2 NISE DA SILVEIRA: A EXPRESSÃO ARTÍSTICA COMO TERAPIA

Nise da Silveira, psiquiatra brasileira pioneira, desenvolveu uma abordagem terapêutica inovadora que utilizava a expressão artística como forma de comunicação e cura. Silveira acreditava que a arte tinha o poder de acessar o inconsciente e permitir a expressão de conteúdos emocionais e simbólicos que muitas vezes não podem ser verbalizados.

Em suas pesquisas, Silveira constatou que a criação artística, seja por meio da pintura, escultura ou outras formas de expressão, permitia aos pacientes liberarem suas angústias e traumas, promovendo uma transformação pessoal. Para ela, a atividade artística não é só uma forma de entretenimento, mas uma necessidade básica de vida, um processo curativo que nos conecta com nossa essência.

Silveira desenvolveu uma abordagem terapêutica baseada na criação e apreciação artística, utilizando essas atividades como ferramentas para explorar questões emocionais, facilitar a expressão e promover o processo de elaboração psicológico. Seu trabalho revolucionário no campo da psiquiatria demonstrou o poder da arte como um meio de enfrentar o sofrimento humano e transformá-lo em uma experiência de crescimento.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Nossa pesquisa, ainda em desenvolvimento, apresenta indicativos de contribuição para uma compreensão mais aprofundada da relação entre arte e sofrimento humano, explorando as visões de Nietzsche e Nise da Silveira. Além disso, esperamos que nossa investigação possa fornecer *insights* para aplicações clínicas e terapêuticas, contribuindo para o desenvolvimento de abordagens inovadoras que envolvam a expressão artística como um meio de lidar com o sofrimento, assim como, buscamos incentivar o diálogo interdisciplinar entre filosofia, psicologia, arte e medicina, abrindo caminhos para estudos posteriores e possíveis colaborações entre essas áreas.

## CONCLUSÃO

Ao analisarmos as perspectivas de Nietzsche e Nise da Silveira, podemos identificar pontos de convergência entre suas abordagens. Ambos reconhecem o valor transformador do sofrimento e a importância da expressão artística como um caminho para o crescimento pessoal.

Tanto Nietzsche quanto Nise enfatizam a necessidade de enfrentar o sofrimento de for-

ma autêntica e criativa. Para Nietzsche, a arte permite uma expressão verdadeira das emoções e experiências mais profundas, enquanto para Nise, a criação artística proporciona uma via de acesso ao inconsciente e às dimensões simbólicas da psique.

Ambos os autores também defendem que a arte vai além da mera representação estética, sendo uma ferramenta terapêutica poderosa. Nietzsche afirma que a arte nos conecta com nossos valores mais elevados, enquanto Nise argumenta que a atividade artística é essencial para a vida e promove a elaboração psicológica da questão do sofrimento.

A partir da análise das perspectivas de Nietzsche e Nise da Silveira, podemos concluir que a arte desempenha um papel fundamental na abordagem terapêutica do sofrimento. Ambos os autores reconhecem a importância de enfrentar o sofrimento de forma autêntica e criativa. A convergência entre as perspectivas de Nietzsche e Nise nos leva a uma compreensão mais profunda da relação entre arte, sofrimento e terapia. Através da arte, podemos explorar os aspectos mais profundos de nossa existência, expressar emoções reprimidas e encontrar significado nas experiências dolorosas. A arte nos convida a abraçar o sofrimento como uma oportunidade de crescimento e transformação, oferecendo um caminho de superação.

Nietzsche abordou de forma crítica a influência da cultura e da moralidade no indivíduo, destacando a importância da autenticidade e da superação dos valores impostos. Sua crítica se estende à sociedade contemporânea, em que a tecnologia desempenha um papel significativo. Para Nietzsche, a tecnologia pode se tornar uma forma de alienação e enfraquecimento do indivíduo, pois ele acreditava que o avanço tecnológico excessivo poderia minar a força vital e a busca por sentido na vida. Ele enfatizou a importância de uma vida autêntica e de enfrentar o sofrimento como parte integrante do processo de autorrealização.

Nise da Silveira, por sua vez, defendeu uma abordagem terapêutica humanizada, em que a arte desempenha um papel central na cura e no enfrentamento do sofrimento psíquico. Sua visão terapêutica envolvia a valorização do potencial criativo do indivíduo e a busca pela expressão autêntica de seus sentimentos por meio da arte. Nise compreendia a arte como uma forma de conexão com o mundo interior, capaz de proporcionar um senso de significado e transformação pessoal.

Quando aplicamos essas reflexões ao contexto contemporâneo digital, podemos perceber que a tecnologia tem um impacto significativo na forma como compreendemos e experimentamos o sofrimento. A digitalização e a hiperconectividade podem levar a uma superficialidade nas interações humanas, à busca por prazeres imediatos e à alienação dos sentimentos autênticos. Além disso, a exposição constante a imagens idealizadas e a uma cultura de perfeição nas redes sociais podem aumentar o sentimento de inadequação e a pressão para esconder o sofrimento real.

No entanto, uma leitura crítica a partir de Nietzsche e Nise nos leva a questionar essa

cultura digital e a buscar formas de resgatar a autenticidade e a conexão genuína com o mundo e com nós mesmos. Podemos explorar a arte como um meio de expressão e transformação pessoal, buscando uma relação mais saudável e consciente com a tecnologia. A reflexão crítica nos convida a questionar a superficialidade, a busca por validação externa e a manipulação das emoções pelas tecnologias digitais, e a buscar um equilíbrio entre o uso da tecnologia e a preservação da nossa humanidade.

Em resumo, a partir das perspectivas de Nietzsche e Nise, podemos criticar os impactos do desenvolvimento tecnológico na compreensão e experiência do sofrimento, ressaltando a importância da autenticidade, do enfrentamento do sofrimento como parte do processo de autorrealização e do papel terapêutico da arte. Essa leitura crítica nos convida a repensar nossa relação com a tecnologia e a buscar uma abordagem mais consciente e humanizada diante dos desafios contemporâneos.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, Vinícius Pinto. *O problema do sentido do sofrimento: Dioniso contra o Crucificado*. 2023. Monografia. (Graduação em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2023.

CARVALHO, Sonia Maria Marchi de; AMPARO, Pedro Henrique Mendes. *Nise da Silveira: a mãe da humana-idade*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 126137, Março 2006.

CAVALHEIRO, A. E. *A nova convergência da ciência e da tecnologia*, Novos Estudos CEBRAP, 2007.

DAMACENO, Guilherme de Moraes. *Transumanismo e Bioconservadorismo: uma reflexão acerca do progresso tecnológico no século XXI*. In.: Filosofia da natureza, da ciência, da tecnologia e da técnica. Org. Claudemir Roque Tossato, et al. São Paulo: ANPOF, 2019

HARARI, Y.N, *HOMO DEUS, uma breve história do amanhã*. São Paulo. Editora: Companhia das letras, 2016.

KURZWEIL, R. GROSSMAN, T. M.D. *A Medicina da Imortalidade*. São Paulo, Editora: Aleph, 2004.

LANDIM, RA. MELO, E. SANTOS, GS. ALENCAR, VP. *A figura do sacerdote segundo a filosofia nietzschiana*. ANALECTA-Centro Universitário Academia, v. 5, n. 5 de 2020.

MELLO, Luiz Carlos (Org). *Encontros: Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

MELO JUNIOR, Walter. *Nise da Silveira, Antonin Artaud e Rubens Corrêa: fronteiras da arte e da saúde mental*. Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia, [Online], v. 2, n. 2, p. 182 - 191, 2009.

MELO, Walter; FERREIRA, Ademir Pacelli. *Clínica, pesquisa e ensino: Nise da Silveira e as mutações na psiquiatria brasileira*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, São Paulo, v. 16, n. 4, p. 555-569, Dezembro 2013.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich (1887). *Genealogia da moral, Uma Polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

QUERALTÓ, Ramón. *Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana*. In: Ludus Vitalis, Vol. XVI, n. 30, 2008, pp. 165-196.

QUINTANILLA, Miguel Á. *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. México: FCE, 2005.

SCHLEDER, Karoline; HOLANDA, Adriano. *Nise da Silveira e o enfoque fenomenológico*. Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies – XXI(1): 49-61, jan-jun, 2015.

SILVEIRA, Nise da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

SILVEIRA, Nise da. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

SZCZEPANIK, Gilmar Evandro. *O progresso tecnológico como problema filosófico*. In.: Filosofia da natureza, da ciência, da tecnologia e da técnica. Org. Claudemir Roque Tossato, et al. São Paulo: ANPOF, 2019

VIEIRA PINTO, Álvaro. *O Conceito de Tecnologia*. Volume 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005

# A VISÃO ESCATOLÓGICA DE RUDOLF BULTMANN E DE ELLEN WHITE

*Lucas Gracioto Alexandre<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Rudolf Bultmann Bultmann foi um teólogo do século XX que influenciou em larga escala a teologia posterior. Ellen White, por sua vez, foi uma escritora de importante destaque no desenvolvimento da Igreja Adventista do Sétimo dia. Ambos os autores desenvolveram uma escatologia que abarca, dentre outros aspectos, a atitude e ação do crente na atualidade, além do essencial contato com o Divino por meios pessoais, tais como a proclamação e a oração. Assim sendo, a problemática deste trabalho é identificar elementos escatológicos comuns nestes autores com foco de estabelecer um diálogo sobre este tema presente em seus escritos. O objetivo do estudo é comparar a escatologia de Rudolf Bultmann e de Ellen White e verificar suas possíveis implicações. Quanto à metodologia adotada, a pesquisa usa abordagem qualitativa, é de natureza pura e explicativa, e quanto aos procedimentos, bibliográfica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Escatologia. Rudolf Bultmann. Ellen White

## INTRODUÇÃO

A escatologia é um dos temas recorrentes da teologia antiga e atual. Autores da Antiguidade, desde antes dos profetas canônicos, apresentaram uma visão escatológica primária ou desenvolvida; os profetas de Israel, por sua vez, evoluíram sua compreensão dos eventos finais devido a uma sucessão de fatores correlacionados, a saber, da necessidade, da descoberta, da experiência, da evolução do pensamento e do sentimento religioso (ROGÉRIO, 2016, p.9).

A insegurança fatídica da contemporaneidade continua provocando interesse no que diz respeito aos fins dos tempos (SHEDD, 1985, n.p) e possivelmente crises políticas, econômicas, filosóficas e ecológicas, entre outros fatores, fazem aumentar o interesse das massas por certos “escatologismos” (PEREYRA, 2018, p.157). Logo discutir esta temática se faz necessário devido a necessidade humana por respostas.

Bultmann foi um teólogo do século XX, o qual tinha a escatologia como elemento central de sua teologia. Para ele, o agora deve ser interpelado pela decisão diante da proclamação do Verbo. A partir do ouvir, o indivíduo assume a possibilidade de entrar num novo *éon*, isto

---

<sup>1</sup> Mestrando em Interpretação Bíblica, PUCPR, e-mail: lucasgracioto@outlook.com

é, de passar da morte para a vida no momento presente, em decorrência da palavra de Cristo. Nesta nova realidade, a Divindade atua no crente de tal forma que ele ultrapassa a realidade existencial e age em favor do outro – a oração neste processo seria o elemento chave de contato do humano com o Divino.

Ellen White, por outro lado, foi uma autora do século XIX, a qual apresentou sua visão escatológica, não sistematizada, a partir de sua compreensão do denominado Grande Conflito. Nos últimos momentos da história humana, a atuação do Espírito Santo seria determinante para o reavivamento e reforma. Deus, por consequência, capacitaria o crente para viver o agora em virtude da salvação. A proclamação da Palavra, a oração e o arrependimento são elementos chave na escatologia de Ellen White.

O objetivo deste trabalho é analisar as visões escatológicas de Rudolf Bultmann e de Ellen White e avaliar os fatores em comum para estabelecer-se um diálogo entre ambos, este pode contribuir para um cristianismo que visa a ação e atuação cristã pessoal em esfera vertical (Deus) e horizontal (próximo). Em relação ao método, a pesquisa usa abordagem qualitativa, é de natureza pura e explicativa, e quanto aos procedimentos bibliográfica. Os objetivos específicos são compreender a escatologia de Bultmann e White e identificar se há aspectos teológicos comuns nestes autores.

## 1. ESCATOLOGIA DE RUDOLF BULTMANN

Dentre os diversos teólogos do século XX, Rudolf Bultmann parece se destacar pelo número de menções. Este fato consolida-se por sua vasta influência posterior e citações de suas obras em livros de diversas correntes teológicas, a saber, em livros de teologia protestante liberal, também em materiais protestantes ortodoxos, além das menções em obras católicas liberais e conservadoras (NETO, 2015, p.113).

O método teológico apresentado por Bultmann, conhecido como demitologização, é um dos pontos fortemente rejeitados em sua teologia. De acordo com Nys (1980, p.27), a demitologização diz respeito a um viés de interpretação que envolve a natureza da linguagem religiosa e declarações teológicas, respostas para problemas hermenêuticos e contribuições para esta área. Esta encontra-se intimamente relacionada com a filosofia existencialista, especialmente àquela expressa por Kierkegaard e Heidegger (BULTMANN, 2001, p.5).

A demitologização consiste num duplo processo, a saber, desfazer e reinterpretar – tirar o mito evangélico e revestir o Evangelho de uma interpretação nova. Nas palavras do filósofo católico Jean Guittou “*entmythologisierung* (demitologização) significa também desfazer e reinterpretar; tirar o mito evangélico e revestir o Evangelho numa nova interpretação” (GUITTON, 1960, p.80).

Desde logo, é certo que a desmitologização adota como critério a visão



moderna de mundo. Porém desmitologizar não significa recusar a escritura em sua totalidade ou a mensagem cristã, senão que eliminar de uma e de outra a visão bíblica de mundo, que é a visão de uma época passada, com demasiada freqüência ainda mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja. Desmitologizar supõe negar que a mensagem da Escritura e da Igreja estão ineludivelmente vinculadas à uma visão de mundo antiga e obsoleta (BULTMANN, 2003, p.29).

O objetivo do autor é substituir a linguagem mítica do Evangelho por uma linguagem mais atual, de forma que a mentalidade científica moderna possa compreender as realidades passadas por uma mentalidade mítico- metafísico na Bíblia (NETO, 2015, p.119).

O entendimento desta hermenêutica é essencial para compreender a escatologia de Bultmann, pois esta faz com que o autor se mantenha teologicamente conectado ao texto bíblico sem abandonar o contexto moderno – escatologicamente, este método afirma os textos sagrados serem relevantes para a fé pessoal, não para o sentido literal (CONGDON, 2015, p.8). Desta maneira, Bultmann seguiu o conceito de escatologia transcendental.

O escatológico, seria então, a palavra decisiva e definitiva que Deus teria pronunciado em Cristo – enquanto interpelação, a proclamação da palavra exigiria uma decisão (OLIVEIRA, 2022, p.140).

Dessa maneira, a existência cristã representaria estar além desta realidade mundana e, por consequência, as representações dos eventos finais, tais como o fim do mundo, a ressurreição dos mortos e o juízo universal deveriam ser demitizados, ou seja, passar por uma reinterpretação existencial (GIBELLINI, 1998, p. 44).

Esta concepção escatológica transcendental encontra expressão na proclamação e na oração, ambas, de certa maneira interligadas com a pneumatologia, “O Paracleto, que dá continuidade à revelação de Jesus na comunidade e no mundo, é a Palavra pregada na comunidade” (BULTMANN, 2001, p.74).

Nesta perspectiva, ao instituir uma nova experiência existencial entre o ser humano e Deus, Jesus Cristo corporifica, também por meio da oração, a unidade envolvendo finitude e infinitude que caracteriza a condição humana nas fronteiras que implicam a redenção em um processo que ultrapassa o formalismo religioso para a condição filial e o seu movimento de interiorização e internalização de um conteúdo que implica o Transcendente, que através do Espírito Santo torna o homem ‘habitat’ divino”<sup>2</sup> (ROSA, 2019, p.17).

<sup>2</sup> Contanto que o revelador proporciona aos crentes um relacionamento com Deus, este é o da oração, no qual ambas as coisas encontram sua expressão: a certeza da ligação como da distância. A oração mostra novamente que o crente ainda se encontra εν τω κοσμου [no mundo], mas, não obstante, é a expressão da existência escatológica, que não é mais εκ του κοσμου [do mundo]; pois pode ter a certeza de ser ouvida: εαν μεινητε εν εμοι και τα ρηματα μου εν υμιν μεινη ο εαν θελητε αιτησεσθε και γενησεται υμιν [se permanecerdes em mim e as minhas palavras permanecerem em vós, pedireis o que quiserdes e vos será feito] (15.7). Essa promessa é repetida em singulares variações: ora é a oração dirigida ao Pai “em nome de Jesus”, que o Pai atenderá (15.16; 16.24,26), que o Pai atenderá “em nome de Jesus” (16.23), ora é a oração “em nome de Jesus” que ele próprio atenderá (14.13s.). Todas as variações expressam somente isto: essa oração somente é possível àquele para aquele o relacionamento com Deus foi aberto por Jesus e permanecerá aberto sempre (BULTMANN, 2008, p.524).

Deus, em sua extensão trinitária, por consequência, realiza obras no crente, as quais ultrapassam a finitude da condição humana, atribuindo a seus discípulos uma capacidade de transcender as condições de existência histórica (BULTMANN, 2008, p.524). Neste contexto de nova existência, o mandamento do amor é, dentre outras, uma expressão de estar no novo éon (BULTMANN, 2001, p.113).

Em resumo, a escatologia apresentada por Rudolf Bultmann é manifesta no denominado agora escatológico e os elementos apocalípticos vinculados aos eventos finais devem ser reinterpretados em uma linguagem existencial. A proclamação do Verbo é o momento decisivo do crente para adentrar numa nova esfera de existência, no novo éon, o qual é marcado pela atuação Divina no cristão, corporificada na oração e ação que visa o amor.

## **2. ESCATOLOGIA DE ELLEN WHITE**

Ellen Gould White é uma figura de destaque na Igreja Adventista do Sétimo dia; ela foi uma escritora e conferencista e contribuiu ativamente, em grande parte por meio de seus escritos, para o amadurecimento doutrinário adventista (KAISER; MOON, 2013, p.32).

O tema presente em seus escritos, denominado de Grande Conflito, apresenta um paradigma para sua compreensão escatológica (GULLEY, 2013, p.1149). Esta temática implica em três elementos, a saber, o caráter de Deus, o iminente retorno de Cristo e a igreja remanescente (AMODT, 2014, p.152, 153), além de funcionar como uma estrutura coerente para a teologia de Ellen White (DOUGLASS, 2002, p.256).

O desfecho dos dois primeiros se dá na contemporaneidade e nesta os conceitos de reavivamento e reforma sob a atuação do Espírito Santo implica na vida pessoal do crente, no viver cristão e sua relação consigo mesmo, com Deus e com o outro. A autora apresenta, em projeção tipológica, o papel do Espírito Santo no fim história humana – a presença do Espírito Santo como no início da Igreja Cristã também ocorrerá nos últimos momentos da história (WHITE, 2007a, p.31).

Dentro desta linha temporal e histórica, o centro da escatologia de Ellen White é sua compreensão das três mensagens angélicas descritas em Apocalipse 14 dentro do paradigma historicista de interpretação, em conjunto com sua soteriologia (PFANDL, 2018, p.428).

A primeira mensagem angélica encontra no livro canônico neotestamentário de Apocalipse 14,6, a qual vincula-se com o juízo Divino. Segundo Ellen White, esta refere-se à justificação pela fé, pois, segundo ela, o ser humano não pode permanecer frente ao julgamento de Deus a não ser pelos méritos de Cristo (WHITE, 2013a, p.349).

A segunda mensagem angélica, descrita em Apocalipse 14,8, diz respeito à acusação Divina contra o falso sistema de adoração e esta mensagem será de maior relevância na medida

em que o fim da história se aproxima, uma referência à *parousia* (WHITE, 1959, p. 285).

A terceira e última mensagem angélica encerra-se em Apocalipse 14,9-12 e Ellen White a interpreta como o ponto crucial referente à verdadeira e falsa adoração no último período da história – esta seria uma advertência contra a falsa adoração a Deus. Para ela, esta seria a mais terrível advertência dirigida aos mortais (WHITE, 2013b, p.392).

Neste contexto escatológico, a maior necessidade do crente é a busca por reavivamento, nas palavras de White “Um reavivamento da verdadeira piedade entre nós, eis a maior e a mais urgente de todas as nossas necessidades” (WHITE, 2013a, p.116). Esta experiência, em seus escritos, está vinculada à ação da Divindade na existência do crente, especialmente a atividade direta do Espírito Santo.

Em seu livro intitulado Mensagens escolhidas, White desenvolve a concepção de reavivamento em três procedimentos, os quais envolvem a importância do apreço à Palavra pela atuação de Deus, a oração como chave vital e o arrependimento o qual também é resultado do Espírito Santo. Desta maneira a proclamação da Palavra, a oração e o arrependimento são elementos chave na escatologia de Ellen White (RODOR, 2006, p. 9).

A implicação prática desse processo resulta no cristão ser cooperador com a Divindade, ou seja, possuir um coração totalmente disposto a empreender o serviço de Cristo, expresso pela busca da salvação do outro (WHITE, 2007b, p.254). Em suma, a escatologia de Ellen White pode ser compreendida por meio da atuação de Deus na história e esta encerra-se com a *parousia*; o crente, entretanto, deve buscar o Espírito Santo para que Ele aja por seu intermédio na salvação pessoal e para servir como agente atuante da missão Divina.

## CONCLUSÃO

Ao comparar a escatologia de Rudolf Bultmann e de Ellen White, percebe-se que há elementos comuns especialmente no que diz respeito ao aqui escatológico. Os resultados prévios ainda são prematuros, entretanto a abordagem que Bultmann faz sobre a decisão do crente diante da proclamação do Verbo, da atuação do Espírito Santo de forma que o cristão aja no agora e do papel da oração como determinante na ligação existencial com o Transcendente – o novo éon – possui pontos em comum com a escatologia de Ellen White.

A doutrina dos eventos finais em White também abrange elementos que dizem respeito ao agora, especialmente no que concerne à Divindade em ação no indivíduo; a proclamação da Palavra, a oração e o arrependimento também são aspectos escatológicos em sua teologia que trazem à tona a ação presente (cooperar com a Divindade), assim como também o agir em favor do outro é evidente na escatologia de Bultmann.

Possivelmente este diálogo pode ajudar o cristão refletir sua realidade e responsabili-

dade diante de Deus, de si mesmo e do outro.

## REFERÊNCIAS

AMODT, Terrie Dopp A; *et al.* **Ellen Harmon White**: American Prophet. Ronald L. Numbers, Gary Land. New York, NY, USA: Oxford University Press, 2014.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. Tradução de Daniel Costa. 2.ed. São Paulo: Novo Século, 2003.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**: Ensaios selecionados. Trad. Walter Schlupp et al. Ed. rev. e ampl. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CONGDON, David W. **Rudolf Bultmann**: A Companion to His Theology. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015.

DOUGLASS, Herbert E. **Mensageira do Senhor**. 2.ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GUITTON, Jean. **Jesus**. Tradução de Oscar Mendes. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

GULLEY, Norman. Eschatology. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry (org.). **The Ellen G. White Encyclopedia**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013. p.1149-1152.

KAISER, Denis; MOON, Jerry. For Jesus and Scripture: The Life of Ellen G. White. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry (Org.). **The Ellen G. White Encyclopedia**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2013. p. 32-119.

NETO, Willibaldo Ruppenthal. **DEMITOLOGIZANDO O DEMITOLOGIZADOR: EM BUSCA DA TEOLOGIA DE RUDOLF BULTMANN**. Revista Ensaios Teológicos, v. 1, n. 1, pp. 112-131, Jun. 2015. Disponível em: <https://revista.batistapioneira.edu.br/index.php/ensaios/article/view/79>. Acesso em: 13 jul, 2023.

NYS, Martin J. **Myth and Interpretation: Bultmann Revisited**. International Journal for Philosophy of Religion, v. 11, n. 1, pp. 27-41, 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40012526>. Acesso em: 20 ago, 2023.

OLIVEIRA, Renato Alves de. **A renovação escatológica no século XX**. Revista de cultura teológica, n. 103, p.124-163, 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/57478>. Acesso em: 20 ago, 2023.

PEREYRA, Roberto. Escatologia do Novo Testamento: características e implicações. In: TIMM, Alberto R.; RODOR, Amin. A.; DORNELES, Vanderlei. (Org.). **O futuro: entenda os últimos acontecimentos**. 2. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2018. p.157-173.

PFANDL, Gerhard. A escatologia de Ellen G. White. In: TIMM, Alberto R.; RODOR, Amin A.; DORNELES, Vanderlei (Org.). **O futuro: entenda os últimos acontecimentos**. 2. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2018. p.417-435.

RODOR, Amin A. **O Espírito Santo na escatologia de Ellen G. White**. Parousia, Engenheiro Coelho, SP, v. 5, n. 1, p. 101-118, 1º Semestre. 2006.

ROGÉRIO, Sandro. **As origens e a evolução da escatologia**. 3 ed. Joinville, SC: Clube de Autores, 2016.

ROSA, Luiz Carlos Mariano da. **DA PRECE COMO INVOCAÇÃO DAS FORÇAS SAGRADAS EM ELIADE E PODER MÁGICO EM MAUSS À ORAÇÃO COMO EXPRESSÃO DA EXISTÊNCIA ESCATOLÓGICA EM BULTMANN E SUPERAÇÃO DA ALIENAÇÃO EXISTENCIAL EM TILlich**. Revista Teológica Doxia, v.4 n.7, pp. 27-37, Jul-Dez.2019.

SHEDD, Russel. **Escatologia do Novo Testamento**. 2 ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1985.

WHITE, Ellen G. **Atos dos Apóstolos**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2007a. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Atos%20dos%20Ap%C3%B3stolos.pdf> . Acesso em: 22 ago, 2022.

WHITE, Ellen G. **Meditação matinal: a fé pela qual eu vivo**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1959.

WHITE, Ellen G. **Mensagens Escolhidas 1**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2013a. Disponível em: <http://centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Mensagens%20Escolhidas%201.pdf> . Acesso em: 20 ago, 2023.

WHITE, Ellen G. **O Grande Conflito**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2013b. Disponível em: <http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/O%20Grande%20Conflito.pdf>. Acesso em: 20 ago, 2023.

WHITE, Ellen G. **Serviço cristão**. Silver Spring, Maryland: Ellen G. White Estate, 2007b. Disponível em: <https://cdn.centrowhite.org.br/home/uploads/2022/11/Servico-Cristao.pdf>. Acesso em: 20 ago, 2023.

# ADVENTISMO E AÇÕES AFIRMATIVAS

Davi Boechat Paiva de Azeredo Coutinho<sup>1</sup>

**RESUMO:** A implementação de ações afirmativas com critério racial no Brasil é cercada de controvérsias. A legitimidade das cotas raciais como ferramenta de inclusão é um tema disputado no debate público e desperta diferentes reações. O presente trabalho se propõe a ser um exercício de interdisciplinaridade entre direito e a teologia, usando como parâmetro para reflexão dessa política pública os escritos de Ellen G. White (1827-1915). Líder proeminente do adventismo do sétimo dia, White dedicou numerosas páginas às discussões raciais, algumas delas mencionadas aqui. É possível encontrar em sua obra menções que coadunam com as medidas afirmativas assim como compreendidas hoje.

**PALAVRAS-CHAVE:** adventismo; escravidão; políticas públicas; medidas afirmativas.

## INTRODUÇÃO

Não poucas vezes, os textos de White falam sobre o acesso à educação como um fator de desenvolvimento necessário para corrigir as injustiças sofridas pelos negros. Neles é possível encontrar menções ao dever do estado, além de estímulos ao engajamento privado, especialmente o de instituições religiosas. Esse discurso ganhou forma na prática da denominação, que tem em suas raízes o combate à escravidão e ao racismo.

White enxergou o papel de ações estatais também da igreja para promover a mobilidade social desses excluídos, o que envolve tanto a caridade privada quanto o poder de império do governo (WHITE, 2021, p. 160). A similaridade entre as visões de White com o conceito de ações afirmativas sugere aponta para a legitimidade das políticas de reparação aos males causados pela escravidão e chama à reflexão sobre o envolvimento de pessoas fé na efetivação dessas políticas na atualidade.

Em 1896, White publicou na *Review and Herald*, principal revista da denominação à época, sobre as consequências permanentes da escravidão e a necessidade de estender oportunidades.

As pessoas de cor negra estão sofrendo os resultados da escravidão em que foram mantidas. Quando eram escravas, elas foram ensinadas a fazer a vontade de quem as mantinha como sua propriedade. Elas foram mantidas na ignorância e, hoje, existem milhares entre elas que não sabem ler. [...] Todo sistema de escravidão foi originado por Satanás, que se deleita na tirania sobre os seres humanos. Embora ele tenha sido bem-sucedido em degradar

<sup>1</sup> Graduando de Direito pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Contato: [davibpac@gmail.com](mailto:davibpac@gmail.com)



e corromper a etnia negra, muitos são dotados de definidas capacidades e, se forem abençoados com oportunidades demonstrarão mais inteligência do que muitos de seus irmãos mais favorecidos entre as pessoas brancas. Milhares podem agora ser educados e tornar-se agentes em ajudar outros de sua etnia. Há muitos que sentem a necessidade de receber instrução (WHITE apud O'REGGIO, 2018, p. 873).

Na declaração acima, White expressa a perspectiva de que a condição de cativo levou os negros a uma condição desfavorável que deve ser reparada de modo efetivo. Isso parece legitimar a ideia de “políticas dirigidas à correção de desigualdades estruturais, por meio de medidas tendentes a promover a igualdade de oportunidades para membros de grupos sociais vulnerabilizados” (VAZ, 2022, p. 23), forma como a jurista baiana **Lívia Santanna Vaz define as medidas afirmativas e cotas raciais**.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O adventismo, preservando o legado trazido pelo ramo radical da reforma protestante, elegeu a pauta racial como muito relevante em seus primeiros passos. Pioneiros da denominação compreendiam que as práticas escravistas eram absolutamente incompatíveis com a fé cristã. A normalização da escravidão era vista como símbolo de um cristianismo em declínio ou, em termos teológicos mais apurados, apostatado. Tráfico, comercialização, posse ou apoio ao sistema escravista eram pecados considerados gravíssimos e impediam a adesão de membros ao movimento antes mesmo da organização denominacional. Durante o movimento milerita, donos de escravos não podiam ser recebidos como membros (KNIGHT, 2015 p. 123; SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 124).

Pioneiros notáveis do adventismo envolveram-se ativamente no combate à escravidão como John Byington (1798-1887), o primeiro presidente da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que colaborou para a fuga de escravos fugitivos e integrou organizações como Sociedade Anti-Escravista de St. Lawrence e Liberty Party (MALHEIROS; BOECHAT, 2021, p. 102). Outro nome que pode ser mencionado é Joseph Bates (1792-1872), que foi um abolicionista radical (BURTON, 2020).

No Sul dos Estados Unidos da América (EUA), região majoritariamente escravista no século XIX, missionários não encontraram acolhida por décadas. Antes mesmo da organização denominacional, foram agredidos em decorrência de seu posicionamento abolicionista. Tanta hostilidade adiou a inserção do adventismo no Sul por décadas. Nesse cenário, violência e agressão não foram raras. Cabe mencionar que essa reação inflamada parece encontrar convergência no engajamento metodista contra esse problema, movimento religioso onde White cresceu (RENDERS, 2019). Curiosamente, o abolicionismo brasileiro também parece ter sido influenciado pelo metodismo (ROCHA, 2009).

É possível encontrar em sua obra menções que tangenciam com os aspectos subjacentes às medidas afirmativas como compreendidas hoje. Ela dedicou textos às questões raciais e chegou a falar sobre o acesso à educação como um fator de desenvolvimento para corrigir as injustiças sofridas pelos negros.

Alguns desses conteúdos estão reunidos na obra *The Southern Work* (1890), primeira obra que deu forma às suas preocupações antes expressada através de periódicos. Mais tarde, a série *Testemunhos para a Igreja*, através dos volumes 7 e 9, publicados 1902 e 1909, também abordaram a responsabilidade da igreja para com os negros. Declarações do tipo também estão pontilhadas em seus textos em periódicos denominacionais da época.

Nesses conteúdos vemos considerações interessantes que aludem às medidas afirmativas como forma de reparar desigualdade perpetradas pela escravidão. É possível encontrar menções ao dever do estado e o engajamento privado, através de estruturas denominacionais. Um exemplo, lê-se abaixo:

Muito mais poderia ter sido realizado pelo povo da América do Norte se esforços adequados em favor dos escravos libertos houvessem sido postos em prática pelo governo e pelas igrejas cristãs, logo após a emancipação. O dinheiro deveria ter sido utilizado livremente em favor do cuidado e educação dos mesmos, num momento em que mui grande era a sua necessidade. Mas o governo, após pequeno esforço, deixou os negros a se debaterem, sem auxílio, em suas tremendas dificuldades. Algumas das fortes igrejas cristãs iniciaram um bom trabalho, porém infelizmente fracassaram, não alcançando senão comparativamente poucos. A Igreja Adventista do Sétimo Dia também falhou na porção que lhe cabia. Alguns esforços perseverantes têm sido postos em prática por indivíduos e sociedades a fim de erguer o povo negro, e essa tem sido uma obra nobre. Quão poucos, porém, têm tomado parte em tal obra, a qual deveria haver contado com a simpatia e ajuda de todos! Esforços nobres foram empreendidos por alguns adventistas do sétimo dia, naquilo que precisa ser realizado em favor das pessoas negras (WHITE, 2021, p. 160).

As consequências da escravidão deveriam ser mitigadas com esforços objetivos. Conforme nota Ramona Hyman, “White não sugeriu que a igreja deveria ajudar os negros americanos; ela declarou que a igreja tinha um dever, isto é, uma obrigação para com as pessoas de cor” (HYMAN, 2017, p. 62).

O sermão histórico “Our Duty to the Colored People” [Nosso dever para com as pessoas de cor], pregado em 21 de março de 1891 durante uma sessão anual da Conferência Geral, foi uma das declarações mais contundentes de White sobre a necessidade de engajamento cristão contra os males provocados pela escravidão e perpetuados pelo racismo.

Os apelos de White surtiram resultados. O primeiro deles foi a construção do *Morning Star*, uma embarcação multiuso que daria suporte às iniciativas evangelísticas, iniciativa de

James White e William O. Palmer. Uma das principais atividades realizadas abordo, foi a educação aos afro-americanos no Sul do país, região onde as consequências da escravidão eram ainda mais perceptíveis (BAKER, 2018, p. 1098). O projeto, porém, foi considerado extravagante devido suas dimensões e teve financiamento da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, que à época tinha fundos modestos.

Os trabalhos iniciaram em 1985 após dois anos de construção. Atracados em Vicksburg, no Mississippi, os voluntários “começaram a fazer visitas, reuniões evangelísticas e ministrar aulas em uma escola noturna. As crianças de antigos escravos e alguns de seus pais e avós aprendiam a ler, e escrever e cantavam animados cânticos cristãos” (BAKER, 2018, p. 1098).

A embarcação também serviu como sede da Sociedade Missionária do Sul, estabelecida no mesmo por Edson, e abrigou a gráfica da revista *Gospel Herald* [Arauto do Evangelho], que tinha como público os negros. A bordo de *Morning Star* também foi impresso o livro *The Southern Work* (1890), que compilou os textos de White sobre o assunto. Os lucros da publicação foram inteiramente destinados ao trabalho evangelístico com afro-americanos.

As atividades de *Morning Star* se estenderam por dez anos, período em que o adventismo se consolidou entre os negros. De 1890 a 1910, a denominação saltou de 50 para 3.500 membros afro-americanos (BAKER, 2018, p. 642). O crescimento da arrecadação financeira nesse segmento resultou na implantação de igrejas, escolas e contratação de funcionários.

A Oakwood University, fundada em 1896, surge nesse contexto de desenvolvimento. Voltada ao ensino de afro-americanos, ela se inspirava em projetos de educação já realizados por outras denominações, que já haviam investido em instituições educacionais semelhantes (WARREN, 2018, p. 868). A escola tinha como maior objetivo a preparação da liderança negra e foi fortemente apoiada por White (BURTON, 2017, p. 75 e 76).

Para Delbert Baker as contribuições de White têm impacto permanente na igreja. Presidente da Oakwood University entre 1996 e 2010 e vice-presidente mundial da Igreja Adventista do Sétimo Dia entre 2010 e 2015, Baker entende que a “influência de Ellen White a favor da obra adventista entre os afro-americanos foi sentida por muito tempo depois de sua morte, alcançando o presente” (BAKER, 2018, p. 642).

As declarações e atitudes de White na promoção de educação dialogam com o conceito de medidas afirmativas adotados no Brasil. Da mesma forma que nos EUA, a escravidão deixou marca indelével na formação cultural, de modo que o estigma social se verifica pelas condições de precariedade ainda hoje vividas pelos descendentes de escravizados, conforme reconheceu White. Nesse sentido, segundo o sociólogo Dagoberto José Fonseca que as cotas raciais abrem portas para

um novo pacto social, mas com recorte etnorracial, a fim de minimizar a enorme distância social e econômica que separa negros e brancos. Assim, as

cotas seriam medidas focais para promover, em médio e longo prazo, melhor distribuição de renda, mas também para democratizar o acesso a espaços sociais e culturais antes impossíveis para negros - como a universidade pública, cargos de maior prestígio e bons salários (FONSECA, 2009, p. 112).

Outra similaridade entre o pensamento de White e as medidas afirmativas voltadas a afrodescendentes brasileiros é a expectativa de que a educação proporciona possibilidades de melhoria de vida. White não se limita a pensar na transcendência, mas parece estar preocupada com a mobilidade social desse grupo. Mais do que provocar “estímulo à diversidade e a promoção da igual participação de todas/os no processo democrático, mas, sobretudo, a necessidade de *medidas emancipatórias*” (VAZ, 2022, p. 85). A forma como compreendemos a remoção de obstáculos para o acesso a grupos raciais vulnerabilizados parece encontrar respaldo nas perspectivas traçadas por White em seu tempo.

## CONCLUSÃO

Nas discussões eleitorais, cristãos conservadores têm se notabilizado pela resistência. São conhecidos mais pelo que são contra do que pelo que são favoráveis. As pautas de moralidade, desdenhosamente classificadas como “pânico moral”, têm sido centrais nesses posicionamentos. O protagonismo delas se explica pela consistência com que são combatidas por progressistas. Entretanto, é difícil explicar como outras temáticas são ignoradas.

No Brasil, participação cristã na política tem sido uma sinédoque, figura de linguagem onde a parte é tomada pelo todo. Nela, isola-se um aspecto para nomear o todo. Fala-se em cabeças para, literalmente, dar nome aos bois. Durante a pandemia de Covid-19, essa atitude foi evidenciada por parlamentares que, mesmo defendendo uma atitude pró-vida quanto aos direitos do nascituro, desdenharam da gravidade do cenário sanitário que estava posto. Um exemplo de como as contribuições da teologia pública podem ser mais expressivas, colaborando para dignidade de vidas que portam a imagem e semelhança de Deus, é o combate ao racismo através da defesa das medidas afirmativas.

Marco Davi de Oliveira, pastor batista e mestre em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo, estabelece na obra *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo* algumas atitudes que podem ser tomadas pelas igrejas no combate às desigualdades, tão flagrantemente raciais.

Uma das formas simples para que a Igreja seja mais objetiva é informar as pessoas sobre as políticas afirmativas para que elas possam tomar posição. É fato que a Igreja precisa, antes de tudo, desvincular-se das ideologias que a sociedade colocou sobre ela e deve munir-se dos valores do reino de Deus para que a justiça seja o objetivo maior. Defender as políticas afirmativas para os negros é reconhecer as grandes diferenças raciais existentes no país e

posicionar-se a favor de um futuro onde, efetivamente, a igualdade será real no Brasil (OLIVEIRA, 2015, p. 109).

Para além do cuidado com a adesão irrefletida às ideias em voga, o que pode colaborar para o estabelecimento de uma visão orientada pela Bíblia e história cristã menos dependente de pacotes conceituais contemporâneos, Oliveira propõe três ações que podem ser realizadas pelas igrejas no combate ao racismo:

1. Conscientização: “As denominações são mal-informadas sobre as questões relativas aos negros do Brasil. [...] O processo de envolvimento se dará quando a Igreja tornar-se bem esclarecida” (OLIVEIRA, 2015, p. 110).
2. Apelos aos empreendedores cristãos: “Muitos empresários poderiam realizar, em suas empresas, as políticas afirmativas sabendo que estariam contribuindo para o desmanche de uma história de opressão e pecado” (OLIVEIRA, 2015, p. 112).
3. Representatividade: A implementação de “um número razoável de negros e negras nos quadros de funcionários assalariados”, além do investimento em “professores negros para que a docência das instituições seja representadas por membros da raça” (OLIVEIRA, 2015, p. 112).

Tais medidas podem ser encaradas como sugestões úteis, mas não esgotam as possibilidades. O importante é que sejam trabalhadas, uma vez que a falta de discussão sobre o tema no “faz com que a Igreja se distancie mais e mais dos processos históricos de transformação do país” (OLIVEIRA, 2015, p. 111). “Se a igreja reconhece que há diferenças de tratamento entre negros e brancos no país e que isso fere o próprio Deus, Senhor de todos, as outras instituições poderão seguir o exemplo” (OLIVEIRA, 2015, p. 111).

Podemos notar ainda que White não baseou sua defesa de medidas afirmativas com base em abstrações teóricas, mas na realidade das consequências deixadas pelo cativo no decorrer dos séculos, o que deixou marcas permanentes. Em seu pensamento, ações de reparação tornam-se necessárias à medida que exclusão foi um plano perverso, gerado artificialmente e mantida através de ideias escravocratas e racistas que ecoam mesmo após tanto tempo. White e os autores contemporâneos convergem sobre o dever na igreja nesse enfrentamento.

## REFERÊNCIAS

BAKER, Debert. Relações étnicas. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry (ed.). *Enciclopédia Ellen G. White*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018. p. 693-642.

BURTON, Keith Augustus. Jesus, Ellen G. White, and Social Justice: Towards an Understanding of the “Testimony of Jesus”. In: THOMPSON, Jonathan A. (ed.). *Social Justice: The enduring legacy of Ellen G. White*. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2017. p. 68-80.

BURTON, Kevin. José Bates, o radical. *Revista Zelota*, 2023.

FONSECA, Dagoberto José. *Políticas públicas e ações afirmativas*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

O’REGGIO, Trevor. Escravidão. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry (ed.). *Enciclopédia Ellen G. White*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018. p. 871-874.

HYMAN, Ramona. Ellen G. White’s “Our Duty to the Colored People”: A Saturated Text Bleeding a Healing Poetic. In: THOMPSON, Jonathan A. (ed.). *Social Justice: The enduring legacy of Ellen G. White*. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2017. p. 61-67.

KNIGHT, George R. *Adventismo: origem e impacto do movimento milerita*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

LEEMAN, Jonathan. *Por que se enfurecem as nações: Reflexões sobre fé e política em tempos de polarização*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

MALHEIROS, Isaac; BOECHAT, Davi. *Pela estrada da liberdade: a religião na história abolicionista e antirracista*. Campinas: Saber Criativo, 2021.

OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa: Ultimato, 2015.

RENDERS, Helmut. *John Wesley e a luta abolicionista*. São Paulo: ASTE, 2019.

ROCHA, Antonio Penalves. *Abolicionistas brasileiros e ingleses: a coligação entre Joaquim Nabuco e a British and Foreign Anti-slavery Society (1880-1902)*. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

SCHWARZ, Richard W.; GREENLEAF, Floyd. *Portadores de luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia*. Engenheiro Coelho: Unaspess, 2009.

VAZ, Livia Santanna. *Cotas raciais*. São Paulo: Jandaíra, 2022.

WARREN, Mervyn. Escola Industrial Oakwood. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry (ed.). *Enciclopédia Ellen G. White*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018. p. 867-868.

WHITE, Ellen Gould. *Testemunhos para a Igreja*, v. 9. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2021.

WHITE, Ellen Gould. *The Southern Work*. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1901.



# ÉTICA INDÍGENA DO BEM VIVER

*Antônia Bianca Oliveira dos Santos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Desenvolvemos primeiramente no trabalho o conceito de Bem viver e sua relação com a dimensão ética. Em seguida, destacamos os novos horizontes presentes na proposição da ética do Bem Viver. Por fim, apresentamos reflexões a respeito dos seguintes questionamentos: Como a Ética Indígena do Bem Viver, que compreende a natureza como parte fundamental da sociedade, contribui para uma sobrevivência sustentável da humanidade? Como a sua proposta de harmonia com a natureza, transforma o modo capitalista de desenvolvimento, de produção e de consumo na sociedade?

**PALAVRAS-CHAVE:** ética; bem viver; ancestralidade.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende apresentar a ética indígena do Bem Viver. Perante um sistema que gera injustiças e desigualdades, os princípios do Bem Viver buscam cultivar relações de reciprocidade, respeito e valorização de todas as formas de vida, onde as experiências e saberes indígenas apresentam uma nova visão da natureza e encontrem alternativas para o modo capitalista de desenvolvimento, de produção e de consumo. Diante de um sistema que transforma a natureza em fonte de renda, “o Bem Viver das culturas indígenas pode ser reinterpretado para se tornar um projeto de vida concreto, capaz de revolucionar nossas maneiras de pensar, nossas formas de interagir com a natureza e nossas relações humanas,” (Bonin, 2015, n.p.). Dessa forma, o Bem Viver desperta para uma consciência de que a natureza não é somente uma fonte de recursos a serem explorados, mas que humanidade e natureza são um único ser, somos parte dela.

Para analisar este tema, o trabalho apresentará o conceito de Bem viver e sua relação direta com a dimensão ética e em seguida, destacaremos os novos horizontes presentes na proposição da ética do bem viver. Por fim, explicitaremos que a dimensão do bem viver é mais do que uma cosmovisão, ou seja, a dimensão é estruturante quanto ao modo de ser e estar de um grupo.

---

<sup>1</sup> Titulação: Graduando em Filosofia; Instituição: FAPCOM; Instituição Financiadora: Congregação Religiosa Pias Discípulas do Divino Mestre; E-mail: biancaoliveira2116@gmail.com

## 1. A ÉTICA DO BEM VIVER E SUAS CARACTERÍSTICAS

A ética do Bem Viver difere-se da ética que se vive hoje na sociedade pós-moderna, marcada pelo individualismo, em que o “Eu” está sempre antes do nós, do todo. Este individualismo está em vista de “um consumo infinito de recursos finitos” (ACOSTA, 2016, p. 36). A ética do Bem Viver, não é pensada como um manual de regras – os dez mandamentos, mas como um modo de ser e estar no mundo a partir da sua ancestralidade, em que o indivíduo apresenta, em primeiro, plano a importância da comunidade, a lealdade, o interesse e a preocupação com os outros membros da comunidade, um bem viver coletivo.

De acordo com o economista equatoriano Pablo Dávalos: “A noção do *Sumak Kawsay* (Bem Viver) quer tornar a sociedade responsável pela maneira através da qual produz e reproduz suas condições de existência, a partir de uma lógica marcada pela ética” (2010, p. 9), isto é, busca cultivar relações de reciprocidade, respeito e valorização de todas as formas de vida.

A bióloga equatoriana Esperanza Martínez afirma: “Duas coisas são centrais no Bem Viver: o sentido de pertença à natureza e o sentido da comunidade” (2010, p. 24). E como aponta a ativista e ambientalista colombiana, Tatiana Roa Avendaño: “é uma ética de vida que nos ajuda a entender as identidades culturais dos diversos sujeitos sociais” (2010, p. 25). Desse modo, a ética do Bem Viver chama a atenção para o modo de vida existente hoje na sociedade e aponta novos caminhos que não ameaçam a existência da humanidade e até mesmo do mundo. E assim quando Avendaño fala de “entender as identidades culturais”, a partir da ética do Bem viver, indica novos horizontes para integralidade dos diversos costumes, das tradições que compõem toda uma nação (indígenas, negros, ciganos, etc.), no qual cada uma, nas suas singularidades possa lutar por seus direitos que ao longo da história foram negados. Como por exemplo, os indígenas, os negros, que foram colocados à margem e até mesmo excluídos da vida da sociedade, pois esta, só reconhece como “gente” aqueles que se submetem ao modo de vida empregado pelo sistema capitalista. Em relação a isso Acosta afirma:

Esta é a realidade do regime de desenvolvimento atual, uma realidade própria do sistema capitalista. [...] O capitalismo demonstrou uma importante capacidade produtiva. Propiciou progressos tecnológicos substanciais e sem precedentes. Conseguiu inclusive reduzir a pobreza em vários países. No entanto, desencadeia sistematicamente processos sociais desiguais entre os países e dentro deles. Sim, o capitalismo cria riquezas, mas são demasiadas as pessoas que não participam de seus benefícios. (2016, p. 198).

Desse modo, Acosta evidência as falhas existentes no sistema capitalista, e na sua ideia de desenvolvimento é um sistema seletivo, que enfatiza o individualismo, no qual se contrapõe a ética do Bem Viver. Deparamo-nos com um sistema que tem por fundamento o lucro, a produção de riquezas. Como dito por Acosta, reduz a pobreza e gera desenvolvimento por meio do capital, porém marginaliza e exclui aqueles que aparentemente não tem nada a oferecer e

se apresenta como empecilho para o desenvolvimento, enquanto uns poucos se beneficiam desse desenvolvimento, muitos sofrem as más consequências que esse sistema causa.

O debate sobre a ética Bem Viver na sociedade é uma oportunidade de inserir no indivíduo a compreensão de coletividade, de diversidade e que desenvolvimento não é sinônimo de viver melhor, visto que o desenvolvimento na sociedade pós-moderna, “supõe uma ética do progresso ilimitado e nos incita a uma competição com os outros para criar mais e mais condições para [viver melhor]”. (BOFF, 2009, n. p.). Ao contrário, podemos perceber que a ética do Bem Viver direciona o ser humano a uma profunda relação de cuidado e respeito com a natureza (Mãe Terra). Contrapondo-se a hegemonia da colonização, do eurocentrismo, da centralidade do capitalismo ocidental e do chamado desenvolvimento/progresso. Nesta direção Acosta destaca:

O Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. É uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder. [...] O modelo de desenvolvimento devastador, que tem no crescimento econômico insustentável seu paradigma de Modernidade, não pode continuar dominando. Haverá, então, que superar a ideia de progresso enquanto permanente acumulação de bens materiais.” (2016, p. 34-40)

Implica dizer que, o conceito eurocêntrico de bem-estar está intimamente ligado ao ter, quanto mais tenho mais me sacio, contanto que o meu eu esteja bem, não importa a realidade a minha volta. É claro que essa é uma marca do capitalismo no mundo pós-moderno e da atual inversão de valores. O combate contra esse modelo de vida é desafiador ninguém quer deixar de possuir, “eu possuo, logo existo”, criando assim o eu centrado apenas nas próprias necessidades. Assim, o Bem Viver é uma vivência contrária a esse bem-estar, pois sua preocupação é com o bem viver de todos os indivíduos que formam o coletivo.

Quando olhamos para os dilemas e problemas do nosso país, por exemplo, relacionados a lógica de nossos dias que é dirigida pelo ideal capitalista (consumo, desenvolvimento/progresso) e totalmente inverso a ética indígena, deparamo-nos com uma série de violações ao direito à vida nas suas mais variadas formas. Um exemplo específico disso é a exploração ilegal das próprias terras indígenas, na qual ocorre o garimpo ilegal, extração de madeira e a violência contra os povos originários. Recentemente acompanhamos altas violências que as comunidades da Terra Indígena Yanomami, no estado de Roraima vem sofrendo por parte de garimpeiros. De acordo com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib): “A exploração predatória de recursos naturais sempre foi um problema nas nossas terras. Em nome do lucro, destroem, poluem, violentam e matam o meio ambiente e os povos originários”. (2021). Em pleno ano de 2023 nos deparamos com uma crise sanitária e humanitária vivida pelas comunidades indígenas do povo Yanomami, segundo o site Mídia Ninja que noticiou o caso: “a crise sanitária e humanitária, de acordo com o governo federal, causou a morte, por causas evitáveis, de cerca de 570 crianças da Terra Indígena Yanomami, apenas nos últimos quatro

anos”. (2023). Onde está a ética da sociedade pós-moderna? (a sociedade marcada pelo “progresso”). Aparentemente é uma sociedade com valores éticos formados a partir da dominação e destruição do ser humano.

Enquanto o homem ocidental apoia-se na “ética do progresso ilimitado” (BOFF, 2009, n. p.), continuará explorando a Terra, sem refletir que essa fonte de vida pode sumir, sem perceber que toda essa diversidade de bens que hoje ela produz pode acabar e até a própria humanidade pode deixar de existir em consequência dessa atitude (exploração, consumo e acúmulo). Como afirma Ailton Krenak: “O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria. [...] O capitalismo quer nos vender até a ideia de que nós podemos reproduzir a vida. Que você pode inclusive reproduzir a natureza” (2020, p. 35, 54).

Os povos indígenas, a partir da sua ética e ancestralidade concebem a Terra como Mãe, que cuida, que alimenta, que dá vida, como escreve Daniel Munduruku:

Terra como mãe: [...] a Terra como o ventre de que nós saímos, o solo do qual nos alimentamos e o coração a que retornaremos e em qual encontraremos os entes queridos que conosco conviveram durante sua passagem pela Terra. Por isso, ela é sagrada. Por isso, os indígenas amam a Terra e a defendem (2009, p. 29-30).

Desse modo, quando nos relacionamos com a natureza nesse vínculo maternal, passamos a tratá-la como sujeito, atribuindo a ela valores éticos contrários a ética ocidental que se refere a ela como objeto, uma vez que a sociedade pós-moderna converte tudo em mercadoria. A ética do Bem Viver indígena, propõe criar uma relação de afeto, de diálogo com as diversas formas de vida que existem ao nosso redor, visto que somos parte da terra, da natureza, da sua integralidade, na sua construção que a constitui como mundo (planeta terra).

## **2 AS EXPERIÊNCIAS DE BEM VIVER: NOVO HORIZONTE**

Quando olhamos para o sistema capitalista enraizado no mundo, parece que o modo de vida oferecido pelo Bem Viver é algo distante, que para ser introduzido nas sociedades não indígenas é necessário primeiramente superar o capitalismo totalmente. Mas, enquanto isso não acontece já temos experiências concretas do Bem Viver. A forma como os indígenas (res) existe e lutam pelos seus direitos, pelos direitos da natureza. Eles não vivem sobre o vício do acúmulo, mas buscam ter o suficiente para Bem Viver, vivem o presente estando presente (aqui e agora), isso é Bem Viver. Talvez os capitalistas possam até se perguntar: Como explicar “Bem Viver” se os indígenas vivem ameaçados, perseguidos e violentados e suas terras invadidas? Por que em meio a tanta exploração e violência muito povos indígenas ainda (res)existem?

A partir do conceito de “Bem Viver”, essa (res)existência é fruto deste modo de vida

ancestral, esta sabedoria de viver e conviver em harmonia, cuidado e respeito com a natureza e com todas as suas diversas formas de vida. Isso implica dizer, que os indígenas têm muito a ensinar aos não indígenas, como afirma o líder indígena e Xamã Yanomami Davi Kopenawa:

Nós podemos ensinar o homem branco a pensar antes de destruir, ensinar a comer bem, dormir bem. Os yanomami ensinam os homens a não derrubarem árvores porque elas têm vida e saúde como nós. Podemos ensinar a não poluir nossos rios, peixes, a não garimpar, não deixar entrar mineração e rodovias federais em terras indígenas. Podemos mostrar a luz da sabedoria para sobrevivermos na Terra (2010, p. 30).

As experiências indígenas apontam que é possível viver em harmonia com a natureza, diferente da lógica do “homem branco”.

É importante pensar que a experiência de Bem Viver não acontece somente nas aldeias. Acosta (2016), afirma que já é possível reconhecer o Bem Viver em ações e movimentos na cultura ocidental, atitudes que estão em sintonia com esse modo de estar no mundo (como os ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas, os ativistas, os humanistas, etc). Assim, é possível observar que existe uma preocupação de uma parte da própria sociedade não indígena, com relação a sobrevivência do ser humano e da existência da natureza, que talvez se pergunte: se consumirmos toda a natureza seremos capazes de sobreviver sem ela? E sendo assim, a humanidade precisa refletir que consumindo a mãe terra, consome a si mesma. Logo, cuidar da natureza não é somente tarefa dos povos originários, é uma responsabilidade da humanidade, pois a natureza somos todos e é para todos. Da mesma forma o Bem Viver não pode ser o modo de vida exclusivamente dos indígenas, mas Bem Viver para todos.

De acordo com o que já mencionamos, o Bem Viver foi vivenciado desde sempre pelos povos indígenas. O Equador e a Bolívia, inseriram o Bem Viver em suas Constituições. Acreditamos que o paradigma do “Bem Viver” dos povos indígenas é capaz de dar algumas respostas para a sociedade do capitalismo globalizado, individualista, consumista, etc.

De acordo com o teólogo Paulo Suess, é possível perceber três propostas de Bem Viver, como nos foram apresentados nos últimos anos por lideranças indígenas do mundo andino dos quéchua (Bolívia, Equador) e do mundo guarani (Brasil, Paraguai), que estão fundamentadas sobre o mesmo princípio, a harmonia entre natureza, ser humano e todas formas diversas de vida:

1ª) O bem viver equatoriano (sumak kawsai): A proposta resumida do bem viver do Equador se encontra no Plano Nacional Para El Buen Vivir (2009-2013). Esse plano propõe a ruptura conceitual do Consenso de Washington, de 1989, que abriu a era neoliberal; o Plano Nacional propõe igualmente a ruptura dos conceitos ortodoxos do desenvolvimento de hoje (crescimento, rapidez, exportação). O paradigma do bem viver representa a busca de um novo pacto social, que é construído continuamente. 2ª) O bem viver boliviano

(suma qamaña): O “sumak kawsai” boliviano propõe a incorporação da natureza na história, não como fator produtivo, mas como parte inerente ao ser social; supera as dicotomias cartesianas, entrelaça o tempo linear com o tempo circular, o mito com a história e a objetividade da produção com a subjetividade da “mãe terra”. 3ª) O bem viver guarani (Teko Porã): a “Terra sem Mal”: No mito da “Terra sem Mal”, os povos guarani viveram e, de uma ou outra maneira, ainda vivem a sua crença metafísica, historicamente situada, “de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula” (2017, p.12-17).

Compete ao Bem Viver equatoriano uma ruptura constitucional e democrática, uma ruptura ética, uma ruptura econômica e uma ruptura de submissão colonial; o Bem viver boliviano por sua vez, busca priorizar a vida e os direitos cósmicos, construir o consenso no diálogo, respeitar as diferenças além da tolerância e o equilíbrio (inclusão), tendo como centro de sua vida o cosmo e não mais o ser humano; por fim, o Bem Viver guarani (*Teko Porã*): a “Terra sem Mal”, entende “viver a sua condição humana entre a abundância e a carência, entre festa e plantio, entre dança e migração,” isto é, buscar um equilíbrio para viver no mundo, na natureza e além dela. (SUESS, 2017).

## CONCLUSÃO

O Bem Viver, tem a tarefa de (re)construção, que desmonta a mentalidade do progresso e do desenvolvimento como único caminho a ser seguido. O Bem Viver ainda propõe mudanças civilizatórias, novas formas de vida que superam o capitalismo (ACOSTA 2016, p. 69). Sendo assim, o Bem Viver se mostra como um conceito teórico em construção, mas, quando observado nas práticas e vivências dos povos andinos, indígenas, amazônicos e em alguns grupos e movimentos na cultura ocidental preocupados com a existência da humanidade, já se apresenta como realidade de viver coletivamente novos modos de vida de se estar no mundo, que resgata a relação vital natureza-humanidade e a convivência harmoniosas com os outros seres. A ética Bem Viver, suscita o debate a uma transformação na comunidade humana, na qual é possível dialogar e relacionar-se de forma intercultural e reconhecer que todos os seres possuem vida, o que hoje, a sociedade pós-moderna ainda não compreende.

## REFERÊNCIA

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Elefante, 2016.

AVENDAÑO, Roa, Tatiana. **O desafio de retomar os mitos e reencantar o mundo a partir do Sumak Kawsay**. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver. São Leopoldo, IUH – on-line, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 340, p. 25-28, 23 de agosto de 2010.

BOFF, Leonardo. **O viver melhor ou o viver bem?** GENTEDEOPINIÃO. Porto Velho, 29 – 03 - 2009. Disponível em: < <https://www.gentedeopinioao.com.br/opinioao/leonardo-boff-o-viver-melhor-ou-o-bem-viver> >. Acesso em: 12 de maio de 2023.

BONIN, Iara. **Cosmovisão indígena e modelo de desenvolvimento**. Encarte Pedagógico V – Jornal Porantim, junho/julho 2015. Disponível em:< <https://cimi.org.br/cosmovisao-indigena-e-modelo-de-desenvolvimento/>>. Acesso em 13 de maio de 2023.

DÁVALOS, Pablo. **Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização**. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver. São Leopoldo, IUH – on-line, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 340, p. 5-9. 23 de agosto de 2010.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. or. Bruno Maia, In. Bruno Maia (org.) 2020.

KOPENAWA, Davi. **Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade**. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver. São Leopoldo, IUH – on-line, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 340, p. 29-30. 23 de agosto 2010.

MARTÍNEZ, Esperanza. **Nem melhor, nem bem: viver em plenitude**. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. O Bem-Viver. São Leopoldo, IUH – on-line, Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 340, p. 22-24, 23 de agosto 2010

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses: conversas sobre a origem da cultura brasileira** / Daniel Munduruku; ilustração Mauricio Negro. – 2. ed. – São Paulo: Global, 2009.

NINJA, Mídia. **Equipes de saúde enviadas ao território Yanomami sofrem ameaças**, 31-01-2023. Disponível em: < <https://midianinja.org/news/equipes-de-saude-enviadas-ao-territorio-yanomami-sofrem-ameacas/>> Acesso em: 13 de maio de 2023.

OFICIAL, Apib. **Nota em defesa das vidas indígenas e contra o garimpo na Terra Indígena Yanomami**. 13-05-2021. Disponível em: < <https://apiboficial.org/2021/05/13/em-defesa-das-vidas-indigenas-e-contr-o-garimpo-na-terra-indigena-yanomami/>> Acesso em: 13 de maio de 2023.



SUESS, Paulo. **O bem viver dos povos indígenas; crítica sistêmica e proposta alternativa para um mundo pós capitalista**. XIII SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO (FAJE, Belo Horizonte): “Em busca do bem comum: política e economia nas sociedades contemporâneas”. p. 1-53. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Involuntários da Pátria**. Cadernos de Leitura, Belo Horizonte, n.65, p. 1-9, 2017.

# FORMAÇÃO CONTINUADA PARA PROFESSORES/AS: PONDERAÇÕES ACERCA DA TEMÁTICA SOBRE DIVERSIDADE RELIGIOSA

*Rosa Amélia Menassa da Silva<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O objetivo do texto é demonstrar, por meio de análises bibliográfica e documental, breves ponderações acerca da formação continuada para professores/as em torno da temática sobre diversidade religiosa. Constatando que a trajetória da formação continuada para professores/as no panorama da diversidade de religião não se desenvolve satisfatoriamente em torno das ofertas de formações, ou seja, somente por meio de vieses inseridos em outras temáticas. Portanto, trata-se de uma questão que sustenta carências implícitas dos/as alunos/as, as quais podem possibilitar avanços no processo de aprendizagem discente e no desenvolvimento docente. Frente a esse panorama, é necessário corroborar as ponderações e a aplicabilidade de formações nesta temática, visando alicerçar uma diversidade implícita no âmbito escolar da contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Formação Continuada; Professores/as; Diversidade Religiosa; FAPES.

## INTRODUÇÃO

A formação continuada para professores/as expõe ensinamentos, reflexões e ações que permeiam procedimentos pedagógicos no cotidiano escolar. Neste contexto, a formação docente deve conceber um estado de contínua construção, perpassando pela reflexão e pela ação, direcionando, por meio de práticas baseadas em conhecimento consistentes, premissas que sustentem aspectos socioemocionais, colaborando para o desenvolvimento discente e uma educação de qualidade, tanto no individual como na coletividade. Nessa direção, as especificidades, no que concerne a temática das formações, devem estar em concordância com os desafios e com as demandas locais.

Todavia, os temas das formações oferecem currículos em torno de assuntos repetitivos, não atendendo demandas específicas presentes na organização do contexto escolar, ou seja, trilhando caminhos contrários ao que estabelece a realidade. Nesta direção, as temáticas sobre diversidade religiosa necessitam ser contempladas na formação de professores/as, por

<sup>1</sup>Doutoranda em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, ES (FUV). Professora de Matemática e Pedagogia da Educação Básica da Prefeitura Municipal de Vargem Alta, Estado do Espírito Santo. Contato: [pedagoga.seme@gmail.com](mailto:pedagoga.seme@gmail.com)

meio de estruturas curriculares fundamentadas na área das Ciências das Religiões e à luz do componente curricular de Ensino Religioso, visando atender à realidade do contexto ou região escolar, possibilitando práticas pedagógicas condizentes com a interdisciplinaridade, tal como respeito à cultura religiosa de cada indivíduo.

O cenário da diversidade religiosa, implícita no âmbito escolar, atinge silenciosamente as emoções dos/as alunos/as, este fato poderá comprometer o crescimento integral dos discentes. Dessa forma, articulações que assegurem respeito à diferença religiosa no contexto escolar vão de encontro a ganhos benéficos para os/as alunos/as, acarretando reflexões em torno da ancestralidade humana, ou seja, o sentido de pertença e da história de vida de cada sujeito, que vai se desenvolvendo nos espaços públicos que são inseridos. Com base nesse pressuposto, a educação brasileira precisa ser repensada em relação ao preparo dos/as professores/as, objetivando o enfrentamento e a dinamização das demandas presentes no âmbito escolar, cuidando da beatitude dos/as alunos/as e colaborando para uma cultura pela paz.

Assim sendo, levando em conta que a questão religiosa se apresenta a partir da concepção do ser humano, torna-se um fator delicado e presente, o qual impacta na construção de conceitos. Neste contexto, faz-se necessário, para desenvolver uma formação, considerar áreas específicas do conhecimento, sobretudo, a questão do formador, pois para potencializar ações ao redor de formação continuada que contemplem esta diversidade no espaço escolar, ela deve possuir como propósito práticas interdisciplinares, alicerçadas pelo componente curricular Ensino Religioso, visando auxiliar nas exigências específicas à crença religiosa.

## **1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

Ainda que a formação continuada para professores/as esteja em evidência no que se refere à melhoria do cenário educacional brasileiro, observa-se que as políticas educacionais não têm preocupação com abordagens de temáticas específicas e considerações com as especificidades de cada componente curricular, necessárias em âmbito regional ou contexto escolar, tal como junções entre teoria e práxis docentes, fundamentadas nos campos inerentes ao conhecimento. Conforme apontam Kátia Lopes e Ronalisa Torman:

A concepção de formação tem seu significado alterado pelas emergentes exigências de um mercado globalizado, principalmente, pelos avanços tecnológicos. Reiterando, a formação integral, hoje necessária, extrapola o espaço da educação formal e considera muitos outros espaços da vida social, em termos de convívio, percepções, sensações e vivências na construção do cotidiano (LOPES; TORMAN, 2011. p. 61).

No entanto, a denominação continuada deve ser compreendida como possibilidade de situação atual, processual, seguindo sempre em frente, revendo situações e posicionamentos

para alicerçar e dinamizar o desenvolvimento discente, ou seja, garantindo o desenvolvimento dos/as alunos/as para enfrentamentos postos no cotidiano, conforme descrito na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), lei que deve servir de arcabouço na dinamização das políticas educacionais, conforme preconizado abaixo:

A educação para a cidadania requer que questões sociais sejam apresentadas para a aprendizagem e a reflexão dos alunos, buscando um tratamento didático que contemple sua complexibilidade e sua dinâmica, dando-lhe a mesma importância das áreas convencionais. Com isso, o currículo ganha em flexibilidade, uma vez que os termos podem ser priorizados e contextualizados de acordo com as diferentes realidades locais e regionais e que novos temas sempre podem ser incluídos (BRASIL, 2018, p. 25)

A formação continuada deve se desenvolver em torno de etapas orientadas, tendo em vista apoiar o/a docente em suas demandas diárias, pois segundo preconizado por Antônio Nóvoa: “A formação continuada pode constituir um importante espaço de ruptura, estimulando o desenvolvimento profissional dos professores. Por isso, falar de formação continuada é falar de uma autonomia contextualizada da profissão docente” (NÓVOA, 2002, p. 59). Destaca-se que, nesse processo, estão ancoradas a quebra de paradigmas e a reflexão acerca da práxis na atuação profissional.

Nesse processo dialético, as políticas de formações não apresentam em seus currículos direcionamentos ou especificidades acerca da diversidade religiosa e, em alguns casos, nem a inserção do componente curricular de Ensino Religioso na organização curricular exposta pelas Secretarias Municipais ou Estaduais de Educação, haja vista que esse componente, bem conduzido, contribui para estratégias em prol do respeito à diversidade religiosa no espaço escolar. Dessa forma, constatam-se várias lacunas em torno da promoção ao respeito à diversidade religiosa no meio educacional. Nessa direção, segundo a colocação de Pedro Ruedell:

A legislação e a fundamentação encaminham para o campo pedagógico. Trata-se da implementação do estatuído como lei e alicerce. Isto nos leva a situar a educação religiosa como elemento integrante de um processo formativo que envolve as pessoas e os seres em sua totalidade. Este procedimento continuado, em vista de realização humana em seu ecossistema, apresenta dimensões plurifacetadas. Tais dimensões são enfoques de um mesmo desdobramento psico-físico-espiritual (RUEDELL, 2010, p. 146).

Nesse sentido, além de políticas diretivas em benefício de formações continuadas no que se refere à diversidade religiosa, faz-se necessário encabeçar as formações pelos/as professores/as de Ensino Religioso e, na sequência, abordar os outros componentes curriculares que possam contribuir para o desenvolvimento desta temática, levando em consideração que o docente desse componente curricular tem maior proximidade das unidades temáticas que envolvem o fenômeno religioso no que se refere à exposição dos conteúdos; enquanto os

outros componentes apenas apresentam alguns vieses que podem ser inseridos no cotidiano escolar.

Tendo em vista uma configuração sólida no processo de formação continuada em prol da reflexão docente, quebra de paradigmas e impactos positivos no desenvolvimento dos/as alunos/as, é necessário interlaçar a teoria proposta nas formações aos procedimentos pedagógicos dos professores/as à luz do Ensino Religioso, conforme preconiza a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e alicerçado pela área das Ciências, pois, por meio de uma área de conhecimento específico, as fundamentações teóricas e práticas serão mais consistentes.

Portanto, visando disseminar a formação continuada docente, acerca da temática sobre diversidade religiosa, faz-se necessário ponderar algumas especificidades que permeiam no fomento do componente curricular de Ensino Religioso, o qual servirá de arcabouço no direcionamento das teorias e práxis docentes no cotidiano do âmbito escolar e na promoção da cultura pela paz. Nesta direção, vale destacar a extensão dessa temática, para os/as professores/as dos outros componentes curriculares, pois, por meio de ações constantes, o cenário em torno do respeito à diversidade religiosa será modificado no âmbito escolar.

Enfim, faz-se necessário ampliar formações constantes, que contornem todos os componentes curriculares, encabeçados pelo Ensino Religioso Escolar, refletindo e possibilitando ações que demonstrem a conexão entre teoria e prática, e que promovam respeito à diversidade religiosa, conforme ponderado por Claudete Ulrich e José Gonçalves:

Necessitamos sempre de novo afirmar a importância da construção do conhecimento religioso, objetivando a superação da intolerância religiosa, na descoberta bela da alteridade, no respeito às diferenças e na afirmação da riqueza histórica da pluralidade e diversidade religiosa brasileira (ULRICH; GONÇALVES, 2018, p. 26).

Portanto, para contornar a questão que está em torno da diferença da crença de religião no âmbito da escola, as ações deverão estar sempre voltadas para preceitos de formação continuada, componentes curriculares, prioridade para o Ensino Religioso, junção entre teoria e práxis e todo processo auxiliado por referências das Ciências das Religiões e o que está descrito na área de Ensino Religioso. Nesse contexto, Emerson Silveira expõe:

No campo da Ciência da Religião, defende que o politeísmo- pluralismo metodológico é condição sem a qual não é possível compreender e explicar a religião ou as religiões com a densidade necessária que os contextos contemporâneos demandam. E isso exige uma ideia clara acerca das relações de concorrência, complementaridade, tensão e oposição entre métodos e teorias (SILVEIRA, 2018.p. 163).

Nessa circunstância, especificidades referentes à formação continuada em diversidade

religiosa, tal como interlaçar teoria e práxis docentes, garantem que os/as professores/as direcionem estratégias em prol do crescimento e do respeito ao/as alunos/as no espaço escolar, pois, segundo Paulo Freire, “na formação permanente dos professores, o momento fundamental é o da reflexão crítica sobre a prática” (FREIRE, 1996, p. 39). Nesse sentido, a trajetória entre respeito à diversidade religiosa e produto educacional no interior da escola requer ponderações que envolvem vários fatores acerca de reflexão, planejamento, estratégias e busca de conhecimento.

## 2 METODOLOGIA

A natureza da pesquisa é qualitativa, com o objetivo de descrever especificidades no que se refere às ponderações necessárias para desenvolver uma formação continuada acerca da temática sobre diversidade religiosa, sob a perspectiva da conexão entre teoria e práxis, à luz do componente curricular de Ensino Religioso e conspirando premissas da área das Ciências das Religiões. Nesse sentido, serão abordadas questões acerca da formação para professores/as de Ensino Religioso, assim como suas especificidades e, na sequência, os outros componentes curriculares. A natureza da pesquisa é básica, objetivando uma investigação/análise descritiva.

Quanto ao procedimento, será inclinado pela pesquisa documental e bibliográfica. Serão examinados materiais acerca do tema em questão, assim como análise de dados em torno de documentos referentes a menções sobre formações em normativas direcionadas pelo Ministério da Educação (MEC), vislumbrando o olhar para o Estado do Espírito Santo, especialmente para as leis voltadas para o município de Vargem Alta, como verificação nos planejamentos dos professores/as para contemplar a conexão entre teoria e práxis e as demandas específicas com relação ao componente curricular de Ensino Religioso no que se refere à organização curricular do município. Focando, neste íterim, em leis, decretos, portarias e pareceres, que tangenciam a formação continuada sobre diversidade religiosa.

Ademais, como a pesquisa direcionará ponderações acerca da temática sobre diversidade religiosa, demonstrará trajetórias descritivas em torno de intervenções alicerçadas na área de Ensino Religioso, visando metas e estratégias para direcionar a formação continuada sobre diversidade religiosa e na perspectiva de práxis contemporâneas, conjuntamente será uma pesquisa-ação, propiciando visibilidade entre a teoria e a práxis docentes. No pano de fundo dessa pesquisa está a área das Ciências das Religiões, objetivando replicar ações em prol do respeito à diversidade religiosa.

### 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A formação continuada sobre diversidade religiosa para professore/as é um desafio posto no contexto educacional brasileiro, considerando que as políticas de formações apresentam formatos prontos para realidades diferentes, além de temáticas repetidas. Neste contexto, as discussões desta pesquisa ainda estão no período inicial, ou seja, na coleta de dados, visando descrever estratégias que possam alicerçar os/as docentes. Neste ínterim, estão sendo analisados os formatos de formações em concordância com a realidade local, visando disseminar todas as orientações em uma escala crescente, com o intuito de amenizar ou sanar problemas cotidianos gradativamente, conforme aponta Maurice Tardif:

Na formação de professores, ensina-se teorias sociológicas, docimológicas, psicológicas, didáticas, filosóficas, históricas, pedagógicas, etc., que foram concebidas, a maioria das vezes, sem nenhum tipo de relação com o ensino nem com a realidade cotidiana do ofício de professor. Além do mais, essas teorias são muitas vezes pregadas por professores que nunca colocaram os pés numa escola ou, o que é ainda pior, que não demonstram interesse pelas realidades escolares e pedagógicas, as quais consideram demasiadamente triviais ou demasiado técnicas (TARDIF, 2014, p. 241).

Dessa forma, além de ponderações acerca de características importantes à formação continuada para docentes sobre diversidade religiosa, também serão direcionadas necessidades latentes presentes no âmbito escolar, assim como dinamizar o desenvolvimento docente e o processo ensino-aprendizagem discente. Esses procedimentos serão desenvolvidos à luz do Ensino Religioso, em concordância com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), na interface da área das Ciências das Religiões e de acordo com a Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018, a qual institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião, com citação específica em torno desta questão, conforme preconizado no artigo 2º:

Artigo 2º: O curso de licenciatura em Ciências da Religião constitui-se como habilitação em nível de formação inicial para o exercício da docência do Ensino Religioso na Educação Básica. Parágrafo Único- Para além da docência, o licenciado em Ciências da Religião poderá atuar como pesquisador, consultor e assessor em espaços não formais de ensino, em instituições públicas e privadas, organizações não governamentais e entidades confessionais (BRASIL, 2018).

Com base nesse pressuposto, quanto à questão em torno da formação continuada para professores/as, e com as considerações sobre diversidade religiosa, encontra-se no bojo da cultura humana, apresentando uma trajetória complexa, porém com muito estudo e ações a serem desenvolvidas no panorama educacional, as quais possam primar pelo desenvolvimento do componente curricular de Ensino Religioso e colabore para uma sociedade voltada para a



coletividade e não para o individualismo.

## CONCLUSÃO

A diversidade cultural religiosa se encontra nos diversos espaços públicos, sendo que cada um necessita de uma abordagem específica. Neste contexto, o âmbito escolar necessita de ações que direcionem os/as docentes, pois, por meio desses profissionais, cada contexto ou região escolar terá condições de articular com as inúmeras manifestações acerca do pluralismo e da multiplicidade de cada comportamento, atitude, valor, símbolo, significado, linguagem, roupa e sinais sagrados, bem como nos referenciais éticos e morais utilizados pelos sujeitos para realizarem suas escolhas em relação ao outro, ao mundo e à vida. Interagir com a diversidade de conhecimentos, territórios e territorialidades presentes no cotidiano escolar.

Com base nesse pressuposto, a formação continuada para professores/as sobre diversidade religiosa deve acontecer por intermédio de ponderações e, na sequência, ministradas por cursos estruturados, voltados para o local de atuação do professor/a. Ou seja, por meio de propostas das Secretarias Municipais de Educação ou pela própria escola, com currículos que abordem problemas em torno de atividades docentes, acerca da mudança dos procedimentos didáticos e com performance que possibilite participação-reflexão, proporcionando respeito a manifestações culturais dos discentes, em todas as suas particularidades.

Enfim, a questão de cunho religioso necessita de formação que se encontra no bojo da cultura humana, estruturada com base no Ensino Religioso e na área das Ciências das Religiões, voltadas inicialmente para o componente curricular de Ensino Religioso e, na sequência, para os outros componentes. Tratando-se de uma pesquisa com considerações acerca do esboço inicial, a fase é da formulação consistente do problema, levantamento e análise de dados e direcionamento das metas e de estratégias que servirão para enriquecer o cenário da formação continuada docente no contexto educacional brasileiro, podendo ser adaptada conforme as especificidades locais.

## REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018.

BRASIL. *Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 28 dez. 2018.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

LOPES, Kátia de Conto.; TORMAN, Ronalisa. O educador frente às diversidades da contemporaneidade. In: KRONBAUER, Selenir Corrêa Gonçalves.; SIMIONATO, Margareth Fandanelli. (orgs.). *Formação de professores: abordagens contemporâneas*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 49-69.

NÓVOA, Antônio. *Formação de professores e trabalho pedagógico*. Lisboa: Educa, 2002.

RUEDELL, Pedro. *Educação religiosa: fundamentação antropológica-cultural da religião segundo Paul Tillich*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SILVEIRA, Emerson S. Estudo de caso aplicado à religião: entre louvores, corpos, intersubjetividade. In: SILVEIRA, Emerson S. (org.). *Como estudar as religiões: metodologias e estratégias*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro, 2018, p. 161- 205.

TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 241.

ULRICH, Claudete B.; GONÇALVES, José M. O estranho caso do Ensino Religioso: contradições legais e questões epistemológicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 1, p. 14 – 24, 2018.

# O INEFÁVEL EM A PAIXÃO SEGUNDO G.H., DE CLARICE LISPECTOR

Jovanir Gonçalves da Cruz Junior<sup>1</sup>

**RESUMO:** Objetivando-se discernir a relação da literatura de Clarice Lispector com a mística, a partir da introdução do inefável na obra *A paixão segundo G.H. (1964)*. Este trabalho busca revelar a capacidade contemporânea de nutrir, ao mesmo tempo, uma espécie de desvio em relação à religião e uma “estranha” proximidade com elementos que podem ser identificados nas experiências místicas. Apresentando o estilo literário próprio e peculiar de Lispector, por meio de jogos de linguagem, utilizados para descrever a saga da personagem em sua ascese, fazem possível identificar que as noções de epifania, inefabilidade e *kenosis* compõem o caráter místico da obra clariceana, conforme será apresentado neste trabalho.

**PALAVRAS-CHAVE:** Clarice Lispector, Inefável, Mística, Literatura

## INTRODUÇÃO

Com um intuito de investigar como a literatura possui em seu cabedal condições ímpares para apresentação de uma experiência inefável, que remete a uma vivência mística. Este trabalho se dedicou a analisar a escritora Clarice Lispector, e sua obra específica, *A paixão segundo G.H. (1964)*. Atento a sua escrita peculiar e sagaz, buscar-se-á elucidar como os traços místicos perpassam a literatura clariceana. Para isso, partirá de uma metodologia de ordem bibliográfica, de leitura, análise e descrição dos temas dos textos fundamentais, que se volta à obra chave de Clarice e sua fortuna crítica.

Para esta construção, este trabalho se desenvolve em três eixos: A literatura e mística na obra Clariceana, que busca apresentar alguns fatos da vida da escritora, sua construção literária e como outros estudiosos veem sua literatura; a identificação, no romance em questão, das características de cunho místico, esta parte se atentará a obra *A paixão segundo G.H.*, destacando pontos onde os elementos místicos têm destaque. Por fim, será apresentada uma crítica da obra clariceana, destacando a visão de grandes nomes da literatura e da teologia, frente a obra em questão.

Assim, o objetivo deste trabalho é discernir a relação da literatura de Clarice Lispector com a mística a partir da introdução do inefável em *A paixão segundo G.H.* Desta forma, as

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2020). PUC-CAMPINAS, FAPIC/Reitoria, jovanirjr@gmail.com

apresentações a seguir retratam, a olhar de outros doutos das áreas pertinentes, como a literatura clariceana permite uma imersão mística, de cunho kenótico, epifânico e inefável.

## 1. CLARICE LISPECTOR – LITERATURA E MÍSTICA.

Clarice Lispector nasceu em 10 de dezembro de 1920, na aldeia de Tchetchelnik – Ucrânia. Filha de Pinkouss e Mania Lispector, casal de origem judaica, que fugindo da perseguição aos judeus durante a Guerra Civil Russa, encontram refúgio no Brasil. Lispector chega ao Brasil com 2 meses de idade, na cidade de Maceió, Alagoas, e depois mudou-se para a cidade do Recife, onde viveu sua infância. Assim diz Lispector:

Sou brasileira naturalizada, quando, por questão de meses, poderia ser brasileira nata. Fiz da língua portuguesa a minha vida interior, o meu pensamento mais íntimo, usei-a para palavras de amor. Comecei a escrever pequenos contos logo que me alfabetizaram, e escrevi-os em português, é claro. Criei-me em Recife. (FAGUNDES, 2011)

Clarice Lispector, desde muito cedo descobre seu gosto pela literatura, “Com sete anos eu mandava histórias e histórias para a seção infantil que saía às quintas-feiras num diário. Nunca foram aceitas” (FAGUNDES, 2011). O jornal não teria publicado seus textos visto sua forma diferenciada de sua escrita, “os outros diziam assim: ‘Era uma vez, e isso e aquilo...’. E os meus eram sensações. ‘Era uma vez um pássaro, meu Deus’... Eram contos sem fadas, sem piratas. Então ninguém queria publicar”(VARIOS, 2004, p.72-73).

Dentre as principais obras de Lispector, destacam-se os romances: *Perto do Coração Selvagem* (1943), *O Lustre* (1946), *A Cidade Sitiada* (1949), *A Maçã no Escuro* (1961), *A Paixão segundo G.H.* (1964), *Uma Aprendizagem ou O Livro dos Prazeres* (1969), *Água Viva* (1973), *A Hora da Estrela* (1977), *Um Sopro de Vida* (1978), além de contos, crônicas, literaturas infantis etc. Lispector é uma escritora modernista, de linguagem autônoma e diferenciada, que inova a literatura buscando retratar em seus escritos sentimentos e sensações, “a linguagem clariceana atinge a essência do ser, uma vez que deixa em alerta o leitor, permitindo-o fazer questionamentos profundos que ultrapassam o cotidiano e o superficial da língua, possibilitando, assim, uma percepção desautomatizada da vida” (BARBOSA; MORAES, 2005, p.81).

Desta forma, Lispector atinge com palavras antagônicas, o sentido das sensações vivenciadas de suas personagens, que por sua vez, adentram no mais profundo que a literatura pode exprimir. Nota-se que, com um estilo literário próprio e peculiar, a autora busca por meio de jogos de linguagem, levar o seu leitor para a nudez da experiência epifânica, sendo a epifania entendida como uma experiência limite, onde algo da ordem do inesperado acontece e arrasta o sujeito para um abandono de si num horizonte mais amplo. “Assim, a linguagem, tematizada

na obra de Clarice Lispector, envolve o próprio objeto da narrativa, abrangendo o problema da existência, como o problema da expressão e da comunicação”. (NUNES, 1969, p. 130 apud, BARBOSA; MORAES, 2005, p.82).

É nesta experiência epifânica que se constata a mística clariceana. Porém, como relata Eduardo Losso, em sua entrevista a Unisinos: “não interessa chamar Clarice de mística. Por outro lado, o que não falta em sua obra são momentos de experiência mística e elucubrações que muito devem ao pensamento místico”(MACHADO, 2021). Ainda nesta perspectiva, Maria Clara Bingemer, aponta um itinerário, partindo do movimento *kenótico* das personagens de Lispector, que por sua vez apresentam a “caracterização da experiência de Deus presente na obra de Lispector e a interface que sua obra literária pode fazer fecundamente com a Teologia e a Mística”(2012, p.144).

O místico cria voltas e rodeios dialéticos intermináveis com jogos retóricos de superação e simplificação. O mais elevado é o mais rebaixado, o máximo está no ínfimo: esse tipo de oxímoro tem a marca infalível da escrita mística. Ao mesmo tempo, a experiência está para além das palavras, é “indizível e incomunicável”. As palavras só alcançam o mediano: os pontos extremos de altura e profundidade, que se equivalem, são inalcançáveis para a linguagem e o pensamento. De qualquer modo, Clarice não para de falar sobre o indizível, rodear o ponto inapreensível, assim como Pseudo-Dionísio Areopagita, Porete, Eckhart, Silesius, Teresa de Ávila e João da Cruz. (MACHADO, 2021)

Na obra estudada, *A paixão segundo G.H.*, a autora perpassa por estes diversos traços literários místicos, notórios logo em sua epígrafe:

[...] eu ficaria contente se fosse lido apenas por pessoas de alma já formada. Aquelas que sabem que a aproximação, do que quer que seja, se faz gradualmente e penosamente - atravessando inclusive o oposto daquilo de que se vai aproximar. Aquelas pessoas que, só elas, entenderão bem devagar que este livro nada tira de ninguém. A mim, por exemplo, o personagem G.H. foi dando pouco a pouco uma alegria difícil; mas chama-se alegria (LISPECTOR, 2020)

Ao propor a obra a pessoas com alma já formada, Clarice Lispector provoca seus leitores a se questionarem sobre si, a olharem para o seu interior, de forma que apenas quem mergulha em seu eu, será capaz de atingir este “inefável” presente em sua obra.

## 2. O INEFÁVEL EM GH

“A paixão segundo GH”, obra de Clarice Lispector, publicada em 1964, aborda a história de uma mulher abastada, intitulada G.H. – sem um nome, apenas iniciais, o que pode denotar

seu alto poder aquisitivo, ou como apresentado por Maria Clara Bingemer, “Gênero Humano” (2012, p.165) -, que se depara com um desmonte de sua realidade e um mergulho em si, a partir de uma jornada ao quarto de empregada de seu apartamento. Este espaço lhe revelará descobertas através do caminho, de pinturas rupestres na parede, e da comunhão da pasta branca da barata, o objeto principal da ascese vivida.

Por se tratar de uma narrativa dos fatos, vividos pela protagonista, seu discurso inicial já leva seus leitores a inquietude: “estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer com o que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda” (LISPECTOR, 2020, p.9). Assim inicia-se a jornada da obra, pela partilha do experienciado.

A saída da sala até o quarto de empregada, representa um caminho descendente, que a retira de sua zona de conforto, de seu *status quo*, e a lança em uma realidade atípica, a qual por vias inquietantes a introduz nesta experiência profunda de si.

Ontem de manhã - quando saía da sala para o quarto da empregada - nada me fazia supor que eu estava um passo da descoberta de um império. A um passo de mim. Minha luta mais primária pela vida mais primária ia-se abrir com a tranquila ferocidade devoradora dos animais do deserto. Eu ia me defrontar em mim com um grau de vida tão primeiro que estava próximo do inanimado (LISPECTOR, 2020, p.21)

Ainda introdutório a grande experiência epifânica e kenótica da personagem, chama atenção a contemplação das imagens rupestres, feitas a carvão pela empregada Janair, na parede do quarto. Estas, por sua vez, lhe causam questionamentos e tormento, frente a seu objetivo e também por suas formas:

estava quase em tamanho natural o contorno à carvão de um homem nu, de uma mulher nua, e de um cão que era mais nu do que um cão. Nos corpos não estavam desenhados o que a nudez revela, a nudez vem apenas da ausência de tudo o que cobre: eram os contornos de uma nudez vazia. [...] Sorri constrangida, estava procurando sorrir: é que cada figura que achava ali na parede exatamente como eu mesmo havia permanecido rígida a porta do quarto. [...] olhei o mural onde eu devia estar sendo retratada... eu, o homem. E quanto ao cachorro - seria este o epíteto que ela me dava? [...] era a primeira pessoa realmente exterior de cujo olhar eu tomava consciência. (LISPECTOR, 2020, p.37-38)

Neste caminho de esvaziamento de si, onde G.H. caminha para dentro de seu eu, de forma guiada por condições inesperadas de sua própria realidade, o encontro com a barata. “Então, antes de entender, meu coração embranqueceu como cabelos embranquecem. De encontro ao rosto que eu pusera dentro da abertura, bem próximo de meus olhos, na meia escuridão, mover-se a barata grossa” (LISPECTOR, 2020, p.45). Eis a grande chave mística para G.H:

a barata. Objeto de pavor da personagem, que aparece em seu armário, e lhe gera sensações de nojo e desejo de fuga, mas o medo que a consome também a paralisa.

Eis o inesperado, a contemplação da barata, agora esmagada por ela contra a porta do armário ganha, além do nojo, uma nova conotação: “A barata é pura sedução. Cílios, cílios pestanejantes que chamam” (LISPECTOR, 2020, p.58). O contemplar da barata desperta em G.H. sentimentos diversos, e a leva a viver reflexões profundas e pessoais. “Diante de meus olhos enojados e seduzidos, ... da barata ... uma matéria branca brotava lenta para cima de suas costas como uma carga. Imobilizada, ela sustentava por cima do flanco empoeirado a carga do próprio corpo”(LISPECTOR, 2020, p.60)

Tal experiência, a levou a reviver sua vida de maneira intensa e orante, resgatando fatos a muito abandonados em sua memória, remetentes a sua solidão: “A barata me tocava toda com seu olhar negro, facetado, brilhante neutro... e agora eu começava a deixar ela me tocar. Na verdade eu havia lutado a vida toda contra o profundo desejo de me deixar ser tocada” (LISPECTOR, 2020, p.86). Neste encontro de si, através daquela barata, a morte lhe ganha novo sentido, e nasce o desejo da busca de redenção em oração:

Mãe: Matei uma vida, e não abraços que me recebam agora e na hora de nosso deserto, amém. Mãe, tudo agora tornou-se de ouro duro. Interromper uma coisa organizada, mãe, e isso é pior que matar, isso me faz entrar por uma brecha que me mostrou, pior que a morte, que me mostrou a vida grossa e neutra amarelecendo. [...] Mãe, eu só fiz querer matar, mas olha só o que eu quebrei: Quebrei um invólucro! matar também é proibido porque se quebra o invólucro duro, e fica-se com a vida pastosa. De dentro do invólucro está saindo um coração grosso e branco e vivo com pus, mãe, bendita sois entre as baratas, agora e na hora desta tua minha morte, barata joia. (LISPECTOR, 2020, p.92)

G.H. se encontra frente a provação, “provação significa que a vida está me provando. Mas provação significa que eu também estou provando. E provar pode se transformar numa sede cada vez mais insaciável”(LISPECTOR, 2020, p.130). E assim se estende o desfecho de G.H. na sacrílega comunhão:

Senti que meu rosto em pudor sorria. Ou talvez não sorrisse, não sei. Eu confiava.

Em mim? no mundo? no Deus? na barata? não sei. Talvez confiar não seja em que ou em quem. Talvez eu agora soubesse que eu mesma jamais estaria à altura da vida, mas que minha vida estava à altura da vida. Eu não alcançaria jamais a minha raiz, mas minha raiz existia. Timidamente eu me deixava transpassar por uma doçura que me encabulava sem me constranger.

Oh Deus, eu me sentia batizada pelo mundo. Eu botava na boca a matéria de uma barata, e enfim realizara o ato ínfimo (LISPECTOR, 2020, p.180)

Eis que no ato de comunhão da pasta branca, a massa de vida ou coração pulsante,



G.H. atinge seu momento de êxtase. “E no soluço o Deus veio a mim, o Deus me ocupava toda agora. Eu oferecia o meu inferno a Deus”. (LISPECTOR, 2020, p.131). G.H. de maneira apofática, acessa o transcendente, vivencia uma experiência de desconstrução e ruptura com o sistema ao qual vive, esvaziando-se de si por uma via mística, um mergulho no inefável.

### 3. UMA MÍSTICA LITERÁRIA.

Entre a fortuna crítica de Clarice Lispector, diversos são os doutos da literatura e da teologia que se dedicam a estudar e discutir uma mística literária. Mas como já salientado anteriormente, não se pode dizer que Lispector é uma mística, mas como evidencia João Camillo Penna, podemos afirmar que “Clarice, [é] a escritora das epifanias” (PENNA, 2010, p. 64). Para tal é pertinente dizer que “o termo epifania provém do vocabulário teológico; *epipháneia*, “manifestação, aparição” (PENNA, 2010, p. 69).

Frente a mística, destaca Eduardo Losso, que a palavra possui muitos significados, dentre eles há muita credence e fanatismo em muitos lugares. Mas defende o estudo da mística para, inclusive, praticar a negação determinada da crítica, isto é, distinguir suas positivities e negatividades históricas. Destacando a importância dos estudos da mística, para desmistificá-la, de maneira que seu debate seja público, afirma Losso, “em vez de estimulá-la a permanecer secreta e esotérica em certos círculos e atraente e sedutora no meio midiático e editorial, sem a acurácia acadêmica que inegavelmente merece” (MACHADO, 2021).

“O milagre não é sobrenatural, o sobrenatural é natural. Clarice reitera esse ponto em vários momentos. Para os que se irritam com a mística, eis a prova perfeita de que a experiência extática apresentada por ela não tem nada a ver com a mística tradicional. Para os entusiastas da mística, dizer que o sobrenatural é natural é a prova de que o tão ansiado sobrenatural existe, basta somente ‘saber vê-lo’” (MACHADO, 2021).

Desta forma, cabe compreender que a mística clariceana não deve ser lida apenas na chave da mística tradicional, mas a partir da consideração de seu atravessamento por uma secularização. Por isso mesmo, não se trata de batizar a autora de mística ou de dizer que há, por exemplo, em sua obra, um sentido oculto, ao qual só se poderia ter acesso a partir de uma iniciação mistagógica. Deve-se primar pelo respeito à autonomia da literatura. Em termos básicos, por mais que seja impossível o esvaziamento de uma mediação hermenêutica, deve-se procurar evitar qualquer chave de leitura que imponha limites ao texto literário, seja ele qual for.

Tendo clareza de tais apontamentos, retorna-se ao que tange este trabalho, os traços místicos na literatura clariceana. Para tal volta-se a atenção a Maria Clara Bingemer, doutora em teologia, que convida a observar a *kenosis* vivida pela personagem em via apofática, por

uma pulsão tanática, uma experiência de morte, baseada em uma contemplação “sedutora e pavorosa” que a narradora nos apresenta. “‘Paixão segundo GH’ já remete à Paixão de Cristo, que é narrada pelos quatro evangelistas” (BINGEMER, 2012, p.164).

Esta paixão remete a um “páthos instituinte”, como desconhecida para GH, que se revela como *kenosis*, esvaziar-se, na qual a personagem se defronta com a anormalidade de sua experiência. Este mergulho é posto junto a uma mão imaginária que a guia e a conforta. “É impossível não pensar em Rudolf Otto, quando descreve a experiência do Sagrado e do Santo – de Deus enfim – como experiência do numinoso, ou seja, do mistério inexpugnável que é *tremendum et fascinans*, ou seja, que causa medo e ao mesmo tempo seduz” (BINGEMER, 2012, p.173-174).

Benedito Nunes, em seu livro *Drama da Linguagem* (1989), traz a experiência de G.H. como imanentista, sendo uma busca por assimilação entre a matéria viva e a vida de Deus. Nunes leva a reflexão de que a narradora teria vivido uma experiência ascética, um “sacrifício do eu, extirpado o senso de propriedade da criatura humana em relação a si mesma” (1989, p.64). G.H. teria, de maneira apofática, acessado o transcendente, vivenciado uma experiência parateológica, que através de elementos de desconstrução e ruptura com o sistema ao qual vive, esvaziando-se de si por uma via mística. Dentre as diversas obras citadas por Nunes destaca-se a do místico medieval, Mestre Eckhart: “Onde a criatura termina, aí Deus começa a ser. Deus somente pede que vos retireis de seu caminho enquanto sois criatura, e que o deixes ser Deus em vós” (NUNES, 1989, p.64).

João Camillo Penna, em seu artigo *o nu de Clarice Lispector*, traz a visão epifânica de Lispector. Sua obra, com traços cristológicos, como aponta Penna, mergulha no martírio da personagem, que narra esta jornada kenótica, para um encontro consigo mesma. É este percurso que fará dizer G.H. no fim de sua paixão: “A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. \_\_\_\_\_” (LISPECTOR, 2020, p.181). G.H. conclui o seu programa de “compreensão ou entendimento abissal da vida, deixando a vida ser o que é, e assim renunciando definitivamente a entendê-la” (PENNA, 2010, p.87).

## CONCLUSÃO

A vida e obra de Clarice Lispector, retrata sua sensibilidade espiritual, frente a sua forma de retratar as manifestações transcendentais em seus escritos. Como afirma Bingemer ao falar de Lispector “trata-se de uma mulher de fé, de cuja pena jorra a palavra Deus diretamente nomeado” (2012, p.150). Sua escrita peculiar e profunda conduz os leitores a vivenciar os sentimentos de suas personagens, de maneira a se inquietarem, sofrerem e se alegrarem com os mesmos.

A fortuna crítica de Lispector, abarca inúmeros doutos, de literatura e de teologia, que sustentam em seus estudos esta ação transcendente da autora, e sua sagacidade em buscar exprimir em palavras o que que facilmente se faz indizível. Seus críticos apontam que tal sagacidade na escrita, não se encontra facilmente em outros escritores, sendo está uma marca registrada de Clarice Lispector, que busca traduzir emoções em palavras.

Destarte, foi possível observar de maneira satisfatória os traços místicos na literatura clariceana, sem intuir um viés místico da escritora, mas ressaltando a profundidade literária que abarca sua obra, e como a mesma conduz a uma experiência do inefável. Como subentende-se a escritora, *A paixão segundo G.H.*, trata-se de uma obra para pessoas de alma já formada.

## REFERENCIAS

### Livros

BORRIELLO, L. ... SUFFI, N. **Dicionário de Mística**. São Paulo: Paulus /Loyola, 2003.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G. H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MERQUIOR, José Guilherme. **O fantasma romântico e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NUNES, Benedito. **O Drama da Linguagem. Uma leitura de Clarice Lispector**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

PONTIERI, Regina. **Clarice Lispector: uma poética do olhar**. São Paulo: Ateliê editorial, 1999.

SÁ, Olga de. **A escritura de Clarice Lispector**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LOPES, M.C.A. **Por uma Teologia Ficcional**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2020.

### Capítulo de Livro

LAFONT, G. A Experiencia espiritual e o corpo. In: GOFFI, T. SECONDIN, B. **Problemas e perspectivas da Espiritualidade**. São Paulo, Loyola, 1983. p. 09-24

## Artigos

BARBOSA, Vânia Maria Castelo; MORAES, Vera Lucia Albuquerque De. A linguagem de Clarice Lispector e a de Guimarães Rosa. **Cadernos FAPA**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 86, 2005.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Iniciação e Paixão. A tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector. **Teoliterária**, [s. l.], p. 36, 2012.

PENNA, João Camillo. O nu de Clarice Lispector. **ALEA**, [s. l.], v. 12, p. 68–96, 2010.

## Documentos Eletrônicos

MACHADO, Ricardo. Clarice Lispector. Modalidades de uma secularização da mística. Entrevista especial com Eduardo Losso. **INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS**, [s. l.], 2021. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/609716-para-ver-em-clarice-modalidades-de-uma-secularizacao-da-mistica-entrevista-especial-com-eduardo-losso>> Acesso em: 25 mar. 2022.

Clarice Lispector. **Cadernos de Literatura Brasileira**, [s. l.], p. 339, 2004. Disponível em: <[https://issuu.com/ims\\_instituto\\_moreira\\_salles/docs/clb\\_clarice\\_lispector](https://issuu.com/ims_instituto_moreira_salles/docs/clb_clarice_lispector)>

FAGUNDES, Christiano. **NAS PROFUNDEZAS DA CONSCIÊNCIA HUMANA COM CLARICE LISPECTOR**. 2011. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/gramatica/3206347>. Acesso em: 12 jun. 2022.

# OS MALES QUE A CIDADE CAUSOU: O LARGO DO ROSÁRIO COMO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E O OCULTAMENTO DE MEMÓRIAS NEGRAS

*Hadassa Rodrigues Dias<sup>1</sup>*

*Natielle Layara da Silva Dias<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Belo Horizonte, capital mineira inaugurada em 1897, surgiu através de muitos apagamentos, principalmente no que diz respeito aos povos pretos que moravam no arraial do Curral Del Rey. O Largo do Rosário, hoje patrimônio cultural imaterial da cidade, é onde se localizava a Igreja do Rosário e seu cemitério, construções que foram demolidas para o surgimento de Belo Horizonte. Ainda hoje, as narrativas em torno do antigo arraial carecem de uma perspectiva que evidencie o protagonismo da população negra no território. Em vista disto, a presente pesquisa tem o intuito de contribuir para a retomada do direito à memória e pertencimento, colaborando com a luta dos povos mais atingidos pela segregação e exclusão causadas pela construção da nova capital. Dessa maneira, para o desenvolvimento da pesquisa foram consultados os documentos disponíveis no Arquivo Público Mineiro, no Arquivo Histórico Ultramarino e no Museu Histórico Abílio Barreto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Patrimônio; Cidade; Território; Memória; Pertencimento.

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem o intuito de retomar o Largo do Rosário como importante patrimônio cultural imaterial de Belo Horizonte, auxiliando na busca pelo reconhecimento e reparação da memória negra que foi ocultada com a construção da cidade. Nessa perspectiva, o Largo do Rosário é onde se localizava a Igreja do Rosário e seu cemitério, duas construções realizadas pela Irmandade do Rosário dos Homens Preto no antigo arraial do Curral Del Rey. Essas duas construções, assim como tantas outras, foram demolidas para que Belo Horizonte, inaugurada em 1897, pudesse surgir dentro dos ideais e discursos das cidades modernas, isto é, nos novos ideais da república, do higienismo e do progresso (PEREIRA, 2019).

Desse modo, Belo Horizonte surgiu por meio de muitos apagamentos, principalmente

1 Graduada em História (Bacharelado) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas. Professora de História. Contato: hadassadias.historia@gmail.com

2 Pós graduanda em Educação Especial e Inclusiva pela faculdade São Luiz. Professora de História. Contato: natilayara@gmail.com

no que diz respeito ao povo preto que morava no Curral del Rey. Estudos recentes demonstraram que a população original do arraial era majoritariamente parda e preta, e ainda hoje as narrativas em torno da cidade carecem de uma perspectiva que evidencie o protagonismo e a vivência negra em Belo Horizonte. Em vista disto, com base no levantamento demográfico e em fontes que constam no acervo do Arquivo Público Mineiro, do Arquivo Histórico Ultramarino e do Museu Abílio Barreto, a pesquisa abordará, inicialmente, uma breve trajetória sobre a população do Curral del Rey e a construção da nova capital, e, por fim, será discutido a metodologia e os apontamentos sobre o desenvolvimento da pesquisa.

## **1 A NOVA CAPITAL E O SILENCIAMENTO DE MEMÓRIAS NEGRAS**

Quase 200 anos antes do surgimento de Belo Horizonte, o arraial do Curral del Rey já começava a ser habitado. A versão oficial, do renomado jornalista Abílio Barreto (1996), retrata que o primeiro homem a se fixar na região foi o bandeirante João Leite da Silva Ortiz, que no ano de 1701 teria encontrado a Serra de Congonhas enquanto procurava ouro. No decorrer de versões como esta, a história do arraial é construída sobre o pilar de homens brancos e de origem europeia.

Não obstante, apesar das narrativas, em geral, ocultarem a participação e o protagonismo negro, alguns autores conseguem demonstrar, através da coleta de dados, que havia uma considerável presença negra na região. Nesse sentido, Pereira (2019) realiza um levantamento dos registros demográficos dos anos 1816, 1840 e 1872 com base na cor, sexo e condição. Em síntese, as três tabelas construídas pela autora demonstram que a maior parte da população do Curral del Rey, ao menos nestes anos analisados, era formada por pretos e pardos, que, por sua vez, foram os mais afetados pela construção da nova capital.

Nessa perspectiva, antes do arraial do Curral del Rey se tornar Belo Horizonte, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos havia construído uma capela e um cemitério onde seria hoje o encontro da Rua da Bahia com a Rua Timbiras, no centro da capital mineira. As Irmandades e Ordens Terceiras tradicionais, tão importantes para a vida religiosa da população das minas oitocentistas, eram espaços segregadores da população negra. Assim, surgiram as irmandades dos homens negros, que além de criar mecanismos próprios de proteção, construíram novas igrejas e cultuavam seus santos de devoção, a exemplo de São Benedito e Santa Efigênia, mas principalmente Nossa Senhora do Rosário (SOUZA, 2020).

Através dos trabalhos realizados por Boschi (1986), é possível afirmar que nas minas oitocentistas havia um número expressivo de Irmandades do Rosário, chegando a quase 20% do total das irmandades existentes na região. Em 1807, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos endereçou uma carta à Dom João VI pedindo autorização para construir um templo no arraial do Curral del Rey. No período, já existia a igreja matriz de Nossa Senhora

da Boa Viagem, mas na carta a irmandade afirma que a nova igreja não teria custo algum para a matriz, pois seriam eles os responsáveis por todo recurso necessário para sua idealização. Dessa maneira, no mesmo ano foi autorizada a construção da capela, que localizava-se:

Seguindo-se pela Rua General Deodoro e subindo-se pela do Rosário, chegava-se ao largo que tinha igual nome, em cujo centro se erguia a Capela de Nossa Senhora do Rosário, sem beleza, sem arte, mas admiravelmente bem colocada, em um alto, de onde se descortinava belo panorama do arraial. (...) A capela era um templo muito simples. Não tinha torres. Media 8m de frente por 30m de fundo e 10m de altura, contornada por um paredão de pedras de 0,33 m de espessura e 1,33 de altura. Nesse adro também se faziam sepultamentos. (BARRETO, 1996, p. 257)

Neste trecho é possível perceber que, além da Capela de Nossa Senhora do Rosário, havia também um cemitério onde realizavam-se sepultamentos. O dossiê do Largo do Rosário ressalta que a igreja foi inaugurada em 1819, mas o cemitério, contendo 60 sepulturas, foi inaugurado 8 anos antes, em 1811.

Inaugurada em 1819, a Capela do Rosário abrigava a Irmandade que realizava ali suas festas, homenagens e manifestações religiosas. Como costume e autorizado à época pela coroa portuguesa, havia no adro da capela o Cemitério dos Pretos do Curral Del Rey. Neste faziam-se os sepultamentos, preferencialmente, dos membros da irmandade. A construção de um templo com recursos próprios dava a irmandade maior prestígio e visibilidade no espaço urbano, além do fortalecimento na relação entre seus membros (BELO HORIZONTE, 2022, p. 33).

A capela persistiu até 1897, mesmo ano em que a irmandade foi desfeita. A capela e o cemitério, assim como tantas outras construções, foram demolidas para que a nova capital de Minas Gerais pudesse surgir como uma cidade planejada e baseada nos ideais e discursos das cidades modernas, isto é, nos novos ideais da república, do higienismo e do progresso. Pereira (2019) afirma que houve uma negociação entre o Governo e o Arcebispado de Mariana com o intuito de que o imóvel fosse substituído por outro, que é hoje a capela localizada no cruzamento das Ruas São Paulo, Tamoios e Avenida Amazonas. No entanto, a própria autora afirma que “a nova capela foi destituída de qualquer referência à história da população negra do Arraial e à Irmandade do Rosário (...)” (PEREIRA, 2019, p.6).

Por conseguinte, a autora ressalta que a mudança da capital de Minas Gerais, antes localizada na cidade de Ouro Preto, tinha como objetivo principal estabelecer o Estado como um relevante centro político. Assim, a modernização da nova capital, chamada “Cidade de Minas”, era a palavra de ordem, haja vista que se almejava construir algo novo, que representasse o republicanismo vigente. Desse modo, o arraial foi demolido e Belo Horizonte foi concebida como a primeira cidade planejada do período republicano brasileiro. Todavia, pontua o dossiê



do Largo do Rosário que “esta empreitada estava carregada por um desejo de ruptura com o passado colonial brasileiro e de afirmação de uma nova ordem condizente com os ideais políticos, científicos e sociais do final do século XIX” (BELO HORIZONTE, 2022).

Nesse período, as construções das cidades brasileiras eram inspiradas na reforma parisiense e orientadas pelo ideal higienista, reforçando a segregação, a exclusão e a hierarquização do espaço daqueles que divergiam da perspectiva das cidades modernas. Instalada sob o antigo Curral Del Rey, Belo Horizonte se sobrepôs a população e a vida existente naquele espaço, se desenvolvendo “(...) através de processos discriminatórios e racistas já presentes durante a construção da nova capital” (SILVA, 2021, p.197). Assim, a cidade se constituiu sob a égide da modernização e do progresso, mas em detrimento dos povos que já ocupavam aquele espaço.

Em vista disso, tanto a Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) quanto os aparatos governamentais se esforçaram em construir uma nova memória coletiva. Porém, não sem intencionalidade, uma vez que os pretos e pardos do arraial foram a maior parte da população a ser submetida aos centros periféricos da cidade (PEREIRA, 2019). A correspondência entre Aarão Reis e David Campista, datada de 1894, demonstra que esses indivíduos não cabiam no molde estabelecido. Afinal, Aarão Reis, o engenheiro responsável pelo projeto, “não queria nenhum dos antigos habitantes de Bello Horizonte dentro da área urbana ou suburbana traçada para a nova cidade, e que tratasse o povo de ir se retirando” (DIAS, 1897, p.83).

Dessa forma, a capital mineira se estabeleceu negligenciando e forçando a população preta e parda do Curral del Rey à diáspora, da qual são vítimas longínquas. Contudo, essas experiências foram fadadas ao esquecimento na narrativa oficial, que aborda apenas a modernização e o progresso da construção de Belo Horizonte, sendo que:

Este procedimento repercutiu, assim, em processos de apagamento voluntário – porque naturalizado – da existência simbólica da população de origem africana e sua experiência diaspórica como agentes da produção do espaço ao qual se impôs uma cidade planejada e construída a partir de referências culturais europeias. (PEREIRA, 2019, p.12)

As fontes documentais recentes demonstram que, desde o início do planejamento da nova cidade, a vivência e necessidade dos habitantes do arraial foram postas de lado, exemplo disto é a rápida e assertiva decisão pela demolição da Capela do Rosário. Não houve qualquer diálogo com o contingente populacional que possuía uma vida efervescente no Largo do Rosário, realizando suas festividades, praticando a religiosidade e sociabilidade. Percebe-se, assim, o impacto do apagamento voluntário sobre os membros da comunidade do Rosário, que tiveram seu lugar de pertencimento e suas memórias ocultadas para que a elite belorizontina pudesse surgir e habitar uma cidade intencionalmente segregada.

## 2 METODOLOGIA

A fim de compreender a importância do debate sobre o território analisado, a pesquisa iniciada em março de 2023, de caráter qualitativo, a priori, realizou um levantamento dos elementos necessários para que o Largo do Rosário se configurasse como patrimônio cultural imaterial, afinal:

A própria noção de patrimônio cultural imaterial é, ela mesma, o produto da significativa revisão das idéias relativas a concepções de desenvolvimento, a programas educacionais e de democratização da cultura. Não se trata mais de garantir o acesso a recursos, informações e instrumentos culturais às diferentes camadas e grupos sociais com base em visões homogêneas e etnocêntricas de desenvolvimento, mas de favorecer não só processos de desenvolvimento que integram as diferentes camadas e grupos sociais, como também produtores de expressões culturais que importa a todos conhecer e valorizar. (CAVALCANTI; FONSECA, 2008, p. 12)

Segundo o Verbetes do IPHAN, em concordância com a UNESCO, entende-se patrimônio cultural imaterial como práticas, representações e expressões, que juntos aos seus instrumentos, diz respeito à determinada comunidade. Dessa forma, o enfoque na discussão permite compreender o reconhecimento do Largo do Rosário como um patrimônio cultural imaterial, valorizando a cultura e a história do povo preto de Belo Horizonte e de seus descendentes.

Ademais, o desenvolvimento da pesquisa teve como apoio uma gama de documentos. Para tanto, consta como uma das principais fontes um conjunto de cartas datadas do ano de 1807, que tratam a respeito da instituição e funcionamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário; e um Livro de Compromisso, do ano de 1811, um instrumento que aborda sobre as obrigações da Igreja e dos membros da Irmandade dos Homens Pretos. Tanto o livro quanto a carta são acervos do Arquivo Histórico Ultramarino, de Lisboa, Portugal. Além disso, foram utilizadas correspondências entre Aarão Reis - engenheiro chefe da Comissão Construtora da Nova Capital (CCNC) - e David Campista - político mineiro -, datada de 1894, que consta no acervo do Museu Histórico Abílio Barreto. Por fim, foram consultados o jornal Diário de Minas e uma coleção de fontes iconográficas disponíveis no Arquivo Público Mineiro.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

A pesquisa, ainda em desenvolvimento, tem o objetivo de contribuir no levantamento documental para dar suporte às reivindicações e busca por reparação da população preta da capital mineira. Em março de 2022, a prefeitura de Belo Horizonte reconheceu o Largo do Rosário como patrimônio cultural imaterial da cidade, um avanço significativo para a retomada do protagonismo negro frente a história de Belo Horizonte. Entretanto, a luta dessa população não está nem perto de acabar. Fontes, tal qual as correspondências entre Aarão Reis e David

Campista, indicam que trouxeram terra para o terreno do Largo do Rosário, o que significa que existe uma alta possibilidade de que tanto a capela quanto o cemitério estejam soterrados.

Nessa perspectiva, um grupo de pesquisas e descobertas foi formado, liderado principalmente pelos integrantes dos Reinados Negros de Belo Horizonte, em parceria às demais pessoas que lutam por seu direito à memória e contra o ocultamento de suas histórias. Algumas conquistas vêm acontecendo, como a instalação da placa “Capela do Rosário” junto à indicação do cemitério na Rua Timbiras, em novembro de 2022. Mas somente isso não basta para as lideranças, afinal, quando encontrarem os vestígios arqueológicos não será apenas um patrimônio imaterial. Contudo, para isso é necessário descobrir o local exato em que se localizava a capela e o cemitério, o que depende de várias autorizações legais e disputas territoriais.

## **CONCLUSÃO**

A população preta e parda do arraial do Curral del Rey foi a mais afetada com a construção da cidade de Belo Horizonte. Tiveram sua igreja e cemitério demolidos, e foram realocados para a periferia da cidade, a fim de que servissem apenas como mão de obra para os novos moradores da moderna e planejada cidade. Hoje, essas pessoas cobram pela conscientização da sociedade e buscam por reparação. O objetivo principal das lideranças, no momento, é descobrir a região exata em que se localizava o Largo do Rosário e, assim, encontrar vestígios arqueológicos que possam comprovar que tanto o cemitério quanto a Capela do Rosário estão soterrados bem no centro de Belo Horizonte.

Sendo assim, a pesquisa buscou auxiliar na luta e reconhecimento da cultura e história preta em Belo Horizonte, retomando o protagonismo negro e ampliando as narrativas que enfocam apenas nos grandes feitos e “heróis” da história. Por traz da construção da primeira cidade brasileira planejada no período republicano, há inúmeras histórias que foram silenciadas. E para que a cidade repare os males que causou, a história precisa ser recontada e a luta do povo preto precisa ser valorizada e reconhecida.

## **REFERÊNCIAS**

BARRETO, Abílio. Belo Horizonte: memória histórica e descritiva - história antiga e história média. 2.ed. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996.

BELO HORIZONTE. Fundação Municipal de Cultura. Diretoria de Patrimônio Cultural e Arquivo Público. Dossiê de registro do território do Largo do Rosário: patrimônio cultural imaterial. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2022. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/sites/default/files/estrutura-de-governo/fundacao-municipal-de-cultura/2022/dossie-largo-do-rosario.pdf>. Acesso em: 10 de maio. 2023.

BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro, FONSECA, Maria Cecília Londres. Patrimônio imaterial no Brasil: legislação e Políticas Estaduais. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Patrimonio\\_Imaterial\\_no\\_Brasil\\_Legislacao\\_e\\_Politicas\\_Estaduais\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Patrimonio_Imaterial_no_Brasil_Legislacao_e_Politicas_Estaduais(1).pdf). Acesso em: 13 de maio. 2023.

DIAS, Francisco Martins. Traços históricos e descritivos de Belo Horizonte. Associação Cultural do Arquivo Público Mineiro, Secretaria de Estado da Cultura, 1897.

PBH inaugura neste sábado placa indicativa do Largo do Rosário, patrimônio de BH. Prefeitura Belo Horizonte, 18 de nov. de 2022. Disponível em: <https://prefeitura.pbh.gov.br/noticias/pbh-inaugura-neste-sabado-placa-indicativa-do-largo-do-rosario-patrimonio-de-bh>. Acesso em: 14 de mai. 2023.

PEREIRA, Josemeire Alves. Pós-emancipação, racismo estrutural e produção de esquecimento acerca da população de africanas/os e descendentes em narrativas de memória das cidades: o caso de Belo Horizonte. Anais: 9º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Florianópolis (UFSC), de, v. 14, 2019. Disponível em: [https://www.academia.edu/download/61933829/POS-EMANCIPACAO\\_RACISMO\\_ESTRUTURAL\\_E\\_PRODUCAO\\_DE\\_ESQUECIMENTO\\_CASO\\_DE\\_BELO\\_HORIZONTE20200129-123729-15rvypn.pdf](https://www.academia.edu/download/61933829/POS-EMANCIPACAO_RACISMO_ESTRUTURAL_E_PRODUCAO_DE_ESQUECIMENTO_CASO_DE_BELO_HORIZONTE20200129-123729-15rvypn.pdf). Acesso em: 13 de maio, 2023.

SILVA, Mauro Luiz da. Negricidade e Afro-Patrimônio: do Curral Del Rey a Belo Horizonte. Caderno Atempo, vol 5. Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://pubhtml5.com/wfiu/aamm/>. Acesso: 13 de maio. 2023.

SOUZA, João Valdir Alves de. A festa e o calendário religioso na demarcação dos tempos da vida social. Revista Desenvolvimento Social. Vol. 4, dez. de 2009, Montes Claros/MG, p. 99-111. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/rds/article/view/1596>. Acesso em: 13 de maio. 2023.

TUBAMOTO, Fernanda. 'Largo do Rosário' é reconhecido como patrimônio cultural de Belo Horizonte. Estado de Minas. Belo Horizonte, 31 de mar. de 2022. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2022/03/31/noticia-diversidade,1356890/largo-do-rosario-e-reconhecido-como-patrimonio-cultural-de-belo-horizonte.shtml>. Acesso em: 14 de maio. 2023.

VIANNA, Letícia C. R. Patrimônio Imaterial. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbetes). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/85/patrimonio-imaterial>. Acesso em: 14 de maio. 2023.

# PASTORAL DA SAÚDE: UMA LEITURA TEOLÓGICA ENTRE SAÚDE, SOFRIMENTO E MORTE.

*Anelise Wenningkamp Biesdorf*<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Pastoral da Saúde é conhecida como uma organização da Igreja com a missão de contribuir na cura dos enfermos. Devemos isso à Igreja apostólica primitiva que se esforçou nessa função junto às comunidades. Objetivos: Conceituar e analisar teologicamente a Pastoral da Saúde, identificar dor e sofrimento no processo humano. O método é dedutivo, um estudo bibliográfico de abordagem qualitativa. Os dados coletados tem base nas referências: **O que é a Pastoral da Saúde** de Mateo Bautista, **Bioética e Pastoral da Saúde** de Francisco J. Alarcos, **A morte é um dia que vale a pena viver** de Ana Claudia Quintana Arantes, entre outras, a fim de obter um diálogo entre, Bioética, Teologia, medicina e psicologia. Resultado: busca-se evidenciar que, mesmo não crendo em nenhuma divindade, o ser humano precisa assimilar determinadas conjunturas existenciais a fim de evitar sofrimentos desnecessários. Conclusão: A integralidade Humana perpassa a saúde, sofrimento e morte.

**PALAVRAS-CHAVE:** Bioética; Pastoral da Saúde; Teologia; Ética.

## INTRODUÇÃO

Ao observar o cenário presente, é consenso entre os estudiosos que a evolução tecnológica veloz e frenética não é fato questionável. Se num passado longínquo o avanço era contabilizado em milênios ou séculos, hoje, não passa de uma década. Eletrônicos com cinco anos de idade já estão quase obsoletos e as tecnociências não tem ficado para traz. Perante essa realidade podemos nos perguntar: e o ser humano? Tem conseguido absorver toda essa evolução? Há limites para constituição física, intelectual e emocional humana? Diante dessas problemáticas a Pastoral da Saúde e Bioética se dão as mãos e, sob a lupa da sensibilidade buscam olhar o ser humano que já padece efeitos colaterais graves, decorrente das más escolhas e produções controversas no uso do livre arbítrio do ponto de vista de criação. É verdade que o sofrimento faz parte da condição humana, mas, em nenhum outro momento histórico, a humanidade esteve tão frágil às realidades inerentes a vida. Com o objetivo de trazer luz a essas questões, busca-se uma reflexão que possa ajudar as pessoas e compreender esse universo tão misterioso da condição Humana. Ainda que a Teologia seja o estudo sobre Deus,

<sup>1</sup> [Graduanda](#) em Teologia pela PUCPR. Contato: anebiesdorf@gmail.com

as relações humanas estão intrinsicamente ligadas entre si que, mesmo não tendo convicções religiosas, a necessidade de assimilar determinadas conjunturas da espécie humana é preciso para evitar sofrimentos secundários.

Sem a menor pretensão de esgotar esse assunto complexo e caro à humanidade, é por essas e outras razões, que a Pastoral da Saúde na linha de frente pode ajudar as pessoas, tanto nos pequenos núcleos comunitários como nos grandes centros, periferias, hospitais e submundos das realidades humanas. Não menos importante é o papel da Bioética que, coloca em assembleia todas as ciências para que juntas possam analisar o melhor caminho para a humanidade e para nossa casa comum, como atualmente Papa Francisco denomina o planeta terra.

Para isso, a metodologia utilizada é dedutiva, qualitativa bibliográfica. As obras analisadas conduziram a percepção de que a Pastoral da Saúde se inspirou num homem Histórico chamado Jesus, portanto de raiz teológica, para se dedicar ao cuidado humano e à defesa da vida. A Bioética, por sua vez, busca na ética e na moral, o mesmo propósito que a Pastoral da Saúde, promover a vida e diante de adversidades, causar o menor dano possível a todo ser humano.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O Referencial Teórico para essa pesquisa inclui, entre outras, as obras: **O que é a Pastoral da Saúde?** de Mateo Bautista que apresenta todo o histórico da Pastoral da Saúde, sua origem, conceito, seus valores, seu motivo de existir e o caminho que percorreu para chegar à Pastoral que hoje conhecemos. A obra, **Bioética e Pastoral da Saúde**, de Francisco José Alarcos, apresenta a origem da Bioética como disciplina essencial no sentido de interligar todas as ciências numa discussão ética a favor da saúde plena das pessoas. Isso vêm ao encontro dos valores cristãos no que diz respeito ao cuidado com o ser humano.

Bautista justifica a origem cristã da opção pelos vulneráveis e sofredos, na passagem de um homem Histórico chamado Jesus que viveu tão profundamente sua vulnerabilidade ontológica se tornando Jesus Cristo depois da ressurreição como vemos no texto do autor:

A Opção de Jesus pelos pobres e sofredos é evidenciada nos evangelhos uma vez que pelo menos a décima parte deles são relatos de cura das mais diversas dimensões, passando sempre por experiências salvíficas e saudáveis. “Eu vim para que todos tenham vida, e a tenham em abundância” (cf. Jo 10,10). A ação terapêutica só pode vir de alguém que vive uma saúde integral e, por isso, Jesus buscava potencializar o amor às coisas vivas que, por natureza, há em cada ser Humano. O próprio Jesus passou pela maior experiência de dor e sofrimento solidarizando-se com nossa humanidade, foi paciente, mas não passivo, pois enfrentou tudo com um olhar positivo e tornou o sofrimento meio de purificação e teve maturidade até para com seus algozes no momento da morte (BAUTISTA, 2000, p. 11-12).



Com esse olhar para o sofrimento, Jesus ressignifica o sentido da dor sendo exemplo de que, como humanos, não temos controle sobre tudo em nossa vida e aceitar o que é inerente à humanidade não é ser passivo, é ser paciente e paciência é uma virtude cristã quando, vivenciada nos fatos que não são de nossa autonomia (BAUTISTA, 2000, p. 13-14).

A Partir disso, Bautista relata historicamente como se deu a evolução desse pensamento até chegar ao que hoje chamamos de Pastoral da Saúde.

A dimensão do Espírito não se contrapõe à matéria, se complementam porque vivemos a espiritualidade por meio do corpo que é a expressão evidente da vida como existência humana e isso quebrou padrões filosóficos da época. A Filosofia Platônica no tempo de Jesus via o corpo como prisão da alma e a fé cristã se opõe a essa teoria afirmando que o corpo é o suporte da Salvação. Os três primeiros séculos do cristianismo foram de perseguição porque o seu fundador Jesus preocupou-se em cuidar sempre dos mais fracos também fisicamente. Mesmo perseguidos, os cristãos se organizavam na assistência aos doentes (BAUTISTA, 2000, p. 15-16).

A Partir do Edito de Milão, no ano 313 na gestão do Imperador Constantino a Igreja expandiu a construção de Hospitais nas metrópoles e junto aos mosteiros tendo como função dar abrigo aos leprosos, órfãos, idosos e pobres. Nesse período predominava a medicina Grega que tem sua origem em Hipócrates e por isso, cultivavam Jardins botânicos com propósito fármaco e não faltavam médicos leigos, ou seja, a medicina deixou de ser praticada só por sacerdotes. A Partir da Renascença no séc. XVI a saúde passa a ser preocupação do Estado e a Igreja sente-se ofendida considerando o fato uma Intromissão em suas funções evangélicas de curar os doentes. Na Idade Moderna, no rastro Iluminista, a França cria em 1789 a primeira declaração dos Direitos Humanos afirmando que todo ser tem direito a assistência à saúde que afastou totalmente a Igreja dos direitos de assistir aos doentes. O séc. XIX foi o século da questão Social, com a encíclica *Rerum Novarum* o Papa Leão XIII, recolocou a Igreja prática e teórica no campo da Justiça e desenvolvimento Social (BAUTISTA, 2000, p. 17-26).

O que é a Pastoral da Saúde? Hoje conhecemos a Pastoral da Saúde como uma organização da Igreja que tem a missão de contribuir na cura dos doentes. Certamente, esse cuidado é devido a Igreja primitiva que, desde o tempo dos apóstolos tem se esforçado para desempenhar essa função junto às comunidades. Ainda que a formação Teológica dos últimos tempos negligenciou essa “dimensão escura” da vida, há acenos de que o Espírito Santo penetra o momento presente da história e as assistências às mais distintas áreas da saúde estão adquirindo Cidadania. Mesmo assim, se faz necessário uma nova evangelização no mundo da saúde porque o atual cenário de desigualdades sociais traz consigo misérias e, paralelo a isso, andam doenças, dores e sofrimentos (BAUTISTA, 2000, p. 7-8)

A Igreja criou a Pastoral como via de continuar o legado que Jesus viveu em seu tempo e pediu que fosse continuado. Tem a finalidade de proporcionar saúde plena, salvação, assis-

tência, libertação sentido de vida. É presença e ação inspirada no evangelho (cf. Lc 10,33-35) em que um samaritano dá assistência a um ferido na beira do caminho, mostra que o primeiro gesto de uma Pastoral da Saúde é aproximar-se, depois cuidar porque o sinal da presença está na ação. O fato de Deus tornar humano o seu filho Jesus, demonstra o profundo desejo de relacionar-se, dialogar e se tornar íntimo da Humanidade e, por meio dessa relação deseja despertar a capacidade de autocura existente no íntimo de cada ser humano. A aproximação, humaniza, cura e redime, atende às necessidades essenciais de cada vida de forma terapêutica e sadia como Jesus o fez (BAUTISTA, 2000, p.35-42).

Num primeiro momento pode parecer que proteger a vida seja resguardá-la só biologicamente ou recuperar a saúde perdida, porém, essa delimitação poria toda individualidade humana e relacional em cheque, porque a proteção à Vida inclui contemplar uma pessoa em todas as suas relações interligadas (BRUSTOLIN, 2010, P. 103).

Assim, evidencia-se que ter saúde é harmonizar a vida em todas as suas dimensões. Partilhando dessa visão, a Bioética contempla os valores Cristãos como essenciais no cuidado do ser humano pelas vias da ética e da moral como veremos:

A palavra ética, etimologicamente significa morada, ou lugar de residência, portanto, fundamentar uma ética sólida que seja capaz de abrigar a existência humana de forma saudável e segura, é um desafio para sociedade de hoje que se pauta muito nos sentimentos como uma fachada estética, porém, de pouca estrutura a longo prazo. Fundamentar, significa gerar argumentos coerentes e razoáveis que apontem um resultado não arbitrário, mas, pautado em estudo, conhecimento. A pluralidade de disciplinas que envolve a Bioética é um complicador dialogal entre os especialistas porque esbarra nos horizontes ideológicos que não são uniformes. Ao contrário disso, a Bioética tem o objetivo de conversar com todas as ciências que a envolvem de forma homogênea, plural e aberta uma vez que a sociedade atual é secular, todos os valores sobre sentido da vida e morte precisam coexistir (ALARCOS, 2006, p.27-32).

Mas como identificar a dor e sofrimento no processo existencial? Uma coisa é comum a todos os seres humanos, não desejamos sofrer. Esse é o paradoxo enigmático para uns e, mistério para outros, pois embora todos busquemos compulsivamente a felicidade, topamos inevitavelmente com o sofrimento que é sempre personalizado, distinto e intransferível o que torna impossível defini-lo plenamente porque parece injusto e inexplicável. O sofrimento, é maior do que dor porque tem causas potenciais, das quais a dor faz parte e, embora seja difícil explicar, não se desiste de tentar entendê-la (ALARCOS, 2006, p. 254-256).

A Medicina concorda com a Bioética sobre esse olhar para o sofrimento como indica a médica Ana Cláudia:

O sofrimento por medo da morte, não é um sentimento que aparece somente diante da possibilidade eminente de risco de vida. Ele pode começar por exemplo com o resultado

inesperado de um exame de rotina. O espaço de tempo entre o resultado de um exame e o retorno ao médico, pode ser um tempo de muito sofrimento e esse é sempre particular, único e individual. Os resultados de exames podem ser iguais, iguais também os tipos de câncer, mas, o sofrimento que cada indivíduo apresenta é único. A eminência da morte traz consigo a rápida reflexão do sentido da vida e também a aflição de não dar tempo de realizar esse encontro (ARANTES 2019, p.32).

Todas essas questões são experiências frequentemente presenciadas na Pastoral da Saúde com as pessoas que padecem de enfermidade e suas consequências. Ainda que o sofrimento pareça algo do mal, na perspectiva cristã o bem é anterior e superior ao mal e isso nos abre ao sentido da vida. Deus cria o mundo e se compromete com o bem da sua criatura até no sofrimento quando se mostra na Cruz como Salvação (ALARCOS, 2006, p. 266 - 268).

Portanto, quando uma pessoa se cuida e é cuidada em todos os aspectos da saúde, ela consegue compreender e lidar melhor com o sofrimento que é parte integrante da vida (MARTINS, 2010, P. 551).

Eis o desafio da Pastoral da Saúde, juntamente com todas as demais ciências, por cuidar da humanidade de forma responsável, usando o livre arbítrio de um jeito inteligente a concorrer ao bem da sua própria raça.

## 2 METODOLOGIA

A metodologia utilizada foi dedutiva, qualitativa bibliográfica. Os dados coletados tem base nas referências: **O que é a Pastoral da Saúde** de Mateo Bautista, **Bioética e Pastoral da Saúde** de Francisco J. Alarcos, **A morte é um dia que vale a pena viver** de Ana Claudia Quintana Arantes, entre outras. O diálogo entre a Bioética, Teologia, medicina e psicologia, evidencia que, por diferentes vias, ambas se complementam no que diz respeito ao cuidado do ser humano e preservação da vida. A Pastoral da Saúde por sua vez, deve prover-se de noções básicas sobre todos esses conhecimentos, para realizar um trabalho eficaz de assistência humana.

## 3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Observando esse cenário, se constata o quanto ainda é preciso criar políticas públicas, estudos científicos e principalmente frentes humanitárias para de fato assistirmos humanamente uns aos outros. O humano é um dos animais mais vulnerável ao nascer e o único, em toda a criação, apto a fazer escolhas, portanto, nasce precisando do outro para sobreviver e esquece de cuidar quando entende ser autossuficiente, ainda que dotado de inteligência, como explica Alarcos.

A Inteligência dá ao ser humano a capacidade de escolher racionalmente os fins e os meios, a autonomia que mora em seu coração dá a ele a capacidade de preestabelecer escolhas dentre muitas possibilidades que tem diante de si, ou seja, a vontade humana é autônoma ainda que influenciada pelo meio social, histórico-cultural ou até biológico. É na autonomia humana que mora a vontade pela melhor escolha, conseqüentemente responsável pelo bem próprio e da sociedade que o cerca (ALARCOS, 2006, p.76-78).

A similaridade dos pensamentos e valores da Bioética e Pastoral da Saúde são muito alinhadas entre os autores. Ambos se complementam de forma explícita na defesa da vida e no cuidado com o ser humano. Enquanto a Pastoral tem cunho Teológico, a Bioética se fundamenta na ética, na moral, na História, no próprio ser humano como ser científico e na razão, como cita Alarcos:

A razão é histórica e, por isso, perpassa os tempos identificando zonas de sombra e de luz, nordeando horizontes e produzindo uma sabedoria prática que dê conta de dar respostas diferentes e ainda assim, ambas serem opções corretas (ALARCOS, 2006, p.25).

Sendo assim, humanizar as pessoas é a melhor solução, independente de credos, hierarquias ou poderes. Compreender que, ser humano, é importar-se com o outro e reconhecer-se humano diante de qualquer condição é uma premissa necessária para se tomar consciência da limitação que é um fato. Por isso, a humanização é o termômetro mais justo para ações empáticas, pois todos merecemos alívio nos sofrimentos e compaixão diante daquilo que não pode ser mudado.

A Pesquisa dessa temática continuará sendo explorada em um trabalho de iniciação científica que estudará as obras: **Bioética, Saúde e Vulnerabilidade** de Alexandre Moraes Martins e **Teologia da Saúde** de Francisco Álvarez.

## CONCLUSÃO

Sem nenhuma presunção de dar respostas conclusivas à complexa especificidade humana, é de grande utilidade compreender a importância de uma saúde plena que contemple corpo, mente e espírito. Preservar e desenvolver a vida exige ações e posicionamentos racionais, como nos orienta a Bioética, porém não racionalistas como nos indica a Teologia, pois, o risco de incorrer em arbitrariedades danosas ao ser humano é muito grande. O humano é um todo composto de espírito, matéria e psique, portanto, saúde de espírito complementa um corpo sadio e vice versa. A saúde plena envolve o sujeito, sua família e a sociedade inteira já que, somos todos interligados nesse universo compartilhado onde, uns sofrem, enquanto outros são felizes. Daí a sensibilidade como termômetro de comportamento e atitude para promover uma sociedade sem extrapolações. O cuidado, a beneficência e o compadecimento

são posturas constitutivas de vida, humanização e respeito ao próximo.

Tudo isso dá sentido à vida. É a junção de todas essas experiências e vivências que determinam a capacidade humana de resiliência às intempéries inevitáveis. Estamos todos a caminho, ontologicamente temos em nós as ferramentas necessárias para “vencer a vida” entregando-se a ela, no sentido de vive-la como ela é e, não apenas “suportá-la”. O sofrimento acontece exatamente quando não encontramos em nós os recursos vindos de “fábrica” porque esquecemos de utilizar ou os perdemos nos descaminhos.

Quando o Ser humano, instituições e sociedade chegarem a essa compreensão da existência, a Bioética e Pastoral da Saúde terão concretizado seus objetivos de promoção da vida em todos seus sentidos. O cuidado dos corpos enfermos, das dores e sofrimentos até suas últimas consequências é ação humana voltada à realidade escatológica em que a morte é apenas a transição para o lugar de vida plena em que todas as vulnerabilidades fizeram sentido para alcançar o fim último exclamado na cruz. Vencer a morte e viver plenamente.

## REFERÊNCIAS

ALARCOS, Francisco J. *Bioética e Pastoral da Saúde*. São Paulo: Editora Paulinas, 2006.

ARANTES, Ana Cláudia Quintana. *A Morte é um dia que vale a pena viver: e um excelente motivo para se buscar um novo olhar para a vida*. Rio de Janeiro, Editora Sextante, 2019.

BAUTISTA, Mateo. *O que é a Pastoral da Saúde?* São Paulo: Editora Paulinas, 2000.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio. *Bioética: cuidar da vida e do meio ambiente*. São Paulo, Editora Paulus, 2010.

MARTINS, Alexandre Andrade. *A Pastoral da Saúde e sua importância no mundo da Saúde: da presença solidária ao transcender a dor e o sofrimento*. Disponível em: [file:///C:/Users/Familia/Downloads/bruna-123,+18%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Familia/Downloads/bruna-123,+18%20(1).pdf). Acesso em: 14 de ago. 2023.

# SENTIDO E SIGNIFICADO: PERSPECTIVAS MÍSTICAS EM INÁCIO DE LOYOLA E ETTY HILLESUM

Lucas Cordeiro Santos<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presente comunicação decorre do projeto de pesquisa: *Mística, psicanálise e método: um diálogo entre Inácio de Loyola e Etty Hillesum*. Para isso, recolhe traços importantes da forma pela qual Inácio de Loyola e Etty Hillesum experimentaram a realidade divina que deu sentido e significado às suas vidas. Sob a égide do referencial teórico de Carlos Domínguez Morano na obra *Mística y Psicoanálisis* serão apresentados excertos dos místicos estudados que exprimam a avassaladora experiência de cada um e os traços fundamentais que revelam a experiência da alteridade diante do Sagrado, experiência essa que conferiu uma nova configuração existencial. A partir disso a pesquisa logrou compreender como a mística dialoga profundamente com características psicanalíticas no que se refere a busca por sentido e a realidade significativa da existência humana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cristianismo; Mística; Carlos Domínguez Morano; Alteridade.

## INTRODUÇÃO

A mística perpassa todos os períodos da história cristã ocidental, sua força avassaladora transformou a vida de inúmeros personagens da história, conferindo-lhes sentido e significado que extrapolavam a própria realidade circundante. Não obstante esta realidade, por sua vez, a mística, por muito tempo, foi atrelada à anormalidade e alcunhada de desvario, sendo relegada às margens do pensamento teológico cristão (MARIANI, 2012).

Dentro desta tensão entre mística e, por falta de outra palavra, loucura, comumente e erroneamente associada à mística, a presente comunicação preocupou-se por analisar a realidade desta experiência a partir da vida e dos relatos de dois místicos: Inácio de Loyola e Etty Hillesum. Deste modo, recolhendo aspectos de sua espiritualidade, relatos de suas experiências místicas e de sua cotidianidade, pretende-se aclarar que a mística é responsável por ajudar o ser humano em sua própria humanização.

Para alcançar tal objetivo, a pesquisa vale-se do referencial teórico da obra *Mística y*  
<sup>1</sup> Pós-Graduado em Gestão e Planejamento de Projetos Sociais pelo Centro Universitário Claretiano. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Linguagem e Cultura (Relinc) do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Religioso da Ordem dos Clérigos Regulares Somascos. Contato: [ics2098@hotmail.com](mailto:ics2098@hotmail.com)

*psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente* do professor emérito da Faculdade de Teologia de Granada, Carlos Domínguez Morano. Nesta obra, o autor entrelaça profundos conhecimentos da tradição mística ocidental aos conhecimentos provenientes da psicanálise, buscando esclarecer que a jornada mística concebe, como corolário do encontro com Deus, integrar o sujeito de maneira semelhante àquela desejada pelo analista na terapia.

A partir da assimilação dos conceitos freudianos e do longo desenvolvimento psicanalítico posterior, Morano avalia vários aspectos fundamentais da mística, especialmente o caso de Inácio de Loyola, ao qual dedica um capítulo completo de sua obra. Na busca por entrelaçar mística e psicanálise, Morano também oferece um grande cabedal científico que permite entrever em outros relatos místicos as fronteiras entre a experiência singular propiciada pela mística e os casos comprovados de psicopatologia, entretanto, vigora nestas definições a sentença de que: “o são e o patológico não são um branco e o outro preto, por isso, não são facilmente detectados em ninguém” (MORANO, 2020, p. 311).

Sustentada por estes aspectos metodológicos e por este referencial teórico, a presente comunicação apresenta-se da seguinte maneira: uma breve fundamentação teórica com aspectos biográficos sobre Inácio de Loyola e Etty Hillesum; na segunda seção serão analisadas os aspectos místicos levantados à luz do referencial teórico, apresentando, desta forma, os resultados obtidos ao longo da pesquisa; por último, nas considerações finais serão detalhados aspectos pormenorizados dos resultados numa visão globalizante do conteúdo da comunicação.

## **1 INÁCIO DE LOYOLA E ETTY HILLESUM: VIDAS TRANSFIGURADAS POR UM ENCONTRO.**

Inácio de Loyola (1491 – 1556) era um nobre basco da casa de Loyola. Adulto foi um militar situacional, ou seja, que não exercia tal encargo como profissão (MORANO, 2020). De grande nobre, Inácio passou a ser um convalescente derrotado, pois, defendendo Pamplona foi atingido pelos estilhaços de um canhão e feriu-se gravemente uma de suas pernas. Justamente durante o grande período de convalescência em Loyola que Inácio empreendeu um caminho até então desconhecido para ele: o da espiritualidade.

Desejoso de ler novelas cavaleirescas, Inácio de Loyola deparou-se apenas com um livro sobre a vida de Jesus e outro sobre a vida dos santos. Inconformado com tal situação viu-se obrigado a consumir tais leituras. Por meio destas, vislumbrou ser um grande cavaleiro de Cristo, buscando executar os feitos narrados nas histórias dos grandes santos (LOYOLA, 2005). A partir deste momento, foi concebido um caminho penitencial que o levou à Manresa, Barcelona, Veneza, Jerusalém, Salamanca, Paris, Roma e diversas outras localidades. Inácio, de nobre militar tornou-se padre e fundador de um grupo de religiosos cuja missão era obedecer ao Romano Pontífice e evangelizar.

Contudo, o que fez com que Inácio realiza-se tamanha mudança de vida? Uma profun-



da experiência com Deus, pela qual Inácio decidiu reorientar sua própria vida. É importante dizer que tal situação não é a evidenciada acima, pela qual, de modo mimético, Inácio de Loyola deseja ser como os santos. Sua experiência de Deus passou por muitíssimos processos de avaliação e reavaliação de si mesmo, de maneira que Inácio de Loyola depurou a imagem que tinha de Deus e, enquanto isso, Deus, de maneira inobjetable, depurava a própria consciência que Inácio tinha de si mesmo.

Por sua vez, Etty Hillesum (1914-1943) era uma jovem perspicaz que cresceu num lar caótico nos Países Baixos. Logo que pode, deixou sua casa paterna e mudou-se para Amsterdã, onde cursou, inicialmente, Direito e, depois, línguas eslavas. No entanto, estas escolhas e situações aclaravam de maneira sutil o que se passava em seu interior: caos e desordem.

Em 1941, o encontro com Julius Spier, psiquirólogo alemão e discípulo de Carl Gustav Jung, fez com que Etty Hillesum navegasse por outros mares que não os seus, sendo introduzida gradativamente numa espécie de terapia com matizes espirituais. Etty Hillesum, a partir disso, começou a escrever diários, meditar e tecer longos momentos nos quais refletia a própria vida. O catalisador deste processo, sem a menor dúvida, foi Julius Spier, como a própria Etty Hillesum declara em um de seus diários: “desde que o conheço, estou a passar por um processo de amadurecimento com o qual nunca teria sonhado nesta idade” (HILLESUM, 2020, p. 87).

É muito interessante notar que tais acontecimentos estão situados no interior das perseguições nazistas nos países Baixos, Etty Hillesum e Julius Spier, ambos de origem judia, progrediam espiritualmente enquanto sua dignidade era aviltada constantemente pelas restrições e ameaças nazistas. É neste contexto de descompasso humano que Etty Hillesum progrediu numa intrigante sincronia interior (SANTOS; MARIANI, 2023), pois no interior do Conselho Judaico e do Campo de Westerbork, lugares aos quais foi por vontade própria, continuou fiel ao seu cuidado interior, meditando e mantendo sua vida espiritual. Além disso, preocupada pela interioridade de todos aqueles que, arrastados para o campo, perdiam rapidamente sua sanidade, interioridade e, como narrado nos diários, sua humanidade (HILLESUM, 2007).

Etty Hillesum não chegou a professar nenhuma fé institucional, entretanto, relacionava-se com as expressões ocidentais, conforme seus relatos e um caricato apontamento no diário: “Tenho uns sonhos muito esquisitos. Sonhei que Cristo me tinha batizado” (HILLESUM, 2020, p. 284). Sua vida foi ceifada, como a de tantos outros seres humanos, em Auschwitz, no ano de 1943. Porém, nos brevíssimos anos de profunda espiritualidade vivenciada a partir do encontro com Spier e, por meio dos diários e das meditações, com Deus<sup>2</sup>, Etty Hillesum tornou-se “um bálsamo para muitas feridas” (HILLESUM, 2020, p. 333).

Deste modo, os relatos biográficos brevemente analisados revelam um elemento comum: há uma experiência fundamental na vida de Inácio de Loyola e Etty Hillesum que confere

<sup>2</sup> “Na esteira desta percepção de si, há uma mudança interessante no interlocutor dos diários. Numa primeira leitura, esta mudança é pouco evidente e possivelmente o leitor menos atento não perceberá que Etty deixa de ter Spier como referência de seus escritos e passa a tecer um profundo diálogo com Deus” (SANTOS; MARIANI, 2023, p.11).

sentido e significado a suas existências. A profundidade dos elementos abordados acima será analisada no tópico seguinte, cujo objetivo é apresentar os resultados obtidos na pesquisa a partir do referencial teórico oferecido pela obra de Carlos Domínguez Morano.

## 2 A MÍSTICA COMO PORTADORA DE SENTIDO E SIGNIFICADO PARA A EXISTÊNCIA HUMANA

A importantíssima obra *Mística y psicoanálisis: El lugar del Otro em los místicos de Occidente*, de Carlos Domínguez Morano, aborda a experiência mística a partir dos referenciais da psicanálise. Deste modo, evidencia que a experiência espiritual está em consonância com os postulados de integração do sujeito buscados nesta corrente psicológica. Entretanto, sua obra também conceitua e delimita a mística, e um conceito primordial para o autor é o da topografia mística, ou seja, que ela está ancorada na realidade, pois “é dificilmente sustentável que qualquer tipo de ação de Deus, das quais depende a teologia espiritual, poderia acontecer a margem das vicissitudes biológicas, psicológicas, históricas e sociais do sujeito na qual acontece.” (MORANO, 2020, p. 335).

Neste sentido, as experiências espirituais decorrentes dos relatos de Inácio de Loyola e Ety Hillesum estão intimamente atreladas ao postulado de Morano, pois suas experiências místicas derivam do interior de suas situações humanas, respeitando-as e integrando-as a partir do encontro com Deus, cada um a seu modo e a partir das mediações possíveis. Assim, a partir de alguns de seus relatos de pura alteridade diante de Deus, buscar-se-á apontar o sentido e o significado existencial decorrente da experiência espiritual na vida destas duas figuras místicas.

Diante de uma difícil questão sobre o futuro da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola percebe que não pode condicionar seu interlocutor, o próprio Deus e, por isso escreve:

Quando coloquei isto em eleição, senti que agradaria mais a Deus nosso Senhor que eu concluísse, mas sentia em minha vontade que eu queria que Deus condescendesse com o meu desejo, que era concluir num tempo em que me encontrasse muito visitado. Então, sentindo minha inclinação e, por outra parte, o prazer de Deus nosso Senhor, logo comecei a dar atenção e a querer chegar ao prazer de Deus nosso Senhor (INÁCIO DE LOYOLA, 2007, p. 67).

Neste recorte do *Diário Espiritual* é possível contemplar como a experiência com Deus leva a uma nova forma de decisão: querer chegar ao prazer de Deus. Inácio de Loyola conduziu seus passos à luz de um novo postulado axial: fazer a vontade de Deus e não a sua, simplesmente. Assim, suas escolhas passaram a ser pautadas pelo discernimento e pela escuta e não mais pelo desejo de glória. Deste modo, o sentido e o significado de sua existência decorriam da experiência da alteridade e do encontro com Deus.

**É importante mencionar que tal alteridade não é irrisória, mas comprometedora, comprometendo o sujeito por inteiro. Sobre isso, Morano afirma que a partir da alteridade, Inácio de Loyola transfigura toda sua existência, conferindo-a valor outrora impensável e, um fato muito importante para Morano, enfrentando os dilemas de sua própria psique, tais como a obstinação, o narcisismo e a propensão para a depressão (MORANO, 2020).**

Na vida de Etty Hillesum os aspectos psicológicos de sua integração são ainda mais evidentes, isto pelo simples motivo de que sua espiritualidade nasce de um consultório psicológico, diferentemente da relatada em Inácio de Loyola. A experiência mística de Etty Hillesum aponta para um Deus que conduz ao interior do ser humano, exige que cada um desça aos fundamentos de sua existência, pois:

Dentro de mim há um poço muito fundo. E lá dentro está Deus. Às vezes consigo lá chegar. Mas acontece mais frequentemente haver pedras e cascalho no poço, e aí Deus está soterrado. Então é preciso desenterrá-lo. Imagino que há pessoas que rezam com os olhos apontados ao céu. Esses procuram Deus fora de si. Há igualmente pessoas que curvam profundamente a cabeça e a escondem nas mãos, penso que essas procuram Deus dentro de si. (HILLESUM, 2020, p. 112)

Através das lentes argutas de Morano é possível detectar nestas expressões de Etty Hillesum características fundamentais para a integração do sujeito a partir das ferramentas fornecidas pela psicanálise. Ao desenterrar o interior da própria existência para encontrar Deus, cada um se depara com fatores e situações que condicionam sua própria existência e impossibilitam a vivência de sua humanidade. O Deus buscado e desenterrado por Etty Hillesum revela o ser humano a si mesmo e, salvaguardadas as proporções das imagens distorcidas de Deus, exige que o ser humano seja sujeito de sua própria vida.

Neste processo, Etty Hillesum concebeu um horizonte existencial que a sustentou diante do nazismo e do Campo de Westerbork. O sentido e o significado de sua própria existência brotavam de um profundo encontro com um Deus que lhe foi apresentado poucos meses antes de a própria humanidade mostrar uma das faces mais terríveis de seu processo de desumanização. Na esteira dos conceitos de Morano, Etty Hillesum logrou integrar sua própria personalidade e reconhecer na vida espiritual o ponto de equilíbrio para enfrentar os dilemas da cotidianidade e da Shoah.

Os pontos apresentados sobre Inácio de Loyola e Etty Hillesum revelam um recorte da pesquisa e buscam salientar os resultados obtidos ao longo da jornada de estudos, comparações e análises. É importante destacar neste apartado que o sentido e o significado apontados como lugar privilegiado ao qual chegaram os místicos analisados correspondem a ideia de uma vida orientada e fecunda, ou seja, que não se deixa arrastar simplesmente pelas adversidades de uma época, senão que possuiu origem e finalidade mais claras e firmes, sustentadas minimamente na compreensão da integração do sujeito e de uma vida pautada no ideal da

humanização.

## CONCLUSÃO

A presente comunicação recolhe como frutos desta jornada de estudos alguns fatores muito importantes para a compreensão da mística como fenômeno humano que integra e potencializa a vivência fecunda da própria humanidade. Diferentemente da visão simplista de mística, extremamente difundida como esoterismo, a realidade estudada a partir dos relatos de Inácio de Loyola e Etty Hillesum ratificam a compreensão de que mística, intimidade e espiritualidade potencializam o processo de humanização, tão carente na sociedade contemporânea.

Um segundo fruto recolhido no interior destes estudos consolidasse num ponto intermediário entre os estudos sobre mística e sobre psicanálise. Pois, conforme delineado acima, ambas se encontram, ora patente, ora latente, nos relatos de Inácio de Loyola e Etty Hillesum. O processo evidentemente religioso de Inácio de Loyola também alcançou a integração de sua personalidade, enfrentando dilemas caros ao estudo psicanalítico, por sua vez, em Etty Hillesum floresceu uma profunda espiritualidade enraizada no solo das sessões terapêuticas que ela viveu junto ao Julius Spier.

O terceiro fruto buscado ao longo destes trabalhos foi o de difundir e evidenciar a obra de Carlos Domínguez Morano para o público acadêmico brasileiro, em especial nas áreas de Teologia e Ciências da Religião. É um fato que a obra *Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente* ainda não tem tradução para o português, entretanto, por meio desta pesquisa buscou-se ampliar o alcance deste texto e de sua pertinência no cenário teológico e religioso atual.

Desta forma, as ideias expostas nesta comunicação vigoram como pontos de partida para o aprofundamento e a compreensão da relação entre mística e psicanálise, bem como, entre os relatos de Inácio de Loyola e Etty Hillesum. Ambos os objetos de pesquisa possibilitam muitíssimos trabalhos de comparação, intersecção e diálogo, de modo que a vida humana tenha mais claras as perspectivas sobre o sentido e o significado que cada sujeito pode conferir a sua própria existência.

## REFERÊNCIAS

HILLESUM, Etty. **Cartas 1941-1943**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009. (Coleção Teofanias)

HILLESUM, Etty. **Diário 1941-1943**. 3. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2020. (Coleção Teofanias)

LOYOLA, Inácio de. **Autobiografia**. Braga: Editoria A.O., 2005.

LOYOLA, Inácio de. **Diário Espiritual**. São Paulo: Loyola, 2007.

LOYOLA, Inácio de. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo**. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 27, p. 854-878, 3 out. 2012.

MORANO, Carlos Domínguez. **Mística y psicoanálisis: el lugar del Otro en los místicos de Occidente**. Madrid: Trotta, 2020 (Colección Estructuras y Procesos). Edição Digital.

SANTOS, Lucas Cordeiro; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Sincronia no descompasso: a escrita de si em Etty Hillesum como experiência mística em tempos de crise**. **INTERAÇÕES**, v. 18, n. 1, p. 01-21, 14 jun. 2023.

# TEÍSMO A PARTIR DOS POBRES: CONSIDERAÇÕES SOBRINIANAS SOBRE A KÉNOSIS DIVINA NO MUNDO DOS POBRES

Douglas dos Santos Murari<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho tem por objetivo refletir o teísmo a partir da realidade dos pobres, tendo como referencial teórico as contribuições teológicas de Jon Sobrino, um renomado teólogo hispano-salvadorenho ligado à Teologia da Libertação. Para isso, urge realizar a análise hermenêutica das obras de Sobrino: *O princípio misericórdia* (1992) e *Fora dos pobres não há salvação* (2007). Essa análise resultou na apresentação da vida de Sobrino e de seu contato com insígnos autores da filosofia e teologia que influenciaram sua sistematização teológica. Destaca-se, dentre eles, a influência de seu amigo Ignácio Ellacuría e sua reflexão zubiriana. Também buscou-se compreender como o autor lida com a complexa e tensional realidade dos pobres enquanto *locus theologicus*. Em seguida, buscou-se compreender como esse lugar se relaciona com o movimento de *kénosis* de Deus. Por fim, foram compreendidos os termos que Sobrino utiliza para descrever o movimento de rebaixamento de Deus em direção à realidade humana, a saber: trans-descendência e con-descendência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jon Sobrino; Princípio Misericórdia; Pobres; Teísmo; Transcendência.

## INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo apresentar a relação entre os pobres, enquanto *locus theologicus*, a ação e presença de Deus. Para isso, foi utilizada e interpretada hermeneuticamente a teologia de Jon Sobrino, em especial, as obras *Fora dos pobres não há salvação* (2007) e *O princípio misericórdia* (1992).

Faz-se importante refletir sobre Deus a partir dos pobres, haja a vista as contribuições oferecidas pela Teologia da Libertação em tal campo. O mundo dos pobres passa por um processo de mudança estrutural e existencial, concepções tecnológicas, políticas e sociais influenciaram na denominação e organização do mundo dos pobres.

Para tal tarefa, destaca-se o objetivo primário de compreender como Sobrino compreende a presença de Deus no mundo dos pobres. Por conta disso, apresenta-se os objetivos secundários da seguinte forma: compreender a concepção de teísmo; apreender a metodo-

<sup>1</sup>Graduação em Bacharelado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Graduação em andamento em Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: douglas.murari07@gmail.com

logia de reflexão teológica de Sobrino; interpretar a realidade dos pobres a partir da visão do autor pesquisado; e compreender o processo *kenótico* na teologia de Sobrino. Em vista dos objetivos supracitados o texto está dividido em três partes: fundamentação teórica; resultados e discussão; e considerações finais.

A fundamentação teórica abrange a reflexão sobre Jon Sobrino e compreensão dos pobres enquanto *locus theologicus* e lugar de manifestação de Deus. O tópico seguinte propõe resumidamente os resultados obtidos pela pesquisa e as possíveis iluminações para discussões futuras. Por fim, são apresentadas as considerações finais tidas após o término da pesquisa.

## 1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Essa primeira parte do texto apresenta, de forma sucinta, o percurso biográfico de Jon Sobrino, perpassando seus estudos filosóficos e teológicos até a vivência em terras salvadorenhas. Como principal fonte biográfica utilizar-se-á o primeiro capítulo da obra *O princípio misericórdia* que possui tal escopo, bem como o auxílio de comentadores. Vale destacar que serão apresentadas as influências filosóficas e teológicas que acabaram por guiar Sobrino em sua reflexão.

Jon Sobrino, nascido em 1938, no País Basco (Espanha), ingressou em 1956 na Companhia de Jesus (Jesuítas). No ano seguinte foi enviado a El Salvador como noviço, ficando aí até partir para realizar os estudos formativos. Adquiriu licenciatura em Filosofia e Letras pela Universidade de St. Louis (EUA), em 1963, mesmo local em que adquiriu mestrado em Engenharia. Foi ordenado presbítero em 1969.

Seus estudos teológicos se deram na Hochschule Sankt Georgen, em Frankfurt (Alemanha), sendo que recebeu a titulação de doutorado em 1975. Sua tese de pesquisa foi: “O significado da cruz e ressurreição de Jesus nas cristologia sistemáticas de W. Pannenberg e J. Moltmann” (Cf. SOARES, 2009, p.11).

Sobrino é um expoente na teologia da libertação, na qual contribuiu com a reflexão sobre os pobres enquanto *locus theologicus*. Suas obras permeiam os campos da cristologia, eclesiologia e até mesmo da teologia fundamental.

Vale notar que sua perspectiva inicial, ao se deparar com a realidade salvadorenha de pobreza e o sofrimento, era de impor a realidade europeia àqueles oriundos de El Salvador. Haja vista que ele mesmo cita: “tudo o que me era importante para a vida e para ser jesuíta eu já trazia da Europa, e, se fosse para mudar algo, a mudança haveria de vir da Europa” (SOBRINO, 1994, p.12). O autor buscava, dessa forma, propagar uma vivência eclesiológica e teológica europeia às comunidades salvadorenhas. Era um missionário, contaminado e cego pelo eurocentrismo.



Essa postura mudou totalmente com os estudos filosóficos e teológicos. Destaca-se a influência de Kant, Hegel, Marx, Sartre, Bultmann, Rahner, Moltmann e, sem menor importância, Ignácio Ellacuría, jesuíta zubiriano que se tornou amigo de caminho de Sobrino. Os primeiros autores propuseram a Sobrino o que ele chamará de despertar do “sono dogmático” em perspectiva kantiana. Porém, pela amizade e partilha reflexiva com Ellacuría, Sobrino sofre outro despertar: o despertar do “sono da inumanidade”, que Sobrino explica como sono do egoísmo e egocentrismo (Cf. SOBRINO, 1994, p.14).

Vale citar a forte influência da Teologia da Esperança de Moltmann e a antropologia teológica de Karl Rahner. Naquele tempo e naquela realidade, Sobrino sabia muito bem que não se tratava de propor elucidacões rahnerianas ou moltmanianas ao povo salvadorenho, mas aproximar a realidade salvadorenha da reflexão teológica. De certa forma, o caminho era de “salvadorenhar Rahner e Moltmann” (SOBRINO, 1994, p.15).

O ambiente acadêmico não foi o único a influenciar Sobrino. O contato com os pobres auxiliou drasticamente em tal proposta. Tal fenômeno ocasionou a compreensão da realidade realmente como é: um complexo emaranhado de alegrias e tristezas, morte e generosidade, vida e pobreza.

A segunda parte da pesquisa perpassa pela compreensão de teísmo e, em seguida, busca a elucidacão sobriniana sobre a realidade dos pobres enquanto locus teologicus, ou seja, lugar de se fazer/refletir a teologia. E, por fim, a compreensão do Deus que, de maneira kenótica, desce até a ultimidade da realidade humana.

A compreensão de teísmo deste texto está fundamentada no verbete sobre o respectivo termo de autoria de Nicola Ciola, presente no *Lexicon*, dicionário teológico enciclopédico. Ciola define da seguinte forma:

O termo designa hoje a concepção filosófica que admite a existência de um absoluto pessoal e transcendente (Deus), opondo-se portanto não apenas ao ateísmo (negação de Deus), ao deísmo (Afirmação de um Deus impessoal e distante da natureza e da história e conseqüente impossibilidade do milagre), ao panteísmo (identificação de Deus com o todo, cf. verbete correspondente), mas ainda mais radicalmente ao niilismo e à proclamada morte de Deus como espírito de uma época, característico da pós-modernidade filosófico-teológica (CIOLA, 2003, p.725).

Em outras palavras, é a reflexão que busca compreender a existência e essência de Deus, por meio de caminhos que levam a razão humana a tomar como fundamento, cosmológico e existencial: Deus e sua relação com a criação.

Sobrino aponta que, diante da realidade salvadorenha, encontrou nos pobres e na busca pela justiça os elementos essenciais de Deus e do melhor que o ser humano possui (Cf.

SOBRINO, 1994, p.14). Porém, a mesma realidade, ao se apresentar em sua veracidade, demonstra as mazelas e sofrimentos encarnados em tal povo. Sobrino cita Ellacuría propondo que, neste mundo há a presença de uma imensa e injusta cruz (sinal e instrumento de morte) a milhões de inocentes, e aqui o autor aponta para os povos crucificados (Cf. SOBRINO, 1994, p.16). Esse é o mundo do pecado, o mesmo “que matou o Filho de Deus, e [...] o que continua matando os filhos e filhas de Deus” (SOBRINO, 1994, p.17).

O autor aproxima a realidade dos “povos crucificados” com a perspectiva do servo sofredor, pois o mundo da pobreza, dos “povos crucificados”, permite superar e descobrir a realidade enquanto ela é. Ele apresenta: “Se olharmos esses povos face a face, melhor dito, se nos for dada a graça de olhá-los no rosto, começaremos a ver a verdade das coisas, ou certamente pelo menos um pouco mais de sua verdade” (SOBRINO, 1994, p.19), e a verdade mais primordial que é possível contemplar é a totalidade da verdade enquanto a presença de um mundo de pecado e um mundo de graça (Cf. SOBRINO, 1994, p.19).

Ainda aponta que o conhecimento de Deus é possível a partir de El Salvador, na realidade dos pobres, devido à aproximação com a manifestação de Deus que se dá em Jesus, ou seja, um Deus bom que se mostra a favor da vida dos pobres, que os ama com ternura e se identifica com as vítimas do mundo (Cf. SOBRINO, 1994, p.23). Ademais apresenta o seguinte: “Se alguém neste mundo pode dizer que Deus é ‘nosso’, só os pobres e as vítimas deste mundo podem dizê-lo diretamente” (SOBRINO, 1994, p.23).

Moltmann, com sua perspectiva do Deus crucificado, auxilia Sobrino a compreender que Deus não apenas está a favor dos pobres, mas, além disso, está à mercê e crucificado junto deles. Essa é a manifestação da máxima solidariedade com os últimos (Cf. SOBRINO, 1994, p.23). Tal solidariedade é compreendida enquanto o “princípio misericórdia”, elemento fundamental que permeia a ação divina e se propõe a guiar a ação humana (Cf. SOBRINO, 1994, p.34). Sobrino propõe que tal princípio pode ser compreendido enquanto um amor praxístico que “surge perante o sofrimento alheio injustamente infligido para erradicá-lo, por nenhum outro motivo além da própria existência desse sofrimento e sem poder apresentar nenhuma desculpa para não fazê-lo” (SOBRINO, 1994, p.35). Tal elemento, enquanto fundamento do humano e divino, é compreendido enquanto dinamicamente mínimo-máximo, no qual não há nada antes ou além dele. Sendo assim, tudo perpassa por ele (Cf. SOBRINO, 1994, p.35).

O teólogo salvadorenho discorre que a realidade dos pobres, uma realidade de pobreza e morte, apresenta a negatividade do mundo, desmascarando, portanto, “o pecado fundamental subjetivo, o egoísmo estrutural ou a estruturação dos egoísmos que a produzem” (SOBRINO, 1994, p.54). Isso acaba desembocando em uma postura praxística que se liga com o princípio misericórdia, e, assim, compreende-se que a revelação de Deus que constantemente vai ao encontro dos clamores dos pobres. Desse modo, Sobrino apresenta o seguinte:

a relação Deus-pobres não é somente conjuntural e passageira, no êxodo, nos profetas ou em Jesus, mas é estrutural. Existe uma correlação transcendental entre revelação de Deus e clamor dos pobres; e, por isso, embora a revelação de Deus não se reduza a responder ao clamor dos pobres, sem introduzir essencialmente essa resposta na revelação cremos que não é compreendida (SOBRINO, 1994, p.55).

Pensar na relação entre Deus e o mundo dos pobres é refletir sobre a misericórdia enquanto ato revelatório de Deus. Ou, segundo Sobrino, é “reação necessária e última; que sem aceitar isto não pode haver nem compreensão de Deus nem de Jesus Cristo nem da verdade do ser humano, nem pode haver realização da vontade Deus nem da essência humana” (SOBRINO, 1994, p.67).

Sobrino afirma, também, sobre o movimento de Deus que vem ao encontro da humanidade de forma ímpar. Ele discursa a respeito da transcendência de Deus, no sentido de que pode ser sinal de alegria para os crentes, mas, também, pode ser esperança para os não-crentes, ao ponto que seja apresentado que a realidade não seja um total absurdo e que haja sinais de humanidade (Cf. SOBRINO, 2008, p.177).

Ele propõe, contemplando a vida de Jesus, que a transcendência de Deus se faz trans-descendência e con-descendência. Aponta-se para o fato de que Deus desce na história da humanidade, fazendo dela o palco de encontro entre a divindade e a humanidade. Nesse movimento *kenótico*, Deus não somente abaixa-se ao humano, mas abaixa-se ao que Sobrino chamará de fraco do humano (pobre) (Cf. SOBRINO, 2008, p.92). Sobrino apresenta os dois termos da seguinte forma: “a transcendência se fez trans-descendência, proximidade benévola, e assim se fez con-descendência, acolhida carinhosa” (SOBRINO, 2008, p.93).

## 2 RESULTADOS E DISCUSSÃO

É possível pensar em Deus que vem ao encontro do homem no lugar dos pobres e não passa simplesmente por aí, mas faz sua habitação. Deus se faz pobre e vítima junto dos pobres, caminha junto deles e vive sua historicidade. Tal constatação se deu pela análise hermenêutica das obras supracitadas de Sobrino, demonstrando que o autor propõe, com sua visão teológica, a importância do mundo voltar seus olhos para a realidade dos pobres. Pois, nessa realidade é possível contemplar elementos fundantes no processo de humanização e promoção da dignidade humano.

É mister observar como Jon Sobrino desenvolveu tal perspectiva, tendo em vista sua experiência de amadurecimento do pensamento teológico pela própria experiência de mergulho no mundo dos pobres. Buscar o *locus theologicus* é importante, pois é o primeiro passo para compreender como se dá o processo de compreender Deus e sua ação. Vale citar

o que Luiz Susin afirma a respeito: “Esse ‘lugar teológico’ de *kénosis* é o lugar onde não se manifesta apenas o sinal do Reino de Deus, mas onde se manifesta o próprio Deus *sub specie contrarii*” (SUSIN, 2009, p.176).

A pesquisa, portanto, abrangeu a busca pela possibilidade de pensar a realidade de Deus no meio daquilo que, *a priori*, seria um lugar de caos e ausência. Sobrino auxiliou na pesquisa, principalmente por seu cuidado com a importância de se debruçar na realidade e aí encontrar graça.

## CONCLUSÃO

Conclui-se que, pensar Deus a partir dos pobres, é pensar em um Deus benévolo e acolhedor, que perpassa a realidade real dos pobres e aí faz morada. Uma realidade marcada por tensões que apresentam a humanização e desumanização do mundo. Compreender a realidade dos pobres, em sua totalidade, auxilia, segundo Sobrino, a contemplar Deus no mundo dos pobres e os pobres a partir da ótica de Deus, auxiliando na compreensão do sentido da vida, a partir da vivência misericordiosa de Deus.

Todo aquele que contempla Deus na realidade dos pobres é impulsionado ao seguimento de Cristo e ao “despertar do sono da desumanidade” que Sobrino tanto aponta. A pessoa é vocacionada encarnar o princípio misericórdia em sua vida, de forma que possibilite uma *metanoia* que ocasione, no que proporrá Sobrino, na descruzificação dos povos crucificados.

## REFERÊNCIAS

CIOLA, Nicola. Teísmo. In: *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. páginas 724-725.

SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SUSIN, Luiz Carlos. A Boa-Notícia aos pobres: um critério de identidade cristã. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2009. páginas 157-177.





Apoio:

Parcerias:

