



TEMPOS DO ESPÍRITO

INSPIRAÇÃO E DISCERNIMENTO

ANAIS

PUC Minas | Belo Horizonte-MG | 2016

SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
29º Congresso Internacional da Soter
TEMPOS DO ESPÍRITO: INSPIRAÇÃO E DISCERNIMENTO

PUC Minas, 12 a 14 de julho de 2016
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2016

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

29º Congresso Internacional da Soter / 2016
Tema: TEMPOS DO ESPÍRITO: INSPIRAÇÃO E DISCERNIMENTO
Local: PUC Minas, 12 a 14 de julho de 2015
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: Bernardino Mota

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

	Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. Congresso (29. : 2016 : Belo Horizonte, MG).
S678a	Anais do 29º Congresso Internacional da SOTER: tempos do espírito: inspiração e discernimento / Organização SOTER. Belo Horizonte: SOTER, 2016.
	1305p.
	ISSN: 2317-0506
	1. Religião e sociologia - Congressos. 2. Espiritualidade - Congressos 3. 4. Pluralismo religioso. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Título.
	CDU: 2:30

ORGANIZAÇÃO

Diretoria da SOTER

Prof. Dr. Jaldemir Vitório, FAJE, MG - Presidente

Prof. Dr. Érico João Hammes, PUC RS, RS - Vice-Presidente

Prof. Dr. Adilson Schultz, PUC Minas, MG - 1º Secretário

Profa. Ma. Selenir Correa Gonçalves Kronbauer, Faculdades EST - 2ª Secretária

Prof. Dr. Edmar de Avelar de Sena, PUC Minas, MG - Tesoureiro

Secretaria da SOTER

Secretária: Lídia Regina Barbosa do Carmo

Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico

PUC Minas, Prédio 4, Sala 119

Belo Horizonte – MG | CEP 30.535-610

soter@soter.org.br | www.soter.org.br

Fone: (31) 3319 4396

Comissões

Comissão Científica:

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos, ISPES, SP

Prof. Dr. Luis Carlos Susin, PUC RS, RS

Prof. Dr. Valmor Silva, PUC Goiás, GO

Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, PUC Rio, RJ

Prof. Dr. João Manuel Correia Rodrigues Duque, Portugal.

Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira, PUC Goiás

Profa. Dra. Suelma Moraes, UFPB, Paraíba.

Prof. Dr. Cláudio Oliveira Ribeiro, UFRJ

Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias, UFJF

Prof. Dr. Enzo Pace, Universidade de Pádua

Prof. Dr. Manuel Hurtado, FAJE, MG

Prof. Dr. Pablo Bonavia, Montevideo

Comissão Organizadora

Presidente:

Prof. Ms. Manoel Godoy, ISTA e PUC Minas, MG

Membros:

Prof. Dr. Jaldemir Vitório, FAJE, MG

Prof. Dr. Edmar de Avelar de Sena, PUC Minas, MG

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista, PUC Minas, MG

Profa. Dra. Aurea Marin Burocchi, PUC Minas, MG

Prof. Dr. Eugênio Rivas, FAJE, MG

Profa. Dra. Lea Freitas, UFMG, MG
Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki, FAJE, MG
Prof. Dr. Geraldo De Mori, FAJE, MG
Prof. Dr. Célio Padua, PUC Minas, MG
Prof. Ms. Geová Nepomuceno Mota, PUC Minas, MG

Parceria
PUC Minas, FAJE

Apoio
CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais

Patrocínio Editoras
Vozes, Loyola, Paulus, Paulinas, Sinodal, CEBI, Santuário, PUC Minas,
Editora O Lutador, Fonte Editorial

Sumário

Apresentação	10
---------------------	-----------

Grupos Temáticos (GTs)

GT 1 Teologia (s) da Libertação	13
--	-----------

Coord: Prof. Dr. Paulo Agostinho - PUC/Minas, MG; Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE, MG; Prof. Dr. Benedito Ferraro - PUC Campinas, SP; Prof. Dr. Agenor Brighenti – PUC Paraná; Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE, MG

GT 2 Protestantismo	102
----------------------------	------------

Coord: Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante - Faculdade de Teologia Unida de Vitória, ES; Prof. Dr. Adilson Schultz - PUC Minas, MG

GT 3 Exegese e teologia bíblica	119
--	------------

Coord: Prof. Dr. Paulo Sérgio Soares – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva – PUCRS, RS. Prof. Dr. Júnior Vasconcelos Amaral – FAJE, MG.

GT 4 Filosofia da Religião	225
-----------------------------------	------------

Coord: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal – UNB, DF, Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro - PUC Minas, MG

GT 5 Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo	321
---	------------

Coord: Prof. Dr. Érico Hammes - PUC/RS, RS; Prof. Dr. Vitor Galdino Feller – FACASC, SC; Prof. Dr. João Décio Passos - PUC/São Paulo, SP

GT 6 Religião e educação	386
---------------------------------	------------

Coord: Prof. Dr. Eulálio Figueira – PUC/SP; Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira - PUC/PR, PR

GT7 Espiritualidade e Mistica	463
--------------------------------------	------------

Coord: Dra. Maria José Caldeira do Amaral - PUC/SP; Dra. Ceci Baptista Mariani - PUC/Campinas, SP

GT8 Religião, Arte e Literatura **556**

Coord: Prof. Dr. Alex Villas Boas – LERTE – PUC/ SP, SP; Prof. Dr. Joe Marçal Santos – Núcleo de Ciências da Religião / UFS, SE; Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarella, PUC Minas, MG

GT9 Religião e Gênero **606**

Coord: Profa. Dra. Anete Roese – PUC - Minas, MG; Profa. Dra. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira – UFRPE/ EST, RS; Prof. Dr. André Musskopf – EST, RS

GT10 10. Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade **633**

Coord: Prof. Dr. Luís Tomás Domingos – UNILAB, CE; Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP, PE

GT 11 Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso **697**

Coord: Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE; Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – UMESP, SP

GT 12 Linguagem e Religião: Construindo Pontes de Diálogo **751**

Coord: Prof. Dr. Paulo Dalla-Déa - UFSCar, BR; Prof. Dr. Ângelo Cardita – Université Laval ,CA; Prof. Dr. Augusto Rodrigues (Universidade de Brasília – DF)

GT 13 Teologia latinoamericana (AMERINDIA) **799**

Coord: Socorro Martinez, Coordenadora Continental (México); Oscar Elizalde (Colômbia), Manoel Godoy (Brasil), Juan Manuel Hurtado (representante no FMTL), Pablo Bonavia (Uruguai).

Fóruns temáticos (FTs)

FT 1 Interculturalidade e Religião – Interfaces do Sagrado em tempos do Espírito – Em memória de Afonso M. L. Soares **819**

Coord: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP, SP; Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – Faculdades EST, RS; Prof^a Ms. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – Faculdades EST, RS

FT2 Legitimação, Rotinização e Institucionalização do Carisma **848**

Coord: Prof. Dr. Antônio Lopes Ribeiro/FATEO – GEPERC; Profa. Dra. Sandra Célia Coelho G. da Silva/UNEB – GEPERCS; Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva/PUC Goiás

- FT3 Diaconia, Saúde, Espiritualidade e Políticas Públicas** **871**
- Coord:** Prof. Dr. Darlei de Paula, Faculdades EST, RS; Prof. Dr. Helio Teixeira, Faculdades EST, RS.
- FT 4: Espaço Religioso: entre o público e o privado.** **894**
- Coord:** Prof. Dr. Glauco Barsalini (Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas); Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira (Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Minas)
- FT 5: Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã** **973**
- Coord:** Prof. Dr. Geraldo De Mori – FAJE, MG; Profa. Dra. Virgínia Buarque – UFOP, MG; Profa. Dra. Alzirinha Rocha de Souza – PUC S
- FT 6. Questões cristológico-pneumatológicas** **1029**
- Coord:** Prof. Dr. Manuel Hurtado, SJ – Universidad Católica Boliviana, Cochabamba; Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA; Prof^a Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE; Prof^a Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC /MG
- FT 7: Devoções Religiosas e Culturas Brasileiras** **1104**
- Coord:** Prof^a. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE/UNICAP, PE; Prof^o Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP, PE; Prof^o Dr. Manoel Henrique de Melo Santana – CESMAC, AL.
- FT 8. Diversidade Religiosa e Imaginário** **1164**
- Coord:** Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB, PB; Prof. Dr. Lusival Antônio Barcellos – UFES, ES.
- FT9 Religião, ecologia e cidadania planetária** **1175**
- Coord:** Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE, MG; Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC-RS; Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – ISTA e PUC Minas; Prof. Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira – PUC Minas, MG.
- FT 10 Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso.** **1231**
- Coord:** Prof. Dr. Aurino José Góis – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Leandro Pena Catão – UEMG/SENAC – MG.

FT 10 Religiões Japonesas: história, teologia e cultura

1290

Coord: Profa. Dra. Andrea Gomes Santiago Tomita- Mokiti Okada – M.O.A;
Prof. Dr. Elton Tada Famma – Faculdade Metropolitana de Maringá; Neide Nagae –
Universidade de São Paulo/ FFLCH – Letras Orientais Pós-Doutora Kanagawa- University,
KU, Japão.

Apresentação

O 29º Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER – ocorreu entre os dias 12 a 14 de julho de 2016, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas – e teve como tema TEMPOS DO ESPÍRITO: INSPIRAÇÃO E DISCERNIMENTO

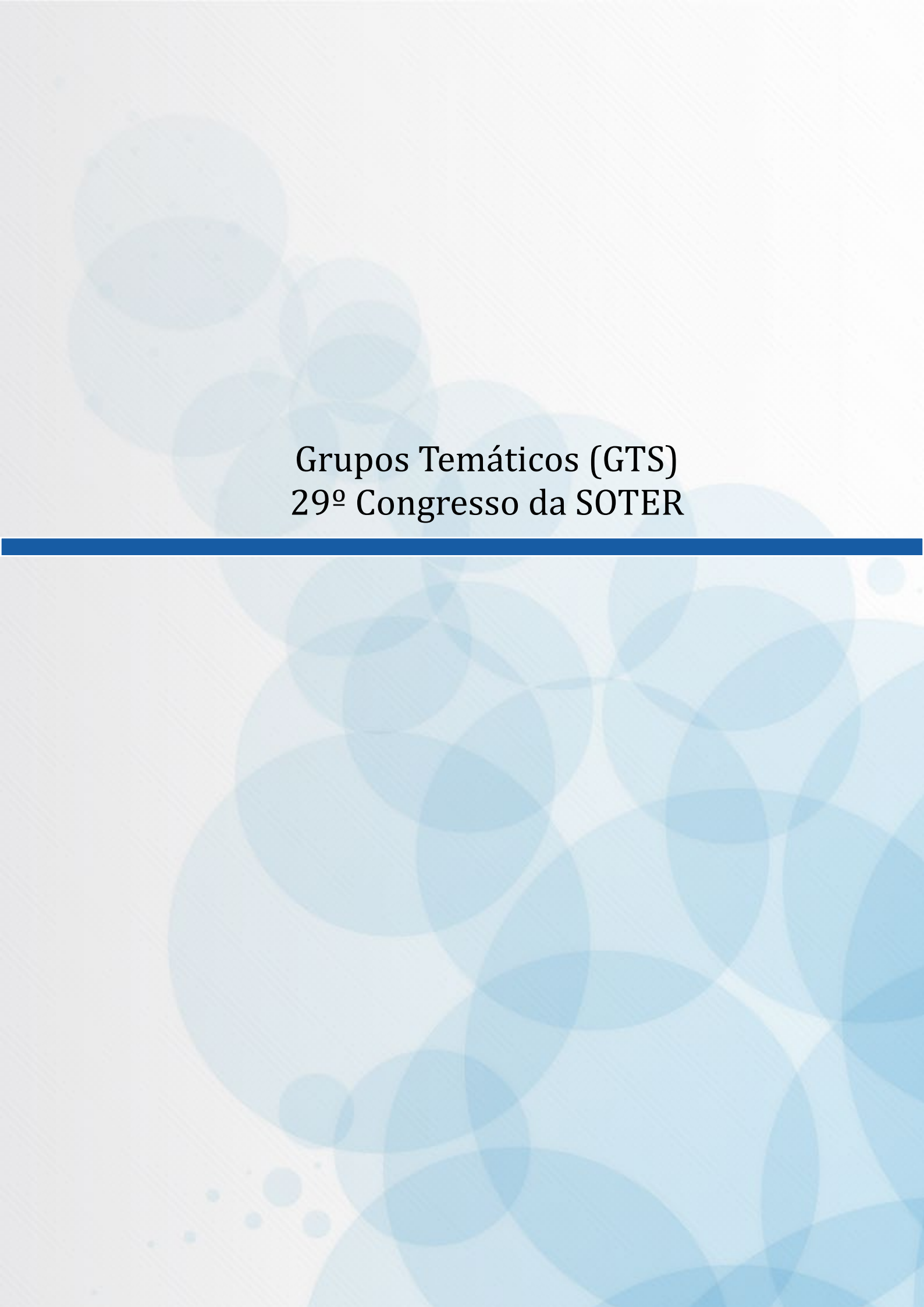
Evento tradicional da área, os Congressos da SOTER sempre atraem um número significativo de teólogos/as, cientistas da religião e pesquisadores/as de áreas afins do Brasil e de outros países. Principal associação da área de Ciências da Religião e Teologia do Brasil, a SOTER mostra-se muito ativa no país – participou nos debates do Projeto de Lei sobre a regulamentação da Profissão de Teólogo/a, nas discussões sobre a Matriz Curricular do bacharelado em Teologia, nas discussões sobre o Ensino Religioso– e fora dele também – presença marcante na Rede Internacional de Sociedades Católicas de Teologia – INSeCT – com sede jurídica na Alemanha.

O 29º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER terá como tema: TEMPOS DO ESPÍRITO: INSPIRAÇÃO E DISCERNIMENTO.

Este tema nasceu da constatação de que, sobretudo nas últimas décadas do século XX, houve crescente fenômeno de desinstitucionalização da religião, abrindo espaço não só para o pluralismo, mas para formas “líquidas” ou “indefinidas” de religiosidade pós-moderna com elementos pré-modernos, uma nova expressão “barroca” modernizada da religiosidade brasileira. Como a Escritura se tornou uma referência hermenêutica, muitas vezes sem se recorrer aos métodos histórico-críticos, teve origem uma interpretação “pentecostal” e com desdobramento fundamentalista que, por efeitos colaterais, irrompe sempre em novos hibridismos ou sincretismos. O fenômeno comporta duas considerações. Os tempos pentecostais podem ser uma riqueza com nova inspiração para a religião, a cultura e a sociedade; entretanto, podem derivar em reducionismos com o ressurgimento de violências religiosas e abusos de diversos tipos: econômicos, sociais, políticos e psíquicos. Esta realidade provoca a Teologia e a Ciência da Religião a um sério discernimento que exige uma revisitação da teologia do Espírito Santo, com seu fundamento trinitário, da eclesiologia, da relação entre espírito e messianismo, bem como uma análise sócio-antropológica e fenomenológica.

Pela boa repercussão, utilizou a mesma metodologia de anos anteriores. Especialistas internacionais e nacionais puderam contribuir numa perspectiva multidisciplinar, através de conferências e tempo de debate. Houve espaço para a discussão das pesquisas feitas nas Universidades e nos programas de pós-graduação em Teologia, Ciências da Religião e áreas afins, através de comunicações científicas apresentadas nos **Grupos de Trabalho (GTs)** e nos **Fóruns Temáticos (FTs)**. Houve um **Fórum de Iniciação Científica** que acolheu comunicações de estudantes de graduação e especialização com apresentação em pôster científico. Essa versão digital dos Anais do Congresso apresenta os textos completos dessas comunicações apresentadas e expressam a riqueza das pesquisas que estão sendo desenvolvidas. As conferências proferidas no congresso foram reunidas e publicadas no livro organizado por Manoel Godoy e Jaldemir Vitório com o mesmo título do congresso TEMPOS DO ESPÍRITO: INSPIRAÇÃO E DISCERNIMENTO, publicado pela Soter e editora Paulinas.

Portanto, nesses Anais do Congresso da SOTER seguem os textos completos apresentados nos Grupos de Trabalhos (GTs) e nos Fóruns Temáticos (FTs). Mesmo tendo sido apresentados e aprovados pelos coordenadores, a responsabilidade pelo conteúdo de cada texto publicado é do próprio autor. Nem todos que apresentaram comunicações enviaram texto para publicação. A totalidade dos resumos aprovados e apresentados compõe a sessão “Cadernos de Resumos” que também podem ser acessados nesse portal. Desejamos a todos boa leitura. Que as reflexões e práticas expostas ajudem no maior conhecimento e no aprofundamento da realidade religiosa atual.



Grupos Temáticos (GTS)
29º Congresso da SOTER

GT 1 Teologia(s) da Libertação (TdL)

GT1. Teologia (s) da Libertação (TdL)

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Agostinho – PUC/Minas, MG; Francisco das Chagas Albuquerque – FAJE-MG; Prof. Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas, SP; Prof. Dr. Agenor Brighenti – PUC Paraná; Prof. Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE, MG.

Ementa: O GT TdL 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. 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 movimentos sociais, ciências sociais e teologia: leitura/interpretação teológica dos movimentos sociais, analisados e compreendidos em diálogo com as ciências sociais. Movimentos de resistência 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 esperança: caminho de liberdade e libertação na teologia de I. Ellacuría

Francisco das Chagas¹

RESUMO

A esperança como virtude teologal constitui um aspecto fundamental na vida cristã. A teologia tem tratado dessa virtude, de modo mais acentuado, em vários momentos da reflexão da fé cristã. No contexto teológico latino-americano, a teologia da libertação de Ignacio Ellacuría assume essa categoria teológica como constitutiva de sua compreensão de Reino de Deus. Desta maneira, sua teologia apresenta a esperança dos pobres em estreita relação com a perspectiva da realização do Reino de Deus. Por isso, a esperança dos que vivem a fé, comprometidos com as transformações na sociedade em vista da humanização, espelha de alguma maneira o sentido histórico da promessa do Reino como dom de Deus. A proposta do teólogo salvadorenho de refletir sobre o Reino de Deus implica uma interpelação a cada cristão, em particular, e à comunidade eclesial, em vista do compromisso com a construção de um mundo melhor a partir da esperança do Reino de Deus. Entendemos que essa orientação teológica fundamental contribui para o aprofundamento da fé no Ressuscitado e do debate teológico em nossos dias.

Palavras-chave: Reino de Deus. Pobres. Libertação. Esperança. Compromisso.

INTRODUÇÃO

A teologia como discurso sobre Deus reveste-se de um sentido fundamental, que deve permeá-la, que é a esperança. Na verdade, ela é, antes de tudo, uma busca de explicitação da compreensão racional da fé a partir da experiência concreta do ser humano e de sua história à luz da Revelação. Conforme P. Ricouer, evocado por G. Gutiérrez, a teologia tem seu berço na intercessão entre um “espaço de experiência” e um “horizonte de esperança” (GUTIÉRREZ, 1996, p. 160). Nesse espaço acontece um encontro pessoal com Jesus e seu testemunho. Aí está a base e o fundamento de esperança que fecunda o discurso teológico. “Esperança que não se afirma na repetição dessa narração, mas na recriação dela na vida daqueles que se sentem convidados pela experiência de Jesus e seus amigos. A teologia é na verdade uma hermenêutica da esperança” (idem, p. 160). Tal hermenêutica deverá ser refeita indeterminadas vezes. Na verdade toda a teologia, conforme afirma o concílio Vaticano II na constituição Dogmática *Dei Verbum*, define que o estudo das “Sagradas Páginas seja como que a alma da Sagrada Teologia” (DV, 24).

1-

1 O DISCURSO TEOLÓGICO COMO PALAVRA DE ESPERANÇA

A linguagem teológica, para manter o sentido de esperança cristã, terá que recorrer continuamente ao testemunho pessoal que homens e mulheres que nos mostram, espontaneamente, seu compromisso de fé no Deus que quer a vida e não a morte. Há aqueles que encarnam o evangelho de Jesus de forma eloquente e “refazem” os gestos e palavras do Mestre e o exemplo dos apóstolos. Vários são conhecidos, outros permanecem anônimos. Trazer para o presente a memória de mártires como Mons. Oscar Romero, Margarida Maria Alves significa “contar fiel e criativamente a vida e morte de Jesus no hoje da América Latina” (idem, p. 161). O relato não nega o uso do argumento lógico e sistemático. Mas o sentido mais pleno, mas ele deve nutrir-se de uma fé que chega com toda a sua pujança por meio do “relato vivo e vivificador” (idem, p. 161).

A Teologia Latino-Americana clássica, aquela que, nas suas origens, se foi formando a partir da luta pela libertação da pobreza como miséria social, econômica e política, desenvolveu-se utilizando-se dessa riqueza de experiência do povo de Deus. Elaborou-se a reflexão da fé no hoje da existência dos pobres e oprimidos. São os relatos do Antigo e do Novo Testamento lidos à luz da vida, lutas e esperanças dos que se empenham em alcançar a superação dos males que bloqueiam o desenvolvimento legítimo e necessário do ser humano. J. Moltmann referindo-se ao sentido prático da esperança, afirma: “A esperança ativa que transforma o mundo parece haver emigrado para o povo pobre do Terceiro Mundo” (MOLTMANN, 1999, p. 111-112). Esta comunicação limita-se a explicitar como na teologia do teólogo basco-salvadorenho I. Ellacuría se articula teologicamente o sentido de esperança das comunidades cristãs e todos os que se solidarizam com os “sem voz nem vez” com a experiência de libertação dos hebreus. Um texto paradigmático, que se usou no início da formulação da teologia latino-americana, foi a passagem de Êxodo 3, 7-9. Deus teve “compaixão” de se povo que se encontrava sob a destruidora opressão dos egípcios e “desce” para libertá-lo através de um longo processo sob a liderança de Moisés. Na experiência humana, a compaixão pelo sofrimento do outro gera razões que, por sua vez, levam a pessoa a ter esperança. “A compaixão é uma poderosa razão para criar na história motivos de esperança” (GUTIÉRREZ, 2013, p. 219).

2 OS ÊXODOS DOS ISRAELITAS: PARADIGMA DE ESPERANÇA E LIBERTAÇÃO

Não se pretende aqui apresentar uma leitura teológica ampla do relato

exódico, mas assinalar o seu significado teológico paradigmático em ordem à fundamentação da relação libertação e esperança. Quanto aos questionamentos relativos à historicidade dessa narrativa, eles surgem não só da parte de estudiosos não crentes, mas também de dentro do âmbito cristão. Esse problema, ainda que seja legítimo e fundamentado, diz o teólogo, não elimina a importância real do conteúdo bíblico e seu valor para a fé dos cristãos de hoje. Esse relato tem sido muito significativo na experiência de muitos homens e mulheres em comunidades cristãs latino-americanas. O êxodo dos israelitas é um acontecimento que apresenta a imagem de um povo com o qual tais comunidades se identificam. O significado de libertação do êxodo dos israelitas é fundamental para vida cristã e eclesial comprometida com a luta de humanização. Trata-se de compreender a esperança do Povo de Deus que ilumina a vida dos cristãos hoje sob a vitória depois do grande Êxodo de Jesus. A referência conceitual consiste na “transcendência como futuro”.

No campo exegético, alguns estudiosos admitem o valor histórico da narrativa, ainda que se deva considerar a diferença entre o que realmente aconteceu e a sua historiografia². Fundamentado nas teses que defendem a historicidade desse relato, I. Ellacuría assume uma afirmação de G. von Rad segundo a qual «as narrativas bíblicas não podem ser tidas como fonte segura de informação histórica já que, apesar de sua base factual, seu grau de historicidade é discutível, mesmo assim, sustenta como categoria fundamental de sua teologia o que claramente se deve chamar *história* da salvação»³. O debate que tem havido em torno desta questão chega a uma conclusão que é assumida por significativa representação de exegetas. Segundo eles, o que o autor sagrado pretende com o relato não é simplesmente uma informação, mesmo que seja motivada religiosamente. O seu objetivo central é a transmissão de «uma mensagem, um sentido, utilizando para isso o gênero de ficção, de modo que sua efetividade é independente de se ocorreu ou não o que se diz haver sucedido»⁴. Sendo plausível este esclarecimento e considerando-se o caráter decisivo dessa ação divina para a vida do povo israelita, atinge-se um ponto de grande importância. Trata-se do valor não só histórico, mas também transcendente desse acontecimento⁵. O seu efetivo valor fundamental para a comunidade que o recebe, está em que lhe é proporcionada «uma revelação de Deus». Essa revelação não se

2 G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, 1972. Von Rad é uma das mais autorizadas vozes sobre teologia bíblica do Antigo Testamento. A obra citada oferece uma boa visão sobre o tema é focado no presente item.

3 I. ELLACURÍA, «Historia de la salvación», p. 331.

4 I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», p. 332.

5 As tradições teológicas do Novo Testamento reúnem questões concretas da vida do povo de Israel. No entanto, elas podem ser formuladas dentro de tradições teológicas mais abstratas, que aparecem como puros *theologoumena*. «A mais freqüente fórmula teológica deste gênero é a assim chamada fórmula da libertação do Egito que Yahweh (mais raramente Moisés) opera em favor dos filhos de Israel» (K. BERGER, «Storia della salvezza», in K RAHNER, (Ed.). *SacrM*, VII, Brescia, 1977, 329-340, 332).

limita a fato particular, mas abrange valores e significados de caráter permanentes. «Não é, portanto, o fato que anima a comunidade, mas sua vivência transmitida pelo relato»⁶.

3 RELEVÂNCIA SOTERIOLOGICA DO ÊXODO

Portanto, atribui-se a esse acontecimento um valor histórico, mas o que interessa acima de tudo é a sua relevância teológica e soteriológica. Deus se revela através da libertação de seu povo. Mas com isso não se está limitando a experiência da revelação a acontecimentos dessa natureza. É justo e necessário sempre afirmar que Yahweh é infinitamente maior do que «qualquer condicionalidade histórica»⁷. Por outro lado, confirma-se que a história aparece como lugar privilegiado onde a irrupção transcendente de Deus ocorre concretamente, como novidade imprevisível. A novidade dessa irrupção da transcendência divina abre a contingência humana à esperança da fé no Deus que liberta. Desta forma, verifica-se de modo paradigmático que a transcendência de Yahweh ocorre na história comum dos homens. Por isso essa história se abre a uma dimensão que a supera, sem negar em nada seu valor atual. A história é o *lugar teofânico* como espaço privilegiado da manifestação de Deus. Mas isso não elimina outras possibilidades através das quais se tem acesso ao conhecimento de Deus, inclusive aqueles do âmbito natural e subjetivo propriamente⁸.

A ênfase no valor transcendente dos fatos históricos, no contexto bíblico, leva à consideração do significado salvífico de fatos da história na história não bíblica. Nessa história encontram-se eventos que são portadores de um valor transcendente. Eles potencializam a manifestação natural e a pessoal, mas de modo particularmente denso se verifica neles a potencialização da manifestação de Deus no processo histórico⁹. Esta compreensão da ação e manifestação de Deus abre na existência de

6 I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», p. 332.

7 I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», p. 332.

8 Cf. I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», p. 333.

9 A propósito do debate sobre a historicidade da revelação e concretização da salvação em experiências situáveis em tempo e espaço, o teólogo J. Ratzinger comenta alguns aspectos da teologia de K. Rahner. Ele faz algumas observações significativas. «Se a história da revelação não pode ser concebida de maneira categorial – extrinsecista, mas deve ser referida à humanidade em sua totalidade, conclui Rahner que também deve estar presente nesta humanidade em sua totalidade. Neste caso já não é meramente Palavra reveladora que vem de fora, mas também luz do Pneuma que vem de dentro. Não é objeto, mas horizonte não temático, dentro do qual se realiza a existência espiritual do homem. As concretizações históricas de todas essas experiências salvíficas da humanidade são precisamente, objetivações desde horizonte que é “história salvífica” e abrange toda a vida espiritual» (J. RATZINGER, «Salvación y historia», *SelT* 40 [1971] 314-322, 320-321). J. Ratzinger observa que Rahner, apesar de afirmar a historicidade da salvação nos acontecimentos salvíficos, apresenta o conceito de magisterialidade do cristão como ponto de partida. Em outros termos, diz o teólogo, significaria «a redução do cristão a um “fazer-se reflexo” do já possuído universalmente». O autor conclui que com isso Rahner estaria destruindo o posicionamento apresentando em *Ouvintes da Palavra*. Nessa obra, conforme Ratzinger, «no cristianismo já não nos vem algo novo de fora, algo não dedutível de nós mesmos, mas, simplesmente, se objetiva o que estava presente como

um determinado povo «a possibilidade efetiva de se mostrar o que é Deus para o homem e que é o homem para Deus»¹⁰. A convicção teológica fundamental, neste contexto, radica-se na revelação proclamada pela fé cristã. Assim, se afirma que o Deus de Israel, o Deus de Jesus Cristo é um Deus que liberta¹¹ por sua livre decisão de dar vida a seu povo. Trata-se de gestos verificados historicamente, mas seu significado se abre para a dinâmica dessa contínua presença divina. Essa compreensão da livre ação de Deus que intervém para libertar seus filhos remete reflexão à questão da transcendência como futuro.

A experiência de Moisés com Yahweh constitui uma referência espiritual paradigmática de encontro com o Deus que quer seu povo livre da opressão. Moisés apresenta-se a Yahweh como alguém imbuído da esperança de libertação dos israelitas e a serviço do próximo. Por isso ele pode acolher a palavra divina não em uma contemplação vazia de história, mas inserido na situação real de seus irmãos. Moisés escuta a mensagem de Yhawehe levando tudo aquilo que recebeu de seu povo, mediante a própria experiência, como membro do povo eleito. Ele sente a desoladora situação de seus irmãos israelitas e põe-se primeiro diante de Deus. Depois, a partir do conhecimento do «Deus dos pais», passa a reconsiderar o que pode fazer. Ele segue, assim, uma pedagogia de serviço libertador, tomando a vida daqueles que ali estavam como conteúdo básico de sua relação com Deus. No momento seguinte retorna àqueles com a palavra libertadora de Deus¹². Esta experiência tem um valor permanente para o povo herdeiro da fé no Deus que libertou Israel. Por isso ela constitui um exemplo fundante de libertação que ilumina situações semelhantes, vividas por outras gerações e outros povos, inclusive nos dias atuais.

4 LIBERTAÇÃO COMO SALVAÇÃO: HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO

Esta é também uma das questões fundamentais do pensamento teológico de I. Ellacuría. A salvação, como se conhece pela Escritura, se efetiva por meio da

horizonte de nosso pensar e refletir». Ratzinger conclui seu comentário com uma opinião crítica nestes termos: «Se renuncia, em princípio, à história em favor da ontologia ao converter-se o que realmente está fora em caso quase insignificante. O «*éx-tasis*» da fé desaparece em prol do «*én-tasis*», da submersão filosófica, dir-se-ia aludindo ao Pseudo-Dionísio» (ID, «Salvación y historia», *SelT* 40 [1971] 314-322, 321).

10 I. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación», p. 334.

11 Cf. J. SOBRINO – R. ALVARADO, *Ignacio Ellacuría, «aquella libertad esclarecida»*, p. 167.

12 Irineu de Lion interpreta cristologicamente o fato da libertação do Egito, afirmando que era o Filho de Deus que conversava com Moisés no episódio da sarça ardente. Ele faz uma aplicação hermenêutica da narrativa da libertação do Egito ao seu contexto de final do segundo século d. C. Conforme Irineu Cristo «subia e descia para libertar os oprimidos arrancando-os do poder dos egípcios, isto é, de todo tipo de idolatria e impiedade; salvando-nos do mar Vermelho, ou seja, libertando-nos das turbulências homicidas dos Gentios e das águas amargas de suas blasfêmias. Estes acontecimentos eram contínua repetição do que a nós se referem no sentido de que o Verbo de Deus mostrava antecipadamente em tipo as coisas futuras, enquanto agora nos tira de verdade da servidão cruel dos gentios. E no deserto fez brotar com abundância um rio de água de uma rocha» (IRINEO DE LIÓN, *Demostación de la predicación apostólica*, n. 46).

revelação de Yahweh, como Deus libertador que atua na história em favor de seu povo. A análise de alguns termos bíblicos oferece aqui uma base clara da relação fé-justiça na experiência salvífica do antigo Israel. A leitura desses elementos é feita a partir da convicção do significado do mandamento do amor emanada do Novo Testamento.

Entre os termos significativos para a relação entre fé, justiça e libertação encontra-se o verbo *sapat* que significa salvar ou libertar da injustiça. *Mispat* que é um termo derivado de *sapat* indica salvação ou libertação daquele que é injustamente oprimido. Assim, libertação e salvação estão estreitamente ligadas, de modo que salvação se explica por libertação da opressão¹³. Neste mesmo contexto situa-se a missão do servo de Yahweh. Ele é apresentado como instrumento para levar *mispat*¹⁴ às nações. Incluem-se na mesma linha de significado os termos de valor semântico equivalente *mispatim* e *sedaqot*. Estas duas categorias se referem diretamente a Deus. Elas foram elaboradas em um contexto religioso, isto é, dentro da experiência de revelação de Yahweh a um povo subjugado. Como tais, elas indicam precisamente as intervenções libertadoras de Deus¹⁵. No livro do Deuteronômio, o termo *sedaqot* significa justiça de Yahweh e seus atos salvadores em favor de Israel¹⁶. Nos salmos que se referem à ação de Deus como senhor dos exércitos, Yahweh é reconhecido como aquele que faz justiça aos que nele confiam.

Os profetas, por sua vez, usam a imagem de Sodoma quando denunciam o pecado de Israel no período monárquico. Ezequiel, por exemplo, denuncia: «Esta é a iniquidade de tua irmã Sodoma: ela e as suas filhas tinham soberba, gula, ócio indolente, mas não tiveram descanso; e ao aflito e ao pobre não estenderam a mão»¹⁷.

À luz desses dados escriturísticos, I. Ellacuría afirma que a situação de pecado sempre tem um alcance social. O pecado afeta não só as Pessoas divinas, mas também a pessoa humana. Observa ainda que o afastamento dos preceitos de Yahweh acontece em relação direta com a salvação. Por conseguinte, a superação do pecado exige a libertação da injustiça que se pratica contra os mais fracos deste mundo. Assim, uma vez que a ofensa ao homem é ofensa a Deus, a libertação do homem é libertação de Deus. Não que Deus haja sido acorrentado pelo pecado que oprime o ser humano, mas porque muitas vezes se invoca seu nome para maltratar o próximo. Outras vezes se proclama seu nome santo, sem no entanto se posicionar

13 Cf. I. ELLACURÍA, «Fe y justicia», p. 35; textos bíblicos: 2 Sam 18,19; 18, 31; 1 Sam 24,16.

14 A Vulgata usa o termo *judicium*.

15 Cf. Gn 18, 17-19; Is 42, 1.

16 Cf. Sl 74, 28; 103, 6; Dt 33, 21. O termo *mispatim* serve aí, muitas vezes, para denominar as leis como se observa em Ex 15, 25b; Sl 105, 5. A idéia que este termo comunica é que a Lei está no âmbito da intervenção libertadora de Yahweh (cf. I. ELLACURÍA, «Fe y justicia», p. 36).

17 Cf. Ez 16, 49.

contra os agentes e as causas reais dos males manifestados socialmente¹⁸.

Nessa experiência de Israel verifica-se uma identificação entre Yahweh e o povo pelo fato de o povo eleito viver no âmbito do divino. Além disso, em sua história a presença de Deus é constante. Essa «historicidade de Deus não é a politicidade de Deus e do povo profético de Deus»¹⁹, mas uma presença que leva seus filhos a ser, antes de tudo, seu povo. Então, eles podem se tornar sujeito como povo de Deus, mas com alcance político. Outra conclusão da leitura dessa relação entre Yahweh e Israel diz respeito ao vínculo entre Deus e a justiça. As afirmações sobre Deus e a justiça são distintas, porém inseparáveis, pois o conhecimento salvífico de Deus não é tal se não entra no âmbito da prática da justiça. Além do mais, é necessário que esse conhecimento assuma um caráter real e prático na realização da justiça.

Segundo I. Ellacuría, uma leitura dos livros históricos esclarece o vínculo positivo entre a superação da injustiça pela efetiva prática da justiça. Isso exige conversão e que, portanto, a pessoa envolvida nesse movimento se aproxime de Deus. «A revelação propõe como imediatamente presentes e remententes entre si a justiça e a aproximação de Deus. Deus não salva mais seu povo, porque seu povo praticando a injustiça se separa dele; a salvação, por sua vez, se propõe como uma presença mais plena de Deus através de uma realização mais plena da justiça»²⁰.

No pacto estabelecido entre o antigo Israel e Yahweh, a relação entre fé e justiça é muito relevante. Os termos dessa aliança são os Dez Mandamentos que Yahweh deu a seu povo. Na aliança de Yahweh com Israel, se evidencia a fé como base desta relação. Desta maneira, no cumprimento efetivo desta aliança, o primeiro momento formal é a entrega da tábua dos Dez mandamentos. A primeira parte da Lei consta da orientação sobre o comportamento do povo de Israel no relacionamento com Deus. Na segunda parte está registrado qual deve ser o comportamento dos diversos membros do povo entre si. Esse comportamento está ligado ao aspecto da justiça na vida social e está presente em toda a história de Israel.

Mesmo que os mandamentos sejam dados como uma «dupla lei unitária» fundada sobre a fé, no curso dos séculos houve uma permanente tentação de separar a primeira parte da segunda. Tal tentação representa a vontade de se querer provocar uma dissociação de fé e justiça. Os profetas se contrapõem radicalmente a tal comportamento, pois, em última análise, significaria um abandono do verdadeiro Deus e da verdadeira religião. Por isso os profetas combatem contra o culto dos deuses falsos, mas também contra o falso culto ao verdadeiro Deus. O culto a Yahweh é falso quando não se leva a sério a segunda parte da tábua da lei, isto é, a justiça²¹.

18 I. ELLACURIA, «Fe y justicia», p. 39.

19 I. ELLACURIA, «Aporte de la teología de la liberación», p. 24.

20 I. ELLACURIA, «Fe y justicia», p. 39.

21 Cf. Is 1, 10-16; 58, 2-10; Jr 7, 2-6.21-28: 22, 15-16; 26,1-19; Am 5, 21-25; Os 2, 21-22; 4, 2; 6, 6-8.

O pleno conhecimento e realização da justiça de Deus e o total cumprimento de seus mandamentos acontecem, no entanto, somente com Jesus. Com Jesus Cristo a salvação alcança sua plenitude definitiva. Aí então se revela e se compreende que o essencial dos mandamentos não é o cumprimento de ritos, mas a fé que se manifesta e opera pelo amor, como ressalta a carta de Tiago²².

Portanto, com o advento de Jesus, a humanidade recebe a plena luz da revelação de Deus e é agraciada também pela realização total e definitiva da promessa divina de salvação. Estabelece-se então a nova aliança, que é eterna. No tempo da nova aliança é constante a referência ao caminho que o cristão deve seguir (*pareusthai peripatein*). Estes termos indicam principalmente o «caminhar de Deus», isto é, o sentido dinâmico da presença de Deus com seu povo. O «caminhar de Deus» não significa somente a via que conduz a Deus, mas o próprio Deus que caminha com seu povo e recorre a um caminho para salvá-lo. «No Novo Testamento se dá a síntese destes sentidos. De um lado existe o caminho a que Deus recorre, por Cristo no Espírito, para estar presente no ser humano. De outra parte por este mesmo caminho Deus conduz o ser humano na história. Daí porque, para Paulo, «o ágape seja um caminho que transcende todos os demais carismas (*“hodon kath” hyperbolen*, 1Cor 12,31)»²³. Na vida e prática de Jesus se verifica com clareza a unidade dos valores divinos e humanos que unem os homens a Deus e aqueles entre si. Em Jesus se realiza em plenitude o amor a Deus e ao ser humano. Os profetas, por sua vez, sempre se remetem a esse pacto para transmitir a Israel a palavra de seu Deus.

CONCLUSÃO

O discurso teológico de I. Ellacuría que concretamente foi elaborada no contexto de opressão, repressão e morte teologiza a busca de superação dos males da injustiça como esperança de vitória sustentada pela luz da experiência de libertação de Israel. Sua teologia comporta também questionamentos quanto a alguns pontos e apresenta limites, o que é inevitável em toda teologia. Há também aspectos a serem desenvolvidos e outros a serem superados. Por fim, convém ressaltar que elementos de suas intuições teológicas e pastorais são importantes para a missão da Igreja atualmente. Com isso, pode-se e deve-se, também, identificar algumas perguntas que ficam para o aprofundamento do debate em torno desta teologia. Uma dessas questões é o diálogo com outras teologias que continuam influentes na vida eclesial atualmente, particularmente na América Latina e Caribe. Diante desses desafios se sugerem possíveis caminhos que poderão ser abertos e seguidos no

²² Tg 2, 14-25.

²³ I. ELLACURIA, «Fe y justicia», p. 71.

futuro. São questões e problemas que se põem não só para a teologia, isoladamente, mas para esta enquanto expressão da fé vivida eclesialmente. Deve-se considerá-la sempre como um instrumento a serviço da fé dos cristãos e da comunidade eclesial. Portanto, é um percurso aberto e operado em diálogo, intra e extraeclesialmente, em busca da realização da esperança cristã e do Reino de Deus. Enfim, esta teologia é um significativo componente da vida da Igreja dos pobres, que reflete a esperança vivida no hoje na luta por ser “mais” e impulsiona a construir a libertação pela ação humana transformadora e recebê-la como dom pela ação libertadora de Deus junto a seu povo.

REFERÊNCIAS

- ELLACURÍA, I. *et al.* **Fe, justicia y opción por los pobres**. Bilbao: Declee de Brouwer, 1980.
- ELLACURÍA, I. *et al.*. Aporte de la teología de liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo e del positivismo. **Revista Latinoamericana de Teología**, El Salvador, v. 4, n. 10, p. 3-28, 1987.
- ELLACURÍA, I. *et al.* Historicidad de la salvación. **Revista Latinoamericana de Teología**, El Salvador, v. 10, n. 21, p. 3-25, 1993.
- GUTIÉRREZ, G. Lenguaje teológico: plenitud del silencio. **Revista Latinoamericana de Teología**, El Salvador, v. 13, n. 38, p. 141-162, may-ago 1996.
- GUTIÉRREZ, G. A teología latino-americana – Trajetória e perspectivas. In: BRGHENTI, A. ROSARIO, H. (Org.). **A Teologia da Libertação: Congresso Continental de Teologia – conferências e painéis**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 199-219.
- MOLTMANN, J. **Dio nel progetto del mondo moderno: contributi per una rilevanza pubblica della teología**. Brescia: Queriniana, 1999.
- RAD VON, G. **Teologia del Antico Testamento**, v. I. Brescia: Queriniana, 1972.
- RAHNER, K. (Ed.). **Sacramentum Mundi**. v. VII. Morcelliana: Brescia, 1977.
- SOBRINO, J.; ALVARADO, R (Ed.). **Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”**. Santander: Sal Terrae, 1999.

A LIBERTAÇÃO PELA “ELEIÇÃO”. A opção pelos pobres e a conversão do projeto moderno na América Latina

Francys Silvestrini Adão sj¹

RESUMO

Na aurora dos tempos modernos, um grupo de cristãos começou a reler o conjunto da história da salvação a partir de um critério fundamental: a *justificação pela fé*. O acento desta empreitada teológica estava posto no “só”: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*. Tratava-se de uma resposta polêmica à questão que resume o combate espiritual da modernidade ocidental: a afirmação de *Deus* e de seu *projeto soberano* não esmagaria a afirmação do *ser humano* e de seu *projeto livre*? Sensível a essa questão antiga e sempre atual, nossa comunicação propõe uma releitura teológico-sapiencial do movimento da libertação, procurando demonstrar como, na América Latina, o *projeto* libertário da modernidade ocidental fez uma experiência *desconcertante* da proximidade de Deus e, diante da exigência de *conversão*, descobriu um “lugar” privilegiado no qual Deus e o ser humano afirmam *juntos* sua liberdade: no amor-eleição (*escolha livre*) que *sai de si* para cuidar da vida e da libertação de um *outro* na história. O reconhecimento da centralidade deste núcleo bíblico-existencial permitiria a elaboração de algumas orientações teórico-práticas para as novas teologias que se reclamem herdeiras desta experiência fundante.

Palavras-chave: Teologia da libertação. Modernidade. Opção pelos pobres. Eleição.

INTRODUÇÃO

A reflexão cristã sobre a salvação da humanidade em Jesus Cristo conheceu figuras diversas ao longo da história do cristianismo. Contudo, cada uma, a seu modo, teve que abordar uma questão complexa e fundamental: o que é ação própria *de Deus* e o que é ação própria *do ser humano* neste processo salvífico? Na aurora dos tempos modernos, os debates teológicos dos movimentos reformadores revisitaram esta questão, a partir da tensão entre *fé* e *obras*. Dando um tom polêmico a esta legítima tensão teológica intra-bíblica², a posição classificada como “protestante” colocou

¹ O autor é mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio e doutorando em Teologia Fundamental pelo Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris.

² Este tema já estava no coração do debate interno às teologias neo-testamentárias, sendo explicitado de modo exemplar em uma dupla análise da Aliança do Senhor com Abraão: a interpretação de Paulo, principalmente na carta aos Romanos (Rm 4,1-25), com uma ênfase no polo *fé*; e a interpretação de Tiago, em sua carta (Tg 2,21-26), com uma ênfase no polo *obras*. Uma interessante e original interpretação desta tensão é proposta por J. L. Segundo em SEGUNDO, Juan Luis. La historia perdida y recuperada de Jesus de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo. Santander: Sal Terrae, 1991.

o acento no “só”: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*. Como as *polêmicas* acabam conduzindo os debatedores a se concentrarem em um dos *polos*, na posição católica, sem negar a primazia da fé, tendeu-se a valorizar as *obras*. Uma reconciliação doutrinal³, respeitando as diferenças de *acento*, só foi possível após quase cinco séculos⁴.

Ora, o que isso teria a ver conosco, cristãos latino-americanos do século XXI? Nada ou pouco, se considerarmos esta polêmica como uma querela de teólogos já superada. No entanto, ela pode ser uma luz que ilumina nossa situação atual se identificarmos aí a primeira *figura moderna* de uma *questão decisiva e crucial*, proposta pela revelação bíblica a cada pessoa e grupo humano em seu processo de auto-constituição e de busca de plenitude: o “outro”, em sua *diferença*, representa para nós uma *ameaça* ou um *apelo*? Em nossa opinião, o debate citado já era um prenúncio do principal combate espiritual da modernidade ocidental: a afirmação de *Deus* e de seu *projeto soberano* – e absoluto! – não esmagaria a afirmação do *ser humano* e de seu *projeto livre* – tão frágil e relativo?

Tendo este combate espiritual como “pano de fundo”, nossa comunicação propõe uma chave de leitura histórica e bíblico-existencial para a experiência fundante das teologias da libertação, situando esta experiência *singular* no movimento mais amplo da modernidade ocidental e em seu legítimo projeto de *autonomia humana*. Nossa reflexão se dará em 3 tempos: 1) primeiramente, faremos um breve exercício de memória histórica da gestação dos países latino-americanos, destacando sua relação *visceral e dramática* com a modernidade ocidental; 2) em seguida, concentrar-nos-emos na especificidade da *experiência espiritual* da Igreja latino-americana, evidenciando o que julgamos ser o *duplo* núcleo bíblico-existencial desta experiência; 3) por fim, proporemos brevemente algumas implicações teórico-práticas para as novas teologias que se reconheçam herdeiras desta experiência.

1 “CUMPRIRAM-SE OS TEMPOS”: UMA MEMÓRIA AFETIVA, ENTRE UTOPIAS E FERIDAS

Tornou-se comum no movimento teológico da libertação o reconhecimento de uma “irrupção dos pobres” na América Latina⁵. Ora, a vertente sapiencial da teologia

3 Cf. Declaração conjunta (luterano-católica) sobre a doutrina da justificação, 1999. Ver tb. RELATÓRIO DA COMISSÃO LUTERANA-CATÓLICO-ROMANA. **Do conflito à comunhão: Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017**. Editora SINOTAL – Edições CNBB, S/D.

4 Esta concentração em um dos “polos” também pode ser notada no debate entre teólogos brasileiros da libertação em 2007-2008. Ver ADÃO, Francys. A carne se fazendo verbo: uma contribuição ao debate teológico no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, p. 243-268, 2015; e IDEM, Nossa parte da herança: os frutos de um debate teológico no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 74, p. 264-299, 2014.

5 Uma análise deste fenômeno pode ser encontrada, por exemplo, na reflexão teológica de G. Gutiérrez, de J. Sobrino, de J. B. Libanio, de L. Boff, entre muitos outros.

bíblica, com seu “método” próprio de observação da ordem da criação, ajuda-nos a entender uma irrupção como algo análogo ao paradoxo de um nascimento: trata-se de uma *novidade* que vinha sendo *gestada* há algum tempo de modo parcialmente visível e parcialmente invisível⁶. Inspirados por esta abordagem, podemos reler o lento processo de constituição das sociedades latino-americanas, considerando sua integração no fenômeno mais amplo da *gestação* da modernidade ocidental⁷.

A chegada de grupos humanos europeus a este continente integrou, de modo dramático, a história destas sociedades nascentes aos movimentos, sonhos e crises vividos pelos povos ocidentais cristianizados⁸. No entanto, a formação conflitiva de nossos povos e nações justifica uma expressão cunhada por alguns cientistas sociais latino-americanos: a “modernidade *alternativa*”⁹. A busca de uma “alternativa” é parte integrante do processo das *utopias* de nossa história, mas também das *dores* de nossa *memória ferida*. De fato, não podemos esquecer:

– do modo como se deu a chegada dos povos ocidentais a estes novos territórios e novos mundos: como se comportar diante desta *terra* fascinante e ameaçadora – em boa parte já ocupada – e de seus *bens*?

– da violência e dos conflitos físicos que aconteceram entre povos diferentes, mas também – e talvez sobretudo – do choque entre os mundos simbólicos desses vários povos: que relação estabelecer com uma cultura, uma etnia, uma humanidade *outra*?

– da relação complexa que se estabelece entre a nova geração de ocidentais americanos e seus ascendentes europeus – os vínculos de afeição, de admiração e de filiação, por um lado, e o sentimento de exploração, de distância e de abandono, por outro: que relação estabelecer com o *passado* e com os *ancestrais*?

– da expansão do mundo católico logo após a crise protestante, a partir de uma evangelização ambígua – ligada ao projeto colonizador – e de um clero religioso dinâmico, mas insuficiente: que relação estabelecer com a *fé* cristã, com o *Evangelho de Jesus Cristo*, com a *Igreja*?

Não se pode negar, então, que a América Latina, em sua organização institucional majoritária, é uma figura modelada pelo projeto expansionista do Ocidente. Contudo, não devemos esquecer que ela é herdeira mais especificamente de sua versão *ibérica*. Lembremos, então, que:

⁶ Esta “lógica” pode ser identificada em várias parábolas do Reino e corresponde, também, à reflexão desenvolvida por A. T. Queiruga em torno da categoria de “maieutica histórica”. TORRES QUEIRUGA, Andrés. Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

⁷ De modo semelhante, os sinais de *gestação* dos tempos modernos também podem ser identificados ao longo da baixa Idade Média europeia. Ver VAZ, H. C. de L. Raízes da Modernidade. São Paulo: Loyola, 2002.

⁸ O modo como se ensina a história “geral” nas escolas e a periodicidade escolhida para classificar a literatura brasileira são testemunhas de uma integração institucional e simbólica a este processo de desenvolvimento dos estados modernos do Ocidente.

⁹ Este é o caso, por exemplo, do sociólogo boliviano Bolívar Echeverría.

– os ocidentais que projetam o que nós chamamos hoje “América Latina” são, em sua grande maioria, portugueses e espanhóis, pessoas formadas em sociedades latinas cristianizadas, mas influenciadas, também, durante séculos, por uma importante presença de *muçulmanos e judeus*, por sua estética frequentemente *iconoclasta*, por sua racionalidade mais *pragmática* e, no caso dos judeus, por sua *espera messiânica*;

– esses povos ibéricos organizam as sociedades nascentes a partir do modelo institucional das metrópoles, mas que eles foram ao mesmo tempo, implícita e explicitamente, influenciados por novos *símbolos*, sistemas de *valores*, práticas *religiosas* dos povos indígenas e africanos.

Este breve (e limitado) exercício de memória, a partir da perspectiva ocidental, permite-nos lembrar que o contexto onde são gestadas as teologias da libertação é marcado, em relação ao interior desses países, por uma realidade humana *conflitiva*, vínculos sociais *em construção* (mas bastante *instáveis*), uma certa *irreverência iconoclasta*, uma racionalidade *pragmática*, um imaginário *messiânico*, um forte *hibridismo* simbólico, uma *mestiçagem* étnica (no começo, frequentemente ligada a *violências sexuais*) e, em relação ao exterior, por uma verdadeira *dependência* simbólica e econômica em relação às metrópoles e às potências ocidentais¹⁰. A Ibéria vinculou, assim, a aventura humana latino-americana ao que estamos chamando aqui de “projeto moderno”¹¹. Contudo, com demasiada frequência, este projeto moderno esbarrava-se, nestas terras, em uma barreira aparentemente intransponível: uma *impossibilidade material* de realização – ou uma realização reservada a um grupo escandalosamente reduzido. Como, então, lidar com uma tal experiência-limite?

2 “O REINO DE DEUS SE FEZ PRÓXIMO. CONVERTEI-VOS”: O DOM DE UM PROJETO

Quando revisitamos nossa história recente, podemos situar o surgimento das teologias da libertação dentro do quadro mais amplo de uma busca latino-americana de liberdade – ela própria em relação com a forte reivindicação ocidental de liberdade dos anos 60, em relação também com a guerra ideológica entre capitalismo e socialismo ao longo do séc. XX e, em contexto católico, em resposta à abertura suscitada pelo concílio Vaticano II. Em um contexto de dependência econômica e simbólica – mas também de busca de alternativas –, a questão sócio-existencial que as pessoas de boa vontade das sociedades latino-americanas deveriam responder era esta: se o movimento ocidental pela liberdade (moral, intelectual, política) parece

¹⁰ Uma análise sociológica interessante da formação de nossos países de tradição ibérica pode ser encontrada em BARBOZA FILHO, Rubem. Tradição e artifício. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

¹¹ Com seus diversos acentos como, por exemplo, o racionalismo iluminista, a nova república e os princípios de “liberdade, igualdade, fraternidade”, a arte e os sentimentos barrocos, os antagônicos liberalismo e socialismo, etc.

ser barrado na América Latina por uma repressão política e por uma realidade de pobreza injusta, o que devemos fazer para tornar esta liberdade *possível*? Podemos ser livres se nosso vizinho não o é? Num mesmo sentido, uma questão se impõe à Igreja latino-americana: como um continente cheio de riquezas materiais, espirituais e simbólicas, um continente massivamente cristianizado poderia permanecer prisioneiro de um ciclo infernal de *violência* e de *desigualdades* entre *batizados*? Dito de outro modo, podemos ser livres se nosso irmão e nossa irmã não podem sê-lo?

Frente a este *impasse* e diante da *realidade concreta* dos pobres, uma nova convicção *irrompe* no coração de muitos cristãos: o Deus da revelação judaico-cristã *quer o que também nós queremos* – a liberdade de todos os seres humanos –, e, para realizá-la, Ele *toma o partido* dos *empobrecidos*. Esta revelação – uma Luz que torna visível o que era até então invisível e latente – está na origem de uma escolha pessoal e comunitária explícita feita por muitos cristãos e comunidades: *a opção preferencial pelos pobres*¹². Quando isso acontece, o projeto moderno de *liberdade*, frente ao muro de uma injustiça histórica, converte-se em um projeto de *libertação* de *outros*, encontrando, assim, uma nova via de realização. Não seria algo análogo ao que teria acontecido com o projeto fariseu de *justiça* que, ao ser oferecido aos que não poderiam realizá-lo por suas próprias forças, converte-se na boa notícia, proposta por Paulo, da *justificação*?

A experiência e a reflexão teológica latino-americana se concentraram, desde então, numa compreensão existencial, social e espiritual da multiforme realidade dos pobres, cujos rostos se revelaram múltiplos¹³. Contudo, este é *um* dos polos desta experiência fundante. O outro polo – constantemente realizado, mas ainda pouco refletido – é o polo “opção”. Ora, em nossas terras, o projeto moderno ocidental é surpreendido por uma experiência de salvação (compreendida como *libertação integral*) que está ligada à alegria de *descobrir-se eleito* por meio da *eleição de um outro*. Ou seja, o *nosso* projeto de vida, ainda que limitado, é *bom* – e Deus o *elege!* –, mas ele só encontra sua realização quando *doado*.

Quando relemos nossa experiência específica a partir da fé bíblica, tomamos consciência de que a possibilidade de realização de um projeto histórico passa pela *decisão livre* de entrar num processo de “*eleição*”: tanto do lado do eleito – acolhendo assim a gratuidade e o dom incondicional de Deus, que *elege* nossos projetos autênticos, como Ele fez com os patriarcas, profetas, reis, sacerdotes e o povo de

12 Em contexto católico, esta opção é oficialmente afirmada pelos bispos latino-americanos reunidos em Medellín (1968), e repetidamente confirmada em Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007).

13 Já em Puebla, aponta-se para esta multiplicidade (nn. 31-39): crianças golpeadas pela pobreza e abandonadas, jovens frustrados e desorientados, indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados e subempregados, marginalizados urbanos, anciãos. Além disso, este documento evoca a situação de marginalização da mulher, mas posteriormente outros “rostos” emergirão na reflexão pastoral e teológica: os movimentos LGBTTT e, já saindo do âmbito do humano, os direitos dos animais e o cuidado da terra.

Israel – quanto do lado de quem faz a eleição – elegendo, com Deus, outras pessoas e povos em situação de vulnerabilidade, segundo o apelo constante dos escritos bíblicos. A fé cristã encontra a plenitude de ambas experiências em Jesus de Nazaré, Servo e Filho Eleito do Pai que oferece a boa notícia da proximidade do Reino e da filiação aos pobres, pecadores e enfermos.

Assim, resumidamente, reconhecemos que, na América Latina, o *projeto de humanidade* desenvolvido ao longo da modernidade ocidental foi posto diante de uma experiência de Deus *desconcertante* e de um apelo *inesperado* à *conversão*, reveladores de um “*lugar*” *privilegiado* onde Deus e o ser humano afirmam *juntos* sua liberdade: no amor-eleição (*escolha livre*) que *sai de si* para cuidar da *vida* e da *libertação* de um *outro* na *história*. A força, o sentido e a profundidade da experiência bíblico-existencial da “*eleição*” revela-se novamente nas terras latino-americanas como o caminho por excelência do processo humano-divino de Aliança, superando a afirmação de uma salvação que negaria a história e o mundo, bem como as alternativas extremas – “*somente Deus*” ou “*somente o ser humano*”.

CONCLUSÃO: “E CREDE NA BOA NOTÍCIA”: UM FUTURO SEMPRE EM GESTAÇÃO

A Igreja latino-americana vive um momento particular de sua história: por um lado, ela contempla pela primeira vez, na liderança do mundo católico, um pastor modelado pela experiência espiritual e social que lhe é própria; por outro lado, uma nova geração de teólogos/as tenta receber a herança desta experiência, buscando caminhos teóricos adaptados aos novos contextos e sensibilidades. Ela se vê, assim, confrontada a uma das questões mais importantes para a humanidade: a *transmissão dos fundamentos*. Como transmitir uma *experiência* gratuita e livre? Como criar *condições favoráveis* para que ela seja acessível a outros? Como *ceder o lugar* a novas intuições e a novos projetos?

Há mais de 40 anos, os processos liderados pelos movimentos da libertação permitiram a visibilidade e a emergência de novos sujeitos, novas palavras no cenário público, novas narrativas que questionam as narrativas construídas ao longo de séculos¹⁴. Trata-se, assim, de um *novo tempo* de múltiplas *gestações*. Em cada um dos muitos movimentos populares, assistimos a uma construção de uma (nova) memória coletiva, o resgate de valores e símbolos outrora sufocados, a construção de novos projetos relacionados a esses valores e símbolos. Cada um desses grupos humanos vive, assim, um período de constituição de seu próprio “*Pentateuco*”: seus fundamentos narrativos, relacionais, espirituais, institucionais e valorativos. Para os

¹⁴ Ver, por exemplo, DE MORI, Geraldo Luís. La théologie de la libération à l’heure du pluralisme culturel et religieux. Études, Paris, n. 420.5, p. 61-71, 2014.

tradicionais teólogos da libertação, é tempo, então, de acompanhamento fraterno, de encorajamento, mas também de discernimento¹⁵: quais são as forças de fraternidade, de comunhão e de vida presentes nestes novos processos? Quais são as novas forças de violência, de divisão e de morte reveladas por eles?

O processo atual de cada um desses grupos humanos evocados anteriormente é necessário e trata-se de uma boa notícia para a humanidade e para a Igreja, ainda que inevitavelmente ele seja fonte de conflitos. Contudo, se aceitarmos que o núcleo da experiência fundante das teologias da libertação é duplo – a *opção* pelos *pobres* – esses grupos serão fiéis ao dom de Deus transmitido por meio da fé bíblica e atualizado de um modo específico no movimento da libertação quando, a partir da irrupção inesperada de uma “proximidade” – que ainda não podemos prever, mas que já está sendo gestada – eles forem capazes de ofertar suas forças para a concretização de *seu* projeto em *outro* grupo, reconhecido como *mais* vulnerável e ameaçado, entrando, desse modo, na *dinâmica da eleição*. Assim, o anúncio de que o mistério de Deus se revela de modo surpreendente no encontro com os *mais pobres* e que uma boa *eleição livre* de outras pessoas e outros grupos dá acesso a uma *libertação recíproca* ainda pode ser escutado e celebrado como um eco fiel da Boa Notícia de Jesus Cristo em nossos dias!

REFERÊNCIAS

ADÃO, Francys. A carne se fazendo verbo: uma contribuição ao debate teológico no Brasil. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 47, p. 243-268, 2015.

ADÃO, Francys. Nossa parte da herança: os frutos de um debate teológico no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 74, p. 264-299, 2014.

BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício**. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

DE MORI, Geraldo Luís. La théologie de la libération à l'heure du pluralisme culturel et religieux. *Études*, Paris, n. 420.5, p. 61-71, 2014.

RELATÓRIO DA COMISSÃO LUTERANA-CATÓLICO-ROMANA. **Do conflito à comunhão: Comemoração conjunta Católico-Luterana da Reforma em 2017**. Editora SINOTAL – Edições CNBB, S/D.

RUBENS, Pedro. **O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer**. São Paulo: Loyola, 2008.

SEGUNDO, Juan Luis. **La historia perdida y recuperada de Jesus de Nazaret**. De los Sinópticos a Pablo. Santander: Sal Terrae, 1991.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Repensar a revelação**: a revelação divina na

¹⁵ Ver RUBENS, Pedro. *O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.

realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Raízes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

Crucificados entre nós: um retorno à profecia a partir da Teologia da Libertação - TdL

Carlos Rafael Pinto¹

RESUMO

Esta comunicação se origina da inquietação do autor, a partir da experiência apostólica e de algumas notícias locais e mundiais, sobre o cenário da pobreza e da realidade de injustiça social, mesmo em lugares onde se professam a fé em Jesus de Nazaré. Por esse motivo, esta comunicação procura mostrar o caráter da profecia assumido pela Teologia da Libertação (TdL) em seu duplo gesto, a partir do pensamento bíblico: denúncia e anúncio, passando por alguns Padres da Igreja. Isso significa que, por um lado, a denúncia pode exercer uma função crítica de discernimento dos valores e interesses na sociedade e na comunidade eclesial. Por outro, o anúncio pode exercer um posicionamento, a partir de critérios evangélicos que regem a vida humana, de preferência, em função do pobre, do excluído. Portanto, esta comunicação pretende refletir e enfatizar a dimensão profética tão fundamental da fé cristã em nosso contexto, como uma resposta mais razoável e adequada ao apelo eloquente que vem dos crucificados.

Palavras-chave: Realidade sócio-econômica. Crucificados. Fé cristã. Profecia.

INTRODUÇÃO

Procurando desviar a evangelização do caráter atemporal e a-histórico, o Concílio Vaticano II (1962-1965), interpretando a partir da luz do Evangelho, indicou que o “dever da Igreja é investigar, a todo o momento, os sinais dos tempos” (GAUDIUM ET SPES, n. 4), os quais, segundo a Conferência de Medellín (1968), são “observados em nosso continente, sobretudo, na área social”, consistindo em um “dado teológico” de interpelação de Deus (CELAM, *Conferência de Medellín*, 2004, n. 7.13).

1 UM OLHAR TEOLÓGICO SOBRE O CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO LATINO-AMERICANO

Em seu discurso em Barcelona, em 1989, Ignacio Ellacuría denunciou a grave e desumana enfermidade da civilização, gerada pelo capital: abandona-se a tarefa de construir o ser, em face do ter, da acumulação de riquezas, de poder, de honra e de

¹ Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (BH - MG).

bens consumíveis (cf. SOBRINO, 2008, p. 67-69).

Essa constatação provoca inevitáveis questionamentos quanto à responsabilidade pela pobreza, já que Deus é o criador dessa ordem natural. Se assim é, poder-se-ia pensar em uma recompensa eterna para os pobres, ou sob outra perspectiva, na criação de possibilidades para o exercício caritativo ou para a propagação da Teologia da prosperidade? Ou, além do mais, poder-se-ia pensar na pobreza como produção do sistema sociopolítico e econômico?

A Teologia em diálogo com o marxismo (cf. BOFF, L; BOFF, C, 1998, p. 50-51) compreende que a pobreza é fundamentalmente produzida pelo sistema sociopolítico e econômico, e não fruto da ordem natural: empobrecem-se por causa das relações sociais que o sistema global estabelece entre as nações e, dentro das nações, entre as classes. Essa situação mostra a incoerência entre a fé cristã e a vida cotidiana, predominante na América Latina e no Caribe, onde se impuseram estruturas geradoras de injustiça, consoante a Conferência de Santo Domingo em 1992:

A falta de coerência entre a fé que se professa e a vida cotidiana é uma das várias causas que geram pobreza em nossos países, porque os cristãos não souberam encontrar na fé a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis pela liderança ideológica e pela organização da convivência social, econômica e política de nossos povos. 'Em povos de arraigada fé cristã impuseram-se estruturas geradoras de injustiça' (DP 437) (CELAM, *Conferência de Santo Domingo*, 2004, n. 161).

Hans Küng reconhece que “o termo ‘cristão’, hoje, traduz mais a ideia de sono do que de impacto” (KÜNG, 1976, p. 99), principalmente no período em que as colunas do monopólio e da hegemonia católicas ruíram em nosso continente (LIBANIO, 2005, p. 409). A partir desse cenário inquietante, pretendemos refletir sobre a necessidade de um retorno à profecia a partir da Teologia da Libertação, como resposta mais adequada à pergunta: como tornar-se cristão no mundo marcado por tanta injustiça social?

À luz da concepção bíblica de profecia e partindo da afirmação do Concílio Vaticano II de que “o Povo santo de Deus participa também do múnus profético de Cristo” (LUMEN GENTIUM, n. 12), por um lado, pretendemos mostrar a função inegociável da profecia, como alude o Documento de Puebla:

Nos últimos dez anos comprovamos a intensificação da função profética. Assumir tal função tem sido trabalho duro para os pastores. Temos procurado ser a voz dos que não têm voz e testemunhar a mesma predileção do Senhor com os pobres e os que sofrem. Cremos que nossos povos sentiram que estamos mais perto deles. Com certeza conseguimos iluminar e ajudar. Com certeza, também, poderíamos ter feito mais. Agora, colegialmente, tentaremos interpretar a passagem do Senhor pela

América Latina (CELAM, *Conferência de Puebla*, 2004, n. 268).

Por outro lado, faz-se necessário repensar não só o significado bíblico-teológico de profecia, mas também o de profeta e de sua mensagem, bem como da sua relação com as mediações socioeconômicas.

2 RECORTES DA PROFECIA BÍBLICA E PATRÍSTICA

Com traços permanentes e essenciais, o profeta é alguém que fala aos outros em nome de Deus (cf. Dt 18, 18). É um porta-voz escolhido, enviado e inspirado por Deus para fazer pronunciamentos (cf. Jr 7, 25; 25, 4; 2Rs 17, 13) em seu nome (cf. BECERRIL, 2009, p. 452-457).

O primeiro traço consiste na profunda vivência pessoal da soberania absoluta de Deus (cf. Am 3, 3-8; Jr 20, 7-9). O segundo provém da especificidade do ser de *Iahweh*: sendo seu lugar de manifestação a vida e a história, o profeta deve ser um homem especialmente sensível, para ler e interpretar os sinais dos tempos e reconhecer a palavra e a presença divina que se escondem neles. Assim sendo, na vida do profeta e na sua pregação, a marca da autenticidade de seu profetismo consiste na articulação dos seguintes traços: a soberania de Deus e a sua manifestação na história.

No Antigo Testamento, após a morte de Salomão, o Reino se dividiu em Norte e Sul, ocasionando o surgimento de alguns profetas, mensageiros e porta-vozes de uma mensagem divina. No Norte, destacam-se Amós e Oséias, este considerado profeta da “justiça social” (cf. SIVATTE, 1987, p. 20), aquele, pastor de Técuá, rude e incisivo (cf. Am 1, 1).

A atividade profética de Amós gira em torno de duas realidades: o culto e a justiça, que integram uma única realidade, a da relação inseparável entre experiência de Deus e conduta humana. Em seus textos, ele critica com veemência a atitude e o comportamento social defraudador:

Ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra, vós que dizeis: ‘Quando passará a lua nova, para que possamos vender o grão, e o sábado, para que possamos vender o trigo, para diminuirmos o efá, aumentarmos o siclo e falsificarmos as balanças enganadoras, para comprarmos o fraco com dinheiro e o indigente por um par de sandálias e para vendermos o resto do trigo?’ Iahweh jurou pelo orgulho de Jacó: Não esquecerei jamais nenhuma de suas ações. Não tremerá por causa disso a terra? Não estará de luto todo aquele que a habita? Toda ela se levanta como o Nilo, é revolvida e depois desce como o Nilo do Egito! (Am 8, 4-8).

Para Amós, a solução desses males não se efetua pela realização da dedicação formal ao culto nos santuários, mas pela prática da justiça entre os homens, ou seja,

pelo culto agradável a Deus:

Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto de vossas reuniões. Porque, se me oferecis holocaustos..., não me agradam as vossas oferendas e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados. Afasta de mim o ruído de teus cantos, eu não posso ouvir o som de tuas harpas! Que o direito corra como a água e a justiça como um rio caudaloso! (Am 5, 21-24).

Contemporâneo a Amós, Oséias é um “profeta da denúncia” (VILLAC, 2007, p. 84) e anuncia basicamente os mesmos fatos:

Ouvi a palavra de Iahweh, israelitas, pois Iahweh abrirá um processo contra os habitantes da terra, porque não há fidelidade nem amor, nem conhecimento de Deus na terra. Mas perjúrio e mentira, assassinio e roubo, adultério e violência, e o sangue derramado soma-se ao sangue derramado. Por isso a terra se lamentará, desfalecerão todos os seus habitantes e desaparecerão os animais dos campos, as aves dos céus e até os peixes do mar. Sim, que ninguém abra um processo e que ninguém julgue! Pois, na realidade, o meu processo é contra ti, ó sacerdote! Tropeçaras de dia, e contigo tropeçará, de noite, também o profeta; farei perecer a tua mãe. Meu povo será destruído por falta de conhecimento. Porque rejeitastes o conhecimento, eu te rejeitarei do meu sacerdócio; porque esqueceste o ensinamento de teu Deus, eu também me esquecerei dos teus filhos. Quanto mais numerosos se tornaram, tanto mais pecaram contra mim, eu mudarei sua Glória em Ignomínia. Eles se alimentam dos pecados do meu povo e anseiam por sua falta (Os 4, 1-8).

No Reino do Sul, em Judá, cuja capital era Jerusalém, Isaías e Miqueias criticaram e aprofundaram a experiência da fé. Nas primeiras páginas, Isaías relaciona intimamente a fé como experiência de Deus e prática moral-social justa, como apresenta Rafael Sivatte, em síntese, Is 1,1-31:

- acusação, porque abandonaram a Javé, coisa que nem os animais fazem com seu dono;
- concretização dos sinais deste abandono de Javé (injustiças, violência, bebedeiras, faltas de respeito);
- anúncio de castigos;
- afirmação de que o problema não pode ser resolvido pelos atos de culto, por numerosos que sejam; e a razão disso é que suas mãos estão cheias de sangue e de injustiça.
- afirmação, também, da saída no v. 17 aos que se confessarem crentes (SIVATTE, 1987, p. 23).

Considerado como o “profeta do julgamento de Javé” (VILLAC, 2007, p. 91), Miqueias responde às exigências de Deus ao fiel arrependido (cf. Mq 6, 6-7), em Mq 6, 8: “foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que *Iahweh* exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade e te sujeitares a caminhar com teu Deus!”.

Em continuidade com a pregação profética do Antigo Testamento, Jesus de

Nazaré anuncia a irrupção do Reino de Deus (cf. ALEGRE, 1987, p. 33). Para Joseph Ratzinger, esse é o conteúdo central do Evangelho, é o eixo da pregação pré-pascal, que forma o centro da palavra e do ministério de Jesus (cf. RATZINGER, 2007, p. 58). Igualmente para José Antonio Pagola, o serviço de Jesus e a sua pregação do Reino relacionam-se intimamente:

Esse [Reino de Deus] é o núcleo central de sua pregação, sua convicção mais profunda, a paixão que anima toda a sua atividade. Tudo aquilo que ele diz e faz está a serviço do reino de Deus. Tudo adquire sua unidade, seu verdadeiro significado e sua força apaixonante a partir dessa realidade (PAGOLA, 2011, p. 115).

No início da vida pública, Jesus se dirige a Nazaré, onde fora criado (Lc 4, 16s). Segundo o costume, com autorização do chefe da sinagoga, ele entrou em dia de sábado na sinagoga, onde foi admitido, como qualquer judeu adulto, para a leitura pública do texto sagrado – o livro do profeta Isaías em 61, 1-2.

Jesus de Nazaré atribui a si próprio o anúncio de Isaías, apresentando-se, desse modo, como profeta (cf. COMBLIN, 2008, p. 83). Mais ainda, esse texto situa-o na linha da pregação profética, que considera os pobres e oprimidos como destinatários privilegiados da justiça de Deus (cf. ALEGRE, 1987, p. 48). Esses pobres, aos quais Jesus se refere, não são abstratos, pelo contrário, são seres reais com os quais ele se encontra ao percorrer as aldeias:

Famílias que sobrevivem miseravelmente, pessoas que lutam para não perder suas terras e sua honra, crianças ameaçadas pela fome e pela doença, prostitutas e mendigos desprezados por todos, enfermos e endemoninhados aos quais se nega o mínimo de dignidade, leprosos marginalizados pela sociedade e pela religião. Aldeias inteiras que vivem sob a opressão das elites urbanas, sofrendo o desprezo e a humilhação. Homens e mulheres sem possibilidades de um futuro melhor (PAGOLA, 2011, p. 131).

Assim sendo, Jesus anuncia o Reino de Deus como uma realidade que exige a restauração da justiça social (cf. PAGOLA, 2011, p. 138). Mesmo que hodiernamente se compreenda a justiça como respeito aos contratos, compra e venda nos preços dos mercados, José Comblin adverte que esse conceito prescinde da distinção entre ricos e pobres, entre opressores e oprimidos. Para os profetas, conforme a tradição bíblica, a justiça significa, portanto, libertar os oprimidos, ajudar os necessitados, levantar os pobres (cf. COMBLIN, 2008, p. 33).

Nesse sentido, o vínculo entre a mensagem cristã e a justiça social situa-se na base da preocupação social e reflexão dos Padres da Igreja (cf. BOGAZ, 2008, p. 145). Evocam-se alguns entre os Santos Padres do Oriente: João Crisóstomo, Basílio de

Cesareia e Gregório Nazianzeno.

Uma das vozes mais proféticas na doutrina social dos Padres é João (cf. BOGAZ, 2008, p. 146), a quem se atribui o termo “Crisóstomo”, que equivale à “boca de ouro”. Com vigor e convicção, ele se refere frequentemente aos textos evangélicos sobre a pobreza e os interpreta à sociedade do seu tempo. Desse modo, ele apresenta um cristianismo comprometido com a realidade dos pobres, a saber, a justiça social:

Você poderia dizer-me como é que você é rico? De quem recebeu essa riqueza? E este, de quem a recebeu? De um antepassado, você dirá. E assim podemos continuar até o princípio. Mas você não consegue demonstrar que a sua riqueza seja justa. Não se pode negar que tudo começou com uma injustiça. Por quê? Porque Deus no início não criou a um rico e a outro pobre. E não deixou que um descobrisse tesouros, ao passo que escondeu estes para outros. Deus deu a todos a mesma terra para ser cultivada... Deus distribuiu tudo a todos como se todos fossem irmãos dele (Sermão 12: Carta a Timóteo 4, *apud* BOGAZ, 2008, p. 151).

Basílio nasceu em Cesareia de Capadócia, por volta de 330. Ele é conhecido como “o Grande”, em virtude de seus escritos e suas relações sociais a serviço dos pobres como prioridade:

1. Se cada um guardasse apenas o indispensável para suas necessidades ordinárias, deixando o SUPÉRFLUO para os indigentes, a riqueza e a pobreza seriam abolidas. – 2. O que é um AVARENTO? É alguém que não se contenta com o necessário. O que é um LADRÃO? É alguém que arrebatou o bem alheio. E tu não és um avarento? Não és um ladrão? Os bens te foram confiados para serem ADMINISTRADOS. Mas te apoderas deles. Quem despoja a um homem de suas vestes, deve ser chamado de ladrão. E aquele que não veste a nudez de um mendigo, quando pode fazê-lo, merecerá outro nome? – 3. O pão que guardas pertence ao faminto. O manto que conservas no guarda-roupa pertence ao homem nu. O calçado que apodrece contigo pertence aos miseráveis. O número de oprimidos é igual ao número daqueles que poderias ajudar (Basílio de Cesaréia, *apud* BOGAZ, 2008, p. 151-152).

Gregório Nazianzeno, amigo de Basílio, nasceu na mesma época, ao redor de 330. Também para ele, o tema da pobreza é assunto básico da profecia, inclusive na perspectiva escatológica:

Não se esqueçam da bolsa de Cristo, que nos exorta ao cuidado dos pobres, nem do acordo entre Paulo e Pedro, os quais, ao repartir as regiões de pregação do evangelho, deixaram os pobres em comum (Gl 2, 10). Lembremo-nos, sobretudo, da definição da perfeição que o Senhor dá ao jovem rico, dizendo-lhe que dê tudo o que tens aos pobres. Vocês acham que a humanidade para com o próximo não é uma necessidade, mas um ato opcional, que não é uma lei, mas apenas um conselho? Eu mesmo desejaria muito que fosse assim e assim passaria a pensar. Mas temo o lado esquerdo, os cabritos e as impressões do juiz. Isto aconteceu não porque roubaram, cometeram sacrilégios ou adulteraram nem porque

praticaram qualquer outro ato proibido; nada disso foi o que os condenou. Foram condenados porque não cuidaram de Cristo na pessoa dos pobres (Discurso sobre o amor aos pobres, *apud* COMBLIN, 2008, p. 116-117).

Como Jesus Cristo “quis identificar-se, num gesto de ternura particular, com os mais fracos e os mais pobres” (CELAM, *Conferência de Puebla*, 2004, p. 335), esse ensinamento alude ao discurso escatológico em Mateus 25 e antecede à elaboração e compreensão da fórmula *extra pauperes nulla salus* (fora dos pobres não há salvação). A pressuposição de que entre os pobres sempre há salvação não implica que ela seja uma prerrogativa automática, entretanto, sem eles, ela não existe (cf. SOBRINO, 2008, p. 85).

3 INDICAÇÕES DE PASSOS DA PROFECIA A PARTIR DA TDL

A Teologia da Libertação (TdL) nasce do confronto da fé com a injustiça feita aos pobres, motivo pelo qual a TdL “é não só oportuna, mas útil e necessária”, como ensina o Papa João Paulo II, em sua mensagem ao episcopado do Brasil, em nove de abril de 1986 (JOÃO PAULO II, 1986, p. 114).

O caráter profético na trilha do pensamento bíblico é assumido pela TdL em seu duplo gesto: denúncia e anúncio. Na denúncia, o cristão volta-se sobre si e pergunta-se pelas raízes profundas de sua fé, a partir da qual pode analisar criticamente o jogo ideológico.

Como conceito político, a ideologia, além de ser uma visão de mundo em que, de maneira racional e explícita, organizam-se os próprios interesses em conflito, também cumpre várias funções políticas:

Cria a identidade de classe, com seus interesses e estratégias, justifica para si e para os outros grupos a ordem estabelecida, mobiliza a todos, o máximo possível, para a conquista e depois para a manutenção da ordem. Procura gerar e transmitir em todos os corpos sociais [...] os valores e ideias que secundem sua maneira de ver a realidade. Para isso, oculta os próprios interesses quando são contrários aos dos grupos que quer cooptar, gerando, portanto, verdadeira alienação (LIBANIO, 2004, p. 45).

Referindo-se, no sentido geral, ao pensamento humano, a ideologia move-se por dois polos interiores: de um lado, queremos ter visão geral de tudo, de outro, essa visão se faz a partir de um ponto particular. Desse modo, o jogo ideológico consiste fundamentalmente em encarar a prática pelo prisma do interesse de um grupo, uma classe ou uma instituição e, a partir dessa perspectiva particular, mostrar seu valor universal.

Para João Batista Libanio, o primeiro passo político para a descoberta da

ideologia é a percepção de que a situação vivida não é inexorável nem imposta pelas leis imutáveis da natureza, mas criada pelas pessoas, relativizando certos argumentos que refletem os interesses envolvidos. Por isso, diante das ideologias, a denúncia exerce a função crítica de discernimento dos valores e interesses em questão e posiciona-se conforme os critérios éticos cristãos que regem a vida humana, de preferência, em função do pobre.

Além da denúncia, a fé cristã é chamada a anunciar a nova forma de vida na sociedade, quer seja em termos teológicos, anunciando a esperança, quer seja em termos políticos, anunciando a utopia, cuja intenção é cumprir a antecipação da esperança total, escatológica com ensaios históricos e limitados:

A fé do cristão da América Latina sempre teve enorme sintonia com a utopia. A experiência de Deus com os pobres nos remete à esperança, ao futuro. [...] Objetivamente tal situação é um mal não querido por Deus. [...] Só a presença do Reino de Deus no meio dos pobres consegue abrir espaço para a esperança (LIBANIO, 2005, p. 155).

Para o cristão, o Reino de Deus é a presença de Deus na história, na qual ele se revela. Dessa forma, mesmo que não se reduza a nenhum projeto utópico político, o Reino de Deus pode inspirá-lo a criar mediações, nas quais ele se faz presente, animando as utopias nas realidades humanas.

Ainda que o passado possa inspirar utopias, dependendo da maneira como ele é pensado, ambos são distintos. Enquanto o saudosismo sofre o presente, pensando no passado, a utopia parte do presente, mirando o futuro. O encontro com o Evangelho, por sua vez, permite acordar ideais e engajamentos sempre novos, compreendendo a imitação de Jesus de Nazaré em sentido de segui-lo na originalidade de cada momento histórico (cf. LIBANIO, 2008, p. 259-260).

Poderíamos dizer que a utopia seria, pois, a capacidade humana de sonhar², imaginar uma situação melhor do que a que nos envolve. O fundamento último da utopia está na estrutura antropológica, mesmo finita, feita pelo Infinito e para o Infinito, de tal modo que nada sacia plenamente o homem e a mulher, que aspiram a realidades maiores e com elas sonham (cf. LIBANIO, 2005, p. 139).

Se na denúncia e anúncio pode-se perder na pura palavra, cabe uma indagação: e a práxis? A fé cristã responde à sua vocação profética colocando-se, de preferência, ao lado dos pobres,³ com o propósito de criar uma cultura da solidariedade⁴.

2 Na conferência proferida na Universidade Centro-Americana em San Salvador em novembro de 2010, José Comblin aborda lúcida e profeticamente o tema da esperança, “é preciso sonhar”. Disponível em: <http://http://mais.uol.com.br/view/77gsd7cnujte/e-preciso-sonhar-04021A3272D0897327?types=T&>. Acesso: 03 out. 2011.

3 O Documento de Aparecida ratifica e potencializa “a opção preferencial pelos pobres feita nas Conferências anteriores [Medellín, Puebla e Santo Domingo]” (CELAM, *Documento de Aparecida*, 2007, n. 396).

4 Mesmo que o adjetivo “solidariedade” signifique algo compacto, internamente integrado e coeso, solidez; o

Mediante a revelação de Deus no Antigo Testamento e na pessoa de Jesus, em relação aos pobres, o cristianismo apresenta uma novidade escandalosa: o pobre não é simplesmente um sujeito histórico revolucionário, mas amado e predileto de Deus, precisamente na sua maior fraqueza, mesmo que não sirva para a revolução (cf. LIBANIO, 2010, p. 141). Para mais, por ser filho de Deus Pai, o pobre também se torna nosso irmão (cf. Mt 6, 9; Lc 11, 2).

Embora o capitalismo neoliberal permita ações de solidariedade, a resposta plausível da fé cristã é criar meios para uma cultura da solidariedade⁵, assegurando o futuro da humanidade e do cristianismo que se faz na construção de uma sociedade em que os pobres tenham lugar, e a longa ideologia do anti-igualitarismo seja superada pelo espírito de comunhão, de participação e de solidariedade (cf. LIBANIO, 2006, p. 153).

Nessa perspectiva, o Papa Francisco fez um apelo vigoroso, por ocasião da celebração pelas vítimas dos naufrágios em Lampedusa, na Itália, em oito de julho de 2013:

Deus pergunta a cada um de nós: 'Onde está o sangue do teu irmão que clama até Mim?' Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna; caímos na atitude hipócrita do sacerdote e do levita de que falava Jesus na parábola do Bom Samaritano: Ao vermos o irmão quase morto na beira da estrada, talvez pensemos 'coitado' e prosseguimos o nosso caminho, não é dever nosso; e isto basta para nos tranquilizarmos, para sentirmos a consciência em ordem. A cultura do bem-estar, que nos leva a pensar em nós mesmos, torna-nos insensíveis aos gritos dos outros, faz-nos viver como se fôssemos bolas de sabão: Estas são bonitas mas não são nada, são pura ilusão do fútil, do provisório. Esta cultura do bem-estar leva à indiferença a respeito dos outros; antes, leva à globalização da indiferença. Neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Habituo-nos ao sofrimento do outro, não nos diz respeito, não nos interessa, não é responsabilidade nossa! (PAPA FRANCISCO).

Com efeito, como cultura, a solidariedade deve tecer nossas relações, dar sentido ao nosso agir, gerar um horizonte simbólico em que tudo o que é solidário torna-se plausível, e a falta de solidariedade, anômala:

Há uma solidariedade que não devia ser acionada unicamente nessas situações de calamidade e emergência, mas que devia assumir a mesma constância e persistência que infelizmente afetam nossos irmãos necessitados no sofrimento. A solidariedade precisa deixar o campo do esporádico, do eventual, para entrar no 'ethos' do nosso existir.

seu substantivo evoca a ideia de participação. Ou seja, ela é "a condição concreta de duas ou mais pessoas, das quais cada uma só se realiza precisamente à medida que empenha o seu ser e haver na promoção do outro, ou dos outros" (ÁVILA, 1991, p. 411-412).

⁵Leonardo Boff observa que a solidariedade é uma atitude afim à compaixão. Entende-se por compaixão: "implica assumir a paixão do outro. É pôr-se no lugar do outro para estar junto dele, para sofrer com ele, para chorar com ele, para sentir com ele o coração despedaçado" (BOFF, 2015, p. 200).

Transformar-se em cultura. [...] [cultura como] Ponto referencial de significado para nossas condutas humanas. [...] Mudar a cultura da competitividade para a da solidariedade (LIBANIO, 2010, p. 142-143).

Nesse sentido, como afirma o Papa Paulo VI, “a solidariedade universal é para nós não só um fato e um benefício, mas também um dever” (POPULORUM PROGRESSIO, n. 17) a ser realizado pela justiça social. Desse modo, entre os crucificados, a fé cristã responderia mais afetiva e efetivamente à sua vocação profética.

CONCLUSÃO

Nesse contexto sócio-econômico latino-americano, inclusive mundial, marcado por sofrimento, opressão e injustiça social, urge despertar a dimensão da profecia, assumida pela TdL em seu duplo gesto, a partir do pensamento bíblico: denúncia e anúncio, passando por alguns Padres da Igreja. Dessa maneira, esta comunicação se empenhou em mostrar o significado da vocação profética da fé cristã, conforme a perspectiva da TdL, como uma resposta mais adequada e crível ao apelo eloquente que vem dos crucificados.

REFERÊNCIAS

- ALEGRE, X. **A justiça que brota da fé**. São Paulo: Loyola, 1987.
- ÁVILA, F. B. **Pequena enciclopédia de Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1991.
- BECERRIL, R. Profetismo. In: TAMAYO, J. J. (Org.). **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: primeiro e segundo testamentos. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOFF, L.; BOFF, C. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOFF, L. **Direitos do coração: como reverdecer o deserto**. São Paulo: Paulus, 2015.
- BOGAZ, A. et al. **Patrística: caminhos da tradição cristã**. São Paulo: Paulus, 2008.
- CELAM. **Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo: Paulus, 2007.
- CELAM. **Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo**. São Paulo: Paulus, 2004.
- COMBLIN, J. **A profecia na Igreja hoje**. São Paulo: Paulus, 2008.
- COMBLIN, J. **Conferência proferida na Universidade Centro-Americana em San Salvador**, 14 nov. 2010. Disponível em: <<http://mais.uol.com.br/view/77gsd7cnudte/e-preciso-sonhar-04021A3272D0897327?types=T&>>.

Acesso: 03 out. 2011.

GAUDIUM ET SPES. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html.

Acesso em: 28 mai. 2016.

JOÃO PAULO, PAPA, II. Mensagem do santo Padre ao episcopado do Brasil. In: CNBB. **Instruções sobre a Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

KÜNG, H. **Ser cristão**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LIBANIO, J. B. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. Valencia: Siquem/São Paulo: Paulinas, 2010.

LIBANIO, J. B. **Em busca de lucidez: o fiel da balança**. São Paulo: Loyola, 2008.

LIBANIO, J. B. **Eu creio - Nós cremos**. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBANIO, J. B. **Ideologia e cidadania**. São Paulo: Moderna, 2004.

LIBANIO, J. B. **Qual o futuro do cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006.

LUMEN GENTIUM. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html.

Acesso em: 28 mai. 2016.

PAGOLA, J. A. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2011.

PAPA FRANCISCO. **Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios**. Homilia Do Santo Padre Francisco. 08 jul. 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso em: 28 mai. 2016.

POPULORUM PROGRESSIO. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html.

Acesso em: 28 mai. 2016.

RATZINGER, J. (Bento XVI). **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

SIVATTE, R. et al. **A justiça que brota da fé**. São Paulo: Loyola, 1987.

SOBRINO, J. **Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos**. São Paulo: Paulinas, 2008.

VILLAC, S. SCARDELAI, D. **Introdução ao Primeiro Testamento: Deus e Israel constroem a história**. São Paulo: Paulus, 2007.

Escatologia e ecologia: convergências teológicas para a libertação

Alvori Ahlert¹

RESUMO

Estamos vivendo na urgência de novas perguntas e respostas simples, elementares, inteligentes que provoquem reflexões, que desequilibrem uma pretensa harmonia diante da crise ecológica em curso. Com o desenho de retrocessos político-econômicos através da reintrodução de políticas neoliberais e uma forte guinada à direitização na América Latina, consideramos fundamental que a teologia amplie e estabeleça o debate sobre a grande crise ecológica que ameaça e leva ao limite a boa criação de Deus. Urge instaurar-se um novo processo de entendimento sobre as questões da fé e sobre a “nossa casa comum”, o nosso *oikos*, portanto, sobre a relação entre teologia e ecologia na perspectiva de nosso futuro. Assim, o presente texto objetiva identificar as contribuições da teologia na busca de convergências entre a escatologia e a ecologia como novos significadores para a práxis da fé a partir da teologia no contexto da crise ecológica. A pesquisa evidencia o conceito de escatologia e suas perspectivas de transformação processadas a partir de novos significantes para a atualidade com base nos debates dos teólogos Leonardo Boff, Jürgem Moltmann, Paul Tillich, Richard Shaull e Vítor Westhelle. Analisa-se o conceito de ecologia para o contexto do debate e da interação com a teologia. Conclui-se que a convergência entre as dimensões da ecologia e da escatologia, que resulta numa ecoescatologia, articula as ideias fundamentais da escatologia temporal com as aquisições da crítica ecológica, para trabalhar a conscientização sobre o perigo que ameaça o planeta em consequência do atual modelo de produção e consumo, que segue a lógica de acumulação ilimitada de capital, lucros e mercadorias, e defende a necessidade de uma ruptura com a ideologia produtivista do progresso ilimitado para ressignificar a possibilidade da construção de uma sociedade racional baseada no controle democrático, na igualdade social e na predominância do valor de uso dos bens naturais. A ecoescatologia desmascara as manobras publicitárias de um pretenso capitalismo verde e o mercado, com seus cálculos imediatistas de perdas e lucros contraditórios a uma racionalidade ecológica. Contra a hegemonia do mercado, a ecoescatologia torna-se instrumento para a teologia denunciar o fetichismo da mercadoria, reificada na economia pelo neoliberalismo e propor a construção de uma economia ética mediante a re-imbricação do econômico no ecológico, no social e no político.

Palavras-chave: Ecologia, escatologia, crise ecológica, ecoescatologia, teologia da libertação.

¹ Doutor em Teologia (Área: Religião e Educação). Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE, Brasil. Membro do Grupo Interdisciplinar e Interinstitucional de Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento Sustentável – GIPEDES.

INTRODUÇÃO – SITUANDO O DEBATE

O filósofo esloveno, Slavoj Žižek elege como premissa de seu livro, *Vivendo no fim dos tempos* (2012), a ideia de que o sistema capitalista está nos aproximando do ponto zero apocalíptico e, inspirado no Apocalipse de João, afirma que os eventos apocalípticos vêm a galope na atualidade também na figura de quatro cavaleiros: “[...] a crise ecológica, as conseqüências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema (problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria-prima, comida e água) e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais.” (ŽIZEK, 2012, p. 11-12).

A crise ecológica coloca-se, assim, como a crise da própria civilização. Ela configura a potenciação das crises sociais, alimentares, migratórias, de empregabilidade, de conflitos pela água, pela habitação, saneamento básico e saúde, como afirma o cientista social Michael Löwy (2014, p. 66):

A crise ecológica, ao ameaçar o equilíbrio natural do meio ambiente, põe em perigo não apenas a fauna e a flora, mas também, e sobretudo, a saúde, as condições de vida, a própria sobrevivência da nossa espécie. [...] O combate para salvar o meio ambiente, que é necessariamente o combate por uma mudança de civilização, é um imperativo humanista, que diz respeito não apenas a esta ou àquela classe social, mas ao conjunto dos indivíduos.

Esta realidade se coloca como um grande desafio para a teologia latinoamericana. Sua reflexão sobre a realidade se reatualiza em novas dimensões e contextos. Assim como Michael Löwy reivindica a questão ecológica, como o desafio maior para a renovação do pensamento marxista no início do século XXI, exigindo dos marxistas o rompimento com a ideologia do progresso linear e com o modelo econômico-tecnológico do capitalismo industrial (LÖWY, 2014, p. 40), assim também a teologia da libertação é desafiada para uma renovação do debate teológico e da práxis da fé que rompa com a ideologia produtivista do progresso, articulando ecologia, teologia e ética para o cuidado do ambiente natural, no qual o ar seja respirável, a água seja potável e um direito humano, e os alimentos reencontrem sua natureza, isto é, livres de agrotóxicos, manipulações genéticas e radiações nucleares.

Nos últimos anos a teologia vem se debruçando sobre a questão da crise ecológica, intensificando a inter-relação entre ecologia e teologia. A introdução do paradigma ecológico no pensamento de Leonardo Boff articulou o fazer “teologia da libertação” com as novas demandas teóricas a serem enfrentados na atualidade: “Aos trinta anos de atividade teológica, ocorre uma grande mudança, especialmente com

a publicação do livro *Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*, no qual usa pela primeira vez a expressão ‘paradigma ecológico’ (BAPTISTA, 2011, p. 150). É essa nova leitura da realidade que provoca a simbiose entre a teologia e a ecologia, inaugurado no continente sul-americano por Leonardo Boff, que se torna uma guinada reflexiva no pensamento teológico.

Com o desenho de retrocessos político-econômicos com a reintrodução de políticas neoliberais e uma forte guinada à direitização na América Latina, consideramos fundamental que a teologia amplie e estabeleça o debate sobre a grande crise ecológica que ameaça e leva ao limite a boa criação de Deus. Assim, instaura-se um novo processo de entendimento sobre as questões da fé e sobre a “nossa casa comum”, o nosso *oikos*, portanto, sobre a relação entre teologia e ecologia na perspectiva de nosso futuro.

1 POR UMA ESCATOLOGIA DO TEMPO PRESENTE

Em sua meditação sobre a esperança, que abre como introdução a sua *Teologia da esperança*, Jurgen Moltmann sustenta que o cristianismo, tornado organização religiosa do Império Romano, tirou da escatologia cristã sua força transformadora da vida no presente.

A escatologia sempre foi entendida como a “doutrina das últimas coisas”, a “doutrina do eschaton”, que pregava o evento salvífico como uma irrupção no final dos tempos. Uma intervenção de fora sobre o povo e sua história, destruindo totalmente todas as coisas existentes. Isso mostra que a escatologia foi relegada, literalmente, às últimas coisas, perdendo seu sentido orientador, animador e crítico para a realidade presente e futura, antes do “fim último”. Desvinculou-se, pois, dos ensinamentos sobre a cruz e a ressurreição, exaltação e senhorio de Cristo: “a escatologia foi deixada, juntamente com sua eficácia mobilizadora e revolucionária dentro da história agora vivida, às seitas entusiastas e fanáticas e aos grupos revolucionários”. (MOLTMANN, 1971, p. 2). Assim, a escatologia separou a fé cristã da esperança do dia-a-dia, remetendo a felicidade para o além, para o futuro último e, com isso, isentando a teologia de sua tarefa crítica e profética contra a realidade excludente, a dominação do ser humano sobre o ser humano, a realidade do poder econômico e político que subjuga povos e promove a destruição e o esgotamento do meio ambiente, da natureza, da criação de Deus.

Os sinais da realidade, humana, ambiental, planetária e cósmica, dão o tom de que estamos “vivendo no fim dos tempos”, decorrente da ausência da harmonia propalada pelo conservadorismo entre os seres humanos entre si, com Deus e com

a sua boa criação, o meio ambiente. A escatologia não é a história que transcorre sem perspectivas, colocando em crise a esperança futura. No pensamento ocidental, inspirado/orientado pela linguagem grega, descaracterizou a escatologia original do pensamento hebreu-cristão: “Por conseguinte, a escatologia como objeto de reflexão não é possível nos moldes da mente grega, nem da mente da ciência experimental da atualidade, mas tão somente como um saber em esperança, isto é, um saber que tem como objeto a História e a historicidade da verdade”. (MOLTMANN, 1971, p. 32).

A teologia do Antigo Testamento tem demonstrado que existe uma grande diferença entre uma “religião da promessa”, como no pensamento hebreu no qual “Deus se revela sob forma de promessa e pela história da promessa” (MOLTMANN, 1971, p. 34), e “as religiões da epifania”. É o Deus do Êxodo, e não o deus de Parmênides, do pensamento especulativo dos gregos e que produziu uma teologia como uma epifania eterna da presença de Deus, que é o Deus da ressurreição: “A revelação do Cristo Ressuscitado não é uma forma da epifania da eterna presença, mas nos obriga a uma compreensão da revelação como apocalipse do futuro prometido à verdade”. (MOLTMANN, 1971, p. 88). Por isso, o ponto central da revelação cristã está naquilo que foi dito sobre Jesus e o seu destino. E isso define o caráter de promessa, de futuro desse evento Jesus Cristo e de tudo o que vive neste planeta e no cosmos.

O teólogo sistemático Paul Tillich deu importante virada na compreensão sobre a escatologia. Seu longo debate sobre a necessidade de uma teologia da história, que dê à história um sentido de movimento e que se articule com a idéia do Reino de Deus intra e trans histórico, conclui que a escatologia é uma chave para a teologia tratar da relação entre o temporal e o eterno. O tempo futuro torna-se o *proprium* da escatologia.

A escatologia trata da relação entre o temporal e o eterno, [...] a doutrina da criação usa o modo temporal do “passado” para simbolizar a relação entre o temporal e o eterno, enquanto que a escatologia usa o modo temporal do “futuro” para fazer o mesmo – e o tempo, em nossa experiência, vem do passado e se dirige para o futuro. (TILLICH, 1984, p. 612).

Neste sentido, fundamentado em Yacob Tesfai, Vítor Westhelle afirma que houve uma estranha separação entre tempo e espaço: “No mundo bíblico, diz Tesfai, isso seria algo totalmente estranho. O tempo e o espaço são ‘experiências de bolso’. Eles são ambos, simultaneamente, um evento temporal e, ao mesmo tempo, espacialmente circunscrito. O local não pode ser evitado. A revelação de Deus tem lugar”. (WESTHELLE, 2008, p. 156). E por que tem lugar a revelação, é preciso ressignificar o presente das coisas futuras.

Tal reflexão nos remete à origem da teologia da libertação quando Richard Shaull nos desafiou, de forma tão atual, a pensar e agir orientados para o futuro. (SHAULL, 1967). A dinamicidade das mudanças requer um pensamento e uma postura teológica que rompa nosso silêncio e ao mesmo tempo nos desamarre das correntes do passado e ajude a superar nossos medos, desesperos ou resignação diante da crise ambiental, pois segundo Shaull, “Enquanto a nossa maneira tradicional de pensar tende a empurrar o presente para o passado para poder considerá-lo, a fé cristã vê o presente à luz do futuro. O futuro é trazido para dentro do presente proporcionando uma perspectiva singular de compreensão e tornando-se uma força explosiva”. (SHAULL, 1967, p. 33-34).

2 ECOLOGIA COMO CONHECIMENTO CRÍTICO DO ESPAÇO

O conceito de ecologia foi formulado pelo biólogo e zoólogo alemão Ernst Haeckel em 1869, numa tentativa de pensar o mundo natural desde uma visão macroscópica, como termo ecologia a partir da junção de *oikos* (do grego “morada”, “casa comum”) e *logia* (do grego “tratado”, “estudo”).

Para Juan José Tamayo foi a evolução da teologia da libertação quem abriu este caminho.

Como afirma Leonardo Boff, a teologia da libertação e a ecologia “partem de duas feridas sangrentas: a primeira, a da pobreza e da miséria, rompe o tecido social dos milhões e milhões de pobres no mundo inteiro. A segunda, a agressão sistemática à Terra, desestrutura o equilíbrio do planeta ameaçado pela depredação praticada a partir do modelo de desenvolvimento proposto pelas sociedades contemporâneas e hoje mundializadas”. Isso pode ser aplicado a todo o discurso teológico. (TAMAYO, 2011, p. 115).

Leonardo Boff, na virada do milênio já afirmava que a ecologia transversava todas as áreas do conhecimento, como uma verdadeira *Weltanschauung*, uma visão de mundo urgente e necessária a partir da irresponsável ação humana no mundo. Segundo ele,

Mais e mais entendemos que a ecologia se transformou no contexto de todos os problemas, da educação, do processo industrial, da urbanização, do direito e da reflexão filosófica e religiosa. A partir da ecologia se está elaborando e impondo um novo estado de consciência na humanidade que se caracteriza por mais benevolência, mais compaixão, mais sensibilidade, mais enternecimento, mais solidariedade, mais cooperação, mais responsabilidade entre os seres humanos em face da Terra e da necessidade de sua preservação. (BOFF, 2001, p. 103).

À MODO DE CONCLUSÃO: POR UM TEMPO QUE INTERVENHA NO ESPAÇO - CONVERGÊNCIAS ECOESCATOLÓGICAS PARA A LIBERTAÇÃO

Acreditamos que uma teologia que assuma a força da escatologia da esperança (o tempo) pode devolver à igreja cristã sua significação social (no espaço) e, conseqüentemente, sua responsabilidade no enfrentamento da maior crise da humanidade, a crise ecológica, que é também a crise da fome, da sede, do domínio do mercado sobre o humano e sobre a natureza, dos extremos climáticos, dos eventos catastróficos que a cada dia faz aparecer novos exilados climáticos.

Se tempo e espaço são interdependentes, conforme asseverado pelos teólogos acima citados, então acreditamos que ecologia e escatologia têm objetivos comuns: dar futuro à humanidade, aos animais, aos vegetais, à água, ao ar, à luz, aos minerais e a terra como elementos que prefiguram o reinado de Deus, onde “Deus será tudo em todos”.

Assim, a ecoescatologia nasce da busca de uma teologia engajada na missão de Deus para o seu plano de salvação e libertação. Nathan John Moser a propõe com base no Hino de Javé, em Isaías 40. 8-9: “-- Una sujeción de la comunidad de fe a una *praxis* doxológica que consiste en una misión de ecojusticia. -- Una denuncia crítica de los dioses contemporáneos que destruyen el medio ambiente. -- Una reinterpretación de la esperanza ecoescatológica para sucesivas generaciones.” (MOSER, 2015, p.105).

A escatologia como promessa e esperança se apresenta como categoria para pensar a crise ecológica e iluminar a busca de um futuro em aberto e redimido. Por isso, a ecoescatologia articula as ideias fundamentais da escatologia temporal com as aquisições da crítica ecológica para trabalhar a conscientização sobre o perigo que ameaça o planeta em consequência do atual modelo de produção e consumo, que segue a lógica de acumulação ilimitada de capital, lucros e mercadorias. Permite defender a necessidade de uma ruptura com a ideologia produtivista do progresso ilimitado e ressignificar a possibilidade da construção de uma sociedade racional, baseada no controle democrático, na igualdade social e na predominância do valor de uso dos bens naturais.

Uma ecoescatologia desmascara as manobras publicitárias de um pretenso capitalismo verde e do mercado, com seus cálculos imediatistas de perdas e lucros contraditórios a uma racionalidade ecológica. Contra a hegemonia do mercado, a ecoescatologia torna-se instrumento para a teologia denunciar o fetichismo da mercadoria, reificada na economia pelo neoliberalismo e propor a construção de

uma economia ética, mediante a re-imbricação do econômico no ecológico, no social e no político.

Acreditamos que a ecoescatologia pode revivificar as comunidades religiosas de base como contraponto à força do individualismo neoliberal em curso, pois, como nos lembra Jürgen Moltmann,

A vida humana significa participação. Ela ganha em vitalidade onde é valorizada e permanece assim, enquanto se pode também tomar parte na vida dos outros. Quanto mais você estiver interessado em alguma coisa, mais estará vivo. É fácil exemplificar o contrário disso: falta de participação leva à apatia e esta é uma doença que leva à morte. Uma total falta de participação é como uma vida nunca vivida. (MOLTMANN, 2014, p. 74-75).

Urge resgatarmos a utopia em nossos planejamentos, em nossas ações pastorais, acreditando que “outro mundo é possível e necessário”. Para isso a teologia, sustentada no paradigma ecológico e na ecoescatologia, precisa retomar sua reflexão junto ao povo para sua organização para a libertação. Para Ahlert (2008, p.79) significa a “[...] necesidad de abrirse camino en el tiempo y mover la historia, impulsado por la esperanza. La esperanza absorbe y sustenta los dolores de lo cotidiano y permite también esperar por lo inesperado. La esperanza empuja hacia el movimiento.”

REFERÊNCIAS

- AHLERT, Alvori. La esperanza como eje en la formación docente: aportes de la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann. **Fundamentos em Humanidades**, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, v. 17, p. 71-84, 2008.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e ecologia**: a teologia teoantropocômica de Leonardo Boff. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BOFF, Leonardo. Planeta terra, ecologia e ética. In: ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização**: desafios socioeconômicos, éticos e educativos. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 103-118.
- LÖWY, Michael. **O que é o ecossocialismo?** 2 ed. São Paulo: Cortez, 2014.
- MOLTMANN, Jürgen. Da era da modernidade ao futuro ecológico. In: MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 17-77.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. São Paulo: Herder, 1971.
- MOSER, Nathan John. Praxis doxológica de Is 42, 8-9 y su alcance ecológico. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v.65, n. 179, p. 103-129, 2015. Doi:

<http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx65-179.pdia>

SHAULL, Richard. **As transformações profundas à luz da teologia evangélica**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967. (Questões abertas – 2)

TAMAYO, Juan José. A ecologia como lugar de diálogo no encontro inter-religioso. In: SUSIN, Luiz Carlos; SILVA, Joe Marçal Gonçalves dos (orgs.). **Nosso planeta: nossa vida**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 111-123.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Paulo: Paulinas/Sinodal, 1984.

WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012.

Fé e justiça: amor a deus e amor ao próximo. Perspectiva Teológica de Ignacio Ellacuría

Emerson José da Cunha¹

RESUMO

A relação entre fé e justiça que, para Ellacuría, constitui também a relação entre amor a Deus e amor ao próximo, é uma das questões mais urgentes a serem enfrentadas pelo cristianismo e importante proposição da teologia da libertação, sobretudo a latino-americana. A fé precisa dizer algo ao homem em seu próprio tempo ou não será facilmente aceitável. A justiça só será verdadeiramente cristã se for o fruto maduro da fé. Essas duas realidades são inseparáveis e juntas precisam sempre estar para o êxito da proposta cristã. O que nos propomos é analisar o pensamento teológico de Ignacio Ellacuría no que diz respeito à relação entre fé e justiça e seu desdobramento na relação entre amor a Deus e amor ao próximo. A chave para a perfeita compreensão da íntima união entre fé e justiça é o próprio Jesus Cristo que reúne em si duas naturezas. Da pessoa de Jesus e de sua pregação sobre o Reino, se conclui que fé e justiça são nomes diferentes para expressar o mistério de Deus que se fez carne e habitou entre os humanos.

Palavras-chave: Fé. Justiça. Deus. Próximo. Ellacuría

INTRODUÇÃO

O paradigma da união entre fé e justiça que, no pensamento de Ignacio Ellacuría, constitui também a relação entre amor a Deus e amor ao próximo, é um dos problemas mais urgentes a serem enfrentados pelo cristianismo, se quiser manter-se fiel à sua missão. Não se trata de uma questão abstrata ou simples curiosidade intelectual. Trata-se, na verdade, de algo que põe em perigo a proposta cristã: ou se une outra vez o que nunca podia ter sido separado – fé e justiça - ou o cristianismo estará fadado ao fracasso. Uma fé que nada tenha a ver com a história na qual vive o crente ou nada tenha a dizer ao homem em seu próprio tempo, não é uma fé facilmente aceitável ou digna de crédito.

O que nos propomos neste breve trabalho é analisar a proposta teológica de Ignacio Ellacuría no que diz respeito à relação entre fé e justiça e seu desdobramento necessário na relação entre amor a Deus e amor ao próximo.

¹ Mestrando em Teologia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Bolsista Fapemig. E-mail: emersonjosecunha@yahoo.com.br

1 FÉ E JUSTIÇA: UNIDADE NECESSÁRIA E INDISSOLÚVEL

A fé e a justiça são duas formas da práxis cristã. Uma não está subordinada à outra; nenhuma tem primazia ou prioridade em relação à outra. Só crê verdadeiramente quem pratica a justiça; só pratica a justiça quem crê autenticamente. A separação de fé e justiça na vida concreta de alguém que se apresente como cristão, supõe uma equivocada compreensão da missão cristã no mundo. Apegar-se à fé esquecendo-se da justiça é fugir à responsabilidade de colaborar com o Reino de Deus que deve começar na terra. Grosso modo, quem se refugia na fé desvincunlando-a da justiça, teme mudanças radicais e receia perder o conforto e a vida cômoda que experimenta.

Ellacuría propõe como início da tentativa de superação do dualismo entre fé e justiça a reflexão em torno da seguinte questão:

Que fé tornaria possível viver de costas para a justiça? Que justiça tornaria possível uma vida de costas para a fé? (...) Não se pode aceitar na proposição do problema que a fé seja o que tenha a ver explicitamente com Deus e que a justiça seja o que tenha a ver explicitamente com o homem (ELLACURÍA, 2002, p. 313).

Não há fé plenamente cristã se não há justiça. A fé em Jesus Cristo sem obras de justiça perde sua consistência cristã.

A morte de Jesus na cruz, examinada, dentro das possibilidades, em uma perspectiva histórica, aparece como consequência da ação das autoridades judaicas e romanas daquele tempo. A partir daí, se poderia pensar, equivocadamente, que, em Jesus, Deus havia falhado ao permitir a morte de seu único filho. “No entanto, a fé da comunidade cristã vai proclamar exatamente o contrário: em Cristo se fez possível, de um modo inteiramente inusitado, a realização da justiça neste mundo” (GONZÁLEZ, 2000, p. 184).

A justiça apresentada nos escritos neotestamentários, mais que uma exigência ética, é uma boa notícia: em Cristo, Deus revelou sua justiça (cf. Rm 1, 16-17). E a justiça de Deus não deve se concretizar em uma vida pós-morte, apenas. É realidade que acontece já, no mundo presente, na história das comunidades cristãs. “A justiça de que nos fala o Novo Testamento só é possível a partir da fé” (GONZÁLEZ, 2000, p. 184). Enquanto parece comum pensar a justiça como retribuição merecida por atos realizados, o Novo Testamento nos apresenta a justiça como fruto da bondade e da liberdade amorosa de Deus.

Se pensarmos a justiça em termos retributivos, uma pessoa merece ser beneficiada com coisas boas porque age ou agiu bem e outra merece ser punida

ou castigada porque age ou agiu mal. Nessa lógica, Deus aparece como aquele que agracia os bons e castiga os maus, segundo suas ações. Assim, a morte de Jesus na cruz pode ser equivocadamente vista como um castigo divino, pois Cristo morreu aparentemente abandonado por Deus (Mt 27, 46; Mc 15,34). No entanto, “Deus anulou a ideia de uma correspondência entre nossas ações e seus resultados, e com isso, a vã pretensão de justificar-nos pelos resultados de nossas próprias ações” (GONZÁLEZ, 2000, p. 185). Isso que dizer que Deus nos justifica de modo gratuito, pela fé, não por aquilo que fazemos. “A justiça de Deus consiste em nos ter dado a fé” (cf. 2 Pd 1,1 *apud* GONZÁLEZ, 2000, p. 185).

Seguindo no esforço de solucionar o problema da separação entre fé e justiça, Ellacuría propõe três enfoques a partir dos quais acredita poder descortinar uma possível solução.

O primeiro enfoque investiga a necessidade de sinais e mediações para a relação dos homens com Deus. Ninguém tem acesso direto a Deus. A revelação divina acontece na história política e social da humanidade e através de intervenções históricas. A história é o lugar da autocomunicação de Deus. A história na qual Deus se revela é a história concreta dos homens e mulheres deste mundo; é uma história real, incluindo todos os seus aspectos sociais, econômicas, culturais e políticas. Esta autorrevelação divina na história se evidencia ainda mais com a encarnação de Jesus. A encarnação é a radicalização da intervenção de Deus na história. “É na encarnação onde melhor se aprecia até que ponto Deus se interiorizou na história” (ELLACURÍA, 2002, p. 319).

Aos que objetam dizendo que com a ascensão de Jesus ao céu, Deus negou a história, Ellacuría afirma que a ascensão é ocasião de transcendência da história e não de sua negação.

A dialética do que vai e do que fica, do presente e do ausente, do atual e do futuro etc, nos mostra, uma vez mais, a necessidade do sinal e da mediação. Não é uma presença que se confunde com a história, nem tampouco uma presença à margem da história. Aí está uma das chaves para responder à unidade diferenciada da fé e da justiça (ELLACURÍA, 2002, p. 319 – 320).

O segundo enfoque proposto por Ellacuría é a necessidade de que tais sinais e mediações, acima mencionados, sejam históricos. Trata-se, na verdade, de um enfoque intimamente ligado ao primeiro ou consequência direta dele. A pergunta fundamental de Ellacuría nesse enfoque é: Como e o que fazer para que o Reino de Deus aconteça na história? “A práxis eclesial deve colocar em conexão unitária o que é o Reino Deus com o que é a história” (ELLACURÍA, 2002, p. 321). Esta questão une o homem ao cristão.

Aos que objetam afirmando que recorrer à mediações históricas para o contato com Deus é subordinar a fé às questões sócio-econômico-políticas, Ellacuría contesta dizendo que “a ideologização começa a surgir quando se reduz a fé a um apoio de opções políticas, isto é, quando se toma a fé apenas naquilo que ela serve à opção política” (ELLACURÍA, 2002, p. 324). No entanto, continua Ignacio Ellacuría, “o que permanece claro, de todo modo, é que se requer um discernimento histórico, e esse discernimento, no que se refere à história da salvação, é um discernimento fundamentalmente cristão” (ELLACURÍA, 2002, p. 324). O cristianismo não propõe uma salvação da história apenas em termos terrenos, mas uma salvação integral da história. Aqui se evidencia, novamente, a necessária e intrínseca relação entre fé e justiça.

E, por fim, o terceiro enfoque ellacuriano para a superação do dualismo entre fé e justiça está na promoção da justiça como um sinal relevante e constituinte da realização do Reino de Deus na história. Se o cristianismo é um modo de fé, se esta fé tem a ver com a história do homem fortemente marcada pela injustiça, a realização da justiça apresenta-se como um sinal de que o Reino de Deus está começando na história concreta dos homens. O mesmo vale para o contrário: se permanece a injustiça ou se esta se mostra cada vez mais insuperável, o Reino de Deus mostra-se como cada vez mais distante.

Se a justiça revela a presença de Deus Salvador e se a justiça é algo constitutivo dessa presença salvífica de Deus, ela não só se apresenta como algo unificado à fé, mas como algo relevante da fé, algo que realmente a propicia. Isto permite, além do mais, ver, desde um princípio, a justiça como justiça cristã, como justiça a partir da fé (ELLACURÍA, 2002, p. 326).

2 FÉ E JUSTIÇA: AMOR A DEUS E AMOR AO PRÓXIMO

A necessária unidade entre fé e justiça se manifesta e se concretiza, segundo Ellacuría, no amor a Deus e no amor ao próximo, que também se inter-relacionam e são inseparáveis. Na proposição teológica ellacuriana, “a unidade do amor a Deus e do amor ao próximo se concretizará e tomará forma histórica na opção pelos pobres e na luta pela justiça” (MAIER, 1998, p. 180). Maier, citando Rahner, diz que na unidade entre amor a Deus e amor ao próximo, o segundo não se dilui nas profundidades do primeiro.

Se trata mais de compreender que uma magnitude não se dá sem a outra, que uma sem a outra não podem ser entendidas nem realizadas; que ao que propriamente é a mesma coisa, há que se dar dois nomes para associar, assim, seu mistério uno e irrepetível (RAHNER *apud* MAIER, 1998, p. 181).

Ellacuría não se refere direta e explicitamente a Rahner, mas parece ser por ele bastante influenciado na proposição da unidade entre amor a Deus e amor ao próximo. “O amor a Deus nos homens e aos homens em Deus é um elemento essencial do cristianismo” (ELLACURÍA *apud* MAIER, 1998, p. 183). É impossível amar a Deus sem amar o próximo. O amor cristão deve realizar-se concretamente na história dos seres humanos. “Esta relação entre o amor a Deus e o amor ao próximo constitui também o paradigma da união entre fé e justiça. O amor ao homem representa o que é a justiça e o amor a Deus representa o que é a fé” (MAIER, 1998, p. 183).

Para melhor compreensão da íntima união entre esses dois paradigmas, importante é compreender a justiça como uma forma histórica do amor.

A justiça é aquela forma que o amor adota em um mundo de opressão e pecado. Abstratamente se pode fazer distinções entre o que é o amor e o que é justiça, tanto enquanto atitudes psicológicas como enquanto atitudes cristãs. Mas, concretamente o amor tem que apresentar-se como justiça num mundo de injustiça. (...) Nem a justiça é algo prévio ao amor, nem o amor é o complemento da justiça. Na justiça se trata da forma histórica do amor objetivado, do amor realizado em uma situação histórica (ELLACURÍA, 2002, p. 316).

A correta compreensão da justiça como uma forma de amor dependerá do modo como se compreende cada um desses dois termos. A justiça, se compreendida apenas em termos retributivos, como parece mais comum, ou seja, dar ao outro o que o outro merece por aquilo que fez, nunca será amor. É preciso compreender a justiça na perspectiva da gratuidade e da bondade de Deus que faz o sol brilhar sobre bons e maus e faz a chuva cair sobre justos e injustos (cf. Mt 5,45). A justiça de Deus concede a todos o que todos precisam para viver, ainda que, se formos julgar pelos méritos ou pelas ações, nem todos mereçam. Ser justo, então, é dar ao outro o que ele precisa, não o que merece. Se seguirmos pensando a justiça em termos de retribuição e mérito, provavelmente a violência nunca se extirpará da face da terra. Pois, julgaremos sempre que o violento merece ser tratado do mesmo modo como trata a outros. Assim, a violência constituirá uma “espiral” que nunca poderá ser interrompida.

Também o amor requer melhor compreensão para ser entendido como justiça. Ele não pode ficar reduzido a sentimento. O amor cristão é um *ethos*, um comportamento, fruto da liberdade humana.

Segundo Hunter, a língua grega, na qual foi escrito o Novo Testamento, conhece quatro palavras diferentes para expressar o fenômeno do amor: *eros*, *storgé*, *philos* e *agapé*. *Eros* expressa o sentimento da atração sexual; *storgé* é o que se sente pelos familiares. Nenhuma dessas duas primeiras palavras aparece nos escritos

neotestamentários. *Philos* diz respeito à fraternidade, ao amor recíproco e, por fim, *agapé* descreve “um amor incondicional, baseado no comportamento com os outros, sem exigir nada em troca” (2004, p. 76). “É o amor da escolha deliberada. Quando Jesus fala de amor no Novo Testamento, usa a palavra *agapé*, um amor traduzido pelo comportamento e pela escolha, não o sentimento do amor” (HUNTER, 2004, p. 76). Para Grünwaldt, “o amor ao próximo pertence indispensavelmente à fé. Amor é elemento essencial da religião” (2009, p. 184).

Fica, ainda, por esclarecer quem é o próximo a quem se deve amar como forma de praticar a justiça. A esse respeito, a parábola do “Bom Samaritano” (Lc 10, 29-37), muito nos ajuda a concretizar quem é o próximo que deve ser amado, se se ama verdadeiramente a Deus. Na referida parábola Jesus mostra que não existe o próximo previamente estabelecido; é preciso fazer-se próximo de quem precisa de ajuda. Contando essa história, Jesus evidencia a íntima conexão que existe entre o amor a Deus e o amor ao próximo. Mostra que ama a Deus de verdade quem age de forma amorosa em favor do desvalido, fazendo-se próximo. “A parábola mostra que é o samaritano o que verdadeiramente ama a Deus, porque ama e age em favor do necessitado, que é seu próximo” (ELLACURÍA, 2002, p. 343). “O mandamento do amor desafia cada um, muito pessoalmente, a fazer tanto bem quanto puder. (...) O mandamento do amor convoca para assumir responsabilidades pelo bem do próximo” (GRÜN WALDT, 2009, p. 185).

CONCLUSÃO

A separação fé e justiça, amor a Deus e amor ao próximo coloca “em xeque” o cristianismo. Esses quatro elementos correlacionados são pilares fundamentais da práxis e da missão cristã no mundo. Nenhuma dessas realidades sobrevive sem a outra.

A fé não será verdadeira se aliena o crente da realidade histórica em que vive; se não o impulsiona à ações concretas de justiça. Caso isso ocorra, ela será, de fato, «ópio do povo». A justiça não será autenticamente cristã se não for o fruto maduro da fé; se não for aquela ação suscitada, orientada e realizada pela constatação da presença de Deus que se revela na história e no rosto humano.

O amor a Deus não passará de fuga da realidade e alienação se não for vivido concretamente no auxílio ao desamparado e oprimido, ao caído pelo caminho. O amor ao próximo não será mais que assistencialismo e paternalismo se não for capaz de reconhecer no rosto do que sofre, o próprio Deus que caminha no chão da história humana. Sem esse reconhecimento, inclina-se a mera ação político-partidária. O

amor cristão é muito mais!

A chave para a perfeita compreensão da íntima e indissolúvel união entre fé e justiça e entre amor a Deus e amor ao próximo é o próprio Jesus Cristo que reúne em si duas naturezas, a humana e a divina, sem confusão, sem divisão, sem separação, sem competição. Da pessoa de Jesus e de sua pregação sobre o Reino, se conclui que fé, justiça, amor a Deus e amor a próximo são nomes diferentes para expressar o mesmo mistério: o mistério de Deus que se fez carne e habitou entre nós.

REFERÊNCIAS

- ELLACURÍA, Ignacio. Fé y Justicia. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos III**. El Salvador, UCA Editores, 2002, p. 308 – 373.
- GONZÁLEZ, Antônio. El evangelio de la fe y de la justicia. **Revista Latinoamericana de Teología**. El Salvador, v. 17, n. 50, p. 167–190, Agosto, 2000.
- GRÜN WALDT, Klaus. **Olho por olho, dente por dente**. O Direito no Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2009.
- HUNTER, James C. **O monge e o executivo**. Uma história sobre a essência da liderança. 19. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- MAIER, Martin. La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría. **Revista Latinoamericana de Teología**, El Salvador, v. 15, n. 44, p. 163–187, Mayo-Agosto, 1998.

O movimento fé e política

Geraldo Agostinho Teixeira¹

RESUMO

Este trabalho dedica-se ao estudo do Movimento Fé e Política, surgido no Brasil em 1989, no contexto de expressão da Teologia da Libertação. Grupos de pessoas que, motivadas pela fé, atuavam em movimentos populares, partidos políticos e outros espaços de organização social, se reuniam e organizavam-se em grupos de reflexão, celebração e aprofundamento para continuarem sua luta em favor da justiça social e dignidade para todos. Para o desenvolvimento da pesquisa, abordamos a investigação de material bibliográfico produzido pelo movimento, procurando esclarecer a relação entre essas duas questões. Nesta Comunicação apresentaremos brevemente alguns dados do surgimento desse movimento.

Palavras-chave: Movimento Fé e Política, Exploração, conscientização.

INTRODUÇÃO

Fé e Política são duas importantes realidades que têm originalidades e autonomias próprias e sempre se entrecruzaram no decorrer da história. Ambas são constituídas de amplitudes distintas e horizontes complexos. Procuramos destacar aqui a importância dessas duas grandezas, experimentadas dentro de um grupo, denominado Movimento Fé e Política (MF&P), surgidas no Brasil, em junho de 1989. Para isso, é importante conhecer um pouco da história desse movimento.

1 NASCIMENTO, DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E AUTOCOMPREENSÃO DO MF&P

As contribuições do Concílio Ecumênico Vaticano II estimularam a Igreja Católica e muitos movimentos populares a movimentaram-se numa perspectiva social-libertadora; ou seja, o povo que se organiza e que vai em busca do Reino de Deus e sua justiça. De acordo com Pinheiro e Alves (2013, p. 77), “o Vaticano II ofereceu terreno adubado para descortinarmos nova etapa da Igreja no compromisso sociopolítico”. E ainda mais, ressalta estes autores:

O tema “Fé e Política” teve espaço significativo na história recente da Igreja do Brasil. Desde a Ação Católica nas décadas de 1950 a 1970, especialmente com seus ramos especializados, tem-se buscado uma

¹ Mestrando em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – geraboys@yahoo.com.br

incidência da fé cristã na vida político-social. Com a redemocratização do final da década de 1980, ganhou espaço a dimensão política em uma dimensão partidária, como conquista e exercício do poder, a partir do paradigma de uma “cidadania ativa”, com mecanismos para uma cidadania participativa. Dentro desse quadro, como uma Fênix que ressurgiu das cinzas deixadas pelos anos de 1964 a 1984, quando se vivia com restrições à participação popular, o interesse pelo exercício da política e da prática cidadã retornou às preocupações na formação do laicato, representado pelas Escolas de Formação Fé e Política. (PINHEIRO; ALVES, 2013, p. 110).

Muitas mudanças ocorreram no cenário político, econômico, cultural e religioso nos últimos trinta anos. Em meio a este cenário, no final dos anos de 1960 e início de 1970, se encontra a Teologia da Libertação, que tem no teólogo e sacerdote dominicano Gustavo Gutierrez, peruano, um dos seus fundadores. Essa teologia trouxe uma nova concepção na relação da Igreja para com os pobres, bem como nova articulação entre fé e vida, religião e política, procurando ser fiel no seguimento de Cristo. Nesta visão teológica, o pobre é compreendido como protagonista e autor de sua história: “Muitas são as ressonâncias que a TdL provoca no mundo político e social” (LIBANIO, 1987, p. 16). Essa teologia “foi reconhecida como válida no plano mundial durante as discussões no Sínodo dos Bispos sobre Evangelização (1974) e pela Carta Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do Papa Paulo VI” (AZEVEDO, 1985, p. 14).

O surgimento de grupos de fé e política, no Brasil e na América Latina, ocorreu neste contexto, a partir do final da década de 1980. Já nas décadas de 1960 e 1970 se percebia a existência de grupos de cristãos engajados nas lutas, e nos movimentos populares em favor da transformação social. Estes grupos traziam o espírito encorajador do Vaticano II, grande propulsor das ações sociais da Igreja Católica no mundo contemporâneo, sobretudo no relacionamento com os mais pobres e excluídos. Para Pinheiro e Alves (2006, p. 60-61), “o núcleo central da ética cristã encontra-se na evangélica opção preferencial pelos pobres, reafirmada pelas conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo”.

Destaca-se ainda, nesse contexto, a importante contribuição da carta apostólica *Octogesima Adveniens*, de 1971, em comemoração aos 80 anos da *Rerum Novarum*, onde se sublinha o compromisso sociopolítico dos cristãos, ao afirmar ser a política forma sublime de exercício da caridade e caminho privilegiado para o serviço da justiça.

O militante do Movimento Fé e Política, Selvino Heck,² em sua palestra “o tempo e a história de um movimento” proferida, no dia 14 de novembro de 2013, em Brasília, no 9º Encontro Nacional de Fé e Política, ressalta que o final dos anos 1970 e os anos 1980 foram de grande efervescência. Apesar da ditadura vigente, começam

²Selvino Heck é membro da Coordenação Nacional do Movimento Fé e Política e Secretário Executivo da Comissão Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (CNAPO).

a pipocar greves pelo Brasil, e entram em cena Luiz Inácio Lula da Silva e Ovídio Dutra, metalúrgico e bancário, em meio a greves e mobilizações com repercussão nacional. As oposições sindicais explodem no campo e na cidade. Um cenário de mudanças sociopolíticas e econômicas foi se formando pelo Brasil afora.

As comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as pastorais sociais alimentam o trabalho de base. A fé e a política no meio das lutas sociais produzem novas lideranças em todo Brasil. Partidos de esquerda como o PT vão surgindo dos meios sociais, alimentando a esperança do povo. As Diretas-Já fortalecem o protagonismo popular bem como o sonho de mudança e participação: “reuniu milhões de pessoas em manifestações populares que figuram entre as maiores da história do Brasil. Nas ruas e praças, multidões reunidas em grandes comícios exigiam Diretas-já”. (COTRIM, 2005, p. 269).

A Constituinte refaz as bases da República brasileira. Os primeiros governos populares trazem o jeito petista de governar e são iniciadas as experiências com o orçamento participativo.

O Movimento Fé e Política nasceu, oficialmente, de um seminário ocorrido nos dias 24 e 25 de junho de 1989, no Rio de Janeiro. É o resultado de três reuniões realizadas desde 1986, onde o foco central de preocupação era com os cristãos militantes e a política, sobretudo a política partidária e com a militância nos movimentos sociais. De acordo com o cientista político, Ivan Antônio de Almeida, (2000, p. 207), “assinam a apresentação do movimento, trinta membros, de dez estados diferentes”, entre os quais, destacamos aqui: Pedro Ribeiro de Oliveira, Frei Betto, Leonardo Boff, Patrus Ananias de Souza.

Meses antes do confronto entre Lula e Collor, impulsionado por parlamentares constituintes eleitos em 1986, este grupo foi criado, composto por dirigentes partidários, teólogos, intelectuais e lideranças sociais que estavam nas CEBs, nas pastorais populares e nos movimentos sociais, vivendo e praticando a fé. Estas pessoas estavam envolvidas na luta objetivando continuar o debate que tinha se iniciado com a questão “como a fé libera para a dimensão política na sociedade e nos partidos”; de como a sociedade pode ser liberta “a partir das causas das maiorias oprimidas marginalizadas”. Foi discutido, neste primeiro encontro, a “fé”, as “comunidades eclesiais de origem e as próprias Igrejas institucionais”.³

A espiritualidade vivenciada no Movimento Fé e Política, de acordo com o sociólogo Pedro Assis Ribeiro de Oliveira (2004), procura entender a pessoa humana numa dimensão íntegra, como um corpo vivo que se relaciona e se harmoniza em relação com outras pessoas, com a natureza e com a divindade. “A política, como busca do bem comum ou da libertação do povo, provém do mais íntimo da fé

³ Períodos entre aspas referem-se à coleção Cadernos Fé e Política, nº 1, 2ª ed., 1992, p. 2-6.

cristã” (OLIVEIRA, 2004, p.48). Aqui se entende que tal espiritualidade se ancora nos ensinamentos contidos na Doutrina Social da Igreja. Segundo o Compêndio da Doutrina Social da Igreja, esta cumpre duas funções: a de anúncio e a de denúncia. “Anúncio do que a Igreja tem de próprio”: “uma visão global do homem e da humanidade” (DSI, n.81). A Doutrina Social tem também um “dever de denúncia” (*ibid.*,

n.81), principalmente do pecado pessoal e institucionalizado, causa do atual mal presente na sociedade, que gera injustiça, violência, corrupção e exclusão social.

Sua organização é muito simples. Conforme Oliveira (2004), todos os seus membros são voluntários e arcam com as suas próprias despesas, com exceção da secretária-executiva que recebe uma ajuda de custo dos membros da coordenação e de algumas entidades de apoio. Cabe à secretária-executiva produzir e publicar textos que ajudem a reflexão dos grupos, alimentar a página do Movimento na internet, bem como divulgar encontros e manter a articulação entre os grupos.

O Movimento Fé e Política (MF&P) luta por uma sociedade mais justa, que procura superar o capitalismo e estimula seus membros que, animados pelo Espírito Santo, sejam fiéis em sua missão. Através da fé, os militantes fazem acontecer o debate político, entendendo que, o bem estar da sociedade, depende das decisões políticas. Se a religião prega que devemos querer o melhor para os outros, então o lado religioso serve para fortalecer a pessoa a lutar pelo melhor e a melhor luta se dá através da política.

Desde sua fundação, o MF&P vem norteando suas ações, pela *Carta de Princípios*, que é a marca de sua identidade. São muitas as produções, desde sites na internet, livros, revistas e artigos. Todos os textos produzidos estão atentos à nova conjuntura política, social e eclesial. A questão de uma ativa participação dos cristãos nos partidos políticos está sempre em pauta na maioria das reflexões. Muitos textos refletem a crise econômica mundial e seus reflexos, o sistema capitalista, distribuição de renda, igualdade e muitas outras informações.

A autocompreensão dos militantes a respeito do Movimento é que deve permanecer o desejo de fortalecer os grupos de base e suprir as carências presentes na formação dos militantes. Na visão de um de seus componentes e um dos membros fundadores, o sociólogo Pedro Ribeiro, “o Movimento Fé e Política define-se como um serviço de formação e estímulo a grupos de reflexão e celebração”. (OLIVEIRA, 2004, p. 15). Portanto, além de sua *Carta de Princípios*, que regula e normaliza as ações do Movimento, o grupo militante procura valorizar e fortalecer a espiritualidade e a mística presente na atividade política.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa, que está em processo, tem como objetivo refletir numa perspectiva teológica, o Movimento Fé e Política e a Doutrina Social da Igreja. O discurso político da Teologia da Libertação, na América Latina, despertou a atenção da Igreja e da sociedade para a íntima relação entre fé e política. A temática apresentada procura mostrar elementos que interligam os ensinamentos da Doutrina Social da Igreja ao Movimento Fé e Política, sobretudo quando se trata dos grandes Princípios, das encíclicas e dos documentos sociais. Verificou-se que o MF&P, norteia suas ações em sintonia com muitos elementos contidos na DSI. Desde então, os militantes vêm sentindo a necessidade articular essas duas grandezas, suas cosmovisões e seus valores.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ivan Antônio. **A síntese de uma tragédia**. UFOP, 2000.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho. **Fé e Política**. O reino de Deus sofre violência. São Paulo: Ícone, 1985.
- CADERNOS FÉ & POLÍTICA. CDDH/Petrópolis, n.1, 1992.
- COTRIM, Gilberto. **História Global Brasil e Geral**. São Paulo: Saraiva, 2005.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro (Org.). **Fé e Política: fundamentos**. Aparecida: Ideias e Letras, 2004.
- PINHEIRO, José Hernanne; ALVES, Antônio Aparecido. **Os cristãos leigos no mundo da Política à luz do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio de Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2011.

O QUE O ESPÍRITO DIZ À IGREJA NA AMÉRICA LATINA A PARTIR DA BEATIFICAÇÃO DE DOM OSCAR: Romero e a abertura do processo de beatificação de Dom Helder Câmara

Dimas de Macedo Filho¹

RESUMO

Na década de 90 a teologia latino-americana da libertação e seus principais expoentes sofreram uma verdadeira perseguição da alta hierarquia da Igreja católica principalmente dos meios conservadores ligados a Roma. Isto se deu devido ao tema próprio desta teologia: a opção pelos pobres e a denúncia das causas das injustiças que geram a pobreza. Embora a Igreja sempre tenha refletido sobre a questão da pobreza e isso não tenha gerado tantos problemas, é possível que esta perseguição se deu, nesse momento, porque associaram teólogos, bispos, irmãs e padres, ligados a esta teologia, com sistemas políticos ideológicos, principalmente o marxismo. Através dessa deformação crítica da teologia latino-americana conseguiram criar uma resistência da parte de alguns setores da Igreja. Passados tantos anos dessa perseguição, o Espírito suscita na Igreja um novo Papa, Francisco, que com suas atitudes práticas e seus escritos tem retomado novamente o tema da pobreza, das injustiças. E para ratificar ainda mais este seu empenho em trazer novamente à tona estes temas, ele beatificou Dom Oscar Romero e abriu o processo de beatificação de Dom Helder Câmara. Estes dois homens foram grandes expoentes da luta pelos mais pobres da sociedade. Logo, ao realizar este processo, o Papa Francisco estava dando um grande recado a Igreja latino-americana. A santidade consiste também na luta contra as injustiças a favor dos mais pobres. E a Igreja é também igreja dos pobres. Sabe-se que a Igreja quando canoniza alguém ela está querendo dar um recado aos seus membros. A canonização de alguém se torna uma catequese, é uma mensagem que se envia às comunidades. A partir disso, é possível concluir que o Espírito, também através dessas beatificações, está dizendo à Igreja da América-latina que o pobre novamente deve ocupar o centro da evangelização, da ação pastoral da Igreja.

Palavras-chave: Espírito. Igreja. Teologia. Romero. Dom Hélder.

INTRODUÇÃO

A Igreja quando canoniza alguém quer que a vida desta pessoa sirva de exemplo para os seus membros. No fundo, a canonização é uma catequese que contém um conteúdo teológico próprio. Ao beatificar Dom Oscar Romero e ao declarar Dom Helder Câmara servo de Deus através da abertura do processo de canonização, a igreja, representada pelo Papa Francisco, está dizendo que estes dois homens que tiveram suas vidas marcadas pela luta pelos mais pobres, contra as

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemática, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP. GT 1. E-mail: padredimasmestrado@gmail.com.

injustiças e os poderosos, são uma modelo de igreja a ser seguido. Mais ainda, ao realizar este processo, a ela está dizendo que a teologia por detrás da ação prática desses dois homens também deve ser praticada. Ou seja, a teologia Latino-americana da libertação é sim um terreno de fertilidade espiritual e santidade. A condenação de tantos teólogos e de pessoas que lutaram a favor dessas classes mais sofridas no passado, agora se transformam em canonização. A meu ver, uma grande injustiça está sendo corrigida. Por isso, esta comunicação apresentará estas duas figuras tão importantes para a Igreja na América-latina. Ao mesmo tempo, buscará encontrar as luzes do Espírito por detrás desse processo canonização no significado teológico que tem para nosso continente.

1 DOIS BISPOS, DUAS HISTÓRIAS

Dois bispos, duas trajetórias. Dom Oscar Romero nasceu em 1917 na cidade de Barrios em El Salvador, perto da fronteira com Honduras. Seu pai é empregado do correio e telégrafo, mas também trabalhava na roça. Vive uma infância tradicional e pacífica nesta pequena cidade, longe de San Salvador. Ainda adolescente, aprende o ofício de carpinteiro. Oscar Romero inscreve-se desde o início num itinerário promissor e sem surpresa. Entra no Seminário de San Miguel em 1931 aos 14 anos. Pouco tempo depois, já é enviado para Roma onde permanecerá por um longo período (1937-1943) onde é ordenado. Ele estuda teologia no Colégio Pio Latino Americano (atual Universidade Gregoriana) e empreende um doutorado sobre a mística e a teologia ascética que a guerra e sua volta apressada ao Salvador o impedirão de concluir.

Depois de ordenado volta para sua diocese onde exerce suas funções normais de padre. Oscar Romero é tardiamente levado ao episcopado (1970), não participa nem do Concílio nem da Conferência de Medellín, os dois grandes eventos fundadores da modernidade católica latino-americana. Somente a partir de 1977, data de sua ascensão ao arcebispado de San Salvador, ele tem um papel de primeiro plano no seu país e ganha ao mesmo tempo, uma notoriedade internacional. Oscar Romero só participa tardiamente e jamais como ator central.²

A trajetória de Dom Hélder é totalmente diferente. Nasceu em 1909 em Fortaleza, capital do Ceará, num meio culto. Sua mãe é professora, seu pai crítico teatral ocasional na imprensa local e um de seus tios, autor de peças de teatro. Sem dúvida, isto explica uma das singularidades do futuro bispo: sua abertura de espírito pouco comum e sua imensa curiosidade, em relação a todas as formas da

² MARIN, Rich ard. Helder Câmara e Oscar Romero: Reflexões de um historiador sobre dois itinerários pastorais. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, França, N. 26-2, p. 322, 2008.

cultura profana que participam de sua sede de viver plenamente no século. Foi grande orador. Em 1979, ele se atreveu a redigir um livreto para a “Sinfonia dos Dois Mundos”, para a qual o suíço Pierre Kaelin escreveu a música e, alguns anos depois, o da “Missa Para o Tempo Futuro”, para o balé de Maurice Béjart³.

Dom Hélder, diferentemente de Dom Oscar Romero, nunca morou em Roma, mas entra na ação política, pouco depois de sua ordenação, em 1932. Até 1936, ele milita nas fileiras do movimento integralista, um fascismo tropical que tem por chefe supremo o escritor Plínio Salgado, a camisa verde como uniforme, a palavra de ordem: Deus, Pátria e Família como mística além de fortes simpatias por Mussolini. Responsável da Educação deste movimento no Ceará, o Padre Helder percorre também o Brasil para levar a boa palavra integralista⁴. Fernando Bastos de Ávila, então jovem estudante jesuíta em Nova Friburgo (Rio Grande do Sul) onde existia um forte núcleo de simpatizantes, foi muito impressionado por sua visita⁵.

Enquanto Dom Oscar Romero só participa tardiamente no protagonismo da Igreja na América-latina, Dom Helder Câmara tem um papel de primeiro plano nas mudanças do catolicismo brasileiro, continental e, até mesmo além. É entronizado bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1952 e Arcebispo de Recife em 1964. Foi o fundador e primeiro secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB), de 1952 a 1964, e o iniciador, com o bispo chileno Manuel Larain, do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em 1955. Segundo vice-presidente deste mesmo CELAM, de 1958 a 1966, ele também participa das quatro sessões do Concílio Vaticano II. Ademais, é delegado do episcopado brasileiro na segunda Assembleia geral do episcopado latino-americano, em Medellín (1968) e, depois, em Puebla (1979). Foi indicado ao prêmio Nobel da Paz, mas não ganhou por causa da interferência do governo brasileiro. Morreu em 1999.

2 A CONVERSÃO NO MEIO DO CAMINHO, A DESCOBERTA DO POBRE

A realidade da pobreza e das injustiças é um grito que faz doer os ouvidos e não deixa indiferentes aqueles pastores que de fato cuidam das suas ovelhas. A realidade é que “converteu”, termo talvez inadequado, estes dois homens. Ao grito

3 Ibid, p. 323.

4 Ibid, p. 322-323.

5 Testemunho citado in: Castro, Marcos de. Dom Hélder, O Bispo da Esperança. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978, p. 153. “Eu era jovem estudante jesuíta em Nova Friburgo, onde existia um forte núcleo integralista. Ele passou por lá, com um grupo de graduados no partido. Houve uma sessão para a comunidade que constava então de uns 330 jesuítas. [...]. Dom Helder falou. Só me lembro dele, entre os que falaram. Eu, jovem estudante de uma retórica convencional, fiquei espantado ante o arrebato daquela oratória vibrante, daqueles gestos rasgados, abraçando todo o Brasil, simbolizado nos escudos dos diversos Estados da Federação, que ainda lá estão pintados. Vendo aquele corpo frágil, crepitante como uma chama, foi a primeira sensação que experimentei do poder da palavra humana.

dos oprimidos e ao jugo dos opressores, não puderam ficar indiferentes. Pode-se afirmar que estes dois bispos passaram por uma conversão pastoral.

A “conversão” desses dois bispos seguiu uma tendência que já havia na igreja desde o Concílio Vaticano II, de uma proposta de adaptação dos padres e bispos as reais necessidades do tempo. Nesta época muitos padres e bispos, considerados até então conservadores, optaram por uma postura mais progressista. Muitos deles ligados aos poderosos do seu tempo, optaram radicalmente pela causa dos mais pobres. Dom Helder e Oscar Romero também passarão por este processo, embora em ritmos bem diferentes.

Dom Helder passa por um processo gradual de mudança. Ela começa a acontecer quando ele assume a assistência nacional da “Ação Católica” (1948-1950). O contato maior com os leigos e a consciência das reais necessidades das dioceses o fez buscar novos objetivos. Mas o evento que de fato causa-lhe o maior impacto e com certeza se torna o momento crucial da sua virada foi quando ele foi designado para trabalhar nas favelas do rio e realizar um trabalho de organização dos mais pobres. Quando recebe a notícia ele beija a mão de seu Cardeal e quase que como algo lhe fosse revelado, lhe diz:

É uma virada na minha vida. O Senhor verá, vou me dedicar aos pobres. Não sou muito convencido de ter capacidades de organizador excepcionais, mas tudo o que Deus me confiou, colocarei a serviço dos pobres⁶.

Lança diversos projetos sociais e recebe o apelido de “bispo das favelas”. Mas a ruptura com os poderes estabelecidos ainda não está completa. Ela só vem a acontecer quando ele é nomeado arcebispo de Olinda. Nesta época sobe ao poder os ditadores que começam uma verdadeira perseguição contra os grupos organizados. Perseguições, prisões e assassinatos levam Dom Helder a se tornarem um porta-voz na luta dos mais pobres quanto à opressão. Sabe-se que as altas hierarquias da Igreja sempre estiveram atrelados aos poderes políticos vigentes. Dom Helder rompe com esta situação para ficar ao lado dos mais pobres. Pode-se resumir assim: ele foi da conformidade com a hipocrisia da hierarquia ligada as elites, quase sempre vista como os opressores à tomada de posição em favor dos pobres, dos deserdados. Aja vistas sua luta pela justiça social e pelos direitos humanos, que mais tarde lhe valerá uma indicação para o prêmio Nobel da paz. Só não ganhou porque houve uma sabotagem dos militares.

O caminho da “conversão pastoral” de Dom Oscar Romero foi repentino e impactante. No início ele era tido como um bispo conservador ligado aos poderes

⁶ BROUCKER 1977 (citado por MARIN 2008, p. 325)

estabelecidos e também ao *Opus Dei*. Quando nomeado bispo se coloca contra o *aggiornamento* eclesial e à linha de Medellín. Resiste aos movimentos sociais e a teologia da libertação. Mas tudo começa a mudar quando Oscar Romero é designado como arcebispo de San Salvador em 1977. Embora no início ainda não fosse possível descrever a posição de Oscar Romero, aos poucos a situação começa a ficar mais clara. Principalmente depois de duas semanas de sua posse, quando através de uma eleição fraudulenta sobe ao poder o general Carlos Humberto Romero, ligado às oligarquias e contra os movimentos agrários.

A violência empreendida por este general foi sem dúvidas o ponto de mudança radical de Romero. A partir desse momento ele rompe qualquer ligação com os poderes estabelecidos e passa a ficar do lado dos pobres, daqueles que sofrem a repressão, principalmente o campesinato. Ele se torna, como Dom Helder, porta-voz dos sem voz. E passa a lutar pelos direitos humanos naquele país. E lutar pelos direitos humanos só era possível através de uma ruptura radical com as elites. Assim, em de julho de 1977, ele escolhe, num gesto sem precedente nos anais da Igreja salvadorenha, não assistir à cerimônia onde o presidente Molina passou o poder a seu sucessor, o presidente Romero. A partir daqui se torna defensor dos mais deserdados, dos mais pobres, voz dos sem voz. Sofre muita resistência e perseguição. E em 24 de março de 1980 enquanto celebrava uma missa foi morto pelos militares.

3 O QUE O ESPÍRITO NOS DIZ A IGREJA NA AMÉRICA-LATINA COM O PROCESSO CANONIZAÇÃO DOS DOIS BISPOS

Descobrir o significado do processo de canonização desses dois bispos latino-americanos é fundamental para a caminhada da Igreja no continente, uma vez que está em jogo um modo próprio de ser Igreja. Sabe-se que ao canonizar, a igreja está propondo aos seus membros um modo de ser, um caminho de santidade, uma linha de reflexão teológica. Está dizendo que o significado da vida dos canonizados é significativa para ela.

O que o Espírito está dizendo à Igreja na América-latina, a partir do processo de canonização desses dois bispos, é que uma igreja autenticamente cristã deve estar a serviço dos mais pobres, dos sem voz e sem vez da sociedade. Está dizendo que se em um momento histórico passado, foram silenciados aqueles que lutaram em favor deles, agora a porta está novamente aberta. O pobre recupera a sua centralidade, a luta pela justiça se torna o centro da profecia. Que novamente é possível sair da hipocrisia das alianças com os dominadores para ficar do lado dos dominados. Novamente pode-se tomar partido.

Embora o contexto atual hoje seja outro, algumas situações continuam a mesma. O que não muda porém, é a necessidade da profecia. Hoje novamente é um tempo de resgatar a profecia, na igreja e na sociedade. É isso que o Espírito diz: esses grandes profetas das injustiças devem servir de modelo para a profecia atual. Tomar partido pela causa de Deus, que é também a causa do pobre, dos marginalizados, dos sem vez. Foi isso que esses dois bispos fizeram. Diante das situações de violência, de miséria, de sofrimento não há como ficar indiferentes. É preciso tomar decisões em favor da realidade que está na frente e grita.

O Espírito diz também, que é possível novamente fazer teologia da libertação, é possível falar novamente dos pobres, e sem medo, pois até bem pouco, quando alguém tocava no assunto pobreza, injustiças sociais, muitos torciam os lábios, e ainda torcem só que com o Papa Francisco caminho está aberto. Não é que ele seja a favor dessa ou daquela corrente teológica, mas o que importa é que ele permite que se toque nesses assuntos sem o medo de silenciamentos e perseguições. A voz foi dada novamente àqueles que foram silenciados, ou seja, os mais sofridos⁷.

O Espírito diz que ele não quer mais uma Igreja atrelada aos poderes dominantes em uma relação de hipocrisia. Que não é mais possível uma Igreja com preocupações exageradas com ritualismos e aparências. Uma Igreja sacramentalista, onde a vida do padre se reduz a celebração de sacramentos sem uma devida consciência missionária engajada nas lutas da sociedade. Não é mais possível, no mundo de hoje padres, religiosos (as) e leigos trancados nas falsas comodidades da missão. Ser profeta como esses dois bispos significa perder as comodidades as falsas seguranças. Vale lembrar a resposta de Jesus a uma pessoa que lhe disse que queria segui-lo para onde ele fosse: “As raposas têm tocas e os pássaros têm ninhos, mas o Filho do Homem não tem onde repousar a cabeça” (Luc 9, 58).

7 SAYER, Josef. Prefácio de Ao lado dos pobres. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano IX, n. 44, p.131. Teologia da Libertação A Teologia da Libertação, a miúdo dada como morta por partes interessadas, encontra-se ainda bem no começo de um longo caminho. Em sua história atual, de cerca de 35 anos, ele tem a mostrar - acima de tudo na Igreja Católica Latino-americana, mas não somente ali - consideráveis conquistas. Em 1968, os bispos da América Latina reuniram-se na cidade colombiana de Medellín. Essa assembleia vale como o momento oficial do nascimento de um movimento que hauriu do Evangelho não somente o ditame do auxílio caritativo para os pobres, mas também de realizações concretas transformadoras da sociedade. A pobreza e a injustiça espalhadas por este continente “católico” - bem como além dele- certamente estão longe de ser superadas, mas no interior da teologia e da Igreja a postura diante da pobreza e da miséria mudou decisivamente. A Igreja e a teologia conscientizaram-se de que o crescente abismo entre pobres e ricos não representa apenas uma consequência mais ou menos casual de circunstâncias econômicas e sociais, mas é expressão de pecado estrutural, que contradiz a ordem da criação; em última análise, uma blasfêmia. A existência da pobreza e da injustiça não é simplesmente uma questão ético-social ao lado de outras. Ao contrário, a Teologia da Libertação deixa claro que, com isso, encontra-se em jogo a pergunta por Deus mesmo. Por conseguinte, trata-se não somente do sétimo mandamento, mas também, e em primeira linha, do primeiro. A pretensão absolutista do deus mercado, que domina os interesses vitais fundamentais de grande parte da humanidade, está em contradição com a confissão de um único Senhor do mundo e da história, o qual se mostrou e provou ser aquele que toma o partido dos pobres e dos excluídos.

CONCLUSÃO

A vida desses dois bispos, Dom Oscar Romero e Dom Helder Câmara certamente já está marcada para sempre na vida da Igreja na América-latina. Mesmo antes de qualquer processo de canonização a vida desses homens já era modelo de santidade. Certamente, ao serem canonizados, haverá uma força ainda maior na propagação de deus ideais, das suas lutas. Novamente a esperança é de que a Igreja na América-latina retome seu caminho de lutas pelos menos favorecidos. Além disso, espera-se que seja redescoberta a teologia por detrás da prática cristã desses dois homens. E que isso sirva de exemplo para todos aqueles que querem partilhar os sonhos e as esperanças de um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Marcos de. **Dom Hélder**, O Bispo da Esperança. Rio de Janeiro: GRAAL, 1978.

COMBLIN, José. **A profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2008.

MARIN, Richard. **Helder Câmara e Oscar Romero**: Reflexões de um historiador sobre dois itinerários pastorais. **Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica**, Paris, n. 26-2, p. 321-340, 2008.

SAYER, Josef. Prefácio de Ao lado dos pobres. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, São Paulo, Ano IX, n. 44, p.130-133, out./dez. 2013.

Rumo a uma teologia das migrações: métodos e perspectivas

Wellington da Silva de Barros¹

RESUMO

O interesse de estudar e refletir teologicamente sobre as migrações nasceram a partir do testemunho da Missão Scalabriniana Nossa Senhora da Paz. Uma obra religiosa católica, em São Paulo, presente desde as décadas de 1930 e 1940, que através de seus vários serviços trabalha com os imigrantes e refugiados. Nossa intenção é mostrar alguns aspectos da Teologia das Migrações, tendo presente que esta reflexão, apesar de recente, possui estatuto epistemológico revelado através de alguns teólogos. Destacamos os trabalhos de síntese feitos pelo teólogo italiano Gioacchino Campese. As migrações são um dos eixos fundamentais da existência humana, um fato constitutivo da história da humanidade. Desde os primórdios da história, os seres humanos migraram de um lugar para outro por diferentes razões: oportunidades de trabalho, comércio, conquistas, aventura, turismo, escravidão, catástrofes naturais, epidemias e perseguições. Migrações, então, não é um fenômeno moderno ou pós-moderno e sim humano, que já atingiu proporções de crise global graças ao progresso extraordinário em campos de comunicação e, sobretudo, dos transportes. Os meios de comunicações promovem as informações que atravessam fronteiras. As pessoas podem atravessar continentes e oceanos hoje com maior facilidade e rapidez do que séculos atrás. E isso tem permitido a muitas pessoas a se moverem! A expansão da migração no contexto da sociedade globalizada fez com que este tempo fosse denominado como a “era das migrações”.

Palavras-chave: Missão, Paz, migração, mobilidade humana, teologia das migrações.

INTRODUÇÃO

A partir da experiência de trabalhos desenvolvidos em São Paulo juntos aos imigrantes e refugiados no projeto denominado Missão Scalabriniana Nossa Senhora da Paz (Missão Paz), buscamos apresentar sinteticamente a reflexão teológica das migrações com seus desafios, métodos e perspectivas.

1 ALGUNS ASPECTOS DA IMIGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA NO BRASIL E EM SÃO PAULO

¹ Doutorando no Programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (bolsista CAPES).

A mobilidade humana, no Brasil, teve, a partir de 1980, novas características. O país historicamente receptor de imigrantes passou a ser de forma mais intensa um país de emigração. Os principais destinos dos emigrados brasileiros foram Japão, Estados Unidos e alguns países da Europa. Neste mesmo período passou-se a observar novas modalidades da imigração: coreanos, chineses, latinos, africanos² e haitianos.³ Além de receber pessoas, sobretudo, pertencentes a países em desenvolvimento, o Brasil recebeu também refugiados⁴ de diferentes partes do mundo.

Nestes movimentos imigratórios destaca-se aquele entre os países da América Latina, que se intensificaram nas décadas anteriores a 1980. A partir da década de 1970, a crescente industrialização do Brasil e a emergência de regimes autoritários em alguns países da região e a intensificação desses regimes em outros, fez com que os fluxos de imigrantes latino-americanos em direção ao Brasil ganhassem relevância.⁵

A imigração de latinos para o Brasil é de extrema importância, sobretudo o caso dos bolivianos. Diversos fatores impulsionam a imigração de bolivianos com destino ao Brasil, dentre eles pode-se destacar a estrutura social e econômica deficitária da Bolívia, além da instabilidade política e a pobreza que afeta diversas regiões do país. Na América do Sul, o Brasil e a Argentina receberam maior parte

2 Em 1988, o Brasil celebrou o centenário da abolição jurídica da escravidão e, em 2000, os 500 anos do seu “descobrimento”. Partindo dessas duas datas fica claro que a presença de pessoas oriundas do continente africano é tão antiga quanto o país. A imigração africana ao Brasil teve momentos e características diversas, a mais recente, desde a década de 1980, é constituída, sobretudo, de refugiados fugindo de guerras de libertação ou civis em seus países.

3 Em 2004, o Brasil se prontificou a auxiliar o Haiti em seu processo de estabilização, e a presença de haitianos se fez sentir em nosso país. Nesse período, o Estado haitiano era praticamente inexistente, suas instituições encontravam-se desestruturadas. O país se via às voltas com uma crise social e econômica sem precedentes em sua história recente. À situação existente, somou-se o terremoto de 2010, epidemia de cólera, violência, fatores que contribuíram para que os haitianos vissem no Brasil uma ótima oportunidade de tentarem reconstruir suas vidas. Desde 2010, observa-se um forte incremento no fluxo de imigrantes haitianos com destino ao Brasil. No início, vieram poucos, mas com o passar do tempo este número foi aumentando e, em julho de 2011, ultrapassou as 2.000 pessoas. A afluência destes imigrantes é quase constante com novas entradas que contabilizam, aproximadamente, 200 pessoas por mês. O processo de entrada desses imigrantes em território brasileiro é semelhante na quase totalidade dos casos. A viagem começa em Porto Príncipe ou na República Dominicana e por via aérea chegam a Lima, no Peru, ou em Quito, no Equador. Destas duas cidades partem por via terrestre em uma viagem que pode se estender por mais de um mês, ao longo do percurso eles vão se alternando os trechos percorridos em ônibus ou barcos. Os principais pontos de entrada no Brasil são as fronteiras do Peru com os Estados do Acre e Amazonas.

4 Segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR, 2010), em outubro de 2010, viviam no Brasil 4.306 refugiados de 75 nacionalidades diferentes, sendo predominantemente procedentes de países africanos (65%) e americanos (22%). O Conselho Nacional de Refugiados (CONARE) oferece dados ligeiramente diferentes para 31 de dezembro de 2010: um total de 4.359, dos quais 3.952 reconhecidos por vias tradicionais de elegibilidade (ou seja, refugiados ditos “espontâneos”, que solicitaram refúgio ao governo brasileiro) e 407 acolhidos pelo Programa de Reassentamento solidário. Segundo os dados do ACNUR, Angola é o principal país de procedência, representando 39% do total, seguindo-se Colômbia (14%), República Democrática do Congo (10%), Libéria (6%) e Iraque (5%). Cf. <http://www.migrante.org.br/IMDH/>.

5 Sidney Silva, a partir do Anuário estatístico do Brasil (1980), afirma que no ano de 1977 tivemos a concessão de 1035 vistos de permanência no país a cidadãos de nacionalidade chilena, de 900 argentinos e de 197 a bolivianos, indicando assim o crescimento da presença desses países no Brasil. Cf. SILVA, Sidney Antônio. Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 53.

dos migrantes de baixa renda, principalmente em decorrência do baixo custo com o deslocamento, e por possuírem uma extensa fronteira em comum. Porém, as recentes e sucessivas crises econômicas vivenciadas pela Argentina têm feito com que a maior parte desses imigrantes se desloque com destino ao Brasil. Imigração que também veio acompanhada por populações asiáticas como China e Coreia.

A cidade de São Paulo é uma das maiores metrópoles do mundo em termos populacionais e econômicos. A migração interna e a imigração foram alguns dos fatores importantes em seu crescimento. A metrópole paulista exerce ainda hoje um poder de atração tanto de migrantes nacionais como internacionais. São muitas as origens dos imigrantes que aqui residem atualmente. A cidade recebeu muitas pessoas no contexto das novas configurações imigratórias desde a década de 1980.

A cidade acompanhou o contexto nacional com relação aos latinos,⁶ africanos,⁷ refugiados de vários países e, sobretudo, da recente imigração haitiana. Mais do que contabilizar esses fluxos queremos conhecer suas particularidades em relação à pluralidade religiosa. A importância da mobilidade humana reside hoje mais nas características específicas, em suas diferentes intensidades e espaços e também nos impactos diferenciados (destaque para o nível local) do que no número de imigrantes envolvidos nos deslocamentos.

2 “PONTO DE PARTIDA” DA NOSSA REFLEXÃO

A igreja de Nossa Senhora da Paz é uma obra da Congregação dos Missionários de São Carlos Borromeu, congregação religiosa católica, fundada pelo bispo italiano João Batista Scalabrini⁸, em 28 de novembro de 1887, na cidade de Piacenza na Itália.

Com a missão de acolher os migrantes em sua diversidade no âmbito espiritual e

⁶ A maior parte dos imigrantes latino-americanos em São Paulo veio com o objetivo de trabalhar no ramo de confecções, comércio e serviços. Os maiores fluxos de estrangeiros latino-americanos em São Paulo na atualidade são de bolivianos, peruanos e paraguaios. A comunidade latino-americana na cidade se estabeleceu ao longo dos últimos 30 anos e é presença marcante nos bairros centrais. Apesar da taxa de retorno característica dos movimentos migratórios, os imigrantes latino-americanos têm construído suas vidas na cidade, permanecendo, constituindo famílias e tendo filhos em São Paulo. Vivem e celebram a sua fé sincrética nos padroeiros e padroeiras.

⁷ Particularmente os africanos dos países de língua portuguesa como Angola, Cabo Verde, Moçambique, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. Essas comunidades realizam festas de independência dos seus países.

⁸ A época de Scalabrini foi marcada por grandes transformações. A industrialização deixou muita gente desempregada e o governo italiano estava despreparado para responder a este desafio. Para muitos italianos não havia outra possibilidade a não ser migrar. A partir de 1860, muitos italianos emigraram para outros países da Europa, como França, Alemanha, e Suíça. Com o aumento dos problemas, a partir de 1880, os italianos foram em direção às Américas. Eram multidões que partiam: em 1888, mais de 290 mil italianos deixaram a Itália; em 1900, mais de 350 mil; já em 1906, pouco mais de 700 mil. Em 40 anos mais de 16 milhões de italianos deixaram a sua pátria. Não eram só os números que chamavam a atenção, mas as dificuldades, sofrimentos e exploração que os italianos sofriam na saída, durante a viagem e no destino. Scalabrini sensibilizado por essa situação vinda dos migrantes andando pelas paróquias, estações ferroviárias, portos, recebendo cartas e conversando, teve várias iniciativas, dentre elas destacamos a fundação da Congregação dos Missionários de São Carlos Borromeu a serviço dos migrantes em 1887, já em 1888 enviou missionários para alguns locais dos EUA e do Brasil.

social. Com centros de acolhida, casas para marítimos, centros de estudos e pesquisas, casas de formações para religiosos, presença em comissões episcopais (continentais, nacionais e diocesanas) da mobilidade humana, trabalho em paróquias, etc.

Os trabalhos para a construção da igreja em São Paulo foram iniciados em 1940, e prosseguiram durante o período da Segunda Guerra Mundial. O terreno foi adquirido em 1935, e foi construída uma capela de madeira onde se reuniam a coletividade italiana e a associação da União Católica Italiana, além dos fiéis residentes no bairro. No dia 24 de março de 1940, o Arcebispo transformou a capela em paróquia Nossa Senhora da Paz.

Em 1945, o Cardeal Carlos de Vasconcellos Motta abençoou a “pedra fundamental” do Centro Assistencial do Glicério, projetado para atender a coletividade italiana e os moradores do bairro. O Centro Assistencial previa: residência dos padres, igreja, creche, escola para adolescentes e jovens, escola de adultos, salão de esporte, teatro e cinema, sede das associações.

Todos os domingos, eram celebradas missas em italiano, até meados da década de 1960. Assim, quase espontaneamente, foi acontecendo uma comunhão entre italianos e brasileiros, alicerçada no mútuo respeito e na força da fé. Tanto os italianos de São Paulo, como os brasileiros residentes no bairro do Glicério (Liberdade), sempre se sentiram afetiva e efetivamente ligados à igreja da Paz. Lá era o verdadeiro lugar do encontro, da celebração e da festa dos novos imigrantes italianos chegados em São Paulo, como também do aprendizado da língua italiana por parte dos seus filhos. Também ali eram celebradas as festas religiosas e pátrias dos italianos. Por lá passaram as autoridades italianas que chegavam a São Paulo, como foi o caso do Presidente Gronchi da Itália, em 1958.

O Centro da Paz, pensado para ser o Centro para os italianos, a partir da década de 1960, foi se abrindo para os migrantes de outras origens, como os migrantes nacionais, vindos sobretudo do Nordeste do Brasil, mas também para os imigrantes coreanos que, durante a década de 1970, foram acolhidos na igreja.

A partir do fim da década de 1970, começaram a chegar os imigrantes vindos de outros países da América do Sul como, paraguaios, bolivianos, chilenos, peruanos, como também da África. Todos eles encontraram e encontram no Centro da Paz um lugar de acolhida, de orientação, de encaminhamento da documentação e de defesa dos direitos. É um lugar para se encontrarem e celebrarem suas festas religiosas e nacionais. Na década de 1980, houve um significativo incremento destes movimentos migratórios nos números, mas, sobretudo, nas características de imigrantes presentes na igreja.

É significativo que a igreja da Paz que, tendo reservado o seu espaço para os patronos da Itália, também soube ultimamente abrir-se e acolher os (as) padroeiros

(as) do Peru, Bolívia, Colômbia, Paraguai e Chile. Essa diversidade celebrativa dentro da mesma fé católica acontece com as paróquias pessoais. Além do atendimento religioso pessoal dos italianos que estão na origem da igreja, há também a paróquia pessoal dos latinos e a chamada paróquia territorial brasileira.

A Missão Paz como atualmente é conhecida, continua sendo uma das referências para os migrantes internos, porém, a presença marcante atualmente é de imigrantes e refugiados. E é formada pelo Centro de Estudos Migratórios, a Casa do Migrante que acolhe cerca de 110 pessoas diariamente (imigrantes e refugiados) e o Centro Pastoral de Mediação ao Migrante. A importância dos seus trabalhos diante dos desafios do fenômeno migratório na cidade de São Paulo não é somente na área religiosa, mas também social, acadêmica, psicológica, jurídica, cultural, etc. Para lá se dirigem os migrantes, mas também os estudiosos do fenômeno migratório, além de jornalistas e outros profissionais quando precisam se inteirar sobre os fatos relacionados com os migrantes em São Paulo. Projetado para ser um Centro para acolhida dos italianos, veio a se tornar um centro de referência para todos os migrantes que vivem na cidade de São Paulo revelando aspectos religiosos significativos como a pluralidade religiosa e o sincretismo.⁹

3 RUMO A UMA TEOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

A reflexão teológica sobre o fenômeno da migração tem suas raízes na tradição judaico-cristã. No Antigo Testamento, se narra um Deus que escuta o lamento daqueles que sofrem por ser escravo em terra estrangeira (Ex 2,23-25). E Deus opta pelas pessoas mais vulneráveis, em particular a tríade: órfão, viúva e o estrangeiro (Sl 146,9). Deus recorda também ao povo de Israel que eles mesmos foram imigrantes e escravos na terra do Egito (Ex 23,9). E não devem assim oprimir os imigrantes que vivem na sua terra, mas aprender a ama-los como a si mesmos (Lv 19,33-34). De um Deus que afirma que a terra é Dele e que a humanidade vive nela como estrangeira e peregrina (Lv 25,23).

A teologia das migrações, enquanto disciplina, é uma perspectiva nascida recentemente no cenário teológico, graças, sobretudo a atenção de um número bastante limitado de teólogos, que se esforçam para interpretar esta complexa realidade a partir da fé.

O crescente interesse do pensamento cristão [x] na reflexão teológica por esta temática deve-se também a sua relevância para a Igreja e a humanidade hoje.

⁹ Apenas para ilustrar a importância da nossa pesquisa, trazemos alguns dados internos recentes da Missão Paz, mais especificamente da Casa do Migrante. Em 2010, acolheu pessoas de: 22 países da África; 12 países da América do Sul; 7 países da Europa; 6 países da Ásia; 4 países da América Central; 1 da América do Norte. Neste mesmo ano, hospedou pessoas de 22 denominações religiosas diferentes.

Os métodos teológicos mais atuais, sobretudo após o Vaticano II, não se envolvem somente com as fontes tradicionais como a Escritura e a Tradição, mas deve também incluir a experiência humana contextualizada, tornando-a um “*locus theologicus*” que é tão importante como os lugares tradicionais citados. A teologia deve buscar verdadeiramente colocar-se a serviço do Reino de Deus, deve não apenas se alimentar da Escritura e da Tradição, mas deve confrontar criticamente com a ambiguidade e complexidade da realidade em que o ser humano vive. As migrações são hoje mais que uma parte integral e importante desta realidade, sobre a qual os cristãos são chamados a refletir a partir da própria fé. Há também inúmeras lideranças pastorais que trabalham em numerosas estruturas pastorais que a Igreja coloca a serviço dos migrantes que pedem auxílio e sustento da reflexão teológica para iluminar a complexidade, tensões, medos, alegrias e esperanças que as migrações suscitam na sociedade civil e na comunidade cristã.

Além de um ou outro autor bíblico, os Padres da Igreja também refletiram, mas não de maneira sistemática sobre a realidade das migrações. É a partir dos anos de 1960 que começa a ter a oportunidade e a necessidade de uma teologia das migrações. Na verdade, as primeiras tentativas reais de desenvolvimento de uma teologia da migração nascem no final dos anos setenta e início dos anos oitenta na Europa e nos Estados Unidos. O interesse, a urgência e a necessidade de metodologias e um esforço para sistematizar a teologia das migrações muito recentemente eles têm sido levantadas em conferências, que reuniram estudiosos de migração, pastoral, imigração e teólogos. Estas conferências têm proporcionado perspectivas e intuições importantes e orientações para o futuro da teologia da migração: entre elas estão as organizadas em Tijuana (México), em 2002, Aachen (Alemanha) em 2003, Notre Dame (EUA), em 2004, São Paulo (Brasil), em 2006 e Manila (Filipinas), em 2006.

4 MÉTODOS E PERSPECTIVAS DA TEOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

Uma das conquistas mais importantes do pensamento teológico atual é a de dar ao contexto o *status* de “*locus theologicus*” e “Sinais dos Tempos”. A reflexão teológica sobre os lugares teológicos representa um movimento central no desenvolvimento histórico e conceitual desta disciplina. Este debate quer revelar os princípios nos quais o pensador cristão pode encontrar argumentos, critérios e provas para o seu discurso teológico. Por trás desta questão, estão as “autoridades” que podem respaldar a reflexão teológica. O teólogo protestante Felipe Melancton, em 1521, foi um dos primeiros que refletiu sobre os lugares teológicos. Porém, o teólogo que elaborou o clássico texto sobre esse tema foi Melchior Cano, que em

1563 publicou uma obra chamada “*De locis theologicis*”.

O último “*locis*” de Cano era a história humana, porém, na teologia contemporânea este foi o lugar que mais recebeu consideração. A efetiva inclusão da história e da experiência humana como uma das fontes ou lugares mais importantes da teologia foi uma das ricas heranças do Concílio Vaticano II (1962-1965). O Concílio Vaticano I (1869-1870), confirmou a posição oficial da época da Igreja sobre a modernidade como decadência espiritual e humana. Sendo assim, a herança do Vaticano II, que fora impulsionada por teólogos da chamada “Nova Teologia” com sua virada antropológica, favoreceu a perspectiva teológica de que Deus se faz presente na história humana, que é concebida como fonte para o “fazer teológico”. O que influencia enormemente a experiência de fé e sua busca de compreensão (teologia). A partir desta nova concepção do “*locus theologicus*” como fonte e lugar social, político e eclesial da teologia, podemos afirmar que as migrações são um dos “*locus*” mais importantes da nossa época.

A categoria “Sinais dos Tempos”¹⁰ contribui também para a teologia das migrações. Resumidamente é uma expressão com referências bíblicas, cristológicas, eclesiológicas e escatológicas. A *Gaudium et Spes* reflete sobre a necessidade de discernir os sinais dos tempos para descobrir neles a presença de Deus e reconhecer sua densidade salvífica na história. Tais sinais constituiriam lugares privilegiados da presença de Deus. Já no próêmio da constituição, revela-se sua riqueza; afirma a relação íntima da Igreja com a humanidade. As atividades eclesiais devem ter como meta os homens e as mulheres no mundo atual. A Igreja deve realizar a missão de Cristo que veio para salvar e servir a humanidade e a sua história. Para realizar essa sua missão, a Igreja deve discernir os “sinais dos tempos” à luz do Evangelho, uma vez que a humanidade vive momento de profundas transformações. A opção fundamental da Igreja é a de apresentar a fé em sintonia com a cultura moderna, ofertando vida e sentido à humanidade. Porém, sem imposição diante das novas situações históricas. Ela não opta por uma vivência da fé como fuga do mundo, mas abre caminho a uma concepção otimista do mundo como lugar da salvação. Os cristãos devem estar presentes na sociedade e assumir a sua responsabilidade na vida pública, a Igreja não é fim em si mesmo e sim mediação e serviço à humanidade. Sendo assim, a fé impulsiona ao compromisso com a construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

Os conceitos de “*locus theologicus*” e “Sinais dos Tempos” ajudaram a ir além de uma compreensão puramente sociológica ou antropológica, econômica ou política das migrações. E fundamentam uma concepção teológica deste fenômeno que

¹⁰ Inspirou-se também a teologia dos “Sinais dos Tempos” a encíclica *Pacem in Terris* (encíclica de João XXIII de 1963).

poderá interpretar a tradição cristã e buscar o conhecimento teológico. As migrações manifestam, ainda que de maneira ambígua, a presença de Deus no caminho da humanidade e da Igreja.¹¹

A teologia das migrações tem raízes na lógica encarnatória da fé cristã. A fé cristã é encarnada e convida a compreender e praticar a fé em um dos sinais dos tempos atuais: a migração. Porém, é necessário estar atento, pois, a nossa insistência sobre a contextualidade da Teologia não pode eliminar a sua pretensa universalidade. A universalidade da teologia ou sua catolicidade é fundamental. Mas não vem imposta “desde o alto”, mas construída “desde baixo”. O método da Teologia das Migrações é, sobretudo, indutivo. O título desta apresentação quer sugerir que uma “Teologia das migrações” não pode se limitar somente sobre a realidade migratória, mas deve perceber como o fenômeno da Mobilidade Humana desafia a repensar a mesma Teologia. Repensar as temáticas principais: Deus, Cristologia, Pneumatologia, Espiritualidade, Eclesiologia, Antropologia, Pastoral, Bíblia, etc.

CONCLUSÃO

Esta breve Comunicação teve como objetivo apresentar sumariamente a recente reflexão teológica das migrações. Uma reflexão que surge a partir da consideração dos (as) sujeitos (as) e de suas experiências humanas na teologia do século XX e inícios do XXI. A teologia das migrações está sendo desenvolvida aos poucos e ganhando seu espaço. Mais do que isso, diante de tantos (as) migrantes no mundo atual, revela um fazer teológico com os mesmos migrantes, distanciando assim de mera abstração que possa distanciar o fazer teológico da vida humana concreta, com seus rostos (sujeitos e sujeitas) e seus desafiantes contextos (horizontes).

REFERÊNCIAS

CAMPESE, G. **Hacia una teologia desde la realidad de las migraciones: método y desafíos**. México: Sistema Universitario Jesuita, 2008.

GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje: Hermenêutica Teológica**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, R (org). **Perspectivas Teológicas para o século XXI**. Aparecida: Santuário, 2005.

IGREJA CATÓLICA. **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

¹¹ Cf. CAMPESE, G. **Hacia una teologia desde la realidad de las migraciones: método y desafíos**. México: Sistema Universitario Jesuita, 2008.

MARTINE, G. Expansão e Retração do Emprego na Fronteira Agrícola. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 2, n. 3 p. 53-76, jul./set. 1982.

MARTINE, G. e CAMARGO, L., Crescimento e distribuição da população brasileira: tendências recentes. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Campinas, v. 1, n. 1/2, p. 99-143, 1984.

MARTINE, G. **A Redistribuição Espacial da População Brasileira Durante a Década de 80**. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA. Rio de Janeiro: IPEA, 1994.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES - MRE. **Brasileiros no Mundo: estimativas**. 2ª ed. Brasília: 2009.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. **Mercosul e as migrações: os movimentos nas fronteiras e a construção de políticas públicas regionais de integração**. Brasília: 2008.

SILVA, Sidney Antônio. **Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1997

Salvação da história: aspectos eclesiológicos e escatológicos do pensamento de Ignacio Ellacuría

João Ferreira Júnior¹

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo caracterizar a compreensão escatológica de Ignacio Ellacuría, relacionando-a a notas eclesiológicas de seu pensamento². Para isso, serão tomados alguns de seus escritos de 1973 a 1989, sobretudo relacionados à credibilidade da ação da Igreja e seu anúncio do Reino de Deus. Ao compreender o mundo como “realidade histórica”, buscando resguardar sua concretude e universalidade, exterior verificabilidade e continuada dinamicidade, Ellacuría o elege como interlocutor necessário da Igreja em sua missão de ser “sinal de salvação”. A exemplo de seu Mestre, a Igreja constitui sua ação como força política do Evangelho, dirigida a uma salvação que, operada na história, salva historicamente o ser humano, resultado na salvação da própria história, num movimento de transcendência para dentro e não para fora. Pretende-se demonstrar que, com isso, Ellacuría não esvazia a “reserva escatológica” do “fim da história”, tampouco aprisiona a salvação em compreensões historicistas ou imanentistas. Pelo contrário, articula com precisão a esperança escatológica e a necessária ação político-evangelizadora da Igreja a partir das categorias de libertação, justiça e amor.

Palavras-chave: salvação. mundo. Igreja. história. Ellacuría.

INTRODUÇÃO

Em tempos de férrea polarização político-ideológica, também nos ambientes acadêmicos e pastorais podem se delinear certas oposições que, a seu modo, sempre acompanharam a história da teologia: de um lado, acusa-se de alienada uma fé dita alheia e irresponsável diante do mundo histórico; de outro, incrimina-se de imanentista e politicista um possível esvaziamento da mensagem da fé nas realidades históricas. Caricaturais, nenhuma dessas asserções se referiria com acerto à teologia de Ignacio Ellacuría.

A partir dos textos selecionados, pretende-se demonstrar certa reciprocidade

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
E-mail: jfjunior_10@yahoo.com.br

² Falar de eclesiologia e escatologia a partir do pensamento de Ellacuría é, sem dúvida, uma redução. Pois, talvez tanto ou mais que sua teologia, a narrativa de sua vida é um testemunho eclesial e escatológico. Somente uma fé erguida sobre uma caritativa eclesialidade e uma firme esperança escatológica leva alguém os limites da existência e à autêntica doação, correndo os riscos do seguimento de Jesus. Com as limitações que toda escolha implica, porém, nos dedicaremos apenas à teologia de Ellacuría.

entre a eclesiologia e a escatologia de Ellacuría: (1) como a esperança escatológica conduz a determinadas notas eclesiológicas e (2) como essa eclesiologia atenta às realidades históricas se perfaz como instrumento de realização escatológica.

1 DA ESCATOLOGIA À ECLESIOLOGIA HISTÓRICA

O que *Gaudium et Spes* chama “mundo”, Ellacuría prefere chamar de “realidade histórica”, sintetizando num mesmo conceito a exterior verificabilidade e a continuada dinamicidade que constituem o real. A história é, pois, o lugar da concretude da existência e, por isso mesmo, o lugar da legítima universalidade (cf. ELLACURÍA, 2002e, p. 566). A esse conjunto de situações, concretamente existentes, contextualmente situadas, em sua dinamicidade própria, a Igreja se abre numa relação necessária. Pois aquele que permanece sua referência derradeira, Jesus Cristo, foi um homem histórico, autor de uma ação igualmente histórica. Na historicidade de Jesus, a Igreja encontra o imperativo de sua própria historicidade. De acordo com as Escrituras cristãs, Jesus de Nazaré certamente estabeleceu relações pessoais, mas também relacionou-se com forças políticas:

Todos esses grupos [Herodes, escribas e fariseus, saduceus e ricos, Pilatos e os romanos], com efeito, não somente eram grupos com nome e sobrenome, ou seja, grupos individualizados; eram forças públicas, poderes condicionantes da realidade social e religiosa do povo judeu. [...] A palavra e o exemplo de Jesus, que só buscavam pregar o Reino de Deus, se convertiam inexoravelmente em uma força que se enfrentava com os interesses econômicos e políticos³ (ELLACURÍA, 2002a, p. 507-508, tradução nossa)⁴.

Em cada um desses grupos, portanto, Jesus não enfrenta pessoas individuais, mas debate com forças políticas reais. E, por proceder dessa maneira, sua própria ação se converte em força política ao lado dos mais necessitados, tomando efetivamente seu partido e operando em sua realidade história uma ação libertadora.

Aqui se poderia discutir a natureza da libertação operada por Jesus, como força política (cf. ELLACURÍA, 2002a, p. 508): se configuraria como “libertação interior” ou “libertação política” e social? Para Ellacuría, as duas são inseparáveis, pois constituem juntas a “plena libertação do homem”, desde o mais íntimo de sua interioridade às necessidades mais manifestas de seu ser no mundo: “é o Reino de

³ “*Todos esos grupos, en efecto, no sólo eran grupos con nombre y apellido, es decir, grupos individualizados; eran también fuerzas públicas, poderes condicionantes de la realidad social e religiosa del pueblo judío. [...] La palabra y el ejemplo de Jesús, que sólo buscaban predicar el reino de Dios, se convertían inexorablemente en una fuerza que se enfrentaba con los intereses económicos y políticos*”.

⁴ Todo o material consultado se encontra publicado em língua espanhola. De modo que as citações em português serão sempre resultado de “tradução nossa”. Limitar-nos-emos, daqui em diante, a apresentar o texto original, em espanhol, em notas de rodapé.

Deus que salva e definitivamente liberta, mas é um Reino que está dentro do mundo, que opera no mundo e que, se não realiza o que promete, não pode ser considerado verdadeiro”⁵ (ELLACURÍA, 2002a, p. 508).

Assim, segundo as fontes cristãs, a vida histórica de Jesus foi recebida como sinal da revelação do Pai. Em sua vida histórica, Jesus realizou a revelação do Pai e a salvação querida por Ele. Do mesmo modo, obediente ao Cristo que ela mesma proclama, a Igreja se descobre sinal da salvação de Cristo em sua vida histórica. Se a ação de Jesus configurou-se como força política no enfrentamento da injustiça e, sobretudo, na tomada de partido ao lado dos necessitados, é natural que a continuação dessa ação salvadora, agora desempenhada pela Igreja, se configure também como força política de denúncia e tomada de decisão ao lado dos pequenos. Pois, como se demonstra, nisto a Igreja revela sua fidelidade a Jesus Cristo: na assumência da historicidade, não se modo neutro, mas crítico e corajosamente orientado pelo evangelho.

Por fim, embora facilmente se deduza como consequência necessária, convém explicitar: para Ellacuría, a salvação oferecida pela ação histórica de Cristo na Igreja, gestada na relação entre Igreja e realidades históricas, será ela também uma salvação histórica. Pois somente há história da salvação se ela for compreendida como salvação na história:

Se a missão de anunciar o evangelho há que ter o mesmo caráter histórico da boa nova, deve se realizar na história e historicamente. Isso supõe que, de algum modo, a história da salvação tem a ver com a salvação na história; mas por outro lado, implica que a salvação anunciada pela Igreja na história deve ser anunciada desde a história mesma da salvação e não desde outras instâncias alheias a ela. [...] O cristão não é cidadão de dois mundos, mas de um único mundo, daquele em que apareceu historicamente o reino de Deus. Por isso, deve-se apresentar certa confluência do que é a história da salvação e o que é a salvação na história⁶ (ELLACURÍA, 2002f, p. 660-661).

E, conclui Ellacuría, se a confluência não significa identificação, menos ainda indica dissociação, de modo que para a fé cristã, história da salvação implica necessariamente salvação na história (cf. ELLACURÍA, 2002f, p. 661). Nisto há uma continuidade entre a salvação experimentada pelo antigo Israel e pela Igreja de Jesus: a experiência histórica da salvação.

Dessa continuidade entre Jesus e a Igreja realizada por meio da historicidade,

⁵ *“Es el regno de Dios el que salva y el que definitivamente libera, pero es un reino que está dentro del mundo, que opera en él y que, si de ninguna manera realiza lo que promete, es que no puede considerarse como verdadero”.*

⁶ *“Si la misión de anunciar el evangelio ha de tener el mismo carácter histórico de la buena nueva, debe realizarse en la historia y históricamente. Lo cual supone que, de algún modo, la historia de la salvación tiene que ver con la salvación de en historia; pero, por otro lado, implica que la salvación anunciada pela Iglesia en la historia debe anunciarla desde la historia misma de la salvación y no desde otras instancias ajenas a ella. [...] El cristiano no es ciudadano de dos mundos, sino de un solo mundo, en el que históricamente ha aparecido el reino de Dios. Por eso, debe presentarse una cierta confluencia de lo que es la historia de la salvación y lo que es la salvación en la historia”.*

concluem-se alguns encargos, pelos quais a Igreja se entende com as realidades históricas salvificamente (cf. ELLACURÍA, 2002a, p. 514). O primeiro deles é recuperar a totalidade do evangelho e a totalidade de Jesus histórico como força libertadora. Segundo, anunciar a totalidade da mensagem àqueles a quem pretende salvar, buscando no evangelho e nos sinais dos tempos as formas concretas para fazer credível e eficaz a mensagem da salvação.

E o deve fazer primordialmente tomando o partido dos pobres, pondo-se ao seu lado para que vão encontrando e realizando sua salvação integral. Assim, a Igreja será credível e confiável, purificando-se e, ao mesmo tempo, encontrando no mundo dos pobres aquele (Cristo) que se esconde atrás deles. [...] Na ação histórica, a Igreja deve fazer transparente a presença de Deus; na libertação sócio-política, deve fazer transparente a libertação de Cristo⁷ (ELLACURÍA, 2002a, p. 514).

Portanto, seriam descabidas para Ellacuría as perguntas pela salvação de um indivíduo ou de todo o povo; ou mesmo se a salvação se consuma na história ou se abre para além. É certo que a provisoriedade da história não detém o sentido derradeiro de si mesma. Esse sentido só pode ser dado no fim da história. Mas a síntese realizada por Jesus em sua própria carne mostra que “a salvação transcende a história, mas na história. De modo que não é necessário sair dela, mas adentrá-la para encontrar seu miolo divino”⁸ (ELLACURÍA, 2002d, p. 545).

2 DA ECLESIOLOGIA À ESCATOLOGIA HISTÓRICA

A realização do Reino na história pode parecer a alguns uma ideia demasiado imanentista e fechada à esperança escatológica. Porém, se é verdade que Ellacuría utiliza reiteradamente esse conceito, é preciso perceber que ele o equilibra por outra noção importante: a não definitividade do Reino nos limites da história (cf. ELLACURÍA, 2002a, p. 509). Não sem razão, aparecem nos textos expressões como “sacramento da salvação” e “sinal de Cristo”. Com isso, o Reino recupera sua habitual tensão escatológica, instalada entre sua efetivação real e histórica, ao mesmo tempo aberta à esperança e ao futuro como plenificação transcendente. A mesma tensão aparece no axioma “história da salvação implica salvação na história”. Como já descrito, entre essas duas realidades há confluência e não identificação simplista⁹ (cf. ELLACURÍA,

⁷ “... y lo debe hacer primordialmente tomando el partido de los pobres, poniéndose a su lado para que vayan encontrando y realizando su salvación integral. Así, la Iglesia va a ser creíble, va a ser fiable; así la Iglesia va a purificarse y va a encontrar en el mundo de los pobres a aquel que se esconde tras ellos. [...] En la acción histórica debe hacer transparente la presencia de Dios, en la liberación socio-política debe hacer transparente la liberación de Cristo”.

⁸ “La salvación trasciende la historia, pero en la historia, por lo que no hay que salirse de ella, sino adentrarse para dar con su meollo divino”.

⁹ Com razão, Ellacuría se refere à Igreja como “sinal e instrumento do Reino” (exatamente a expressão de *Lumen Gentium* para definição do “Mistério da Igreja” – cf. LG 1): “sinal de credibilidade” e “sacramento da salvação” (cf.

2002f, p. 661).

Caso permaneça correto o axioma de Ellacuría, segundo o qual a história da salvação conflui para a salvação na história, o cumprimento da mensagem evangélica (afirmado na ação da Igreja) terá necessários pontos de contato com a busca de realização de todo o mundo histórico: confirmação dos legítimos desejos de libertação, presentes no mundo civil. Não simples coincidências periféricas, mas uma univocidade fundamental, essencial entre o evangelho de Cristo e os anseios humanos na história. E, para Ellacuría, esse encontro se dá sobremaneira na libertação, na justiça e no amor. Assim, o sinal por excelência da credibilidade da Igreja é que ela realize em sua práxis histórico-social estas três dimensões: a historicidade como autenticidade do real (libertação), a historicidade como efetividade da história (justiça) e a historicidade como esperança de um futuro escatológico (amor) (2002f, p. 669)¹⁰.

Da aceitação da libertação como dimensão essencial do mundo histórico e da mensagem do evangelho, decorre necessariamente a busca da justiça. Afinal, a libertação que se impõe ao Cristianismo não é abstrata, mas acontece na concretude histórica – e nisso está o critério de sua verdade. De modo que:

Carece de sentido perguntar-se primariamente se a Igreja está ou não se metendo em política quando cumpre sua missão libertadora; a única pergunta possível e pertinente, desde um ponto de vista cristão, é se ela está se desviando ou não de sua missão¹¹ (id, p. 684).

Como já se demonstrou, o processo de libertação expresso na busca pela justiça não é estranho à fé cristã. Pelo contrário, radicaliza as opções mais fundamentais da fé, trazendo-as à vida do mundo, onde o Reino pretende de instalar, e pondo-as ao alcance de todas as pessoas, a quem o Reino pretende incluir. Contrários a isso estão os discursos “constantinianos”, que cunharam a noção de um Reino de Deus politicamente neutro, adocicado em sua dimensão de “boa notícia”, a ponto de tornar-se apenas notícia, nem boa e nem ruim para ninguém. Para Ellacuría, um Reino que não interfira na realidade histórica como força de libertação (por isso mesmo, como força necessariamente política) é falso, pois se torna cúmplice da realidade da injustiça, do “pecado do mundo” que nega o centro mesmo da fé cristã: a salvação (cf. id, p. 585).

ELLACURÍA, 2002a, p. 505-509). Com isso, se garante que a credibilidade da Igreja não reside nela própria, mas no Reino por ela sinalizado por meio de sua ação histórica. E, enquanto aponta para o Reino na concreção da história, realiza como verdadeiro sacramento a ação salvadora de Cristo, que quer a salvação na história como único meio de plenificar a história da salvação (cf. ELLACURÍA, 2002f, p. 660-661).

¹⁰ A partir daqui, segue-se muito de perto a argumentação de “*Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?*” (ELLACURÍA, 2002e).

¹¹ “*Carece de sentido preguntarse primariamente si la Iglesia se está metiendo o no en política cuando cumple su misión libertadora; la única pregunta posible y pertinente, desde un punto de vista cristiano, es si está saliendo o no de su misión.*”

Na busca da justiça, o *modus operandi* da Igreja não é o de substituir as forças políticas de nenhuma instância da sociedade, tampouco oferecer uma solução técnica entre outras soluções técnicas possíveis. Identificar a busca cristã da justiça com um meio específico, qualquer que seja, significaria negar que “o Reino não é desde mundo”, ou seja, esvaziá-lo de sua transcendência. Novamente, o lugar da fé cristã é o de “fermento na massa”, como inspiração e apelo de aprofundamento aos legítimos anseios humanos e sociais de busca da justiça.

Quanto ao amor, um “amor presidido pela cruz” (ibid.), compreende-se por que, no enfrentamento das forças política da sociedade, pretende-se primeiramente a conversão do opressor e a restituição de seu caráter de filho de Deus. “Mas, concretamente, há que se contar que, historicamente, o problema não é tanto pessoal quanto estrutural, não em relação de pessoa a pessoa, mas de classe a classe”¹² (id, p. 694). Ou seja, o enfrentamento necessário não se dá entre pessoas, individualmente. Para as pessoas, tantos os explorados quanto os detentores e executores da exploração, o objetivo da ação da Igreja é a conversão, a partir do amor. Entretanto, as forças políticas empreendidas por essas pessoas e grupos devem ser enfrentadas de acordo com sua natureza e posição efetiva: contra ou a favor da libertação e da justiça.

Portanto, libertação, justiça e amor se constituem como realidades essenciais, *telos* simultaneamente do anúncio do evangelho (Reino de Deus) e do desenvolvimento humano (política). Nessas realidades, Igreja e mundo se encontram e podem somar suas ações e forças políticas a favor de um único ideal, contanto que se preserve a abertura cristã à esperança. Pois “Deus continua vindo para que o mundo tenha mais vida, um *mais* que não anula a plenitude da vida aqui, mas sim que a projeta além”¹³ (id, p. 696, grifo do autor).

CONCLUSÃO

A Tradição sempre afirmou que o Mistério de Cristo expresso no mundo é inseparável do Mistério da Igreja, Corpo por meio do qual Cristo continua a atuar no mundo salvificamente. Para Ellacuría, o legado de Cristo sobrevive na Igreja não por uma força extramundana, mas por um critério verificável e real: a dinamicidade e a concretude de sua historicidade. Herdeira de Jesus Cristo, sacramento histórico da salvação do Pai, a Igreja responde às realidades históricas que a interpelam,

12 “*Pero, en concreto, hay que contar con que, históricamente, el problema no es tanto personal como estructural, no es tanto relación de persona a persona como problema de relación de clase a clase.*”

13 “*El cristiano resulta así inconforme, contestatario permanente de cualquier forma histórica de realización de la salvación. Su inconformidad y contestación nacen de que busca una presencia más viva y total de Dios en la historia, presencia que a él le mueve en fe y en esperanza. Un Dios que ha de seguir viniendo para que el mundo tenga más vida; un más que no anula la plenitud de la vida acá, sino que la proyecta más allá.*”

realizando nessa relação com o mundo a salvação que lhe foi confiada. Não uma salvação para fora do mundo e da história, mas uma salvação histórica, que conduz a história para o mais profundo de si mesma, de onde Deus mesmo a sustenta.

De fato, a história da salvação se realiza e plenifica necessariamente em uma salvação *na* história. E, se é verdade que a história, mesmo com todos os seus desvios e perdiduras, se encontra alicerçada num “miolo divino”, será possível encontrar nos mais profundos e preciosos anseios da humanidade as sementes do Reino de Deus. De tal sorte que, mesmo aparentemente distantes, Igreja e mundo civil podem se descobrir na mesma busca de realização. Se assim for, não há lugar para oposição entre Igreja e mundo. Pelo contrário, abre-se um convite para o diálogo recíproco, pois ambos terão o que ensinar um ao outro sobre o caminho que, nos meandros da história, conduz a Deus.

REFERÊNCIAS

ELLACURÍA, Ignacio. Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos. San Salvador**. UCA, 2002a. v. 3, p. 659-698.

ELLACURÍA, Ignacio. Iglesia y realidad histórica. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos**. San Salvador: UCA, 2002b. v. 2, p. 501-515.

ELLACURÍA, Ignacio. La cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos**. San Salvador: UCA, 2002c. v. 2, p. 541-552.

ELLACURÍA, Ignacio. Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos**. San Salvador: UCA, 2002d. v. 2, p. 553-584.

ELLACURÍA, Ignacio. Quinto centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos**. San Salvador: UCA, 2002e. v. 2, p. 525-539.

ELLACURÍA, Ignacio. Visión teológica del quinto centenario. In: ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos**. San Salvador: UCA, 2002f. v. 2, p. 517-524.

Teologia palestina da libertação: contextualização e diálogo pela paz justa na Terra Santa

Wallace de Góis Silva¹

RESUMO

Esta Comunicação é fruto de uma aproximação panorâmica da Teologia Cristã Palestina, mais especificamente das reflexões da Teologia Palestina da Libertação, que também se formam a partir da iniciativa de pensar uma Teologia Contextual Palestina, emergente da realidade do conflito em Israel e Palestina, principalmente sob o olhar do povo cristão palestino, e desde sua práxis de resistência e superação da opressão. A TdL latino-americana é uma referência na reflexão de importantes teólogos palestinos, embora a TPdL vá desenvolver seus próprios marcos teóricos, sem, é claro, deixar seu intento libertário. Porém, a comunidade cristã na Palestina se vê desafiada a lidar com a comunidade judaica israelense e suas narrativas, com a maioria muçulmana na Cisjordânia e Faixa de Gaza e com as incursões colonialistas ocidentalizadas. Em seu bojo está o clamor pela justiça que trará a paz, em perspectiva ecumênica e de diálogo, ao mesmo tempo em que desperta consciência nacionalista e lida com uma comunidade palestina inteira, que alimenta esperança de retorno à terra, uma vez que a fundação de Israel em 1948, envolta em clima de esperança e reparação histórica para judeus, é também a tragédia palestina. Este sucinto trabalho surge um ano depois da nossa experiência de vivência in loco (jul-out 2015), entre cristãos e muçulmanos na Cisjordânia e da rotina de observação de direitos humanos, no Programa de Acompanhamento Ecumênico na Palestina e Israel, que é uma iniciativa do Conselho Mundial de Igrejas e da Unicef – ONU.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, Terra Santa, Cristãos Palestinos.

INTRODUÇÃO

O conflito na Terra Santa parece não ter solução. No entanto, quanto mais nos aprofundarmos e reconhecemos a complexidade de tudo que envolve a questão (para além dos binarismos mocinhos vs bandidos, povo de Deus vs terroristas, árabes vs judeus, etc), mais se aumentará a percepção de que uma solução justa e pacífica precisa ser alcançada, pois há sérias implicações, diante de vários aspectos: religioso, político, econômico, cultural e de direitos humanos. Há duas principais

¹ Teólogo e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Integra o Grupo de Pesquisa Teologia no Plural (Umesp) e a RELEP - Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (Unida, ES / Refidim-CEEDUC, SC). Atua como coordenador e professor no Seminário Teológico Pentecostal do Brasil, SP.

narrativas (potencialmente pacíficas e extremistas, ao mesmo tempo), uma judaica e outra palestina, igualmente legítimas, sustentadas por teologias, imaginários e ideologias diversas, com um pano de fundo histórico de perseguição, ódio e dor. Há, porém, em termos concretos, duas forças desiguais em disputa: o Estado moderno de Israel – a maior potência bélica do Oriente Médio, e a sexta do mundo (LLOSA, 2016) – tem poderio muito superior e ocupa militarmente os Territórios Palestinos, ainda não reconhecidos, de fato e de direito, como Estado. As poderosas nações árabes e islâmicas ao redor, comumente apontadas por Israel como inimigos do Estado Judeu, não necessariamente são solidárias aos palestinos.

O povo palestino tem muito em comum com o povo latino-americano. Seu sofrimento, sua história de resistência e a experiência de viver debaixo de sistemas opressores e coloniais. Países como Bolívia, Venezuela, Cuba, Nicarágua, Perú e Guatemala, por exemplo, são historicamente favoráveis à causa palestina no cenário das Nações Unidas (CLACSO, 2015). De semelhante modo, a Teologia Palestina da Libertação em muito se aproxima da reflexão teológica latino-americana, embora, naturalmente, tome caminhos distintos. Como teologias contextuais, tanto a TdL como a TPdL, surgem das questões nativas em relação ao imperialismo, e procuram responder aos anseios e desafios do povo oprimido e expressar a experiência que dá origem à reflexão. Neste artigo veremos o desenvolvimento da Teologia Cristã Palestina em meio ao conflito na Terra Santa, as diferentes narrativas, os desafios da ocupação militar e a desvantagem numérica com relação aos judeus e muçulmanos, mas, nem por isso, desencorajadora do ecumenismo como caminho para a paz justa.

1 O CONFLITO EM PERSPECTIVA CRISTÃ

Do ponto de vista palestino em geral, a vida tem se tornado cada vez mais insuportável, por causa das diversas limitações que a ocupação israelense e o conflito causam, somados aos problemas internos. A ocupação ocorre desde 1967 e é declarada ilegal e desumana pelas leis internacionais. Não sem razão. Direitos humanos básicos como acesso à água, trabalho, comida, saúde, educação, mobilidade, culto são abertamente desrespeitados sob argumentos simplificados como “razões de segurança” impostas pelo atual sistema político e militar israelense. Para muitas organizações, ativistas e mesmo a ONU, o sistema vigente entre israelenses e palestinos é análogo ao do *Apartheid* sul-africano, e de limpeza étnica (O GLOBO, 2014). Aliás, uma rua dentro do campo de refugiados Aida, em Belém, recebe esse nome, pois ela se encontra com o chamado “Muro da Vergonha”, que separa a Palestina de Israel.

A Autoridade Palestina, disputada pelo *Hamas* (predominante na Faixa

de Gaza) e pelo *Al-Fatah* (Cisjordânia), representa os palestinos politicamente. Igualmente ineficientes, diziam alguns palestinos com que convivemos, dão espaço a radicais que tomam atitudes desesperadas e extremas (até certo ponto compreensíveis, diante da mais antiga ocupação militar dos tempos recentes), enquanto a maioria das lideranças flerta abertamente com a corrupção e a leniência entreguista. Em muitos corações, permanece a saudosa e paradoxal lembrança do grande líder Yasser Arafat. O desamparo do povo palestino também é atribuído às potências mundiais, inclusive às nações árabes, que pouco fazem para ajudá-los.

Há exatamente um ano, embarcávamos para Tel Aviv (Jaffa para os árabes), Israel, a fim de sermos conduzidos a Jerusalém e de lá para a Cisjordânia, território palestino, onde passamos três meses. O *Programa de Acompanhamento Ecumênico na Palestina e Israel* (sigla EAPPI em inglês), de iniciativa do Conselho Mundial de Igrejas em parceria com a Unicef-ONU, existe desde 2002 com o intuito de atender ao chamado das igrejas cristãs da Terra Santa: “venham e vejam!”. As atividades do programa, que convida voluntários internacionais para vivenciar de perto a situação na Palestina, são a de prestar presença protetiva em áreas de infringência aos direitos humanos, reportar notícias, apoiar projetos de paz e diálogo, prestar solidariedade às igrejas cristãs e às iniciativas de israelenses pelo fim da ocupação (EAPPI.org/en/about).

Os cristãos sempre foram mediadores na região, propondo ações reconciliadoras e de superação do conflito mediante uma solução justa e pacífica. Sua inspiração vem das próprias palavras de Jesus nos evangelhos. Porém, o conflito e a violência da ocupação têm afetado drasticamente a vida dos cristãos na Terra Santa. “A Palestina é a terra onde Jesus Cristo nasceu, viveu, morreu e ressuscitou. Hoje, [nós] cristãos estamos deixando esta terra, porque sofremos com a ocupação israelense. Estamos nos tornando praticamente extintos em nossa própria pátria ancestral” (WCC; EAPPI; JIC, 2012, p. 7). Além do enfraquecimento da população, a evasão dos cristãos impacta também na economia palestina de um modo geral.

Estatisticamente, em 1948 (pré-Israel) a população cristã era de 18%. Hoje não passa de 2%. Belém, cidade onde, de acordo com o evangelho, Jesus nasceu, e que contava com mais de 90% de cristãos, agora tem apenas 15%.

A grande maioria (cerca de 400 mil ou 6,5% do total de palestinos) em todo o mundo, são nativos e têm o árabe como língua materna. Atualmente, porém, os 49 mil cristãos na Cisjordânia e na Faixa de Gaza representam apenas 2,2% da população total estimada em meados de 1990, que era superior a 2 milhões. Cristãos árabes palestinos em Israel eram 125 mil, ou 14% de todos os árabes em Israel. Os cristãos na Palestina e Israel somavam, portanto, 175 mil ou 2,3% de toda a população árabe e judaica da Terra Santa.

Mais de 50% dos cristãos palestinos encontram-se fora de seu país. Esta situação de emigração começou com o êxodo de 726 mil refugiados palestinos na guerra árabe-israelense de 1948. 50 a 60 mil cristãos palestinos, compreendendo 35% de todos os cristãos na Palestina pré-1948, estavam entre os refugiados. Em 1996, esses refugiados e seus descendentes estavam espalhados por todo o Oriente Médio, mas principalmente nos 60 campos de refugiados espalhados pela topografia da Cisjordânia (19), Faixa de Gaza (8), Jordânia (10), Síria (10) e no Líbano (13).

Ainda de acordo com o WCC, os cristãos palestinos, refugiados e não-refugiados, são encontrados principalmente em áreas urbanas do Oriente Médio, mas muitos optaram por partir para terras distantes, como os EUA, Europa, América Central e do Sul, Austrália e Canadá. A dispersão dos palestinos desde 1948 não se restringiu a uma família ou grupo. A demografia de cristãos palestinos é moldada pela política do conflito árabe-israelense, tanto quanto a dos palestinos em geral.

Cristãos palestinos em Jerusalém Oriental, na Cisjordânia e na Faixa de Gaza pertencem a quinze diferentes denominações. As maiores são os Ortodoxos Gregos (51%) e os Católicos Romanos (32%). Os demais grupos são anglicanos, luteranos, etc. Algumas denominações menores, como os coptas, que são originalmente do Egito, não somam mais do que poucas famílias.

2 TEOLOGIA PALESTINA DA LIBERTAÇÃO

Samuel Kuruvilla, teólogo indiano que estuda Oriente Médio, Teologia da Libertação e Teologia Palestina, compara os dois movimentos teológicos (KURUVILLA, 2014, p. 1-20). Afirma que os principais marcos da TdL são reinterpretar a teologia, superando aquela que se forma a partir de uma visão eurocêntrica, agora sob a compreensão da irrupção de Deus entre os pobres; promover a prática refletida (Gutierrez); fazer uma leitura crítica e de libertação sobre o atual momento histórico (Assman); propor contínuas mudanças da interpretação e a aplicação de uma hermenêutica da suspeita (Luis Segundo); ressaltar a importância das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) na teologia e na prática; anunciar a opção preferencial pelos pobres e a libertação dos oprimidos resultando numa reconceituação da fé cristã; lançar mão da análise marxista; pressupor uma mudança na concepção moralista de pecado para uma noção de pecado estrutural ou social; encorajar a percepção de que não existe teologia neutra. Nessa lógica, retoma narrativas como a do Êxodo.

A TdL é, sem dúvida, fonte de inspiração para a teologia palestina. Na verdade, ambas surgem por volta da mesma época, em tempos de efervescência teológica entre os oprimidos do mundo. Naim Ateek, pastor anglicano, nasceu em Beit Shean

(ou Beisan, em árabe), Israel. Mas, quando tinha apenas 11 anos, assistiu sua família, que transitou do cristianismo ortodoxo para o episcopal, ser desterrada em 1948. Seu intenso envolvimento com as atividades da igreja e a sua experiência pessoal com essa *Nakba* ou *tragédia* palestina, bem como seu engajamento na resistência e conscientização, o levaram a desenvolver um trabalho teológico, ao qual sempre nomeou de Teologia da Libertação. Como resultado, a primeira edição do clássico da TPdL, *Justice and only justice: a Palestinian Theology of Liberation*, foi lançado em 1988. Para fomentar a reflexão teológica libertadora na Terra Santa, fundou pouco depois a Sabeel (ou “rio de vida”, em árabe), uma instituição ecumênica estabelecida na Jerusalém Oriental (parte árabe da cidade).

Porém, há importantes diferenças entre a TdL e a TPdL, a começar pelo fato de os cristãos serem uma pequena minoria na Palestina (2% da população na Terra Santa). Em segundo lugar, se na América Latina a opção é pelo pobre numa perspectiva de classes socioeconômicas, na Palestina é pelo oprimido em geral, pois a ocupação e o conflito afetam a todos, ricos e pobres. Classes na Palestina giram mais em torno das diferenças culturais, étnicas e religiosas do que em termos diretamente socioeconômicos; entre os que vivem em áreas urbanas e rurais, entre muçulmanos e não-muçulmanos, drusos e beduínos (que moram em tendas no deserto).

Depois, o paradigma do êxodo não funciona bem no caso concreto Palestina, principalmente por se tratar de um texto judaico por demais. Aliás, um grande desafio vem sendo a releitura da Bíblia Hebraica, tendo em vista os temas de posse da terra e o povo despossado como consequência da criação do estado de Israel, em 1948, que coincide com a *Nakba*. Reflete, além disso, sobre a relação com o Estado Judeu e a pluralidade da comunidade judaica atrás dos muros (incluindo israelenses e judeus que se opõem às ações do atual governo de Israel) e dos colonos judeus sionistas que constroem assentamentos (ilegais, de acordo com o Direito Internacional) e se apropriam de áreas nos territórios palestinos. Diante disso, há reinterpretção dos textos bíblicos relacionados à posse da terra e preferência por passagens como a da vinha de Nabet, confiscada pelo Rei Acab (1Rs 21, 1ss), para ilustrar o contexto de apoderamento e ocupação de terras por parte de Israel ou de seus cidadãos. Nestas questões estão o clamor pela justiça que trará a paz, em perspectiva ecumênica e de diálogo, ao mesmo tempo em que desperta consciência nacionalista e lida com uma comunidade palestina inteira que nutre esperança de retorno à terra que acreditam lhes pertencer.

Por fim, a abordagem marxista, para os teólogos palestinos, é insuficiente. Prevalece, no entanto, a leitura pós-colonial. Contudo, a maior aproximação circunstancial do ponto de vista intelectual, cultural e político dos cristãos palestinos é com a cristandade ocidental em vez da oriental, isto é, com os colonizadores e

não com os colonizados, se tomarmos perspectivas como a de Edward Said sobre Orientalismo. Isso ocorre especialmente devido aos diversos processos históricos de dominação e de missões ocidentais na região. Por isso, os cristãos árabes se vêm, assim, obrigados a se autoafirmar perante o Ocidente.

3 UMA TEOLOGIA CONTEXTUAL E ECUMÊNICA

Sem dúvida, característica marcante da TPdL é sua abordagem fundamentalmente ecumênica, procurando refletir a histórica diversidade das fés na Terra Santa e a demanda por elaborar uma eclesiologia que dê conta disso. É justamente essa característica plural e de relacionamento com o mundo islâmico que faz do cristianismo no oriente médio único e torna sua missão ainda mais complexa. De fato, a Palestina foi um território “cristão” por três séculos após a ascensão de Constantino, até que primeiro os persas e depois o califado islâmico se apropriaram da região. “Essa história (islâmica) [, no entanto,] deixou uma marca indelével nas igrejas cristãs, que fez delas não só Igrejas dentro do Islã, mas também Igrejas para o Islã. Quando queremos determinar a nossa vocação e missão, o Islã é um caminho obrigatório.” (KHOURY *apud* KURUVILLA, 2014, p. 15).²

Khoury fundou o *Al-Liqa' Centre for Religious and Heritage Studies in the Holy Land*, situado em Belém, em 1982 para facilitar o diálogo e o entendimento entre cristãos e muçulmanos. Inicialmente, a organização era parte do *Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies*, Jerusalém, estabelecido em 1971, inspirado nos avanços do Concílio Vaticano II, com iniciativa principalmente católica, mas também ortodoxa e protestante (p. 9). Entretanto, o programa de Tantur, por sua ligação com uma universidade de origem norte-americana, estava mais voltado para o diálogo judaico-cristão e, de certa forma, os palestinos não se sentiam representados. O Al-Liqa então se tornou independente e formou seu próprio centro em 1987, com ênfase no diálogo islâmico-cristão, no bairro de Beit-Sahour, Belém. Dedicou tempo não apenas para questões teológicas (o que não evitou o surgimento de mal-entendidos), mas também olhou para aspectos como a religião, a sociedade, a cultura no contexto Israel-Palestina-Jordânia prezando pela coexistência.

O Centro Sabeel, enfatizou a conscientização da situação na Cisjordânia. O Al-Liqa focou em desenvolver um senso de unidade e cooperação entre palestinos. Para Khoury, uma Teologia Palestina Contextual (termo preferido por ele a TPdL) deve despertar um senso de nacionalidade para formar uma nação livre, secular e democrática. Precisou, por isso, também investigar como se deu o diálogo entre árabes cristãos e muçulmanos na época do Califado Islâmico (séc. 7 e 8) e suas lições

² O Dr. Gerjes Sa'id Khoury obteve dois PhD na Europa, ambos em filologia árabe medieval.

para o diálogo islâmico-cristão nos tempos atuais. A cultura e a língua ainda são aspectos unificadores entre os habitantes do Oriente Médio.

O diálogo deve ser estabelecido tanto com muçulmanos quanto com judeus, principalmente se for levada em conta a interpretação bíblica de textos que são usados para legitimar a posse sionista da terra. Uma TPC é “um lugar de encontro para o Oriente e o Ocidente, entre cristãos e muçulmanos, entre cristãos e judeus, entre não-palestinos e palestinos. Esta foi a promessa de uma nação na Terra Santa. Uma teologia da comunicação entre povos, culturas e religiões” (KURUVILLA, 2014, p. 12). Por isso, e levando em conta o fato de ser nascido no período de controle britânico da Palestina, Khoury compreende a ocupação israelense como um pecado, e passa a pedir que Israel desfaça sua presença ocupante.

Em contrapartida, os cristãos desenvolveram suas características próprias e isso não deixou de ser notado. Dada a sua aproximação com o Ocidente, passam a ser vistos com certa desconfiança pelos vizinhos muçulmanos, pois, se de certa forma há um crescente interesse pela ocidentalização entre as sociedades medo-orientais, há também um apego pela tradição e por aquilo que é nativo e religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as diversas situações e pessoas que conheci, está a do líder de uma comunidade de beduínos Abdula Rahima Abu Sakera, da vila de Al Hadidyia, Vale do Jordão, Palestina. A frase mais marcante que ouvimos dele pauta a coexistência e o respeito à vida: “A esta altura já não me importa mais se nosso presidente será um palestino ou um israelense, desde que nossos mínimos direitos sejam respeitados”. Os olhos do mundo precisam se voltar para a Terra Santa, não apenas por sua admiração por toda sacralidade que envolve seus pontos turísticos e lugares sagrados, mas também para a profanação pelo sangue inocente derramado desde os tempos bíblicos, pela desvalorização da vida humana, pela injustiça e violência que procura estabelecer o lugar de um povo sobre o não-lugar de outro. É preciso insistir na coexistência, na superação do conflito, na erradicação da injustiça e de toda forma de opressão, pois elas desrespeitam o dom da vida. “O dever da Igreja em Israel-Palestina de hoje é levar o seu próprio contexto local, concreto a sério. Ela (a Igreja) deve encarnar-se em seu contexto para que possa ser a voz dos oprimidos e desumanizados” (ATEEK, 1989, p. 72).

REFERÊNCIAS

ATEEK, Naim Stifan. **Justice, and only justice: A Palestinian Liberation Theology.** Maryknoll: Orbis Books, 1989. 229 p.

EAPPI – Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel. Resources. < <http://eappi.org/en/resources>>. Acesso: 10 abr. 2016.

KURUVILLA, Samuel J. Liberation Theology in Latin America and Palestine-Israel: practical similarities and contextual differences. In: MASALHA, Nur; ISHERWOOD, Lisa. **Theologies of liberation in Palestine-Israel: Indigenous, contextual and postcolonial perspectives.** Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014. p. 1-20.

LLOSA, Mario Vargas. **Os justos de Israel: Muitos israelenses dedicam seus esforços a denunciar as injustiças sofridas pelos palestinos.** Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/24/opinion/1466766257_321656.html?id_externo_rsoc=TW_CM>. Acesso: 26 jun. 2016

MASALHA, Nur; ISHERWOOD, Lisa. **Theologies of liberation in Palestine-Israel: Indigenous, contextual and postcolonial perspectives.** Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2014. 246 p.

Teoria descolonial e teologia da libertação

Paulo Agostinho N. Baptista¹

RESUMO

A Teologia da Libertação - TdL nasceu num contexto de opressão, buscando ser voz profética e ação transformadora, como resposta à indignação ética de milhões de latino-americanos, muitos dos quais se perguntavam: como ser cristão num mundo de miseráveis? Sob a renovação propiciada pelo Concílio Vaticano II e Medellín, a TdL enfrentou o desafio de ser uma teologia “fonte” e não uma teologia “reflexo” e continua a ser uma teologia que luta contra toda forma de colonialismo e opressão, inclusive da própria teologia. O pensamento descolonial e pós-colonial têm sido produzidos há várias décadas e influenciado diversas áreas acadêmicas. O que eles significam e como podem afetar e contribuir para a reflexão teológica? Nesse contexto, esta comunicação objetiva refletir sobre essas duas realidades “libertação” e “teoria descolonial”, buscando suas aproximações e distanciamentos.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. Libertação. Teoria Descolonial.

INTRODUÇÃO

A luta contra toda forma de opressão e colonização, de certa forma, sempre existiu. O ser humano não aceita imediatamente e passivamente, e fora da ameaça, ser oprimido e colonizado. Ele tenta sempre que puder resistir e lutar por liberdade. Nem todos conseguem ter consciência disso, dessa luta. Uma coisa é evitar ou impedir a dominação, conseguir libertar-se, algo quase instintivo, outra é saber e conhecer o motivo da sua luta. A tradição judaica tem muitos exemplos desse processo, por exemplo, a busca da Terra Prometida, a fuga do Egito e a manutenção do sonho de se ter uma terra (Ex 33). Nessa conquista houve muito conflitivo, exercício de liberdade e de violência. Que consciência tinha o povo judeu de tudo isso? Quem se libertou e quem foi dominado? Quem colonizou e quem foi colonizado?

A ambivalência humana é um dado de sua condição. Não há um tempo e um lugar na história que não houvesse dominação ou colonização. Mas o ser humano tem avançado em sua humanização, sem deixar também de mostrar suas contradições, que levam à desumanização. Mas a teimosia do bem, a sua dimensão *sapiens* é maior do que a *demens*.

¹ Doutor em Ciências da Religião (UFJF), professor do PPGCR da PUC Minas, editor de Horizonte. E-mail: pagostin@gmail.com

A Teologia da Libertação – TdL surgiu nos anos de 1960, num contexto de opressão, de luta contra as formas de colonização, de dependência, buscando ser voz de quem não a tinha. Elegeu a categoria “pobre”, expressão de uma realidade concreta, produto do empobrecimento, como referência e opção fundamental: “liberta o pobre”, como diz o subtítulo do livro *Ética Comunitária*, de Enrique Dussel (1986). E ao longo dos anos foi ampliando sua percepção, incluindo outros sujeitos, ganhando a condição de uma teologia planetária, contribuindo para o surgimento de outras teologias, em todos os continentes.

A teoria descolonial² surgiu há algumas décadas e em vários lugares. Alguns a situam a partir das lutas de independência de países colonizados antes e durante a 2ª. guerra mundial, entre as décadas de 1940 e 1950. Os primeiros autores, os pioneiros mais citados são Frantz Fanon (Martinica), Albert Memmi (Tunísia), Aimé Césaire (Martinica), Edward Said (Palestina) e José Carlos Mariátegui (Peru). Depois surgiram pensadores como Homi Bhabha e Gayatri Spivak (Índia), Anibal Quijano (Peru), Enrique Dussel (Argentina), Walter Mignolo (Argentina), e muitos outros.

Os estudos pós-coloniais começam na década de 1980, no campo dos estudos culturais e literários, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Na América Latina esse movimento recebeu mais o nome de descolonial e depois de decolonial, começando no final da década de 1990, com o trabalho de Quijano, que pesquisava a “teoria da dependência”, ao lado de seu colega Immanuel Wallerstein, que trabalhava o conceito de “sistema-mundo”. E como os nomes “des” ou “pós” colonial indicam, eles investigavam as formas de superação e enfrentamento do colonialismo e sua herança.

Depois dessa breve introdução, o que se pretende nesta Comunicação é analisar as relações entre a TdL e a teoria descolonial. E a primeira hipótese, levantada por muitos críticos, antes de conhecer melhor o pensamento descolonial, é dizer que se trata de um modismo conceitual, que não diferiria muito daquilo que almejaram as lutas emancipatórias, como o que tem sido feito pela TdL. À medida que se aprofunda no conhecimento dessa teoria, se verifica que essa hipótese inicial não se sustenta, que essa teoria oferece grande complexidade e pode-se perceber suas importantes contribuições e as críticas para as ciências, especialmente as ciências sociais, e também para a TdL.

Estando ainda a pesquisa sobre essa temática em processo de desenvolvimento,

² Sobre uma visão geral e histórica da teoria decolonial é importante conhecer o excelente artigo de Ballestrin (2013). Quanto à Teologia pós-colonial há algumas publicações: em 2013, a revista *Concilium* publicou o n. 350 sobre esse tema. A revista *VOICES* (v. 37, n. 1, 2014) publicou o dossiê “Teología de la Liberación y Pensamiento pós-colonial. Ver também o pensamento decolonial e pós-colonial na *Revista IHU Online*, em diversos números, especialmente o n. 431 (nov. 2013), mas também: n. 438, 450, 459, 463 e 481; e nos *Cadernos IHU*, v. 11, n. 44, 2013. Há também um texto muito interessante de Ary Fernández Albán: *Des-colonialidad y Teología de la Liberación* (<http://latinotheology.org/node/128>). *Journal of Hispanic/Latino Theology*

o que se pretende apresentar nesta Comunicação é apenas um levantamento inicial de temas e questões que mostram proximidades e distanciamentos entre a TdL e teoria descolonial. A partir desta apresentação e da conclusão dos estudos sobre a teoria descolonial, pretende-se publicar suas conclusões em um artigo ainda neste ano.

1 O QUE APROXIMARIA A TDL DA TEORIA DESCOLONIAL?

Num nível mais geral, observa-se imediatamente que a posição dos primeiros autores descoloniais ou pós-coloniais (Fanon, Cesaire, Memmi, Said), no contexto da luta pela independência de seus países, ou dos críticos dos processos de dominação, assim como os estudos culturais e literários nas décadas de 1970 e 1980, bem como depois os estudos chamados de Subalternos na Ásia, nesse mesmo período, são muito próximos dos motivos que levaram ao surgimento da TdL: a luta contra toda forma de colonização e pela libertação. No início dos anos de 1990, pesquisadores como Quijano, Dussel e Mignolo, dentre outros, resolveram criar um Grupo de Estudos Subalternos latino-americano. Esse grupo da América Latina se manteve até 1998 quando uma parte dos membros, especialmente Quijano, Dussel, Mignolo e outros, resolveram criar novo Grupo: Modernidade/Colonialidade – M/C. (BALLESTRIN, 2013).

Esse novo grupo M/C surge com críticas aos grupos descoloniais, pós-coloniais e subalternos, postulando a ideia de “colonialidade”, que ultrapassa ao processo do colonialismo histórico e que está articulado num “sistema-mundo”, categoria desenvolvida por Wallerstein e Quijano, posteriormente. Essa categoria busca articular de forma mais dialética os processos econômicos, políticos, epistemológicos e culturais. Assim, Quijano fala em colonialidade do poder, especialmente político e econômico; colonialidade do saber/conhecer, que expressa a violência e a dominação epistêmica; e a colonialidade do ser, onde entram as questões de gênero, sexualidade, etnia, raça e etc. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007). O M/C estaria mais próximo da visão da TdL especialmente pela participação de um histórico teórico da TdL – Enrique Dussel –, tanto em nível teológico, filosófico e histórico. Demarcando uma diferença importante, o M/C passa a usar o neologismo “decolonial”, sem o “s”, como forma de mostrar “a distinção entre o projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade e a ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante da Guerra Fria”. (BALLESTRIN, 2013, p. 108). Sobre o pensamento decolonial, um dos seus importantes pesquisadores diz:

Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. “Decolonial” es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento [...], del concepto “crítico” en el pensamiento moderno de disenso en Europa. El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría pós-colonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del postestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte. (MIGNOLO, 2007, p. 26).

Observa-se outra aproximação entre todos esses grupos e suas teorias, pois nascem a partir da preocupação com a periferia do mundo desenvolvido e moderno, o terceiro mundo, questionando as visões e as forças que mantem o processo de dominação. Mesmo que seus intelectuais tivessem estudado na Europa ou Estados Unidos, eles estavam engajados na luta pela descolonização. Evidentemente, há divergências importantes entre esses grupos, especialmente quando suas concepções começam a ser mais balizadas e aí surgem diferenças fundamentais. Isso acontece principalmente nas análises, com pesos diferenciados, sobre o papel do sistema econômico, político e cultural.

Outro ponto em comum entre os grupos descoloniais é a crítica às concepções filosóficas e epistemológicas, consideradas essencialistas e universalizantes, não dando conta da diversidade, da diferença, e que acabam impondo e universalizando uma visão de mundo eurocentrada, branca, capitalista, andrógina, e com diversos binarismos, especialmente em relação à gênero, etnia e raça.

A TdL, no entanto, nasce como práxis libertadora antes de se tornar propriamente teoria teológica. Teve muitos de seus primeiros teólogos estudando também no primeiro mundo e dispostos a produzir outra teologia que não fosse reflexo da teologia europeia, como criticava Lima Vaz (1968). Essa práxis, articulada com a teoria, busca interpretar e agir sobre o processo que produz a pobreza e gera dominação e colonização tendo em vista a libertação.

Do ponto de vista temporal, há raízes da TdL na década de 1950, entre grupos de juventude católica (JUC, JEC e JOC) e protestante (UCEB), engajamentos no Movimento de Educação de Base – MEB e movimentos sindicais e camponeses.

Do ponto de vista teórico, e aqui haveria outra aproximação, a TdL sempre criticou as filosofias, inclusive a modernidade, que produzem a manutenção de lógica de exclusão, de opressão, de colonização. Por isso, sempre teve uma preocupação popular, encontrando um espaço privilegiado para seu desenvolvimento nas Comunidades Eclesiais de Base, promovendo a voz de quem não tinha: o oprimido,

excluído, o subalterno, o colonizado. Seu enfoque inicial foi mais socioeconômico, a partir da teoria da dependência. Nesse aspecto, começaria uma divergência com os grupos pós-coloniais.

2 AS DIFERENÇAS E AS CRÍTICAS DA TEORIA DESCOLONIAL À TdL

A teoria de(s)colonial, de modo especial, critica a epistemologia do norte, e compreende que muitas concepções teóricas e ferramentas de análise não servem à descolonização, pois fazem parte, ou integram, uma dominação epistêmica, uma violência epistêmica, por exemplo, o universalismo científico. Nesse sentido, postulam e trabalham por uma epistemologia do sul (SANTOS; MENEZES, 2009). Há autores, nessa perspectiva, que consideram que a TdL ainda se produz na lógica da modernidade, especialmente pela atenção que deu a temas como a secularização. (VOICES, 2014).

Também os Estudos Subalternos de origem asiática e a Teoria Descolonial de origem europeia ou norte-americana questionam o peso que a TdL deu ou ainda dá ao aspecto econômico, e também à categoria pobre. Defendendo a diferença e os aspectos culturais, consideram que não se pode concentrar a crítica dos processos coloniais na economia ou nos aspectos socioeconômicos. A categoria “pobre”, por exemplo, ou o “excluído”, seria universalizante e encobriria as diferenças de gênero, etnia, raça e outras. Por isso, consideram que a TdL ficou refém das ciências sociais, marcadamente de certa visão marxista, o que a limitaria na visão descolonial. (VOICES, 2014).

Porém, não se pode negar que essas críticas são também generalizantes e muitas delas se referem aos primeiros anos da TdL. Por exemplo, a teologia de Leonardo Boff incluiu em suas análises, a partir de 1990/1993, as biociências, as ciências da terra, a antropologia no método da TdL. Mostrou a articulação entre os diversos sujeitos oprimidos e seus rostos, “do pobre ao grito da terra” (BAPTISTA, 2015). Houve sim, no início da TdL uma atitude bastante secularizada, contra o sincretismo, contra a diversidade religiosa, considerada alienação. (BAPTISTA, 2011).

Sobre a categoria pobre, houve também certa romantização e homogeneização no discurso que não era libertador e nem descolonial ou decolonial. Em minha tese (BAPTISTA, 2007), mostrei isso quando Leonardo Boff, em 1988, antes da sua mudança de paradigma, diz que as “opressões têm muitos rostos” e cita a situação de opressão das classes populares, a de tipo “cultural e étnico”, racial e de gênero. E cada situação dessas exige uma “libertação específica”, mas diz que não se pode “perder de vista a opressão fundamental: a socioeconômica” (BOFF, 1988). A teoria

descolonial e a decolonial discordam radicalmente disso. Hoje Leonardo Boff não diria mais a mesma coisa. Por outro lado, não se pode questionar o engajamento da TdL na práxis libertadora e descolonizadora (BAPTISTA, 2014). Basta verificar o número de mártires que ela produziu. E a questão da práxis seria uma diferença significativa entre a TdL e essas teorias.

Há críticas também à TdL sobre a própria palavra libertação. A crítica descolonial retoma a crítica de Juan Luis Segundo (1984) sobre a “libertação da teologia da libertação”, pois afirma que seria uma libertação genérica, sem diferenciações. Também se encontra em diversos autores na revista *Voices* (2014), já citada em nota, várias críticas sobre o compromisso institucional da TdL e a falta de crítica ao cristianismo e à Igreja Católica. A resposta a essas críticas exigiria maior espaço, mas basta indicar que se isso fosse verdade não haveria tantos teólogos silenciados e punidos por Roma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUESTIONAMENTOS DA TDL À TEORIA DESCOLONIAL

A título de levantamento, gostaria de concluir essa Comunicação com alguns questionamento da TdL às teorias descoloniais e decoloniais e suas teologias. Não haveria o risco de se radicalizar a luta de(s)colonial na afirmação da diferença e se perder a perspectiva da luta com as questões mais amplas e coletivas? De outra maneira, Milton Santos (2003) já havia feito um questionamento parecido às esquerdas sobre a ecologia. Ou seja, como articular a luta decolonial ou descolonial, resgatando as diferenças, e mirando um horizonte mais amplo: a deconialidade?

Outro questionamento importante e que certamente já se faz presente: a teoria de(s)colonial produz uma inserção semelhante ao que a TdL tem produzido em sua história? Ou seja, a práxis é um elemento fundamental para essas teorias e teologias, ou elas ainda estariam num processo mais teórico? À medida que crescem as publicações dessas teorias e teologias é possível usar esse critério de verificação que é fundamental para a TdL.

Por fim, o processo desconstrutivo da teoria de(s)colonial, inclusive sobre a “epistemologia do norte”, muito bem vindo e necessário, trabalha com um pedagogia que pensa essa realidade a partir das vítimas? Há uma pedagogia que respeita o processo do colonizado ou há um risco de se criar um vanguardismo descolado das pessoas colonizadas? E ainda: pode-se dizer que toda a epistemologia do norte, por ser do norte, está condenada ou não tem nada a oferecer em termos libertários e de(s)coloniais?

Como se afirmou no início da Comunicação, essas são as primeiras ideias do processo de pesquisa sobre a teoria de(s)colonial. Certamente, muitas delas

se mostrarão inadequadas no desenvolvimento da pesquisa que, com mais profundidade, será publicada neste ano.

REFERÊNCIAS

- ALBÁN, Ary Fernández Albán. Des-colonialidad y Teología de la Liberación. **Journal of Hispanic/Latino Theology**. Disponível em: <<http://latinotheology.org/node/128>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- ASETT/EATWOT. **VOICES**, Panamá, v. 37, n. 1, 2014. [Dossie: "Teología de la Liberación y Pensamiento pós-colonial].
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-agosto 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004>. Acesso em: 16 maio 2016.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Dos pobres à inclusão do grito da terra: o paradigma ecológico e a perspectiva teoantropocósmica da teologia da libertação. In: AUGUSTO, Adailton M. (Org.). **Teologia da Libertação no Brasil: história, memória e utopia**. Piracicaba: Biscalchin Editor, 2015. p. 270-285.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Libertação e diálogo: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff**. 2007. 475 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. **Libertação e Ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Religião, política e Teologia da Libertação: trajetórias e desafios. **Pistis & Práxis**, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 229-254, jan./abr. 2014. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?dd1=12604&dd99=view&dd98=pb>>. Acesso em: 16 Jul. 2016.
- BOFF, L. A teologia da pequena libertação. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 229, p. 20-21, abr. 1988.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.
- DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária: liberta o pobre**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- FUNDAÇÃO CONCILIIUM. **Concilium - Revista Internacional de Teologia**. Petrópolis, n. 350, 2013.
- INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU. **Cadernos IHU**, São Leopoldo. v. 11, n. 44,

2013.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU. **Revista IHU Online**, São Leopoldo, n. 431, nov. 2013. [Ver também n. 438, 450, 459, 463 e 481].

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-46. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelpcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SEGUNDO, Juan L. **Libertação da teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003

VAZ, Henrique Cláudio de L. et al. Igreja reflexo vs. Igreja fonte. **Cadernos Brasileiros**, Guanabara, n. 46, p. 17-22, mar./abr. 1968.

GT2 Protestantismo

GT 2. Protestantismos

Coordenadores: Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante – Faculdade de Teologia Unida de Vitória, ES; Prof. Dr. Adilson Schultz – PUC Minas, MG

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.

Forasteiros protestantes – uma marcha ao neoprotetantismo?

Claudia Danielle de Andrade Ritz¹

RESUMO

A partir da análise do censo de 2010, que evidenciou crescimento de evangélicos, objetiva-se neste trabalho (a) compreender o contexto histórico do Brasil frente ao protestantismo de missão, (b) analisar o pentecostalismo e neopentecostalismo como fenômenos efervescentes no Brasil, que angariaram relevante número de confessos nas últimas décadas e (c) as motivações dos protestantes “sem determinação”, cuja mobilidade é constante, como forasteiros protestantes. Essa marcha de forasteiros, com sentimento de pertença protestante, que não se fidelizam à uma única, será a semente de um novo movimento protestante ou apenas um reflexo da individualização percebida na contemporaneidade, ou ainda, será a crista de uma nova onda cristã, emergindo e oferecendo um neoprotetantismo ou pós-neopentecostalismo?

Palavras-chave: Mobilidade. Pertença religiosa. Protestantismo.

INTRODUÇÃO

“Não há religião sem igreja.” Émile Durkheim

O protestantismo no Brasil data de 1555, com a caravana francesa de Villegaignon, incitada por João Calvino (1509-1564). Outro desembarque importante se deu com a chegada dos alemães Luteranos no sul do país e demais protestantes de missão.

Frontalmente aos objetivos evangelizadores protestante, o catolicismo romano se posicionou como religião predominante, e, somado a fatores culturais, a missão protestante foi árdua. Nos últimos tempos, os dados censitários de 2010 apontam declínio do catolicismo hegemônico com o crescimento protestante, em especial dos pentecostais e seguidos pelos denominados “sem determinação”, “desigrejados” ou “errantes”. Devido ao fatídico crescimento, essa “mobilidade”, instiga compreensão.

Assim, nessa comunicação, a princípio versaremos sobre (a) o protestantismo no Brasil sob o aspecto missiológico; (b) o avanço do protestantismo de missão², pentecostal e neopentecostal, considerando os índices de confessos; (c) notar o

¹ Mestranda em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Contato: claudia.religiao@yahoo.com.br

² Protestantismo de missão é a nomenclatura adota pelo censo para os protestantes ditos clássicos ou .

fenômeno religioso protestante “sem determinação”.

Esse fenômeno pode ser traduzido como uma efervescência que promove um novo caminho ao protestantismo ou será apenas o reflexo de uma sociedade que vivencia a individualização profunda, que conduz desapego ao grupo e à institucionalização?

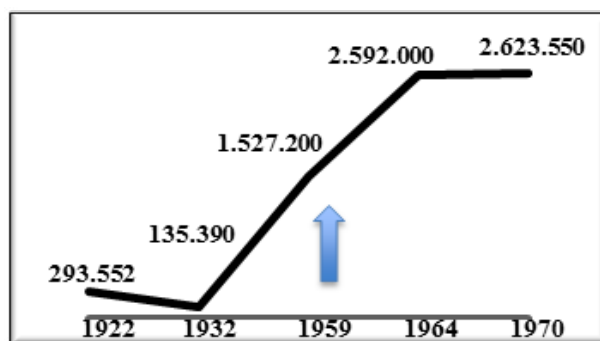
1. O PROTESTANTISMO NO BRASIL - UM ESTRANGEIRO EURO-AMERICANO

“O Brasil não foi descoberto, foi inventado.” Marilena Chauí

No Brasil, um pouco de tudo desembarcou. E não foram apenas coisas, desembarcaram pessoas - de nobreza a escravos, que absurdamente não eram tidos como gente, eram “res”³. Em caravanas chegaram também culturas importadas e suas religiões, com intuito declaradamente colonial e com traços de puritanismo⁴ americano e pietismo⁵ alemão. Ao longo do labor evangelístico, os protestantes foram pioneiros em coletar seus números para avaliar os avanços missionários, pois, segundo CAMPOS (2013, p. 132) era necessário reportar a missão aos norte-americanos e ingleses⁶.

Nota-se pelo gráfico abaixo, que a partir da década de 60, o índice de confessos protestantes deslança, saltando de cerca de quase 300.000 (trezentos mil) em 1922 para 2.592.000 (dois milhões quinhentos e noventa e duas mil) em 1964.

Gráfico 1 - Confessos protestantes no Brasil (1922 a 1970)



Fonte: Censo (2010).

³ “Res” é um termo em latim, que significa coisa ou bens.

⁴ Movimento favorável à reforma plena da Igreja da Inglaterra, com início no reinado de Elizabete I (1558), foi uma grande força religiosa na Inglaterra e nos Estados Unidos. Puritanos notáveis: William Perkins (1558-1602), William Ames (1576-1633) Richard Sibbes (1577-1635), Thomas Goodwin (1600-1680), Richard Baxter (1615-1691) e John Owen (1616-1683) John Bunyan (1628-1688).

⁵ O movimento pietista nasceu na Alemanha meados Sec. XVII, destaque ao alemão Philipp Jakob Spener (1635-1705).

⁶ Alguns estudiosos que revelam receio quanto aos números históricos, por questões metodológicas.

2. PENTECOSTALISMO E NEOPENTECOSTALISMO EM TERRAS VERDE E AMARELO

“(...) Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura.” Marcus 16:15

No início do século XX, num ambiente ativo e volúvel dos Estados Unidos, o movimento pentecostal emerge entre cristãos - homens e mulheres, que buscaram e vivenciaram “algo” que se denominou movimento pentecostal. Esse movimento sublinha uma experiência direta e pessoal com Deus, pelo batismo com o Espírito Santo.

Nesse íterim, entre 1910 e 1911, o pentecostalismo chega ao Brasil, novamente por missionários, que haviam sido avivados⁷ nos Estados Unidos. As igrejas Congregação Cristã no Brasil⁸ (1910 - Paraná) e Assembleia de Deus⁹ (1911-Pará), foram as primeiras a se estabelecerem no país. Seguindo o mesmo caminho, igrejas como Evangelho Quadrangular¹⁰ (1951-São Paulo) e Deus é Amor¹¹ (1962 - São Paulo), se estabelecem e alcançam números significativos de fiéis. Nota-se pelas datas de fundação que há uma congruência entre o gráfico de confessos protestantes com acentuado a partir de 1960 e a presença do movimento pentecostal no Brasil.

Nesse mesmo contexto, conforme gráfico baixo, a partir de 1970 percebe-se um salto de confessos de 4.833.106 para 42.275.440 em 2010. Ressalta-se que, em 1970 um novo movimento denominado Neopentecostal, emerge com igrejas fundadas por brasileiros – cita-se: Igreja Universal do Reino de Deus¹² (1977-Rio de Janeiro), Igreja Internacional da Graça de Deus¹³ (1980-Rio de Janeiro) e Igreja Apostólica Renascer em Cristo¹⁴ (1986-São Paulo).

7 John Stott conceitua avivamento: “...uma visitação inteiramente sobrenatural do Espírito soberano de Deus(..)”

8 Site: www.cristaonobrasil.com

9 Site: www.iadbh.com

10 Site: www.portalignrejaquadrangular.com.br

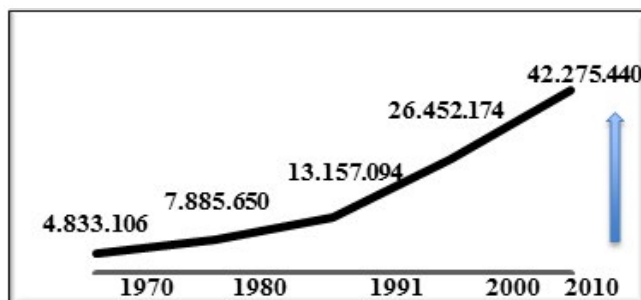
11 Site: www.ipda.com.br

12 Site: www.universal.org

13 Site: www.ongrace.com

14 Site: www.renascereincristo.com.br

Gráfico 2 - Confessos protestantes no Brasil (A partir de 1970 a 2010)



Fonte: Censo (2010).

Dados nacionais, apresentados por FERNANDES (2013, p.113) revelam que a taxa anual de crescimento da população é de 1,01%; contudo, os evangélicos¹⁵ crescem 1,05%. Há que se considerar que o crescente número de confessos protestantes se deve ao histórico trabalho evangelístico do protestantismo de missão, mas, especialmente, à união entre a cultura brasileira e o pentecostalismo e neopentecostalismo, que é considerado um fenômeno importante na história do cristianismo no século XX.

Em contrapartida, os evangélicos de missão tem crescido em menor escala (10,76%) entre 2000 e 2010. Há, nesse aspecto, um indício de “esfriamento” em relação ao protestantismo de missão, que é historicamente marcado pela institucionalização.

Embora haja crescimento no índice de confessos protestante, enquanto há declínio no índice de católicos romanos, segundo SCHULTZ (2005, p. 27), seria “precipitado afirmar que o país está se tornando protestante, dado a força do catolicismo”.

Notadamente, cresce o número de protestantes “sem determinação”, ou seja, protestantes sem afiliação a uma única igreja.

3. UM NOVO REBANHO PROTESTANTE?

*“Alegrei-me quando me disseram: Vamos à casa do Senhor
(Sl 122:1).”*

As igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais reuniram em poucas décadas uma imensa quantidade de confessos, que as coloca em posição de evidência, afinal, segundo MARIZ e GRACINO (2013, p. 162), entre 1991 a 2010, o número de confessos saltou de cerca de 8 milhões para 25 milhões, o que significa 13,30% da

¹⁵ Evangélico é um termo que abrange todas as denominações cristãs originárias, de forma direta ou não, da Reforma Protestante, ocorrida no século XVI.

população brasileira e corresponde a (60%) dos declarados protestantes.

No *ethos* brasileiro contemporâneo, há outro grupo de protestantes que desperta a atenção, são os “não determinados”. O perfil do protestante “sem determinação” é caracterizado por brancos (48,1%) ou pardos (41,9%), jovens (média de 28 anos), graus médio/superior (31,2% e 8,4%) e residentes prioritariamente entre centro-oeste (1,3%) e sudeste (1,2%). Notadamente, um perfil bem delineado.

Há pesquisadores, como MARIZ e GRACINO (2013, p. 165) que para justificar esse índice crescente de “sem determinação” entre os protestantes (ficando atrás apenas dos pentecostais), argumentam a falta de precisão do censo e afirmam que não se pode concluir que aqueles que se declaram “sem identidade denominacional”, não tenha nenhuma denominação. Ao contrário, como hipótese, aduzem que pode se tratar de uma “expressão de senso de unidade religiosa”, que buscam “superar cisões”.

A busca de unidade religiosa, parece uma hipótese razoável, pois, declarar-se protestante é manifestar a própria religião, unidade maior. Contudo, para um protestante, declarar a igreja, é declarar a sua pessoalidade religiosa. Destarte, o forasteiro protestante, pode buscar via mobilidade, superar a noção de institucionalização da religião e não propriamente a cisão entre as igrejas.

Nesse aspecto, PIERUCCI (2009, p.19), tratando do fluxo do catolicismo, mas que parece se adequar perfeitamente ao fenômeno “sem determinação”, explica:

Nelas os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem, fatalmente, com isso, claro, as religiões tradicionais.

Há, ainda, quem pondere a ocorrência de “privatização religiosa”, que possibilita a “subjetivação da pertença”, por uma “identidade mais frouxa”. Nesse aspecto, a reflexão não parece adequada, pois pode conduzir ao preceito perigoso de contraponto ao “relaxamento”, que é o fundamentalismo protestante.

Outrossim, argumentos como o número de “sem determinação” aumentou devido ao zelo das pessoas em repassar informações pessoais, não se apresenta pertinente, na medida em que declaram a religião a qual tem pertença, informação precípua, sendo a igreja, acessória. Sabe-se que o acessório apenas qualifica o principal.

Não se apresenta, como hipótese, a secularização, pois os entrevistados e classificados como “sem determinação”, não se declaram “sem religião”, ao contrário, se declaram de pertença protestante. Nesse aspecto, JACOB (2003, p.115) destaca

que 98% dos brasileiros, declaram acreditar em Deus. Porém, para o Sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira¹⁶, ambos os fenômenos podem ter o mesmo fundo, sendo um anterior ao outro. Ressalta-se, que o crescimento do índice de protestante, sobrevém no esvaziamento do número de declarados católicos em 2010 (64,6%) demonstrando constante queda, além de outras religiões, dentre os quais, os “sem religião”, que embora tenham crescido de (7,4%) em 2000, para (8%) em 2010, ficaram muito abaixo das expectativas de crescimento.

Os forasteiros protestantes não se fidelizam a nenhuma denominação¹⁷, ao contrário, perpassam as igrejas. Há ainda, como citado por NOVAES (2004, p.113), “fiéis” que mantem uma prática de fé em seus próprios lares, por meio da mídia, via computadores, pela leitura das escrituras, orações. Estes “fiéis”, também são forasteiros, embora se mantenham alheios às instituições, circulam proclamando pertença protestante e emitissem a mensagem: “Religião sim! Instituição nem tanto!”.

CONCLUSÃO

O protestantismo com viés puritano e petista, pouco se associava à cultura brasileira e a adesão de confessos foi gradativa. Porém, em 1910 com a vinda de missionários americanos oriundos do pentecostalismo e em 1970 com o brotar do neopentecostalismo, o índice de confessos despontou.

No *ethos* contemporâneo, cresce igualmente o número de protestantes que não declaram vinculação com as instituições. Fatores sociais como cor de pele, escolaridade, faixa estaria e residência, perfila esse grupo, que escancara desapego à cristalização institucional, sugerindo uma individualização, fruto de uma modernidade tardia, que renúncia à memória de grupo.

Por outro lado, esse fenômeno pode efervescer um maior comprometimento individual com os princípios norteadores da crença. Outro aspecto a ser considerado, é a oxigenação trazida ao protestantismo, que se mostra refém das igrejas e suas doutrinas. Ao forastear as diversas igrejas e explorar outras vias para a espiritualidade - mídia, oração e estudo das escrituras no lar, há um fomento à busca pessoal, sem intermédios, conforme Rudolf Otto descreve em seu clássico “O sagrado”.

Nessa perspectiva, cada um, em si, se torna a “casa do Senhor”, provocando uma mudança estrutural que reverbera no comprometimento individual pela própria espiritualidade. Sendo assim, se a conclusão desse fenômeno gerar uma espiritualidade que ressoa em compaixão, no respeito e na tolerância ao outro será

¹⁶ Entrevista à IHU *on line*.

¹⁷ Termo utilizado para designar uma determinada confessionalidade protestante, ou seja, uma igreja. Exemplo: Igreja metodista, Igreja Assembleia de Deus, etc.

um movimento benéfico. Será um nova “onda¹⁸” no protestantismo que caracteriza um pós-neopentecostalismo, ou um neoprotestantismo, dado ao desapego à instituição, valor tão proeminente desde a Reforma Protestante?

REFERÊNCIAS

AMOR, Igreja Deus é. Disponível em: <www.ipda.com.br>. Acesso em 20 jul. 2016.

BRASIL, Censo Demográfico. Brasília: 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/>>. Acesso em 01 jul. 2016.

BRASIL, Igreja Cristã do. Disponível em: <www.cristaonobrasil.com>. Acesso em 20 jul. 2016.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Evangélicos de missão em declínio no Brasil*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Petrópolis: Editora Vozes. 2013. p.127-160.

CHAUÍ, Marilena. Brasil; mito fundador e sociedade autoritária. Disponível em: <http://www.4shared.com/document/TLsXL6jP/Marilena_Chauí_Brasil_Mito_f.htm>. Acesso em: 15 jun. 2016.

DEUS, Igreja Assembleia de. Disponível em: <www.iadbh.com>. Acesso em 20 jul. 2016.

DEUS, Igreja Universal do Reino de. Disponível em: <www.universal.org>. Acesso em 20 jul. 2016.

DURKHEIM, **Émile**. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. *Os números de Católicos no Brasil*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Petrópolis: Editora Vozes. 2013. p.111-126.

FRESTON, Paul. *Religião e Política sim, Igreja e Estado não*. Viçosa: Editora Ultimato. 2006.

GRAÇA, Igreja Internacional da. Disponível em: <www.ongrace.com>. Acesso em 20 jul. 2016.

HIGGINS, Paulo M. “Almanack Evangélico”, p. (98ss), 1922.

JACOB, Cesar Romero. “Atlas da filiação religiosa”. p.115, 2000.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília L.; GRACINO JR., Paulo. *As igrejas pentecostais no Censo de 2010*. In:

18 Termo cunhado por Paul Freston, para indicar fases do pentecostalismo no Brasil.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. Petrópolis: Editora Vozes. 2013. p.161-174.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

NOVAES, Regina. “Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares”. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v.(18), n.(52), p. (113-ss), (out) 2004.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational*. London: Milford Oxford University Press, 1923.

PIERUCCI, Antonio Flávio. “Bye Bye Brasil - O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *Estudos avançados USP*, v. (18), n. (52), p. (19), 2009.

QUADRANGULAR, Igreja do Evangelho. Disponível em: <http://www.portalquadrangular.com.br>>. Acesso em 16 jul. 2016.

SCHULTZ, Adilson. “O protestantismo e o imaginário Religioso Brasileiro”. Disponível em: http://www3.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Doutor/Schultz_a_td48.pdf. Acesso em 16 jun. 2016.

STOTT, John. *A verdade do Evangelho: um apelo a unidade*. São Paulo: ABU Editora, 2000.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs). *Religiões em movimento, o censo 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

Os evangélicos entre religião e política

Matheus Gomes¹

RESUMO

A presença de evangélicos em instituições políticas na esfera Federal é objeto de análise por parte de diversos pesquisadores desde, especialmente, a década de 1990. Nas pesquisas, destaca-se o modo de atuação dos políticos evangélicos e o debate que diz respeito à relação entre religião e política. Tendo como base as categorias de Laicidade, Secularização e Imanentização, a presente comunicação se propõe a analisar os dois aspectos anteriormente citados e minuciosamente estudados no meio acadêmico. O objetivo desta análise é demonstrar que as categorias selecionadas e em diálogo podem auxiliar na compreensão da simbiose entre religião e política que ocorre na atuação dos evangélicos nos espaços públicos de representação. Além disto, busca-se elucidar as consequências dessa atuação para a sociedade. Para tanto, a presente proposta terá como base uma pesquisa bibliográfica de caráter qualitativo colocando em evidência os trabalhos de Ricardo Mariano e Eric Voegelin, no que diz respeito à essa complexa relação entre o campo religioso e político na modernidade.

Palavra-chave: Religião. Política. Imanentização. Laicidade. Secularização

INTRODUÇÃO

No que tange à questão da relação entre religião e política no Brasil, a constante e crescente presença dos evangélicos pentecostais nas instituições representativas do país é objeto de investigação de vários pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais nas últimas duas décadas. Uma vasta literatura (FREESTON, 1993; MARIANO e PIERUCCI, 1992; BURITY, 2008) foi e ainda é produzida em torno dessa presença evangélica no meio político brasileiro. A proposta que se segue tem como objetivo compreender, com base na bibliografia já produzida, quais os principais desdobramentos deste fenômeno na relação entre religião e política. Busca-se, então, entender de que modo a atuação deste grupo religioso em específico, influencia na construção da Democracia brasileira.

A trajetória dos evangélicos no meio político vem de longa data, mas ganhará notoriedade durante a década de 1980. O aumento de adeptos e o surgimento de novas denominações nos últimos trinta anos, contribuem com a elevação da

¹ Mestrando em Ciências da Religião Pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Bolsista CAPES.
E-mail: matheusgomes1987@gmail.com.

representatividade evangélica nas principais instituições democráticas do país. Ainda sim, este aumento necessitou de uma mudança interna no modo de atuação e pensamento das igrejas pentecostais, especialmente aquelas mais tradicionais como, por exemplo, a Assembleia de Deus.

Juntamente com a ocupação de cargos políticos e públicos, os evangélicos pentecostais trazem consigo seus próprios projetos que, muitas vezes, se orientam a partir das convicções religiosas das denominações representadas por esses indivíduos. Além disto, esses projetos demonstram uma face na relação entre religião e política, que ganhará notoriedade a partir da modernidade no Ocidente: a necessidade cada vez maior da imanentização das forças espirituais. E a atuação de políticos evangélicos, pelo menos para os fiéis de igrejas pentecostais, é uma forma de ver a “vontade de Deus” se materializando.

1-TRAJETÓRIA POLÍTICA DOS PENTECOSTAIS

Como já introduzido anteriormente, o ativismo político dos pentecostais remonta à década de 1980, mais especificamente à Constituinte formada em 1986. Obviamente, que em períodos anteriores já havia representantes evangélicos em várias instâncias do sistema político brasileiro, mas nos atentaremos apenas ao período correspondente à atuação destes nos últimos trinta anos. Segundo Ricardo Mariano,

A Assembleia Nacional Constituinte, eleita em 1986, simbolizou a redemocratização e inaugurou um vigoroso ativismo pentecostal na política partidária nacional. Algo surpreendente, uma vez que até o início dos anos 1980 os pentecostais se auto excluam da política partidária, realçando seu apolitismo com o lema “crente não se mete em política”. Até a década de 1970, vigoravam dois comportamentos políticos básicos nesse meio religioso: o dever de votar no governo e, salvo raras exceções, não se envolver com política. (MARIANO, 2011, p.250).

Juntamente com a reabertura política, ganhou vida uma mobilização por parte de integrantes das igrejas pentecostais em se tornarem representantes políticos dessas denominações. Com base no jargão “irmão vota em irmão” (MARIANO, 2011), os parlamentares das Assembleias de Deus, Universal do Reino de Deus, Quadrangular, dentre outras igrejas, passaram a ocupar um espaço cada vez maior no meio político, especialmente no Congresso Nacional, e através de uma boa organização formaram, ainda durante a Constituinte, a já conhecida “bancada evangélica”.

De princípio, o maior engajamento dos evangélicos a partir do ano de 1986,

tinha como objetivo uma mobilização para evitar que uma série de propostas, contrárias aos princípios cristãos segundo a ótica pentecostal, em debate durante a Constituinte fizessem parte da Carta Magna. Ademais, os pentecostais suspeitavam de uma mobilização por parte da Igreja Católica para elevarem seus privilégios junto ao Estado. Ricardo Mariano (2011, p. 250) demonstra que essa possível ação por parte da Igreja de Roma, fez com que os evangélicos tivessem um importante papel no que tange à questão da defesa do Estado laico e do pluralismo religioso.

Para Eduardo Maia (2006), o aumento da presença e influência dos evangélicos no meio político brasileiro está ligado a duas questões: a pouca institucionalização dos partidos políticos no meio social brasileiro, ou seja, a pouca representatividade que estes órgãos possuem junto à sociedade civil e suas demandas; atrelado a isto, tem-se a forte atuação das denominações neopentecostais junto a setores sociais menos favorecidos e em risco. Segundo o autor, o fato do Estado brasileiro e outras instituições representativas não conseguirem atender a todas as necessidades da sociedade, abre espaço para que a religião se torne mediadora entre os grupos sociais e as instâncias estatais (MAIA, 2006, p.99). Além disto,

Em um contexto em que, de acordo com a hipótese discutida neste trabalho, há uma baixa institucionalização partidária, uma fragmentação social que gera diversas demandas, e uma restrita e limitada atuação do Estado junto ao conjunto da sociedade, é possível entender a religião como uma das formas alternativas de mediação da relação sociedade/Estado. (MAIA, 2006, p.99-100).

Partindo da observação do autor, é possível, então, dizer que a religião passou a ocupar um importante espaço no campo político brasileiro, especialmente no que diz respeito à questão da representatividade de demandas de setores pouco favorecidos da sociedade. Pensando especificamente no caso das igrejas pentecostais e neopentecostais, tal afirmativa se corrobora quando se leva em conta o fato de serem uma das instituições religiosas mais presentes nas áreas de grande risco social, onde as populações carecem de serviços básicos e sem condição de subsistência. Sendo assim, através de projetos sociais ligados às denominações, essas igrejas acabam por ocupar um espaço que, a princípio, seria do Estado.

Dito isto, é preciso compreender de que modo o discurso das representações religiosas é construído no intuito de mobilizar os “fiéis” a votarem nos candidatos de cada denominação evangélica. Para Eduardo Maia, os líderes religiosos se utilizam de dois discursos para mobilizar os indivíduos a votarem nos candidatos apoiados pelas igrejas:

No discurso laico são apresentados argumentos referentes a valores da ética protestante. Fala-se na necessidade de se defender os valores da família e da igreja, na importância de se conseguir recursos para as comunidades e para as igrejas na obrigação de se fazer representar no espaço político, etc. Quanto ao discurso religioso, há uma tentativa de se sacralizar o espaço político. Tenta-se ampliar o espaço sagrado para além da igreja, ou dos lares. (MAIA, 2006, p. 107).

A exposição do autor sobre o discurso corrobora com uma questão que será abordada no próximo ponto: os desdobramentos da atuação evangélica no meio político demonstra de que modo os processos de secularização, laicização e modernização do Estado e sociedade ocidental, mudaram a perspectiva das instituições religiosas no que diz respeito à suas relações com o campo político (representação e instituições governamentais), além de uma maior preocupação em trazer para o campo da razão humana e do mundo as formas de atuação das forças transcendentais (imanentização).

2-LAICIDADE, SECULARIZAÇÃO E IMANÊNCIA NO CAMPO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO

Antes de tratar diretamente da relação entre laicidade, secularização e imanência, como chave de leitura que permita uma abordagem diferente para compreensão do crescimento de representantes evangélicos e suas propostas de base religiosa no meio político brasileiro, é preciso delimitar os conceitos aqui citados. No que diz respeito às categorias de laicidade e secularização, entende-se que apesar de sua polissemia, em certos sentidos, eles se aproximam. Precisa-se reconhecer que o conceito de laicidade possui suas limitações e se insere dentro de um contexto de emancipação da esfera pública (Estado)

[...]dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, enquanto que a secularização, recobre processos de múltiplos níveis, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas. (MARIANO, 2011, p. 244).

Em síntese, a laicidade diz respeito a um fenômeno relativamente recente na história da sociedade ocidental, enquanto que a secularização possui uma duração mais longa na trajetória do Ocidente, avançando ou retrocedendo de acordo com as transformações que ocorrem no meio cultural, econômico, político e social. Ainda sim, algo aproxima esses dois fenômenos, especialmente no período da modernidade: a

transformação que ambos proporcionaram ao campo religioso. A modernidade se dispôs da secularização e da laicização das instâncias estatais no intuito de reduzir a influência da religião sobre os rumos do Estado. Sendo assim, o objetivo era de limitar o campo religioso à esfera privada, fato que não ocorreu.

Aqui, reside uma importante questão sobre a relação entre religião e política. O Estado moderno, através dos processos de laicização e secularização, passou a ocupar para a sociedade uma função, que durante muitos séculos era de responsabilidade de Deus, como afirmava a tradição cristã: a de definir o destino e orientar a coletividade. Aqui, entra a questão da imanência na religião e, também, na política. A tradição cristã buscou maneiras de trazer para compreensão da consciência humana, a ação de Deus sobre o mundo. Com isto, se pretendia demonstrar que a causa de todas as coisas estaria em Deus e que nada se encontra para além dele, como afirmou Spinoza. O sentido dessa afirmação é ambíguo, e permite várias interpretações sobre essa questão de Deus como causa primária de tudo.

Antes de atentarmos para a questão da presença evangélica/pentecostal no meio político brasileiro, ainda é preciso destacar outra pista oferecida por Eric Voegelin sobre a questão da imanência para uma leitura da relação entre religião e política na modernidade. Em uma instigante reflexão sobre a influência do gnosticismo na formação da modernidade, o autor demonstra que a gnose ganhou força durante a Idade Média como um tipo de “experiência alternativa” que permitiria “a tentativa de imanentizar o significado da existência e basicamente um esforço para obter um domínio sobre o nosso conhecimento da transcendência maior que o propiciado pela cognição da fé” (VOEGELIN, 1982, p. 95). Para o autor, as experiências gnósticas permitem a substituição da fé no sentido cristão por algo mais concreto de participação na essência divina (VOEGELIN, 1982, p. 95).

A reflexão proposta sobre a gnose como uma forma de imanentizar a presença divina nas ações dos indivíduos, permite, então, afirmar que o “progresso civilizacional” do Ocidente, e os próprios fenômenos de secularização e laicização que ganharam notoriedade durante a modernidade, acabaram por substituir a função primordial da religião cristã, que era de garantir uma salvação no sentido transcendental. A realização escatológica, “que no cristianismo se devotava à santificação da vida, passou a ser orientada rumo à criação do paraíso terrestre, que era mais atraente, mais tangível e mais fácil” (VOEGELIN, 1982, p.98). Neste sentido, o Estado moderno será o protagonista no intuito de assegurar que os recursos existentes para a humanidade sejam utilizados para garantir este fim último da missão civilizacional: garantir o empreendimento da salvação através da ação imanente no mundo (VOEGELIN, 1982, p.99).

Uma análise mais superficial da reflexão proposta pelo autor, pode se

direcionar no sentido de afirmar que a modernidade e os processos de imanentização, laicização e secularização, acabaram por suprimir o papel da religião a uma esfera mais privada e com menos relevância para o destino do mundo. Mas, o que se viu foi o contrário. A laicidade e a secularização garantiram a liberdade religiosa e o pluralismo religioso, na maioria dos Estados modernos do Ocidente. Ao se “afastar” da religião, o Estado passou a assegurar de uma série de direitos à sociedade, dentre eles o de escolha da religião. O que ocorreu, foi que a própria esfera religiosa, se reorganizou no sentido de buscar acesso às instâncias governamentais com o objetivo de avaliar a sua continuidade.

Os exemplos da ação dos evangélicos no Brasil, especialmente a partir da década de 1980, e em outros países latino-americanos ilustram bem essa reorganização na relação entre religião e política. A secularização e a laicidade, não limitaram a ação da religião, mas lhe deu novo vigor para se reestruturar e se adequar à modernidade. Segundo Joanildo Burity,

Não se pode mais ignorar a visibilidade pública da religião na cena contemporânea. Quer no plano da cultura e do cotidiano, quer na esfera pública e da política, os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas direções. Ora esses processos contribuem para caracterizar formas pluralistas e dialógicas de convivência e de enfrentamento de problemas sociais e políticos, ora apontam para o estreitamento dos canais de comunicação e para a escalada da violência e da intolerância. (BURITY, 2008, p.84).

E as ações dos evangélicos no meio político brasileiro confirmam que apesar de contarem, muitas vezes, com o apoio de grupos sociais desfavorecidos da sociedade brasileira, seus projetos nem sempre representam avanços na questão dos direitos civis. Pelo contrário, muitas vezes seus posicionamentos conservadores acabam por travar importantes debates e ações no sentido de garantir o progresso de direitos de grupos minoritários dentro dos cenários social, político, cultural e econômico. Ainda sim, a participação da bancada evangélica na Constituinte, foi importante para garantir a defesa do pluralismo, a laicidade do Estado e a liberdade de culto no texto da Carta Magna.

CONCLUSÃO

Por fim, a visão religiosa que imanentiza no campo político brasileiro um dos vários terrenos da batalha que se desdobra pelo mundo “material” entre Deus e as forças satânicas é um dos principais pilares de sustentação do discurso dos

representantes evangélicos no meio político e para garantir votos. Vestidos como paladinos que vão a defesa da família, dos valores cristãos, esses indivíduos, levam para o campo do discurso político essa perspectiva religiosa da batalha espiritual e que é bastante eficaz no terreno das denominações pentecostais e neopentecostais.

Agora, ao invés de se afastarem da política, os evangélicos se mobilizam para “moralizarem” e “libertarem” a democracia brasileira da influência demoníaca. Sendo assim, existe mais do que uma responsabilidade social na participação dos evangélicos nas instâncias representativas. Essa libertação, que a princípio assume um caráter transcendental, assume também uma perspectiva imanente, já que para a vitória das forças divinas, há a necessidade do êxito do trabalho dos pentecostais.

É possível, então, dizer que na relação entre religião e política estabelecida através da participação de pentecostais nas instâncias de representação governamental, ocorre uma sobreposição das perspectivas de imanentização abordadas por essa reflexão. Em certos momentos, o posicionamento das lideranças políticas evangélicas, pende para um projeto de “salvação” da sociedade no sentido de coloca-la no caminho da tradição cristã, ou para uma concepção que busca a construção de um paraíso terrestre, pautado na prosperidade dos sujeitos. De um modo ou de outro, a presença dos evangélicos no campo político brasileiro ainda desperta olhares instigantes sobre a atuação deles nas instituições representativas dessa jovem Democracia.

REFERÊNCIAS

BURITY, Joanildo. ‘Religião, política e cultura’. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, nov.2008 p. 83-113.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. ‘Os evangélicos e a política’. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC v. 2, nº 2, ago-dez. 2006, p. 91-112.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. ‘O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor’. Novos Estudos, n.4, nov. 1992. p. 92-106.

MARIANO, Ricardo. ‘Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública’. Civitas, Porto Alegre, v.11, n.2, 2011, p.238-258.

VOEGELIN, Eric. ‘Gnosticismo – a natureza da modernidade’. In: A nova ciência da política. Brasília: UNB, 1982. p. 85-99.

GT 3 Exegese e teologia bíblica

GT 3. Exegese e teologia bíblica

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Sérgio Soares – PUC Minas – MG; Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva – PUCRS, RS, Prof. Dr. Júnior Vasconcelos Amaral – FAJE, MG.

Ementa: A fé cristã acolhe a Bíblia como principal fonte alimentadora da mística que sempre motivou profundas transformações de inteiras sociedades. No entanto, na sociedade atual cada vez mais a religião e a fé estão sendo confinadas ao espaço íntimo de cada sujeito, com a conseqüente leitura intimista da Bíblia. Ela vai sendo reduzida a um amontoado de crenças de foro íntimo, como se não tivesse profundas raízes na vida social, política, econômica e cultural dos povos entre os quais ela se formou e foi transmitida, relida, ensinada e traduzida em ações transformadoras, ou seja, nos espaços públicos de muitos povos, ao longo de milênios. O presente GT quer acolher e ampliar as leituras de ambos os Testamentos que resgatem o caráter público da Bíblia, a fim de superar a redução ao intimismo em sua leitura e, por meio da exegese e da teologia bíblica, abrir horizontes novos para aqueles que alimentam com o texto sagrado sua mística de engajamento e transformação dos espaços públicos contemporâneos.

A força de Deus na fraqueza do apóstolo: um estudo de 2cor 4,7-15

Francisco Cornelio Freire Rodrigues¹

RESUMO

Partindo de uma relação conflituosa com a comunidade de Corinto, Paulo sai em defesa de seu ministério apostólico, reivindicando a sua autenticidade, uma vez que o mesmo estava sendo questionado. Essa defesa eloquente do seu ministério é o tema central da atual Segunda Coríntios, uma carta carente de grandes temas teológicos, comparada a Romanos, Gálatas e Primeira Coríntios, por exemplo, mas rica de vivacidade. Com este trabalho, apresentamos a defesa do apóstolo a partir de 2Cor 4,7-15. Com o estudo exegético da perícopa podemos compreender melhor a apologia que Paulo faz de si e do ministério apostólico de um modo geral, no qual o seu próprio se insere. A análise do texto no estudo proposto faz perceber, ainda, o uso insistente de paradoxos como recurso retórico, visando a persuasão dos ouvintes/leitores, como vida-morte, força-fraqueza, por exemplo. Com isso, ele demonstra que a força de Deus se revela na fraqueza do apóstolo. Desse modo, a sua própria vida se torna um lugar teológico importante, uma vez que é o lugar de revelação do próprio Deus com a sua potência.

Palavras-chave: Deus, força, fraqueza, ministério apostólico, Paulo.

INTRODUÇÃO À SEGUNDA CORÍNTIOS

Como bem sabemos, todas as cartas de Paulo, exceto Romanos, foram escritas como respostas a determinadas situações pastorais e problemas enfrentados nas diversas comunidades às quais eram endereçadas. No entanto, a Segunda Coríntios é, sem dúvidas, aquela que melhor apresenta essa característica, o que faz dela a mais eloquente e viva de todas, uma vez que nela os elementos autobiográficos são mais evidentes.

Tendo sua condição de autêntico apóstolo questionada, Paulo defende-se reivindicando a legitimidade de seu ministério. Nessa defesa, ele fala de si como em nenhuma outra ocasião, e isso faz dessa a mais pessoal e autobiográfica de todas as suas cartas (MANZI, 2009, p. 321). É, sem dúvida, lendo a Segunda Coríntios que podemos conhecer melhor o caráter e a personalidade de Paulo. De fato, podemos, ao lê-la, como que ouvir a voz do autor e sentir suas emoções, alegrias e tristezas. Porém, seria uma imprudência e, ao mesmo tempo, injustiça, limitar essa carta ao

¹ Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Santo Tomás de Aquino – Angelicum (Roma-Itália). Professor de Antigo e Novo Testamentos na Faculdade Diocesana de Mossoró – FDM (Mossoró-RN). fco_cornelio.fr@hotmail.com

gênero da autobiografia e, assim, considerá-la pobre de teologia, como já foi tratada.

Trata-se, na verdade, de um escrito de alto nível teológico, uma vez que “a vida de Paulo é indissociável da sua fé e da sua reflexão teológica”² (MANZI, 2009, p. 321). Nesse sentido, merece atenção também a opinião de Lorusso: “A Segunda Coríntios nunca foi considerada um sumário da teologia paulina, mas é inegável que ela contém algumas das mais profundas afirmações do pensamento e da experiência humana e apostólica de Paulo” (LORUSSO, 2001, p. 15). Seguindo a mesma linha, também A. Sacchi (2006, p. 131) nos ajuda:

A segunda carta aos Coríntios não é só uma apaixonada apologia que Paulo faz de si mesmo e do seu ministério contra seus adversários, mas também uma ampla reflexão sobre o ministério eclesial, destacando as características específicas no plano de Deus e na vida da comunidade.

Fazendo essa apologia, Paulo desenvolve uma das mais profundas concepções teológicas sobre o ministério apostólico de todo o novo testamento. Com isso, podemos afirmar que o grande tema teológico de toda a carta é o ministério apostólico. É inegável o predomínio dos elementos autobiográficos na carta. Mas esses não a privam de teologia, pelo contrário, a enriquecem. Por isso, tem razão Manzi quando diz: “talvez se poderia falar de uma autobiografia teológica” (MANZI, 2009, p. 322), já que o apóstolo vai afirmar que, na sua pequenez e fraqueza se manifestam a grandeza e a glória de Deus.

É importante notar que essa apologia não diz respeito apenas ao seu ministério pessoal, mas ao ministério apostólico em geral. Esse é eficaz somente porque recebe a força de Deus. O ministro é a fusão, o ponto de encontro entre a força e a fraqueza, como afirma Sacchi: “A característica fundamental do apóstolo enquanto ministro de Deus consiste, portanto, no saber reviver a mesma experiência de fraqueza e força, própria de Cristo crucificado” (SACCHI, 2006, p. 132).

O apóstolo é, portanto, o lugar da manifestação de Cristo, como diz o próprio Paulo: “prefiro gloriar-me das minhas fraquezas para que pouse sobre mim a força de Cristo” (2Cor 12,9b). O gloriar-se é referência aos seus adversários, os quais vangloriavam-se de suas qualidades pessoais, enquanto desqualificavam Paulo exatamente por vê-lo privado de qualidades. Sempre na linha da autodefesa, Paulo chega a chamá-los ironicamente de “super apóstolos” (2Cor 11,5; 12,11).

Muito mais que a delimitação do principal tema teológico, o que mais é questionado na atual Segunda Coríntios é a sua unidade. Realmente a estrutura e composição dessa carta tem sido objetos de muitas discussões. A mudança de temas no conjunto do escrito tem contribuído para diversas hipóteses. Alguns estudiosos

² Para todas as citações de obras em língua italiana, a tradução é nossa.

sustentam que se trata de um conjunto de diversas cartas, outros veem duas (MURPHY-O'CONNOR, 1993, p. 23). Preferimos a proposta de Manzi, o qual defende a unidade literária da carta, identificando, inclusive, uma estrutura concêntrica na mesma:

A) INTRODUÇÃO EPISTOLAR	1,1-11
X) CORPO EPISTOLAR B) PRIMEIRA PARTE: Apologia geral ao ministério apostólico (1,12 - 7,16) C) SEGUNDA PARTE: A graça divina da coleta para a Igreja de Jerusalém (8,1 - 9,15) B') TERCEIRA PARTE: Apologia pessoal (10,1 - 13,10)	1,12 - 13,10
A') CONCLUSÃO EPISTOLAR	13,11-13

Como se vê, está bem clara a forma como vem apresentado o tema principal da carta, a defesa do ministério apostólico. Essa defesa é feita em duas dimensões: na primeira, em caráter geral, na segunda é pessoal. O cuidado com a coleta para a Igreja de Jerusalém também é motivo de grande preocupação do apóstolo, intercalando sua argumentação apologética.

1 O TEXTO DE 2COR 4,7-15

Considerando a estrutura anteriormente apresentada, o nosso texto faz parte daquele conjunto de capítulos que apresentam a apologia geral do ministério apostólico (cc. 1 - 7). Apresentamos o texto em sua língua original, paralelo à nossa tradução pessoal:

⁷ Ἐχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τούτων ἐν ὄστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν.	Mas, nós temos esse tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não nossa.
⁸ ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι, ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι,	Em tudo somos atribulados, mas não esmagados; perplexos, mas não desesperados;

⁹ διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι, καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι,	Perseguidos, mas não abandonados; abatidos, mas não destruídos;
¹⁰ πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ.	Continuamente, e por toda parte, levando a mortificação de Jesus, para que também a vida de Jesus seja manifestada em nosso corpo.
¹¹ ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.	Pois, sempre nós, os viventes, somos entregues à morte por causa de Jesus, para que a vida de Jesus também seja manifestada em nossa carne mortal.
¹² ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν.	Assim, a morte opera em nós, mas a vida em vós.
¹³ *Ἐχόντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν,	Tendo, pois, o mesmo espírito de fé segundo o que está escrito: “Acreditei, por isso falei”, também nós acreditamos, por isso também falamos.
¹⁴ εἰδότες ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν ὑμῖν.	Sabendo que aquele ressuscitou o Senhor Jesus também ressuscitará a nós com Jesus e nos apresentará convosco.
¹⁵ τὰ γὰρ πάντα δι' ὑμᾶς, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.	Pois tudo isso é por causa de vós, para que a graça crescendo, faça aumentar as muitas ações de graças, para a glória de Deus.

Podemos perceber o uso abundante de paradoxos, a começar pelo primeiro versículo do texto, com a contraposição entre o tesouro e os vasos de barro (v. 7). A propósito do uso dos paradoxos na segunda Coríntios, Manzi (2009, p. 325) nos indica o seguinte:

O propósito do processo literário do paradoxo é justamente aproveitar esses aspectos contraditórios, para provocar no leitor, em um primeiro momento, uma admiração estética diante da beleza estilística da mensagem e, em seguida, uma admiração crente diante do agir salvífico de Deus, o qual é, em si mesmo, misterioso e paradoxal.

É, portanto, um recurso retórico-literário presente em toda a carta, com uma grande concentração em nosso texto específico. Através de termos e expressões antitéticas, o autor interpela os destinatários, visando provocá-los e persuadi-los com seus argumentos.

2 ESTUDO DO TEXTO

O tesouro em vaso de barro (v. 4)

Paulo recorre à metáfora do “tesouro em vaso de barro” para ilustrar a relação

antitética entre os recipientes frágeis, feitos de materiais inconsistentes e o precioso conteúdo, comparável a um tesouro. É bastante nítida a oposição existente entre um tesouro e o barro. Trata-se de um grande paradoxo, cujo objetivo é mostrar que há uma grande diferença entre a força de Deus e a fraqueza de seus simples ministros.

O verdadeiro tesouro, o Evangelho, é confiado a homens como ministros. Nisso, vemos o grande contraste entre a fragilidade humana do apóstolo e a força de Deus. Podemos considerar esse versículo como a tese geral de todo o texto. Paulo recorre a esta figura para designar, particularmente, a fraqueza do apóstolo, mas também como um antídoto apologético diante de seus adversários que desenvolviam uma atividade missionária não autêntica, pois pensavam ser eles mesmos a fonte da força e da glória por eles anunciadas.

As tribulações, mas não o aniquilamento (vv. 9-8)

Uma vez anunciada a tese (v. 7), ele inicia a sua demonstração, visando confirmá-la. Para isso, expõe um elenco de situações paradoxais que exprimem a sua situação existencial. As diversas tribulações mencionadas nesses dois versículos, experimentadas pessoalmente por ele, constituem-se como prova verdadeira de que é a força vinda de Deus que mantém o ministro de pé. Portanto, o sucesso do ministério não depende das capacidades humanas do apóstolo, mas da grande força de Deus que nele se manifesta. Trata-se de grande resposta aos “super apóstolos”³, mas também à própria comunidade.

Resistir a todas as dificuldades por ele apresentadas, somente com capacidades humanas, seria impossível. Só pode sentir a força de Deus quem reconhece suas limitações. Por isso, ele não se sente abandonado nem desesperado, porque sabe que isso tudo é requisito para que a glória e o poder de Deus se tornem experimentáveis. E Paulo era privilegiado para falar de tribulações e provações, pois ele mesmo as conheceu em grande profundidade, sofrendo verdadeiramente. Porém, não se abateu porque a força de Deus lhe permitiu resistir.

Com o elenco das tribulações, Paulo demonstra ter experimentado as duas dimensões do ministério apostólico autêntico: a da fraqueza e a da força. Estas são indissociáveis, se o ministério for autêntico. Assim, ele experimentou a fraqueza, através do sofrimento e, por isso mesmo, tendo resistido, provou também a força de Deus, razão da sua resistência.

A difusão da morte e da vida de Jesus (vv. 10-12)

³ “Super apóstolos” é a forma irônica usada por Paulo para referir-se aos seus adversários na comunidade de Corinto (cf. 2Cor 11,5; 12,11).

Para Paulo, a participação na morte de Jesus é o principal critério para credenciar o ministério de um apóstolo como autêntico. Assim, um apóstolo é realmente verdadeiro quando nele se manifesta a vida de Jesus, compreendendo a sua morte. Temos então, mais uma demonstração de que a força de Deus, realmente, se manifesta na fraqueza humana, porque o corpo do apóstolo é verdadeiramente lugar da manifestação da vida e da morte de Jesus. Percebemos que o v. 10 contém um dos mais nítidos paradoxos de todo o texto:

- a. *Continuamente e por toda parte levando a **mortificação** de Jesus,*
- b. *para que também a **vida** de Jesus seja manifestada em nosso corpo.*

Como sugere Manzi (2009, p. 190), optamos por ‘mortificação’ como tradução mais apropriada para o termo *νήκρωσις*, ao invés de ‘morte’. Isso acentua ainda mais o aspecto paradoxal da vida do apóstolo, evidenciando a continuidade do sofrimento, em conformidade com a glória que nesse se manifesta. Não se trata apenas de levar a morte de Jesus, mas de algo muito mais profundo: levar o “Jesus morrente”, para que a vida dele também se manifeste continuamente. O v. 11 apresenta-se na mesma linha do v. 10, podendo ser, inclusive, sua extensão.

O v. 12 apresenta também um paralelismo antitético e até um pouco enigmático. Como a oposição entre vida e morte explica a mudança da primeira para a segunda pessoa? Com um pouco de atenção, percebemos que essa mudança reforça os paradoxos apresentados nos versículos precedentes. Os verdadeiros apóstolos, como Paulo e seus companheiros⁴, assumem a morte de Cristo em si, para que outros se beneficiem da sua vida. Para Manzi (2009, p. 195),

A afirmação do v. 12 fornece o critério de discernimento da autêntica revelação de Deus em Cristo e, conseqüentemente, também nos servidores de Cristo: exatamente porque na existência dos ministros opera essa força de morte, aos destinatários de suas atividades é doada a ocasião de ascender à vida de Cristo, que se manifesta, aos olhos da fé, na entrega à morte sofrida continuamente pelos ministros.

Podemos concluir afirmando que, para Paulo, o que importa é que a vida de Cristo esteja presente na comunidade.

A esperança na ressurreição (vv. 13-15)

Esses três versículos contêm aquilo que podemos considerar o motivo do apostolado: o espírito de fé e a esperança na ressurreição. O sofrido apostolado é consolado com a certeza de que a vida de Jesus se torna presente e operante na

⁴ Timóteo e Tito em um contexto imediato, mas também os ministros de todos os tempos, uma vez que nosso texto compõe a apologia ao ministério apostólico de um modo geral (cc. 1 - 7).

comunidade dos crentes. É esse o prêmio máximo para o apóstolo autêntico. Assim como no v. 12, aqui se evidencia mais uma vez a finalidade do apostolado: tudo é por vós (v. 15a). Todo o esforço do apóstolo visa o favorecimento da presença de Cristo na vida da comunidade e nunca o seu próprio sucesso.

O apóstolo é aquele que crê, antes de tudo, e por isso fala (v. 13). Aqui ele cita diretamente o salmo 116,10, recordando a necessidade do testemunho e da convicção na pregação. Em seguida, ele diz em que crê: na ressurreição de Jesus. Graças à atividade dos autênticos apóstolos, a começar pela sua, os cristãos podem assistir à manifestação da vida ressuscitada de Jesus. É nisso que consiste o êxito da atividade apostólica.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, limitamo-nos a confirmar o propósito do presente trabalho: perceber que o ministério apostólico para ser autêntico, necessita da manifestação da força de Deus na vida do apóstolo, e foi isso que Paulo experimentou em sua vida. A Segunda Coríntios é marcada pela demonstração dessa experiência, a partir de uma apaixonada defesa de seu ministério. Contrariando seus adversários ele demonstra que “a fraqueza de sua própria vida (2Cor 4,7) prova o poder de Deus que trabalha por meio dele” (CERFAUX, 2015, p. 141). Logo, sua vida foi, por excelência, um lugar teológico, porque apresentava o requisito principal para a manifestação da força de Deus: a fraqueza e a fragilidade humanas.

REFERÊNCIAS

- CERFAUX, L. *Cristo na teologia de Paulo*. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- LORUSSO, G. *Il ministero Pasquale di Paolo in 2Cor 1 – 7. Le implicazione del soffrire e gioire per il Vangelo*. Roma: VivereIn, 2001.
- MANZI, F. *Seconda Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline, 2009.
- MURPHY-O’CONNOR, J. *La teologia dela Seconda Lettera ai Corinti*. Brescia: Paideia, 1993.
- SACCHI, Alessandro. *Lettere Paoline e altre lettere*. Torino: Elledici, 2006.

A mulher encurvada (Lc 13, 10-17): desencurvar-se é uma atitude de transformação.

*Kedma Aparecida Alves Soares¹
Dr Ildo Perondi²*

RESUMO

A análise bíblica do Evangelho de Lucas 13, 10-17, destaca a figura da mulher encurvada, sem nome e que estava em uma sinagoga. Jesus a vê e se aproxima. E logo em seguida impõe as mãos curando-a em um dia de sábado, transgredindo a lei judaica. A mulher estava presa por “um espírito que a tornava enferma havia dezoito anos; ela estava toda encurvada e não podia endireitar-se completamente”, quando Jesus realizou a cura, ela pode se endireitar, ficar ereta, contrariando o chefe da sinagoga que resistiu, porque, segundo ele, dizia que havia seis dias para trabalhar e curar, mas não em dia de sábado. A cura da mulher fez da sinagoga lugar de alegria e louvor a Deus.

Palavras-chave: Mulher, Encurvada, Doença, Sinagoga, Sábado.

INTRODUÇÃO

O texto que será abordado como artigo visará uma reflexão do milagre que Jesus realizou a uma mulher encurvada, em um dia de sábado, no dia que não era permitido segundo a lei judaica realizar trabalho/cura (Lc 13.10-17) e, este milagre causou tumulto na mente do chefe da Sinagoga, que confundiu o real sentido da vida. “Mulher, fica livre da sua doença” (Lc 13.12) com (Lc 13.14b), “há seis dias para trabalhar”. O “ficar livre” do encurvamento e “trabalhar” são dinâmicas que incomodam o chefe da sinagoga, que tange ao ser humano, mas não menciona nem uma palavra que fosse dita pela mulher, a beneficiada. Segundo, o texto, Jesus aparece na figura de alguém que comporta contrariando a lei como malfeitor. Mas quem faz, utiliza e tem consciência de que existe uma lei, é o próprio ser humano, que nesta passagem

¹Mestranda em Teologia e Evangelização da PUC – Curitiba PR, Pós-graduações em Teologia Bíblica da PUC – Londrina PR, Ensino Religioso e Gestão Administrativa do IBERLAAR, Metodologia do Ensino Superior da UFU – Uberlândia e Graduada em Letras pela FAJUSU – Brasília /DF. kedmasoares@hotmail.com

²Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Urbaniana - Roma.

bíblica não é ouvido e respeitado pelo chefe da Sinagoga. (Nas consultas, utilizar-se a Tradução Bíblia Ecumênica, TEB, 1995).

Veja a citação do texto na íntegra:

10 Jesus estava a ensinar numa sinagoga, num dia de sábado. 11 Havia uma mulher possessa de um espírito que a tornava enferma fazia já dezoito anos; ela estava toda encurvada e não podia endireitar-se completamente. 12 Vendo-a, Jesus lhes dirigiu a palavra e disse: “Mulher, eis que estás liberta da tua enfermidade”. 13 Impôs-lhe as mãos: imediatamente ela ficou ereta e se pôs a dar glória a Deus. 14 O chefe da sinagoga, indignado por Jesus ter feito uma cura no dia de sábado, tomou a palavra e disse a multidão: “ Há seis dias para trabalhar. É pois nesses dias que deveis vir para vos fazer curar, e não no dia de sábado”. 15 O Senhor lhe respondeu: “Ó espíritos perversos, acaso no dia de sábado cada um de vós não desata da manjedoura o seu boi, ou o seu burro, para leva-lo, a beber? 16 E esta mulher, filha de Abraão, que Satanás tinha ligado já faz dezoito anos, não é no dia de sábado que era preciso desatá-la desse liame?” 17 A estas palavras, todos os seus adversários ficaram cobertos de vergonha, e toda a multidão se alegrava de todas as maravilhas que Ele fazia (TEB).

Desse modo, vê-se como Lucas teve o cuidado de reconhecer nesta mulher o desejo de ser libertada, num contexto que Jesus estava ensinando e a sua expressão foi tão forte, pertinente, que além de todos que participavam, Ele viu a mulher que estava na prisão (doença) há dezoito anos no meio de muitas pessoas, porque o texto diz que “o chefe disse a multidão”.

São três sinais fortes de argumentação contra a cura. O fato de fazer uma cura em dia de Sábado, em uma mulher e que estava doente, era ir à contramão da prática habitual da lei judaica. Jesus se comove, vê além da multidão, sente a necessidade da mulher ficar livre, porque o incômodo dizia tudo e Ele se aproxima e a toca e, imediatamente fica endireitada, desencurvada. A mulher não expressa, não fala em outras citações como: em (Lc 7, 48-50), “Teus pecados estão perdoados.” 49 ou “Tua fé te salvou; vai em paz” 50. Jesus sente o grito interno dos afligidos e concede a libertação e a paz.

O texto foi analisado com o auxílio de livros e dicionários para melhor contribuir na compreensão do todo. A palavra encurvar significa: curvar, humilhar, inclinar, ou melhor, desviar da linha reta, tornar propenso, predispor, abaixar, tender (FERREIRA 2004, p. 347. 469). A mulher tinha uma enfermidade (Lc 13,11). Lucas, que era médico, especificamente menciona isso. Em outras palavras, é o que se conhece hoje como um caso de escoliose, um problema ósseo na estrutura física, que o povo da época certamente classificava em um problema espiritual ou a pecados.

Para entender melhor há necessidade de um apoio conceitual na ortopedia, o que venha ser uma escoliose.

A escoliose é uma das deformidades da coluna que se apresenta como um desvio lateral. De acordo com sua etiologia, pode ser classificada em estrutural e não estrutural. A escoliose estrutural pode ser idiopática (sem causa aparente), neuromuscular e osteopática. Já a não-estrutural pode ser causada pela assimetria de membros inferiores, espasmo ou dor muscular da coluna vertebral por compressão de raiz nervosa ou outra lesão na coluna e, ainda, pelos maus hábitos posturais (ARAÚJO 2010, p. 2).

Certamente no dia que houve a cura, não se falava em um estudo profundo sobre escoliose ou outro nome semelhante, mas sim de encurvado/a e nem sobre a possibilidade de se tratar com fisioterapia, recursos avançados que há atualmente, até porque a mulher estava nesta situação com uma duração bem longa: dezoito anos.

1 O AUTOR E SUA OBRA (Lc 13, 9-17)

Para situar, o autor foi discípulo de Paulo e escreveu o Evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos. Ele o escreveu na língua grega. Veja o que diz sobre esta afirmação no dicionário bíblico a referência não somente de Lucas, mas também de todo Novo Testamento exceto o Evangelho de Mateus que foi escrito em aramaico segundo Sabbag:

Já no Novo Testamento, a língua usada foi o grego, com exceção do Evangelho de Mateus escrito em aramaico (contudo, só se conhece a tradução grega). Mas, na época, o grego utilizado era o popular, denominado Koiné, língua falada em quase todas as cidades circunvizinhas do Mediterrâneo (SABBAG, 2005, p. 285).

Lucas sentiu e desenvolveu os temas ouvidos e ensinados por Marcos e a fonte Q, além da sua própria desenvoltura em arquitetar os 24 capítulos do Evangelho e os 28 capítulos vivenciados em Atos dos Apóstolos. Jesus fascinou o coração de Lucas em sua corporeidade, pois ele como médico sabia das necessidades do povo da época de Jesus, embora tenha escrito o Evangelho bem mais a frente nos anos 80 e 90 d.C.

2 CONTEXTOS DO TEXTO

Em outros textos relacionados à mulher em geral, Lucas refere à cura diretamente para si, ou em favor do filho, que é o caso da viúva de Naim. Um dado interessante é que das citações a seguir, não se diz o nome das mulheres, mas eram identificadas com alguém, ao lugar, ou estado da pessoa, se diz o seguinte no princípio dos textos, vejam: “a sogra de Pedro estava com febre alta (Lc 4.38)”, “coincidiu que levavam a enterrar um morto, filho único de mãe viúva (Lc 7.12)”. “Apareceu então uma mulher da cidade, uma pecadora (Lc 7.37)”. “Certa mulher, porém, que sofria de um fluxo de sangue (Lc 8.43)”. “E eis que se encontrava lá uma mulher, possuída havia dezoito anos por um espírito que a tornava enferma (Lc 13.11)”.

A essência das curas destas mulheres foi ao extremo da vida: doença, pecado e morte. Para retornar a vida, só dependia de algo extraordinário e nada mais a não ser o comodismo, conformismo e aceitação da realidade em que elas se encontravam. Os gestos de Jesus diante da sogra, “Ele se inclinou para ela (Lc 4.39)”. “Ao ver a viúva ficou comovido, próximo do filho morto e o tocou, (Lc 7.13-14)”. Para a pecadora, voltou-se para ela, (Lc 7.44) e aqui é diferente, aconteceu o contrário, a certa mulher, “O tocou por detrás na extremidade da veste de Jesus, Jesus deixa se tocar (Lc 8.44)”. E, no texto deste artigo, a mulher encurvada, Jesus a vê e a chama para o meio.

Quanto à sogra de Pedro, não há registro da fala de Jesus, mas ela se prontificou a servi-los, quem está doente precisa ser servido e o estado dela é diferente, uma vez curada, saudável, ela serve.

Algumas falas que Jesus disse de libertação, cura e restituição da vida a viúva de Naim: “Não chore”. “Jovem, eu digo, levante-se!(Lc 7,13-14)”, para esta mãe a cura do filho único era voltar à dignidade materna que se tinha perdido. Para o filho é a oportunidade de realimentar o consolo da mãe que havia perdido duas pessoas importantes em sua vida: o filho e o marido.

“Seus pecados estão perdoados” (Lc 7,48), a mulher era pecadora como toda a humanidade, mas o amor foi o maior resgate para a dignidade humana. A sua humildade foi resgatada, e ela sentia a necessidade de limpar-se e lavando com as lágrimas, foi purificada de seu pecado. O beijo dado é osculo da paz. O óleo perfumado em Jesus (unção) confirma que Ele é Consagrado e Santo que dá a vida por amor a nova mulher, a humanidade.

3 ANÁLISE EXEGÉTICA

Ao buscar mais referências em outras edições bíblicas em Lc 13.11 temos (Pastoral) “... encurvada e incapaz de se endireitar.” (João Ferreira), “... encurvada sem modo algum poder endireitar.” (CNBB) “... encurvada e totalmente incapaz de olhar para cima.” (Jerusalém) “... recurvada e não podia de modo algum endireitar-se.”, (TEB) “... ela estava toda curvada e não podia endireitar-se completamente”, isto é, para maior compreensão aprofundar-se-á o texto por versículo a interpretação da **perícopé – Lc 13, 10-17.**

V10 – “Jesus estava a ensinar numa sinagoga, num dia de sábado”. Jesus era judeu, e para isso Ele participava da realidade cultural e religiosa do seu tempo, portanto ia também rezar e ensinar nas sinagogas em dia Sábado, explicar cada frase ou palavra para que todos pudessem entender. A sinagoga era um espaço para a oração semelhante a uma Igreja cristã, desprovida de imagens, onde faz leitura e estudo da Torá.

O que significa a palavra Sábado? Designa o dia de descanso entre os judeus e alguns grupos de cristãos. Portanto o Sábado, o último dia da semana em que Deus repousou. “... é o dia da criação e a libertação (Ex 20,11; Dt 5,15)”, era vivenciado com muitas observações e limites de como realizar ou não as atividades. (FABRIS & MAGGIONNI, 2006, p. 45).

V11 – “Havia uma mulher possesora de um espírito que a tornava enferma fazia já dezoito anos; ela estava toda encurvada e não podia endireitar-se completamente”. Primeiramente o desfecho do milagre foi em favor de uma mulher e segundo, ela estava doente, terceiro era tempo de longa duração: havia dezoito anos, e o autor diz que a “mulher estava possesora de um espírito que a tornava enferma”. Havia restrições para homens e mulheres no caso de doenças, deficiências, pois eram considerados impuros e pecadores. Para aquela mulher sem nome e sozinha, pensando bem, não deveria estar em uma sinagoga, pois estava encurvada.

V12 – “Vendo-a, Jesus lhes dirigiu a palavra e disse: “Mulher, eis que estás liberta da tua enfermidade”. Jesus a vê, não diz no texto que alguém sinalizou, o olhar é penetrante e solidário, porque a chama para o meio e participar, igualar aos outros. A mulher passa a ser a coparticipante na sinagoga com poucas palavras, “Mulher, eis que estás liberta da tua enfermidade”. Os verbos ver e chamar muda o estado de doença em cura, de mulher encurvada para uma mulher ereta que desencurva abrindo a exceção da consciência das leis e preceitos proibidos.

V13 – “Impôs-lhe as mãos: imediatamente ela ficou ereta e se pôs a dar glória a

Deus”. Jesus manifesta a sua compaixão, empatia pelo sofrimento, ele sente e sofre a dor da situação de cada pessoa. Pagola descreve com muita propriedade a respeito:

Na raiz desta força curadora e inspirando toda a sua atuação está sempre seu amor compassivo. Jesus sofre ao ver a enorme distância que há entre o sofrimento destes homens e mulheres e crianças mergulhados na enfermidade, e a vida que Deus quer para seus filhos e filhas. O que o move é seu amor aos que sofrem e sua vontade de que experimentem já em sua própria carne a misericórdia de Deus que os liberte do mal (PAGOLA, 2010, p. 202-203).

Impôs as mãos sobre a mulher, gesto nobre e medicinal e no mesmo instante ela endireitou, passou a ser uma nova mulher, mulher encurvada para a mulher curada. O benefício é grandioso, ela extrapola dos limites do olhar ao chão, aos pés e passa a enxergar os lados, a frente até o céu e glorifica a Deus, louva, agradece.

V14 - O chefe da sinagoga, indignado por Jesus ter feito uma cura no dia de sábado, tomou a palavra e disse a multidão: “ Há seis dias para trabalhar. É pois nesses dias que deveis vir para vos fazer curar, e não no dia de sábado”. Para alguém, como o chefe da Sinagoga que nasceu e cresceu numa cultura de seguir regras e leis, porque era abrir exceções, incomodar, emergir questionamentos, medo, reduzir o poder, descentralizar as atenções. O chefe manifestou argumentos para não atingir o dia de Sábado, moralizando a Jesus pela cura realizada em favor da mulher. (PERONDI, 2012, p. 1090). “Jesus curou no sétimo dia, número perfeito, indica o máximo de perfeição” e a cura foi completa.

V15 – O Senhor lhe respondeu: “Ó espíritos perversos, acaso no dia de sábado cada um de vós não desata da manjedoura o seu boi, ou o seu burro, para leva-lo, a beber”?

É muito interessante, Jesus sempre devolve as respostas com perguntas, pois o Chefe o questionou e a devolução da resposta de Jesus o fez refletir a sua própria pergunta. Neste caso o argumento de Jesus foi tão preciso que não restou ao Chefe mais nada, a não ser silenciar e conter-se. Os animais destacados eram soltos para irem beber água certamente, também aquela mulher não podia beber a água da abundância da vida, o prazer de viver saudável sem as prisões da encurvatura?

V16 – “E esta mulher, filha de Abraão, que Satanás tinha ligado já faz dezoito anos, não é no dia de sábado que era preciso desatá-la desse liame?” A filha de Abraão que Jesus chama aqui no texto foi o gesto de resgatar todas as enfermidades do ser humano, porque sabemos que muitas pessoas, mulheres e homens foram curados.

Foi tão simples e rápido, que surpreendeu os adversários e mais uma vez ficaram envergonhados. Jesus liberta uma mulher e, nesta dinâmica não pode haver outra mulher oprimindo outras, ou seja, na sua dignidade feminina já tão discriminada na cultura machista. Jesus mergulha na empatia feminina totalmente.

V17 –“A estas palavras, todos os seus adversários ficaram cobertos de vergonha, e toda a multidão se alegrava de todas as maravilhas que Ele fazia”. Os adversários foram derrotados, a estratégia falhou com as leis desumanizadas, sem vida, sem esperança, sem perspectivas de mudança. Antes de Jesus falar na Sinagoga o chefe falava e ensinava certamente até causar admiração para quem o ouvia. E, Jesus falou e ensinou encantando não somente com a boca, mas com gestos, o olhar, impôs as mãos, curou, porque para a bondade não existe fronteiras.

4 COMO REFLEXÃO TEOLÓGICA

A perícopes do Evangelho de Lc 13, 10-17 é uma reflexão que Jesus nos revela em relação ao amor atento aos outros, que liberta e reconhece o benefício realizado por Deus desde o início da criação em Êxodo (Ex 20, 8-11), quando se trata de uma observação do Sábado dizendo: 8 Que se faça o dia do sábado um memorial, considerando-o sagrado. 9 Trabalharás, durante seis dias, fazendo todo o teu trabalho, 10 mas o sétimo dia, é o Sábado do Senhor, teu Deus. Não farás trabalho algum, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu servo, nem tua serva, nem teus animais, nem o migrante que estás em tuas cidades, 11 Pois em seis dias fez o Senhor o céu e a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas no sétimo dia repousou. Eis por que o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou.

5 HERMENÊUTICA

E hoje? Há encurvados na sociedade, mas tentando descobrir um novo jeito de atuar no chão das sinagogas internas e externas em que frequentam? Pode-se estar encurvados, não sempre, porque a imposição das mãos de Jesus se pede mais, movimento, empatia, transformação, rever estrutura, novo caminho, escutar, ouvir, aproximar e sentir. Com estes gestos são convidados a serem agente em defesa dos menos favorecidos, das várias prisões que a sociedade os força a encurvar.

CONCLUSÃO

Além do que foi escrito se pode afirmar; se há doentes, encurvados. No processo de cura, Jesus vê, ouve e aproxima, realiza e restaura as necessidades essenciais do corpo, porque é com Ele que sentimos, ouvimos e nos movemos também para o outro. Podem-se buscar soluções na medicina e na fisioterapia alternativas, assim também percorrer na busca de recursos espirituais e desencurvar-se em alegria, encantamento, solidariedade, diálogo, e generosidade. Acima de tudo só amor liberta.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA CNBB. São Paulo: CANÇÃO NOVA, 2009.
- BÍBLIA JERUSALÉM. São Paulo: PAULINAS, 1985.
- BÍBLIA JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA. Barueri SP: Sociedade bíblica do Brasil, 1990.
- BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: PAULINAS, 1990.
- BÍBLIA (TEB). São Paulo: , 1995.
- FABRIS, Rinaldo e MAGGIONI, Bruno. Os Evangelhos II. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- FERREIRA, Aurélio, Buarque de Holanda. São Paulo: POSIGRAF, 2004.
- SABBAG David C. Dicionário Bíblico. São Paulo. DCL, 2005.
- PAGOLA, José Antonio. Jesus aproximação histórica. 6.ed. Petrópolis. Vozes. 2013.
- PERONDI, Ildo. Santo livro: perguntas sobre a Bíblia. Londrina: Midiograf, 2012.
- ARAÚJO, Maria Erivânia Alves de,(Org). Redução da dor crônica associada à escoliose não estrutural, em universitárias submetidas ao método Pilates. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/motriz/v16n4/a16v16n4http://www.scielo.br/pdf/motriz/v16n4/a16v16n4>>. Acesso em: 22 de jul, 2015.

A presidência da igreja local no *corpus paulinum*

Luiz Felipe Xavier¹

RESUMO

A palavra grega traduzida como “presidir” (ou “governar”, “guiar”, “liderar”, dependendo da versão) é *proistêmi*. Essa palavra aparece apenas oito vezes em todo o Novo Testamento, sendo todas essas vezes no *Corpus Paulinum*². O objetivo desta pesquisa é apresentar a compreensão paulina de presidência da igreja local. Para tal, serão analisadas apenas duas aparições da palavra grega *proistêmi*: uma em 1 Tessalonicenses 5:12, considerada como uma carta proto-paulina; e outra em 1 Timóteo 5:17, considerada como uma carta trito-paulina³. No contexto das duas aparições de *proistêmi*, serão dados os seguintes passos: 1) Estabelecimento do texto e estruturação interna da perícopes ou sub-unidade; 2) Análise literária e do conteúdo; e 3) Síntese teológica e hermenêutica. A pesquisa demonstrará que a compreensão paulina de presidência sempre foi plural ou colegiada. Essa compreensão partiu do núcleo judaico plural, passou pela presidência plural não organizada e chegou à presidência plural organizada.

Palavras-chave: Judaísmo, presidência plural, Igreja, Novo Testamento, *Corpus Paulinum*.

INTRODUÇÃO: NÚCLEO JUDAICO PLURAL

De acordo com Kelly (2006, p. 117-118),

Parece certo que as comunidades cristãs primitivas, que até mesmo em distritos pagãos usualmente começavam com um núcleo judaico, e de qualquer maneira eram formadas por ex-judeus como Paulo, tomaram emprestado este tipo patriarcal de organização do judaísmo. Em todas as partes do mundo, tanto na Diáspora quanto na Palestina, cada comunidade ou sinagoga judaica tinha na sua liderança uma mesa de anciãos (a *gerousia*), que, nos tempos mais antigos, de qualquer maneira, eram freqüentemente chamados *presbuteroi*. A despeito do seu nome,

¹ Mestre em Teologia e Filosofia pela FAJE, Doutorando em Teologia pela FAJE, bolsista CAPES/PROEX. E-mail: luiz.xavier13@gmail.com.

² Rm 12:8; 1 Ts 5:12; 1 Tm 3:4; 1 Tm 3:5; 1 Tm 3:12; 1 Tm 5:17; Tt 3:8; e Tt 3:14.

³ As cartas proto-paulinas são: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom. As cartas deutero-paulinas são: Colossenses, 2 Tessalonicenses e Efésios. E as cartas trito-paulinas são: 1 e 2 Timóteo e Tito.

não eram necessariamente pessoas idosas, mas, sim, representava os judeus notáveis da localidade. Tinham uma responsabilidade geral pelos negócios financeiros e outros negócios da comunidade, embora a direção prática destes era delegada, na sua maior parte, a uma comissão executiva freqüentemente conhecida como “os governantes” (Gr. *Archontes*).

Conclui-se, portanto, que

É altamente provável, visto que este era o único método de organizar uma comunidade do qual tivera experiência direta, que Paulo instintivamente teria estabelecido mesa de presbíteros em todos os lugares onde fundava uma congregação, nas regiões gentias tanto quanto na judaica (...) (KELLY, 2006, p. 118).

1 PRESIDÊNCIA PLURAL NÃO ORGANIZADA

Em 1 Tessalonicenses 5:12-13, uma carta proto-paulina, encontra-se um exemplo de presidência plural não organizada da Igreja local.

1.1 ESTABELECIMENTO DO TEXTO E ESTRUTURAÇÃO INTERNA DA PERÍCOPE

O estabelecimento do texto e a estruturação interna da perícope são os seguintes:

12 Suplicamo-vos, todavia, irmãos, atentar para

Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι

os que trabalham exaustivamente entre vós

τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν

e que presidem [estão à frente] a vós no Senhor

καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ

e que instruem a vós;

καὶ νοουθετοῦντας ὑμᾶς

13 e considerar a eles de todo coração em amor

καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ

por causa do trabalho deles

διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν.

Pacificai-vos uns aos outros.

εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

1.2 ANÁLISE LITERÁRIA E DO CONTEÚDO

A perícopes começa com uma súplica (Ἐρωτωμεν) de Paulo aos irmãos da Igreja de Tessalônica. Essa súplica refere-se, em primeiro lugar, à atenção devida (ειδεναι) a um grupo que é descrito apenas por suas funções: trabalham (κοπιωντας), presidem (προισταμενους) e instruem (νουθετουντας). Para Marshall (2006, p. 176),

A construção grega demonstra que estes são três aspectos do trabalho do mesmo grupo de pessoas, e não uma lista de três categorias de pessoas. São aqueles que exercitam a liderança na comunidade, mas Paulo não emprega aqui qualquer título específico para referir-se ao cargo deles.

Lançando mão de um paralelismo composto por três sentenças, o apóstolo apresenta as três funções desempenhadas por este grupo. A primeira função deste grupo é o trabalho. Esse trabalho é descrito por Paulo da seguinte maneira: τους κοπιωντας εν υμιν (os que trabalham exaustivamente entre vós). Ainda de acordo com Marshall (2006, p. 177),

Em primeiro lugar, a tarefa da liderança é descrita em termos de *trabalhar*. O substantivo correspondente já foi usado em 1:3 para a labuta pesada que é a expressão do amor. Paulo frequentemente usa este termo para o ministério cristão (1 Co 15:10; Gl 4:11; Fp 2:16; Cl 1:29; 1 Tm 4:10) especialmente para obreiros itinerantes como ele mesmo, mas também o usa para o trabalho dentro da igreja pelos respectivos membros (1 Co 16:16; cf. Rm 16:16, 12). (...) O termo é bastante geral, e não permite que definamos a natureza do trabalho. Devemos pensar em qualquer aspecto da liderança dentro da igreja e do cuidado dos seus membros que exigiria esforços da parte de quem a exercia.

A segunda função deste grupo é a presidência. Essa presidência é descrita pelo apóstolo da seguinte forma: και προισταμενους υμων εν κυριω (e que presidem [estão à frente] a vós no Senhor). A idéia por trás desta sentença é de um grupo que está à frente da Igreja local, presidindo-a⁴. Aqui está o foco da presente pesquisa. Segundo Marshall (2006, p. 177)

O significado da segunda frase: *os que vos presidem*, é disputado. O verbo volta a ocorrer em Rm 12:8 onde é precedido e seguido por termos que dizem respeito a distribuir seus recursos materiais e a demonstrar misericórdia respectivamente. É achado também em 1 Tm 3:4, 5, 12; 5:17, onde parece que se refere ao exercício da autoridade, e em Tt 3:8, 14 para

⁴ Ver também BRANICK, 1994, p. 85-93.

a aplicação da pessoa às boas obras. Uma das opiniões é que aqui em 1 Ts a palavra refere-se ao exercício da autoridade e da direção, e nisto há apoio na LXX e no grego contemporâneo. A outra opinião é que se refere à demonstração da solicitude e do cuidado, significado este que é provável em Rm 12:8 e possível em 1 Tm. Parece provável que os dois significados possam ser combinados. Paulo está pensando aqui naqueles cuja tarefa é cuidar da igreja e supervisioná-la e que, como conseqüência, têm certa medida de jurisdição sobre seus membros e suas atividades. Esta interpretação é reforçada pelo acréscimo da frase *no Senhor*, que é mais apropriada num apelo no sentido de respeito aos que exercem autoridade do que aos que demonstram solicitude; de modo geral, “no Senhor” é uma frase usada por Paulo onde as exigências de Jesus estão em mira.

Em concordância com Marshall, Boor e Bürki afirmam: “A “direção” é um “cuidado” pela Igreja em tudo de que ela necessita. Refere-se inicialmente às numerosas expressões da vida em comunhão, que precisam ser administradas com fidelidade e sabedoria” (BOOR; BÜRKI, 2007, p. 88). Argumentando na mesma direção, o *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* diz:

1 Ts 5:12 tem o partícipio no plural para aqueles que labutam na igreja e que são *prohistamenous hymôn en Kyriô* (“os que vos presidem no Senhor”). Ajudam outras pessoas a viverem retamente, e, portanto, merecem estima e amor especiais. A referência aqui, segundo parece, é a um grupo que exerce liderança na igreja. Este escritor acredita que ainda não havia ofícios institucionalizados ou precisamente diferenciados na igreja que Paulo conhecia (COENEN; BROWN, 2000, p. 228).

A terceira função deste grupo é a instrução. Essa instrução é descrita por Paulo da seguinte maneira: *και νουθετουντας υμας* (e que instruem a vós). Para Marshall (2006, p. 177-178).

Além disso, a terceira frase, *os que vos admoestam*, aponta na mesma direção. Esta frase é usada para advertir aqueles que estão se desviando, ou que estão em perigo de fazê-lo (v. 14; 2 Ts 3:15; Cl 1:28; 3:16; At 20:31). A implicação é que aqueles que admoestam têm autoridade para admoestar.

Paulo segue, retomando sua súplica. Essa súplica refere-se, em segundo lugar, à consideração devida (*ηγεισθαι*) a este grupo que preside a igreja local. Tal consideração deve ser de todo o coração (*υπερεκπερισσου*), em amor (*εν αγαπη*). Tudo isso por causa (*δια*) do trabalho (*αργον*) deles. Aqui, o termo “trabalho” deve ser entendido de forma geral, como a soma das três funções acima citadas.

Paulo conclui esta sua primeira exortação a respeito da vida da igreja, em geral, e da relação dos crentes com a liderança dessa igreja, em particular, apresentando

um mandamento recíproco ou princípio de mutualidade. Ele afirma: ειρηνευετε εν αυτοις (Pacificali-vos uns aos outros). Ao que tudo indica, o apóstolo tem em mente a manutenção da unidade da igreja local, unidade que evidencia-se pela paz entre todos, especialmente entre os crentes e a sua liderança espiritual.

1.3 SÍNTESE TEOLÓGICA E HERMENÊUTICA

Da exegese de 1 Tessalonicenses 5:12-13 pode-se concluir que: 1) A presidência da igreja local era exercida por um grupo descrito apenas pelas funções que desempenhava; 2) Os presididos por esse grupo eram os irmãos da igreja local de Tessalônica (Cf. 1 Ts 1:1), aqueles que, deixando os ídolos, voltaram-se para Deus (Cf. 1 Ts 1:9). 3) Dentre as funções desse grupo estavam o trabalho, a presidência e a instrução. Levando em consideração que 1 Tessalonicenses é uma carta proto-paulina, fica evidente que ele já concebia a presidência plural da igreja local, embora ainda não de forma organizada.

2 PRESIDÊNCIA PLURAL ORGANIZADA

Em 1 Timóteo 5:17-20, uma carta trito-paulina, encontra-se um exemplo de presidência plural organizada da igreja local.

2.1 ESTABELECIMENTO DO TEXTO E ESTRUTURAÇÃO INTERNA DA SUB-UNIDADE

O estabelecimento do texto e a estruturação interna da perícopes são os seguintes:

17 Os presbíteros que presidem bem de dobrados pagamentos sejam merecedores,

*Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν,
especialmente, os que trabalham exaustivamente na palavra e no ensino.
μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.*

18 Diz, pois, a Escritura:

λέγει γὰρ ἡ γραφή,

Boi trilhando não amordaçarás. (Citação de Dt 25:4)

Βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις,

E:

καί,

merecedor é o trabalhador *do salário dele*⁵. (Citação de Lc 10:7)

"Αξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.

2.2 ANÁLISE LITERÁRIA E DO CONTEÚDO

A subunidade começa destacando os presbíteros que presidem bem (Οἱ καλῶς προεστωτες πρεσβυτεροι)⁶. Para Paulo, pela qualidade do trabalho que desempenham, esses presbíteros são merecedores de dobrados pagamentos (διπλης τιμης αξιουσθωσαν). Sobre isso, Kelly (2006, p. 118-119) comenta:

Primeiramente, descreve a posição dos presbíteros; sua função é *presidir* ("exercer liderança") em cada congregação. Quer dizer que exercem uma supervisão geral sobre seus negócios de modo análogo à supervisão exercida pelos anciãos numa sinagoga judaica: para o mesmo verbo aplicado àqueles que são provavelmente os mesmos oficiais, cf. Rm 12:8; 1 Ts 5:12 (onde Paulo está insistindo que sejam respeitados "os que vos presidem no Senhor).

E continua:

Em segundo lugar, no entanto, este texto sugere que uma distinção está começando a emergir entre o grupo principal dos anciãos que exercem esta supervisão geral, e o grupo mais restrito entre eles que tem tarefas mais específicas para realizar. Ressalta-se claramente na referência aos *que se afadigam*; etc., mas é provavelmente subentendida na expressão *que presidem bem* (KELLY, 2006, p. 119).

Dando um passo adiante, Stott (2004, p. 138) comenta o que seriam os dobrados pagamentos aos quais o apóstolo se refere:

Que tipo de honra Paulo teria em mente? Que ela inclui uma remuneração adequada parece ser evidente, tendo em vista o que contém o versículo seguinte (v. 18) (...) É provável que "dupla" refira-se aos dois sentidos da palavra *timç* [sic!]. Os presbíteros que atuassem bem deveriam receber tanto o respeito como a remuneração, ou seja, as duas coisas: honra e honorários. Paulo considerou que o pastorado é um ministério remunerado.

De acordo com Paulo, a qualidade do trabalho dos presbíteros é descrita em termos de intensidade e forma. Quanto à intensidade, eles trabalham exaustivamente (οἱ κοπιωντες). Quanto à forma, eles trabalham na palavra e no ensino (εν λωγω και 5 Esta é a única variante textual da perícope. O copista original do Códice Sinaítico escreveu της τροφης αὐτοῦ (do alimento dele), algo que, com certeza, ocorreu por influência das palavras semelhantes que ocorrem em Mt. 10:10.

⁶ "Em 1 Tm 5:17 o particípio *prohestôtes* se vincula estreitamente com *presbyteroi*. A passagem se refere a anciãos que presidem (...) (COENEN; BROWN, 2000, p. 229).

διδασκαλία)⁷. Aqui, dois aspectos precisam ser ressaltados. O primeiro aspecto é o seguinte: A expressão “trabalham exaustivamente”, aqui, é a mesma utilizada pelo apóstolo em 1 Tessalonicenses 5:12. O segundo aspecto é o seguinte: A expressão “na palavra e no ensino”, aqui, corresponde à função de instrução em 1 Tessalonicenses 5:12.

Tendo descrito a qualidade do trabalho dos presbíteros em termos de intensidade e forma, Paulo lança mão de um *florilegium* para justificar os dobrados pagamentos que os mesmos são merecedores. Como dito acima, ele o faz citando Deuteronômio 25:4 em paralelo com Lucas 10:7. Acerca disso, Stott (2004, p. 139) comenta:

Aqui, como em 1 Coríntios 9:9 e 14, o apóstolo recorre à autoridade da Bíblia para respaldar o que está dizendo, citando ao mesmo tempo dois textos. O primeiro é Deuteronômio 25:4: “*Pois a Escritura diz: ‘Não amordace o boi enquanto está debulhando o cereal’*” (v. 18a). O argumento é o seguinte: se Deus preocupa-se no sentido de que os animais que trabalham sejam adequadamente alimentados, quanto mais não se preocupará com os obreiros da igreja? A segunda citação de Paulo é a seguinte: “o trabalhador merece o seu salário” (v. 18b). Embora ele não atribua essas palavras a Jesus, elas de fato ocorrem em Lucas 10:7, como parte das instruções dadas aos setenta em missão.

2.3 SÍNTESE TEOLÓGICA E HERMENÊUTICA

Da exegese de 1 Timóteo 5:17-18 pode-se concluir que: 1) A presidência da igreja local era exercida por um grupo descrito por seu título, “presbíteros”, e pelas funções que desempenhava; 2) Os presididos por esse grupo eram os irmãos da igreja de Éfeso (cf. 1 Tm 1:3), aqueles que ouviram e creram no Evangelho, por instrumentalidade de Paulo, durante sua terceira viagem missionária (cf. At. 19). 3) Dentre as funções desse grupo estava a presidência, e o trabalho na palavra e no ensino. Levando em consideração que 1 Timóteo é uma carta trito-paulina, fica evidente que a concepção de presidência plural da igreja local é mantida e desenvolvida. Nesta altura, bispos (Cf. 1 Tm 3:1-7), presbíteros (cf. 1 Tm. 5:1, 2, 17, 19) e diáconos (cf. 1 Tm. 3:8-13) compõem a liderança espiritual da comunidade de fé.

CONCLUSÃO

A partir da exegese de 1 Tessalonicenses 5:12-13 e de 1 Timóteo 5:17-18 é possível notar um padrão e um desenvolvimento no que tange à compreensão

⁷ “Palavra: como em 1 Tm 4:12; 1 Co 1:5; de modo geral a proclamação da mensagem de Cristo. Ensino: instrução para viver a partir da fé” (BOOR; BÜRKI, 2008, p. 263).

paulina de presidência da igreja local. O padrão é evidenciado da seguinte maneira: 1) A presidência das igrejas locais era plural ou colegiada; 2) Os presididos eram os irmãos dessas igrejas locais, pessoas que ouviram e creram no Evangelho; 3) As principais funções dos que presidiam eram a instrução, a proclamação da palavra e o ensino; 4) Por seu trabalho exaustivo, os que presidiam deveriam ser reconhecidos pelos irmãos que eram presididos por eles.

O desenvolvimento é evidenciado da seguinte maneira: 1) Na igreja local de Tessalônica, os que presidiam desempenhavam determinadas funções sem ter título, ao passo que na igreja local de Éfeso, os que presidiam desempenhavam as mesmas funções com o título de “presbíteros”; 2) Escrevendo aos tessalonicenses, Paulo não especifica em que consistia a atenção e a consideração devidas aos que presidem, ao passo que escrevendo a Timóteo, Paulo especifica em que consistia a honra devida aos presbíteros, a saber, os pagamentos dobrados.

Por fim, segundo o verbete “ORDEM EM GOVERNO DA IGREJA” do Dicionário de Paulo e suas cartas: “(...) quando se trata da Igreja local, é citado sempre um grupo, o que indica que o trabalho pastoral na congregação era atividade corporativa, não individual (cf. At 20,17)” (HAWTHORNE; MARTIN, 2008, p. 907).

REFERÊNCIAS

ALAND, Barbara et al. *O Novo Testamento grego*. 4. ed. rev. com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BOOR, Werner de; BÜRKI, Hans. *Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filêmon*. Curitiba: Editora Esperança, 2007.

BRANICK, Vincent. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.

CONCORDÂNCIA Fiel do Novo Testamento Grego: Grego-Português; Português-Grego. São José dos Campos: Fiel, 1995 – 1998 2v.

DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO. São Paulo: Vida Nova, 2000. V 2.

FRIBERG, Barbara; FRIBERG, Timothy. *O Novo Testamento Grego Analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Vida Nova; Paulus; Edições Loyola, 2008.

KELLY, J. N. D. *I e II Timóteo e Tito*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006.

MARSHALL, Howard. *I e II Tessalonicenses*: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006.

STOTT, John. *A mensagem de I Timóteo e Tito*. São Paulo: ABU Editora, 2004.

“Abre tua boca, julga com justiça, defende o pobre e o indigente” (pr 31,9): teorias sobre a pobreza em provérbios

Valmor da Silva¹

RESUMO

Analisa as diversas teorias explicativas sobre o significado dos termos aplicados a pobre e o conseqüente status social dessa categoria, no livro de Provérbios. Compara o ambiente de palácio e o da casa, a ideologia real e a proposta familiar tribal, a vida na cidade e no campo. Visa criticar algumas teorias explicativas, que não consideram a tradição oral, popular, anterior à fixação escrita dos provérbios bíblicos. A discussão é perpassada por aspectos como relação entre cidadania e economia, causas da pobreza, oportunidades de trabalho, acusação de preguiça, teologia da retribuição, entre outros.

Palavras-chave: Justiça. Pobre, Provérbios, Rico.

INTRODUÇÃO

Este estudo faz uma análise crítica de algumas obras específicas sobre pobreza no livro Bíblico de Provérbios. Expõe o pensamento central de cada autor, através de breve resenha, e estabelece um diálogo com as diversas teorias.²

Para a interpretação da pobreza, duas propostas teóricas têm se apresentado, historicamente, com as possíveis soluções, sobre o livro de Provérbios. Uma é a proposta “oficial”, defendida principalmente por M.-J. Hermisson e G. von Rad, segundo a qual os provérbios provêm dos palácios reais, cultivados em escolas oficiais de sábios e com marcada influência internacional. Outra é a proposta “popular”, apresentada sobretudo por C. Westermann e F. W. Golka, segundo a qual os provérbios possuem origem popular e refletem as experiências do povo simples (KIMILIKE, 2002, p. 1).

1. RIQUEZA E POBREZA NA BALANÇA: A BUSCA DO EQUILÍBRIO

¹ Doutor, PUC Goiás, Pós-Doutorando FAJE, Bolsista FAPEG/CAPES, lesil@terra.com.br

² São nove autores selecionados pelo critério da temática da pobreza no livro de Provérbios. Coincidentemente são todos em língua inglesa (com exceção de Schwantes, originalmente em alemão). Também por (mera) coincidência, são todos homens, todos brancos, todos pesquisadores acadêmicos e quase todos eclesiásticos.

Whybray³ (1990) divide sua análise de acordo com as coleções de Provérbios, em seis seções, mais uma conclusiva.

Na introdução afirma o seguinte:

Torna-se aparente que, apesar dos amplamente diversos pontos de vista expressos em diferentes partes de Provérbios, o livro em nenhuma parte faz qualquer alusão de uma situação de mudança ou de uma necessidade imperiosa de mudança. O que nós vemos aqui é um auto retrato de uma sociedade no geral acrítica do *status quo* (WHYBRAY, 1990, p. 10).

O último capítulo (seção G, p. 113-8) faz uma espécie de balanço conclusivo das análises, e destaca algumas ideias centrais: pobreza é infortúnio; há buscas da causa, mas não da solução; falta a voz das pessoas pobres; há opressão, corrupção e desonestidade; riqueza pode ser perigosa; há quatro tipos de ambiente social: corte, sociedade urbana, agricultores prósperos e agricultores em situação precária; há dois grupos de falantes: os bem estantes ou ricos, e os que têm o suficiente, mas vivem em situação precária; a preocupação com os pobres se baseia na teoria da retribuição.

2. A BALANÇA PENDE PARA O LADO DOS RICOS

2.1. A ELITE URBANA COMO FONTE DA SABEDORIA

Pleins⁴ (1987, p. 61-78) propõe a elite educacional urbana como fonte do pensamento sapiencial, não a tradição popular. As preocupações da elite urbana, com influência dos interesses reais, contrastam com a tradição bíblica, particularmente com a dos profetas. Argumenta com a análise dos termos relativos a pobre e conclui:

O ensinamento do sábio apoia suas preocupações com status social, distinção de classe e o próprio uso de riqueza – preocupações que são enraizadas nos valores cultivados pela elite reinante da qual a literatura sapiencial brota. Para o sábio os pobres são elementos insignificantes na ordem social dos quais nada pode ser tomado (PLEINS, 1987, p. 72).

2.2. CONTRADIÇÃO ENTRE RIQUEZA E POBREZA COMO ENTRE JUSTIÇA E MALDADE

Van Leeuwen⁵ (1992, p. 25-36) argumenta que pobreza e riqueza, em relação com justiça e impiedade, representam dois sistemas em contradição no livro de

³ Roger Norman Whybray (1923-1997) lecionou em Tokyo, Japão, e em Oxford, Inglaterra, foi sacerdote e é reconhecido como grande estudioso do Antigo Testamento.

⁴ J. David Pleins é PhD em Estudos Bíblicos pela Universidade de Michigan (1987) e professor de estudos de religião na Universidade Santa Clara, USA.

⁵ Raymond C. Van Leeuwen é professor emérito da Eastern University de Toronto, Canadá (1994-2014) e Ministro da Igreja Cristã Reformada.

Provérbios.

Primeiro, notemos que Provérbios assume a bondade da criação. Somente nesta luz a riqueza pode ser vista como uma consequência de e congruência com sabedoria e justiça, assim como pobreza é congruente com e uma consequência de insensatez e maldade (VAN LEEUWEN, 1992, p. 26).

2.3. SEM ESTEREÓTIPOS, OS SÁBIOS ERAM CLASSE ALTA

Sneed⁶ (1996, p. 296-308) propõe que os autores de Provérbios eram membros da classe alta do seu tempo, escribas que faziam parte da tradição em Israel, e conclui:

Provérbios mesmo reflete uma cultura que é certamente compatível com os interesses da classe alta. Por vezes é elitista; mais frequentemente exibe amplo apelo, talvez até instâncias de altruísmo. Mas nada em Provérbios é incompatível com os valores da classe alta do seu tempo. A comparação com a literatura egípcia demonstra isso (SNEED, 1996, p. 305).

2.4. ÓTICA ELITISTA DOS SÁBIOS

Segundo Scheffler⁷ (2012, p. 480-496), com base nos sul-africanos Ronald Bailey e I. Mosala, a visão elitista dos sábios em Provérbios não beneficia os pobres e não ajuda a erradicar a pobreza. Parte de Henri Bergson, segundo o qual nossa visão do mundo é seletiva, e constata que pobreza nunca tem sido objeto de atenção de filósofos, com exceção de Marx (p. 482-3). Na conclusão, repete:

Os provérbios são, nesse sentido (de ajudar na erradicação da pobreza) apropriados contra sua semente, e ‘revelam’ o leitor bíblico ‘elitista’ olhando *de cima* sobre a pobreza (SCHEFFLER, 2012, p. 493).

3. A BALANÇA PENDE PARA O LADO DOS POBRES

3.1. O TRATAMENTO DADO AO POBRE É FONTE DE BÊNÇÃO

Horton⁸ (1891, p. 288-302) começa pela explicação dos quatro termos principais para “pobre”, em Provérbios, com aplicação para sua realidade inglesa do século XIX.

Devemos pensar na ampla classe de pessoas que nos tempos mais primitivos são escravos, que nos tempos feudais são servos, que nos tempos modernos são chamadas de proletariado; aqueles cujo interesse as leis da sociedade até agora

⁶ Mark Sneed é professor na Lubbock Christian University de Kosciusko, Mississippi, USA. É ministro de uma congregação religiosa.

⁷ Eben Scheffler é um estudioso com múltiplos interesses, professor da University of South Africa desde 1980.

⁸ Robert Forman Horton (1855-1934), nascido em Londres, religioso não conformista, estudante e professor em Oxford, pastor e presidente da igreja Congregacional.

não enquadraram, porque eles não foram até recentemente admitidos a qualquer partilha substancial no trabalho da legislação (HORTON, 1881, p. 289-90).

Prossegue, então, com três afirmações sobre pobre em Provérbios: primeiro, *o pobre* é uma preocupação especial do próprio Deus (p. 291); segundo, injustiça contra os pobres é um pecado terrível (p. 294); terceiro, o ministério aos pobres é fonte de bênção (p. 300).

3.2. RICO E POBRE NA ÓTICA POPULAR

Golka⁹ (1993, p. 54-69) estabelece as devidas comparações, conclui pela ambiguidade, e afirma:

Comparando os ditos concernentes a rico e pobre em Pr 10-29 com os da África, deve tornar-se óbvio que ambos remetem à sociedade tribal. Isso implica que os anciãos socialmente responsáveis, conforme proposta de Peter Doll, devem ser localizados no período dos Juizes. Já então, como nas sociedades tribais da África, havia uma diferença marcada entre pobre e rico. Mas enquanto as sociedades tribais têm uma tendência a corrigir este desequilíbrio, o capitalismo inicial da monarquia israelita e judaica aumenta as divisões de classe mais e mais (GOLKA, 1993, p. 54-5).

3.3. OS SÁBIOS NÃO ATACAM OS POBRES

Houston¹⁰ (2003, p. 229-240) concorda que a maior parte da Bíblia Hebraica é trabalho da elite social e, para analisá-la, é necessária a hermenêutica da suspeita. Com três razões, argumenta porque não se pode 'atacar' os pobres.

Primeiro, não há conexão de causa e efeito entre pobreza e preguiça, assim como entre pecado e doença (p. 233). Em segundo lugar, o viés da classe alta com relação aos pobres é muito diversificado, com alertas que se aplicam tanto a pobres quanto a abastados. A terceira razão é que o tom das sentenças que falam de pobre é "lamentavelmente objetivo ou simpaticamente positivo" (p. 235). Frente a diversos ditos que defendem os pobres, não há nenhum que os ataque.

3.4. O DIREITO DOS POBRES

Milton Schwantes¹¹ (2009, p. 17-50) na perspectiva do "direito do pobre",

⁹ Friedemann W. Golka (1942-2011) foi teólogo evangélico alemão, lecionou em Bethel, Heidelberg, Oxford, Bangalore e Oldenburg.

¹⁰ Walter J. Houston é pesquisador honorário da Universidade de Manchester, após muitos anos de ensino da Bíblia Hebraica em seminários e universidades da Inglaterra.

¹¹ Milton Schwantes (1946-2012) foi teólogo biblista luterano, nascido em Tapera, Rio Grande do Sul, Brasil, professor na UMESP.

busca identificar o que é “direito” e o que é “pobre”. Para tanto, ele estabelece a distinção entre provérbio e sentença, para perceber diferenças históricas (p. 17-8).

Após análise minuciosa, provérbio por provérbio, o autor faz um resumo conclusivo.

Em *retrospectiva* se poderá dizer: os ‘maus dias’ do pobre, que se vai ‘afundando’ na vida, são marcados por necessidades de ordem social, jurídica e econômica. Ele é vítima de exclusão social. Aquele que cai na pobreza é abandonado pela família e pelo amigo; torna-se alvo de chacota de sua vizinhança. Sua necessidade social é provocada pelo seu círculo de conhecidos, enquanto que sua necessidade jurídico-econômica provém do mais rico. Este último exerce domínio sobre ele, explora-o, lesa-o nos seus direitos e finalmente o aniquila completamente. As sentenças mostram primeiramente a situação tal qual ela é e como se dá o processo de empobrecimento. O protesto nasce a partir da observação do cotidiano, marcada pela empatia. Percebe-se que algo não está em ordem; isso é apresentado através de imagens, demonstrando-se a total falta de sentido daquilo que está acontecendo. No entanto, ainda há esperança; elaboram-se ameaças e, finalmente, exigências e proibições são feitas. O acento principal não recai sobre a acusação, mas sobre a demonstração do absurdo da opressão ao pobre (“veja, pois ele é fraco!”). (SCHWANTES, 2009, p. 50. Omitimos as várias referências bíblicas do original).

4. OBSERVAÇÕES CRÍTICAS CONCLUSIVAS

4.1. A HERMENÊUTICA DEPENDE DA OPÇÃO DE QUEM INTERPRETA

O estudo sobre pobreza é um exemplo ilustrativo da hermenêutica bíblica, sob o ponto de vista de quem interpreta. Aí se revelam análises divergentes e até contraditórias, desde quem afirma que os pobres são identificados com o próprio Senhor (HORTON, 1881) até quem identifica pobreza com maldade e injustiça (VAN LEEUWEN, 1992).

O lugar geográfico da pessoa que lê a Bíblia não é decisivo para a sua interpretação, a sua opção hermenêutica, sim. A afirmação de Whybry (1990, p. 116), segundo a qual a diversidade de atitudes “corresponde às situações sociais e econômicas dos diversos falantes” não pode ser sustentada, nem com relação aos provérbios bíblicos, nem com relação a seus intérpretes da atualidade.

4.2. DA TEORIA DA RETRIBUIÇÃO À TEOLOGIA DA PROSPERIDADE, COM ‘ATAQUE’ À POBREZA

Algumas análises são simplistas, dualistas e até maniqueístas, com a conclusão de que a riqueza é boa e a pobreza é má, a ponto de associar riqueza a justiça e pobreza a impiedade (VAN LEEUWEN, 1992).

Segundo essa visão, quem se comporta bem é abençoado com a riqueza e

quem se aplica à maldade é castigado com a pobreza, como se a teoria da retribuição, válida nos tempos bíblicos, fosse uma tese a ser propagada nos tempos atuais.

4.3. LEITURA FUNDAMENTALISTA, COMO SE O SALOMÃO DE PROVÉRBIOS FOSSE PERSONAGEM HISTÓRICO

Boa parte das análises considera as alusões a Salomão, em Provérbios (1,1; 10,1; 25,1), como verdades históricas, numa leitura que beira o fundamentalismo. Salomão seria realmente um grande sábio, compositor ele mesmo de provérbios e máximas, mecenas de escribas e letrados. Da mesma forma Ezequias (25,1) corresponderia ao rei histórico, pré-exílico, promotor, ele mesmo, das escolas de sabedoria em Israel (SNEED, 1996, p. 297).

Ora, é bem evidente que Provérbios é literatura poética, com abuso da linguagem metafórica e com apelo constante a imagens literárias. Também é dado como fato o uso de pseudônimos, na Bíblia, como significado teológico, mas não histórico, com a atribuição de Provérbios a Salomão, como se atribui Salmos a Davi e o Pentateuco a Moisés.

4.4. NÃO SE LEMBRAM DO QUE A MONARQUIA FEZ COM OS POBRES?

Há quem não reconheça a distinção fundamental entre dois sistemas contraditórios, em Israel, a saber, o tribalismo e a monarquia. Enquanto Golka (1993) afirma a procedência popular e tribal dos provérbios, Sneed (1996) nega essa procedência e qualifica como um estereótipo, e Whybray (1990, p. 116), ao classificar os quatro tipos de ambiente social de Provérbios, esqueceu-se da tenda e da casa.

Nas críticas mordazes aos reis, nos ditos irônicos contra os ricos e nos apelos à justiça real, vão, sem dúvida, veementes críticas à monarquia, na mesma linha das acusações proféticas, com diferença na linguagem poética, humorística e simbólica de Provérbios, ao contrário do que defende Pleins (1987, p. 72). A monarquia de Israel é identificada em inúmeros textos bíblicos como sistema que produziu e explorou a pobreza, além de ter traído costumes e tradições tribais.

4.5. PROVÉRBIOS É TÍPICA LITERATURA ORAL

Boa parte dos estudos desconsidera a tradição oral dos provérbios, e analisa o livro puramente como produto literário. É o caso de Pleins (1987, p. 72) que

considera Provérbios um livro para “estudantes”; de Sneed (1996, p. 302) que o vê como “produção escriba”; e de Scheffler (2012, p. 484) que o enfoca como filosofia “de cima”.

Ora, provérbios constituem típica sabedoria popular, do cotidiano, são anônimos e transmitidos oralmente. Provérbios não nascem em palácios reais. Não são compostos em forma de coleções, por pessoas sábias. Essa é uma lei da tradição proverbial de toda e qualquer cultura.

4.6. O ESQUECIMENTO DA INJUSTIÇA

De todos os esquecimentos, certamente o mais grave é desconsiderar que pobreza é resultado de uma situação de injustiça. Em geral as análises que ‘atacam’ os pobres consideram pobreza e riqueza como dois sistemas em confronto, como forças igualitárias.

Ora, rico é forte e pobre é fraco. Rico causa pobreza e pobre sofre opressão de rico. Pobre é pobre porque tem rico que o explora. Para reconhecer o direito dos pobres, é preciso reconhecer que pobreza é consequência da injustiça (SCHWANTES, 2009).

REFERÊNCIAS

- GOLKA, Friedermann W. *The Leopard's Spots: Biblical and African Wisdom in Proverbs*. Edinburght: T. & T. Clark, 1993.
- HORTON, Robert Forman. *The Book of Proverbs*. London: Hodden and Stoughton, 1891. < <https://archive.org/stream/bookofproverbsby00hortiala#page/302/mode/2up> > acesso em 28/06/2016.
- HOUSTON, Walter J. The Role of the Poor in Proverbs. In: EXUM, J. Cheryl and WILLIAMSON, H. G. M. (Eds.). *Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines*. P. 229-240. (JSOT, Supplement Series, 373).
- KIMILIKE, Lechion. Friedemann W. Golka and African Proverbs on the Poor. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 114, p. 255-261, 2002.
- PLEINS, J. David. Poverty in the Social World of the Wise. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 37, p. 61-78, 1987.
- SCHEFFLER, Eben. Poverty in the Book of Proverbs: Looking from Above? *Scriptura*, v. 111, n. 3, p. 480-496, 2012. Disponível em < <http://scriptura.journals.ac.za/pub/article/view/30> > Consultado em 25/06/2016.
- SCHWANTES, Milton. *Sentenças e provérbios: sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- SNEED, Mark. The Class Culture of Proverbs: Eliminating Stereotypes. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, v. 10, n. 2, p. 296-308, 1996.

VAN LEEUWEN, Raymond C. Wealth and Poverty: System and Contradiction in Proverbs. *Hebrew Studies*, v. 33, p. 25-36, 1992.

WHYBRAY, Roger Norman. *Wealth and poverty in the Book of Proverbs*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. (JSOT, Supplement, 99).

Antropologia *contracultural* no Evangelho de Marcos dois relatos exemplares: Mc 3,1-6 e Mc 14,3-9.

Junior Vasconcelos do Amaral¹

RESUMO

Este artigo tem como escopo compreender a antropologia *contracultural* no Evangelho de Marcos, levando em consideração dois relatos singulares Mc 3,1-6 e 14,3-9. No primeiro, Jesus percebe o ser humano em sua integralidade; o homem da mão atrofiada é colocado no meio da sinagoga e fica curado. No segundo, a mulher, que unge Jesus para a morte, é elogiada no fim do relato por sua memorável atitude, ela antecipou-se a ungir Jesus para a morte, a mulher adquire um *status* diferenciado neste relato. Encontramos, assim, dois relatos embebidos de significados antropológicos, pois contradizem a prática cultural da época: o excluído passa para o meio da sinagoga e a mulher, que não era respeitada em sua dignidade, na convivência social, é colocada como protagonista da cena da unção em Betânia, “a casa dos pobres”.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos, *contracultural*, ser humano, inclusão.

INTRODUÇÃO

Como escopo, este artigo visa a compreender a antropologia na “*contramão*” da cultural, o que pode ser chamada de *contracultural*. Por *contracultural*, pode-se entender aquilo que não condiz ao produto do pensamento e ao produto das mãos humanas, o que não estaria em conformidade com os paradigmas estabelecidos pela cultura propriamente dita. Propomos, deste modo, ler dois relatos do Evangelho de Marcos, observando neles os aspectos *contraculturais* na práxis de Jesus, que percebe o ser humano em sua integridade.

Tomaremos como relatos exemplares, para uma análise narrativa, dois microrrelatos, significativos e emblemáticos, que expressam a relação dialógica e interpessoal de Jesus, primeiro com um homem, em Mc 3,1-6: o homem da mão atrofiada e, em seguida, de Jesus com uma mulher, em Mc 14,3-9, aquela que, em Betânia, o ungiu para a morte e realizou uma boa obra, memorável, segundo o

¹ Doutor em Teologia Sistemática pela FAJE – Belo Horizonte. Estágio de bolsa sanduíche na Université Catholique de Louvain-la-Neuve, na Bélgica, pesquisando “Narratologia bíblica”. Participante do grupo de estudos “Bíblia em leitura cristã”, ligado ao CNPQ. Email: jvsamaral@yahoo.com.br. Professor de Exegese Bíblica no Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa, PUC- Minas.

narrador do Evangelho.

1 MC 3,1-6

Diz a narrativa (Mc 3,1) que Jesus entrou numa sinagoga e estava lá um homem, com um das mãos atrofiadas, uma espécie de deficiência física. Os espectadores locais estavam atentos para ver se Jesus curaria o homem mesmo sendo um dia de sábado, que segundo a tradição bíblica judaica era o dia do descanso, dia este em que Deus cessou a Criação. Jesus, contudo, chama o homem para o meio e pergunta se é permitido, no dia de sábado, fazer o bem ou o mal, salvar a vida ou matar? Jesus, olhando-os ficou indignado e triste, pela dureza de seus corações. Contudo, ele disse ao homem: “Estende a mão”, o homem estendeu a mão e, segundo o narrador de Marcos, a “mão ficou curada”. Ao saírem de lá, da sinagoga, eles conspiravam a morte de Jesus.

O relato é claro. Jesus reintroduz para o meio da sinagoga um homem que estava fora, em sua “periferia”, por causa de uma deficiência. Em Mc 3,2, o narrador alude: “o observavam para ver se o curaria no sábado para o acusarem”. Na perspectiva de Jean Delorme, o lugar do conflito, a sinagoga, por ser dia de sábado, toma a importância preponderante (2009, p. 199): Jesus instaura outra compreensão a respeito do sábado e provoca modificações espaciais marcantes. Para ele, esse dia foi feito para o homem e não o homem para esse dia (Mc 2,27). Há, portanto, uma inversão cultural e valorativa a partir perspectiva messiânica de Jesus, em relação ao sábado, até porque ele, o Filho do Homem, é o Senhor (*Kyrios*) do sábado; essa passagem, que precede ao relato da cura na sinagoga, pode servir de chave de compreensão para os acontecimentos, que decorrem justamente no dia de sábado.

A questão de Jesus, concernente ao sábado, equivale a “perguntar se o primeiro é a religião ou o primeiro é a vida” (CASTILLO, 2010, p. 215). Jesus põe em questão o sistema religioso de Israel, sistema que dava, a alguns, o poder de decidir sobre a vida e sobre a morte de outros; essa é, justamente, a questão crucial de Jesus. Ele põe em xeque a inspiração profunda da lei, que, segundo a Bíblia, propõe escolher entre viver ou morrer (Dt 30,15-20). Assim, fazer o bem (*agathòn poièô*) ou fazer o mal (*kako poièô*) constitui a práxis de se decidir pela vida ou pela morte. Tudo isso termina com a decisão dos fariseus de assassinar Jesus (v. 6), mesma situação que pode ser vista na cura do paralítico da piscina, em Jo 5,1-13, e no conflito provocado na cura do cego de nascença, em Jo 9.

Jesus diz ao homem, em tom imperativo: “Levanta-te e vem aqui para o meio”. Sua ação é includente, diferente daquela revelada pela religião judaica do Deus excludente. Dialogando com a cristologia, podemos dizer que a inversão “do

Deus excludente' não é o fim, senão o *princípio* da cristologia. Portanto, eliminar o 'Deus excludente' não é a consequência de uma boa cristologia senão a premissa indispensável para poder fazê-la", como afirma Jose Maria Castillo (2010, p. 257). Desse ponto de vista, a ação de Jesus é excluir a noção do Deus excludente, uma visão distorcida do Deus do Antigo Testamento; a lei, fruto da cultura, não poderia privar o homem de sua liberdade e de seu bem, contudo, toda leitura distorcida da lei, que privilegia uns em detrimento de muitos, deveria ser, por Jesus, extirpada. A nosso ver, o sábado, em si, não é o problema para Jesus, mas o é a interpretação que se fazia da lei sabática. A quem a lei do sábado privilegiava? Certamente não aos pobres, mas aos ricos; favorecia os fariseus e não ao homem da mão atrofiada. Metaforicamente dizendo, era a lei judaica que estava atrofiada e a mão do homem serviu também de pretexto para dizer desta revitalização do sentido da lei, que não pode ser inarredável e imutável. A mão faz a lei e uma mão ressecada somente cria leis ressecadas e sem vida; já mãos em movimento, abertas, são capazes de fazer a lei movimentar-se e também se abrir na direção de outro.

O clímax desta narrativa pode ser observado nos v. 4b-5, a partir do silêncio dos fariseus e da ação de Jesus olhar sobre eles, que estavam empedernidos de coração. A mão atrofiada do homem, como madeira sem vida, readquire a seiva vital. Contudo os fariseus continuam com seus corações de pedra, frios, silenciosos; esse silêncio, para com Jesus, diz muito: eles não querem entrar em diálogo, não querem contar com o que Jesus tem a oferecer, com sua palavra (Cf. DELORME, 2009, p. 205). Para eles, Jesus está na contramão da cultura, que se tinha transformado em Religião. Daí, a partir desse silêncio, que é negação de diálogo, dá-se, de fato, o clímax da narrativa, pois não há mais nada para dizer, senão que a ignorância dos fariseus – o silêncio dos adversários – dá maior significado à palavra de Jesus.

A indignação de Jesus se transforma em libertação para aquele que tinha a mão atrofiada. Ele disse ao homem: "Estende a mão". O homem a estendeu e ela ficou curada. A ação transformadora de Jesus, ao dizer, "Levanta-te e vem aqui para o meio", juntamente com este gesto, no clímax, perfaz o caminho de inclusão e de renovação para aquele que vivia com sua mão atrofiada, ressecada. Sua ação, assim, se dá pela palavra e pela práxis, que possibilita ao homem abrir sua mão para a restauração. A intervenção contra a inércia da mão, afirma Delorme, (2009, p. 205) "visa aquela dos corações", que silenciosamente restam no mesmo estado, de dureza. Assim, podemos dizer que se a mão "construía" a cultura da exclusão era preciso revitalizá-la também para a inclusão, para o gesto de amar.

A narrativa da cura do homem da mão atrofiada exemplifica a ação misericordiosa de Deus, em Jesus Cristo. Mesmo inserido na fé judaica e atuando, ensinando, de forma significativa nas sinagogas, Jesus não se conforma com aquele

legalismo, que parecia, na verdade, estar mais atrofiado e seco que a mão do homem anônimo. Para Jesus, aquele homem era mais que uma mão ressecada, sua dignidade estava, inclusive, acima da lei cultural e cultural do dia de sábado.

Jesus não quer se associar ao pensamento legalista que, ultrapassado e atrofiado, precisa ser revivificado e ganhar novo movimento, que consiste em ser incluyente e não excluyente. A lei deve ser um aparato para validar o bem-estar dos homens, a fim de que se tornem menos ameaçados em sua dignidade. A inadequação mais cultural, que cultural, de Jesus, em relação à lei, dá mostras de que ele estava mais ao lado dos seres humanos do que propriamente dito da religião atrofiada e esclerosada pelo legalismo desumanizador. A atenção de todos na sinagoga, ao se voltar para o homem com a mão atrofiada, refere-se à atenção propriamente dita de Jesus, que é capaz de perceber toda vida que perece, ou seja, que está ameaçada.

Assim, a atrofia da mão chega a seu fim: estender a mão consiste em gesto de solidariedade, da parte de Deus e da parte dos homens; contudo, a atrofia dos corações empedernidos nem sempre é capaz de ser modificada. A cura exemplar do homem da mão atrofiada nos possibilita pensar, hoje, na forma com que vivemos nossa religião: estendemos nossas mãos ao outro ou elas estão ainda atrofiadas?

2 MC 14,3-9

Em um segundo momento, lemos o segundo relato, Mc 14,3-9, no qual o narrador nos conta a unção de Jesus para morte, como preâmbulo de sua Paixão na cruz.

Em Mc 14, 3-9, é possível observar o encontro memorativo de Jesus com uma mulher que o unge para a morte, prestando-lhe um serviço, que os discípulos não foram capazes de prestar. Trata-se da memória do serviço humilde e alegre de uma mulher, inominada, ou ainda anônima².

O anonimato às vezes é a forma mais fácil de fazer verdadeiras experiências. Quando se nomeia algo ou alguém, diz-se que isto ou este se tornam circunscritos pelo nome. Os latinos diziam “*in nomen omen*”, “no nome o homem”, uma locução que os italianos formidavelmente traduziram por “o nome é um agouro” ou ainda “o nome é um presságio” ou também “o nome é um destino”, o que nós brasileiro poderíamos dizer no “nome a missão de alguém”.

Contudo, em Marcos esta mulher não tem nome, daí somos possibilitados a pensar nas tantas mulheres daquela época, que poderiam se concentrar em uma boa ação para com Jesus, o Filho de Deus. Ela levava consigo, em um vaso de alabastro de

² É oportuno perceber que no Evangelho de João a mulher é nomeada de Maria. Ela é a irmã de Lázaro e Marta, em Jo 12,1-8.

nardo puro, caríssimo, segundo Mc 14,3, sua finalidade era ungir Jesus. É em si um gesto de humildade, solidariedade e de serviço, podendo revelar a messianidade de Jesus e a memória que sempre será narrada enquanto o Evangelho for proclamado e anunciado. Hoje, ao tomarmos este texto do Segundo Evangelho, também fazemos memória daquela mulher de Betânia, na “casa da aflição” ou também a “casa dos pobres” e, ainda, “casa do pão”, aquela mulher ganha destaque, servindo Jesus e ungindo-o para sua morte³. Com tal destaque, pode-se observar também que embora fosse cultural a unção, o fato de uma mulher ungir não era nada comum, sobretudo num ambiente comensal, ao redor de uma mesa, com gestos tão íntimos como aqueles descritos por Marcos. Pode-se observar, sob outro foco narrativo, o do fim do Evangelho de Marcos, uma atitude *contracultural* da parte de Jesus, que permite a unção daquela mulher e a elogia por sua atitude, sendo ela lembrada sempre quando o Evangelho for proclamado.

Do ponto de vista da narrativa, a unção em Betânia precede o maior evento da vida de Jesus. A unção é o coroamento da ação messiânica de Jesus, que morre na cruz⁴ (cf. HARRINGTON, 2011, p. 121). Ambos os serviços se confluem. O serviço da mulher para com Jesus e o serviço de Jesus para com a humanidade. Jesus é ungido para a morte. Esta unção, ele a interpreta como uma boa obra, por parte daquela mulher, que nem nome possuía. Seu nome não poderá ser repetido, mas sua ação gestual deverá ser “lembrada” ou “contada”, conforme a palavra grega *laletésethai*, tal atitude será lembrada enquanto o Evangelho for proclamado. “Ela fez o que podia: antecipou-se a ungir o meu corpo para a sepultura. Em verdade vos digo que, por toda parte onde for proclamado o Evangelho, ao mundo inteiro, também o que ela fez será contado em sua memória” (vv. 8-9).

Dessa maneira, pode-se afirmar que o encontro da mulher com Jesus em Betânia é surpreendente e um ato transformador para ambos. Tanto a mulher que unge, como Jesus que é ungido tem suas vidas modificadas. Ambos são *afetados* por este gesto. A mulher é tocada pelo desejo de ir ao encontro de Jesus, ela nos ensina aquilo que o Papa Francisco sempre insiste em dizer: “estar sempre em saída”, referindo-se à Igreja, que não pode estar autocentrada (cf. *Evangelii Gaudium* 20). Jesus é afetado pela unção e percebe que sua hora já chegou. Jesus agora compreende

³ A vida de Jesus é mesmo excêntrica, em saída, e, portanto, possível de ser transformada pela unção em Betânia, unção que nos lembra um oferecimento a Deus. Todo aquele que se oferece a Deus é ungido. Neste momento, lembramos da unção de nossas mãos presbiterais, mãos que oferecem a Deus o louvor por meio de Jesus Cristo, mãos que oferecem Cristo aos homens e mulheres. Lembramo-nos também da unção dos enfermos que tem um sentido de oferecer o sacrifício do sofrimento do enfermo em reparação de seus pecados, para que sendo perdoado, possa recuperar-se para re-estabelecimento de suas atividades ou para morrer em paz. A unção dos sacerdotes no Antigo Testamento, em Ex 30,30, sinalizava o intuito de santificar o sacerdote, oferecendo-o a Deus. Em 1Rs 1,39, o sacerdote Sadoc unge Salomão Rei.

⁴ Segundo Harrington, a unção em Betânia é o “reconhecimento da dignidade messiânica” de Jesus.

que sua vida está no fim, é preciso sair de Betânia e ir para Jerusalém a fim de se encontrar com a morte no Calvário e na cruz.

Deste modo, Jesus afirma: “Ela antecipou-se a ungir o meu corpo para a sepultura”. A mulher inominada oferece, de forma antecipada, o corpo de Jesus para o sacrifício de cruz. Ela percebe que Jesus é a mais agradável oblação a Deus, por isso o unge com um perfume de nardo puro. Por outro lado, a vida da mulher também se vê transformada pela ação de Jesus. Tal transformação se fundamenta no *agradecimento*, no gesto, dito em grego *kalon érgon* – daí, Jesus mesmo afirma que o gesto desta mulher será contado por toda parte, em sua memória. Tal mulher, mesmo sem nome, deixa o anonimato da ação e passa a ser lembrada, rememorada por sua atitude bondosa de ungir Jesus para a morte.

A ação *contracultural*, neste relato, demonstra que Jesus aceita na comunidade de Betânia, na casa de Simão, o leproso, tal mulher. Não há por parte de Jesus nenhum movimento aversivo a ela; seja sexista, machista ou androcêntrico. Jesus acolhe o gesto daquela que poderia ser considerada, pela cultura hebraica da época, uma excluída, esquecida, sem nome. Esta mulher parece sair da marginalidade, passando para o centro da atenção, bem como o homem da mão atrofiada, em Mc 3,1-6. Ela sai do esquecimento e passa a ser lembrada e considerada por sua generosa, sua ação de ungir o Filho de Deus, que será contemplado como tal e verdadeiramente pelo centurião no momento ápice da morte de Jesus na cruz (cf. Mc 15,39).

Ambos os relatos, acima lidos, nos levam a pensar em questões contundentes para a vida cristã nos tempos de hoje, de modo especial lançando questões em relação à convivência fraterna em nossas comunidades cristãs e, também, porque não dizer, um olhar crítico em relação o papel dos excluídos, pobres, doentes, mulheres, crianças e idosos em nosso Mundo, que privilegia os que são capazes de produzir e que gozam de perfeita saúde e são bem aceitos.

CONCLUSÃO

Em primeiro momento, somos desafiados a olhar o ser humano em sua humanidade, naquilo que o torna ser humano, em sua essência e sua dignidade, naquilo que ele é em si mesmo, sem rótulos, estigmas e papéis.

Em um segundo momento, somos convidados a procurar a humanidade do outro, tal como nos ensina Diógenes, em seu cinismo grego. Somos convidados a reencontrar o que faz o humano ser ele mesmo. A humanidade não é apenas o produto da cultura, do espaço, das verdades ditas sobre o ser humano. Mas o humano de outrem está aí, como alteridade que se nos evidencia em sua riqueza, em sua pobreza, em sua força e em sua debilidade.

Em um terceiro momento e a partir daquilo que nos disse o relato de Mc 3,1-6, somos convidados também a redimensionar o ser humano em seu espaço vital. O ser humano deve ser incluído em sua humanidade, todo ser humano, mesmo com suas máximas debilidades, é capaz de levar o Mundo a repensar sua existência. Diante de alguém fragilizado, marginalizado e excluído, o eu é convocado à experiência da compaixão, da solidariedade e da acolhida. O outro seja ele quem for sempre terá o que ensinar e sempre terá o que aprender.

Num quarto momento, a partir daquilo que nos narrou Mc 14,3-9, a respeito da unção de Jesus em Betânia, um texto que parece estar na contramão da cultura vigente, do judaísmo androcêntrico, aquela mulher ensina à comunidade marcana a arte de servir, de despojar-se diante do outro, no caso do relato exemplar, do próprio Filho de Deus, Jesus Cristo. Em sua generosidade, a mulher unge Jesus com o nardo puro e caro, oferecendo ricamente este perfume que dará sentido novo para a vida de Jesus oferecida na cruz. O odor daquele perfume, antes da morte, chegará ao cenário da cruz e romperá os umbrais da eternidade com o fato novo da Ressurreição. O odor de Cristo Ressuscitado é garantido pela mulher de Betânia, que oferece o mais caro perfume, unguindo um corpo santo para uma morte injusta. Jesus, ao acolher o signo daquela unção, acolhe também aquela que o unge, ressignificando o papel da mulher na comunidade cristã, sobremaneira, na comunidade daquele que narra, Marcos.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010
- CASTILLO, José Maria. *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. 2. ed. Madrid: Trotta, 2010.
- DELORME, Jean. *L'heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2^e. Évangile (I)*. Paris: Cerf, 2009.
- EVANGELII GAUDIUM. In. <http://www.nsrafatima.org.br/Exorta%C3%A7%C3%A3o%20Apost%C3%B3lica%20Evangelii%20Gaudium.pdf>
- HARRINGTON, Daniel J. O Evangelho segundo Marcos. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. (Ed.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011.

Devolver a Deus o que é de Deus a controvérsia do tributo a César (Mc 12,13-17)

Irineu J. Rabuske¹

RESUMO

Durante toda a história da Exegese Bíblica, a controvérsia do tributo a César (Mc 12,13-17) nunca foi interpretada a partir da realidade social, histórica e política do tempo de Jesus. Antes, foi sempre instrumentalizada para servir de justificativa bíblica ao duplo dever do cidadão cristão, ou seja, de pagar devidamente os impostos ao Estado (dar a César o que é de César), bem como pagar os dízimos para a Igreja (dar a Deus o que é de Deus). Revisando os grandes comentaristas de Marcos, constata-se que todos eles estão mais ou menos atrelados a este modelo de interpretação. No presente ensaio procura-se resgatar o sentido original da controvérsia, dentro do quadro geral da dominação romana na Palestina durante o primeiro século. O sentido original da controvérsia deve ser procurado na resposta de Jesus que não responde diretamente à questão posta pelos adversários e sim, mediante mudança de vocabulário (pagar – devolver) aponta para a questão mais fundamental do domínio romano e da idolatria praticada mediante a aceitação do mecanismo econômico do Império Romano.

Palavras-chave: imposto, dízimo, dominação romana, Povo de Deus.

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, tratar-se-á de Mc 12,13-17, ou seja, a conhecida controvérsia geralmente intitulada como “o tributo a César”. Estamos diante de um texto que, à primeira vista, não merece o espaço de um artigo ou de um ensaio exegético-teológico. De maneira geral, percebe-se que todos os que o utilizam ou a ele se referem parecem ter ideia clara sobre o sentido e a “mensagem” do texto.

No entanto, há mais de duas décadas me sinto pessoalmente instigado a revisitar este texto. Faço-o a partir de agora, norteado pela hipótese de que o texto não é tão ingênuo assim, de que não se trata apenas de uma admoestação moral no intuito de conscientizar o cristão a respeito de seus deveres civis para com o Estado, pagando escrupulosamente seus impostos. E por outro lado, a conscientização do cristão em relação à sua instituição religiosa, mediante o cumprimento de rituais e oferta de dízimos ou equivalentes. Nossa hipótese é a de que o texto possa estar tratando de bem outra coisa. Trata-se de descobrir o que seja.

¹ Doutor em Teologia; PUCRS; Irineu.rabuske@pucrs.br

1 O TEXTO

E enviaram-lhe alguns fariseus e herodianos para enredá-lo com alguma palavra. Chegando, disseram-lhe: “Mestre, sabemos que és verdadeiro e não te deixas influenciar por ninguém. De fato, não olhas a aparência das pessoas, mas ensinas verdadeiramente o caminho de Deus. É lícito pagar tributo a César ou não? Pagamos ou não pagamos? Jesus, porém, sabendo da hipocrisia deles, disse-lhes: “Por que me tentais? Trazei-me um denário para que eu veja”. Eles então o trouxeram e ele lhes disse: “De quem é esta imagem e a inscrição?” Disseram-lhe: “De César!” Jesus então lhes disse: “O que é de César, devolvi a César; e a Deus, o que é de Deus!” E estavam assombrados por causa dele (EVANGELHOS E ATOS, 2013).

2 EFEITO HISTÓRICO DA INTERPRETAÇÃO (WIRKUNGSGESCHICHTE)

A controvérsia do tributo a César (Mc 12,13-17 par) é um desses textos que ao longo da história da exegese sofreu uma grande injustiça. Lida e interpretada a partir de um olhar ocidental, sem nenhuma ligação com a Palestina do tempo de Jesus, adquiriu um caráter totalmente atípico. Em poucas palavras, foi transformada num texto que simplesmente servia como base escriturística para instar os cidadãos a cumprirem seus deveres para com o Estado e para com a instituição religiosa, no caso, a Igreja Católica ou a Igreja Luterana. Na verdade, essa linha interpretativa tem origem já em Justino (+ cerca de 165 dC), passando por Teophilakto e pela Reforma, até chegar aos dias atuais (GNILKA, 1979, p. 154s).

A partir de uma apologética inicial de Justino que apenas pretendia demonstrar que os cristãos não são nem anarquistas nem rebeldes, mas cumprem seus deveres para com o Estado, assim como cumprem seus deveres para com o seu Deus único, passou-se gradativamente a reduzir o sentido de nosso texto em função dessa dupla direção dos deveres do cristão. Por fim, passou-se à pressuposição de que o próprio Jesus histórico, nesta nossa controvérsia, houvesse pensado assim. É um inequívoco caso de “desvio de função” de um texto bíblico.

Comentaristas mais recentes e representativos, como R. Pesch e J. Gnilka não conseguem distanciar-se dessa “tradição intepretativa” da nossa controvérsia do tributo a César. Tergiversam, para no final, conceder que, em última análise, o texto exorta o leitor a cumprir seus deveres em relação ao Estado e em relação à instituição eclesiástica.

Urge, portanto, resgatar o sentido original da controvérsia. Para tanto, é preciso recolocá-la no ambiente histórico, político e econômico do tempo de Jesus.

3 FORMA E INTENÇÃO DA PERÍCOPE

A análise da forma literária continua sempre válida, quando se tem por meta entender o que o texto realmente diz. Contudo, alguns reparos devem ser feitos. Quando se fala em crítica das formas, imediatamente nos vem à mente Rudolf Bultmann e sua teoria. Para ele, cada forma do Novo Testamento foi desenvolvida para atender aos desafios postos pelo seu respectivo *Sitz-im-Leben*, que podemos traduzir por situação vivencial, contexto vital, ou contexto vivencial. Não se tem ainda no Brasil uma nomenclatura unificada.

A partir da premissa de que a comunidade primitiva é a última instância, intransponível como uma parede de chumbo e que nos impede o acesso ao Jesus histórico, Bultmann preconiza três diferentes situações vivenciais a partir das quais a comunidade primitiva teria elaborado seus textos: a edificação da comunidade (liturgia e catequese), a missão e o confronto com o Judaísmo da época (BULTMANN, 1979, p. 50). Contudo, a crítica da forma continua válida, embora não se aceite mais o pressuposto hermenêutico bultmaniano. Com a “Nova Questão do Jesus Histórico” inaugurada com o célebre discurso de Ernst Käsemann no encontro dos ex-alunos da faculdade de Teologia de Marburg, em 1953, tratou-se, por um período de 30 anos, de encontrar critérios de historicidade. Como dizia Käsemann naquela ocasião, os textos sinóticos devem conter vias de acesso ao Jesus histórico, se não quisermos permanecer em um beco sem saída. Desenvolveram-se assim os chamados “critérios de historicidade”, a partir do pressuposto de que os materiais narrativos não eram mera produção da comunidade primitiva, mas em grande parte provinham da própria atividade de Jesus de Nazaré.

Nosso texto segue relativamente bem o esquema da forma literária “controvérsia”. Passaremos a segmentar e analisar o texto segundo os passos de uma controvérsia (SILVA, 2000, p. 208; WEGNER, 1998. p. 184s).

A PERGUNTA DOS ADVERSÁRIOS

E enviaram-lhe alguns fariseus e herodianos para enredá-lo com alguma palavra. Chegando, disseram-lhe: “Mestre, sabemos que és verdadeiro e não te deixas influenciar por ninguém. De fato, não olhas a aparência das pessoas, mas ensinas verdadeiramente o caminho de Deus. É lícito pagar tributo a César ou não? Pagamos ou não pagamos?”

Percebe-se que este primeiro passo, em nosso texto, está um tanto inflacionado. Principalmente o v. 14b pode ser atribuído à atividade redacional de Mc. Em sua versão mais primitiva, certamente este primeiro passo deve ter sido

bem mais conciso. O excessivo esforço de *captatio benevolentiae* possivelmente foi acrescentado para sublinhar de modo especial a má intenção dos adversários (BULTMANN, 1995, p. 25; GNILKA, 1979, p. 156s).

A pergunta dos adversários tem o objetivo explícito de colocar Jesus numa situação constrangedora. Fosse qual fosse a resposta, Jesus necessariamente teria que arcar com o prejuízo.

UMA CONTRA-PERGUNTA DE JESUS

Jesus, porém, sabendo da hipocrisia deles, disse-lhes: “Por que me tentais? Trazei-me um denário para que eu veja”. Eles então o trouxeram e ele lhes disse: “De quem é esta imagem e a inscrição?”

A contra-pergunta de Jesus é retórica. Ou seja, tanto o próprio Jesus, quanto seus adversários têm ciência do que está em jogo. Contudo, o texto permite extrair alguma coisa. Em primeiro lugar, supõe que Jesus não tem dinheiro em seus bolsos. Os adversários, sim, têm o dinheiro em seus bolsos e apresentam uma moeda, um denário, para que Jesus veja. Em segundo lugar, a pergunta retórica, propriamente dita, indagando sobre a imagem e a inscrição.

A RESPOSTA DOS ADVERSÁRIOS

Laconicamente respondem: “De César”. A imagem é do imperador. A inscrição traz o nome do imperador de quando a moeda foi cunhada.

A CONTRA-RESPOSTA DE JESUS

Jesus então lhes disse: “O que é de César, devolvi a César; e a Deus, o que é de Deus!” E estavam assombrados por causa dele.

A resposta de Jesus, à primeira vista, poderia parecer relativamente inofensiva. A leitura desatenta permitiu, ao longo da história, uma interpretação pronunciadamente irenistas. Onde estaria seu conteúdo explosivo, por tanto tempo ignorado? Está na mudança de verbo. Até aqui se tratou sempre de pagar ou não pagar o tributo, sendo sempre utilizado o verbo *dídomi* = dar. Eis senão quando, na resposta lapidar de Jesus, ocorre mudança de verbo: em vez de *dídomi* = dar, passa-se ao verbo *apodidomi* = devolver (BAUER, 1971, cc. 178-179; RUSCONI, 2001, p. 65; ROCCI, p. 212).

DEVOLVER A DEUS O QUE É DE DEUS – EXEGESE DO TEXTO

OS ADVERSÁRIOS

A pergunta pela identidade dos adversários não é ociosa.

Os adversários são identificados como fariseus e herodianos. A junção fariseus e herodianos já ocorreu em 3,6. Agora se explicita que foram enviados, supõe-se que, pelo próprio sinédrio (Gnilka, p. 151). Historicamente é problemática esta junção. Aqui a identificação dos adversários, na versão de Marcos, não deixa de ser um tanto problemática. Já Mt 22,15ss e Lc 20,19ss explicitaram melhor. Em Mc, somente recorrendo a Mc 11,27 fica claro que se trata de enviados da parte do sinédrio.

De qualquer maneira, o leitor já está habituado a adversários virulentos que enfrentam Jesus desde as controvérsias na Galileia (RABUSKE, 2006). Em Mc 3,22 são denominados simplesmente como escribas enviados pelo sinédrio. Essa talvez seja a informação histórica mais exata. Como lá se afirma serem os escribas provenientes de Jerusalém, nada mais óbvio do que admitir que se trata de enviados do sinédrio (RABUSKE 2001; IDEM, 2001, A Delegação Oficial).

Sejam quem forem esses adversários, a questão por eles apresentada é de capital importância. O sistema de impostos pesava em demasia sobre a população, sendo a causa principal do empobrecimento geral das camadas populares (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 63ss).

A RESPOSTA DE JESUS

Como sempre ocorre, também nesta controvérsia o clímax está na resposta categórica de Jesus e que deixa os adversários sem argumento. Em nosso caso, a resposta se caracteriza por uma mudança de foco. Jesus não cai na armadilha de responder “sim” ou “não”. Ao invés da alternativa pagar ou não pagar o imposto, a resposta de Jesus está fundamentalmente caracterizada pelo desvio de “pagar” para “devolver”.

O verbo *apodídomi* (devolver) é contraposto ao *dídomi* (dar, pagar), utilizado pelos adversários: aí está a diferença (LAPIDE, 1990, p. 110-114). Com o verbo composto, Jesus desvia o foco do simples pagar tributo (imposto) ou não, enquanto o restante, ou seja, devolver a Deus o que é de Deus, não é simples complemento referente ao dízimo a ser pago ao sistema religioso.

Jesus, em sua resposta, não apenas responde ao quesito da pergunta, mas

acrescenta, em pé de igualdade, o que deve ser “devolvido” a Deus, algo que os adversários nem mesmo haviam perguntado. O uso do sistema monetário romano, com toda a sua carga simbólica, através da inscrição e imagem presente na moeda, equivale à mais flagrante idolatria, que já havia sido alvo da contundente crítica profética (FÜSSEL, 1987, p, 74).

CONCLUSÃO

Nosso texto nada tem a ver com a questão de pagar dízimos e impostos. Foi um erro retroprojetar essa questão para dentro da controvérsia de Mc 12,13-17. Logo, este texto não pode ser invocado na “pastoral do dízimo”.

Nosso texto tem a ver com a alienação de um povo mediante a dominação econômica e através do valor simbólico do dinheiro, da moeda circulante. O Povo de Deus havia se tornado o Povo do Imperador César, do imperador de Roma.

Assim sendo, o texto pode lançar luzes sobre as atuais formas de alienação do povo através da economia, do mercado, da publicidade e propaganda e do consumismo.

O grande desafio é conduzir o povo a ser novamente povo de Deus, e não povo do mercado e do consumo, numa sociedade hipermoderna.

REFERÊNCIAS

- BAUER, Walter. **Wörterbuch zum Neuen Testament**. Berlim: Walter de Gruyter, 1971.
- BULTMANN, Rudolf. **Die Geschichte der synoptischen Tradition**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 (1ª ed. De 1921).
- BULTMANN, Rudolf. **Die Geschichte der synoptischen Tradition: Ergänzungsheft**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 5ª ed. (revisado por G. Theissen e P. Vielhauer).
- EVANGELHOS E ATOS DOS APÓSTOLOS: novíssima tradução dos originais. São Paulo: Loyola 2013, 2ª ed. (tradução, introduções e notas de Cássio Murilo Dias da Silva e Irineu J. Rabuske).
- FÜSSEL, Kuno. **Drei Tage mit Jesus im Tempel: Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel**. Münster: Edition Liberación, 1987.
- GNILKA, Joachim. **Das Evangelium nach Markus**. Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: NeukirchenerVerlag, 1979, v. 2 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1).
- HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. **Bandidos, Profetas e Messias**. São Paulo:

Paulus, 1995.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no Tempo de Jesus**: pesquisa de história e econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1985.

LAPIDE, Pinchas. **Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?** Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990 (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1427).

LEMAIRE, A, e LEGASSE, S. Scribes, In: BRIEND, J. e COTHENET, É. **Dictionaire de la Bible Supplément**. Paris: Letouzey & Ané, 1996, v. 12, cc. 244-281.

LÜHRMANN, Dieter. Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium. **Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentum**. Berlin, 1987, fasc. 78, p. 169-185.

MALINA, Bruce. **O Evangelho Social de Jesus**: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004.

MALINA, Bruce. **Social Science Commentary on the Synoptic Gospels**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1992 (volume 1: as raízes do problema e da pessoa).

PESCH, Rudolf. **Das Markusevangelium**. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1941. v. 2.

RABUSKE, Irineu J. **Jesus Exorcista**: estudo exegetico e hermenêutico de Mc 3,20-30. São Paulo: Paulinas, 2001 (Coleção Bíblia e História).

RABUSKE, Irineu J. Movidos pela Inveja: os adversários de Jesus e suas motivações em Mc 2,1 – 3,6. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, 2006, v. 46, n. 1, p. 94-108.

RABUSKE, Irineu J. A Delegação Oficial de Escribas em Mc 3,22a.

TEOCOMUNICAÇÃO. Porto Alegre, 2001, v. 31, n. 1, p. 317-326.

Rocci, Lorenzo. **Vocabolario Greco Italiano**. S.locum: Società Editrice Dante Alighieri, 1987, 33ª ed.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo, Paulus, 2001.

SALDARINI, Anthony. **Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo, Paulinas, 2000 (Coleção Bíblia e História).

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Estudo teológico de simbolismo da água no relato do encontro de Jesus com a mulher samaritana no poço de Jacó (Jo 4,4-30)

Paul Okoth Auma¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é tentar entender a água como elemento simbólico no relato do encontro de Jesus com a mulher samaritana no poço de Jacó. O poço é o lugar de aliança; de matrimônio, Jacó com Rachel (cf. Gn 29), Moisés com Séfora (cf. Ex 2), Isaac e Rebeca (cf. Gn 24). O livro de Cântico dos Cânticos (cf. Ct 4,12) também canta e encanta sobre a fonte que denota a fertilidade da mulher. Primeiramente o artigo analisará o diálogo de Jesus com a mulher samaritana. Ao passar pela Samaria, terra julgada impura, a razão da existência da via Transjordânia para quem precisava subir e descer de Nazaré, a pesquisa demonstrará como Jesus recorre às raízes de Israel, de um princípio patriarcal, uma referência teológica, para resgatar todos os povos. Em segundo lugar, o estudo fará uma investigação panorâmica da água no contexto da narrativa (Jn 4,4-30) e colocará em paralelo outros sinais que a narrativa remeterá. Finalmente, a verificação evidenciará os significados e implicações teológicas, manifestando que não se trata de uma passagem geográfica ou espacial, mas a utilização do poço e a água como símbolo de resgate.

Palavras-chave: Água; Mulher samaritana; Simbolismo; Jesus; Poço.

INTRODUÇÃO

Tudo acontece e se passa ao redor do poço. O poço de Jacó era utilizado para matar a sede e como fonte utilitária da vida dos que passam e moram por perto. Pessoas como também gado se beneficiavam das águas do poço. Naturalmente, todos que da fonte bebiam tornavam a ter sede.

Nota-se que a fonte tem a localização no pé do monte Garizim² (cf. Jo 4,12). O lugar fica perto de Siquem, a terra que Jacó dera a seu filho José. Lembra as cenas de antiga cidade dos patriarcas (cf. Gn 33,18; 48,22; Js 24,32). Jesus por duas vezes passou pelas terras samaritanas (cf. Lc 9, 52; Jo 4, 4).

Os samaritanos provinham da fusão dos habitantes do lugar, colonos importados depois da ocupação assíria do reino do norte (cf. 2Reis 17,24-41). O

¹ Paul OKoth Auma, PEPG em teologia PUC-SP. (e-mail: okothauma@yahoo.com)

² Os samaritanos haviam construído um santuário, um templo rival a do Jerusalém sobre o monte Garizim. Foi sobre este monte que se proclamavam as bênçãos para os observadores da Lei. O santuário construído depois do Exílio foi destruído por João Hircano na volta de 129 a.C.

relacionamento entre os dois povos vizinhos, judeus e samaritanos, não era bom. As rivalidades antigas do âmbito políticos se agravaram por motivos religiosos, pois os samaritanos teriam admitido as divindades pagãs.

Os habitantes da Samaria, embora desprezados pelos judeus, consideravam-se herdeiros dos antigos patriarcas; apoiavam-se no Deus do Sinai a mesma insistência dos judeus; celebravam os seus cultos, ao se lhes fecharem as portas de Jerusalém, no monte Garizim, e entre as suas esperanças figurava um messias, apelidado Taeb que, nas suas tradições religiosas, teria a missão de explicar os últimos acontecimentos cósmicos. (FRANCISCO, 1978, p.65)

Os judeus que iam da Galileia para a Judeia ou vice-versa percorrendo o caminho mais reto deveriam passar pela Samaria. Há indícios na narrativa bíblica que os peregrinos que por lá transitavam eram hostilizados (cf. Lc 9,51-55). “A Samaria foi vista com hostilidade e desprezo pelos judeus; e ela correspondeu com a sua hostilidade”. (BÍBLIA DO PEREGRINO, 2011, p. 2556)

A passagem que proporciona o encontro com a mulher samaritana é tão simbólica quanto a teologia escondida por trás do ato. O diálogo entre Jesus e a mulher engloba a relação dos judeus e samaritanos; as diferenças culturais; tudo isto ao entorno da fonte e o discurso da água viva. O livro do Gênesis relata que Jacó comprou um terreno (cf. Gn 33,19; 48,22;) pode-se deduzir que estava provido de um manancial. “Os dois dados, poço e patriarca, são funcionais no relato”. (BÍBLIA DO PEREGRINO. 2011, p. 2556) No final do diálogo, a samaritana se torna missionária. (ODORÍSSIO, 2005, p.51)

1 DIÁLOGO NA NARRATIVA

Jesus tinha que passar pela Samaria (cf. Jn 4,4). Mas ele poderia ter ido para Galileia pela Transjordânia, uma via provável dos judeus no contexto das narrativas bíblicas. Era necessária a passagem nas terras desconsideradas, para que acontecesse a missão messiânica de Jesus. A raça considerada pelos judeus como heterodoxa, raça de sangue mestiço e de religião sincretista. (MATEOS e BARRETO, 1999, p. 218)

Sejam apresentados aqui alguns versículos da narrativa do encontro de Jesus com a mulher samaritana.

Chegada em Sicar, perto da região que Jacó havia dado a seu filho José. (4,5)

Jesus senta junto à fonte de Jacó. Era meio dia. (4,6)

Chegada da mulher para tirar água: Jesus pede para beber. (4,7)

Jo 4,9 a hesitação da mulher: a base da relação dos dois povos. (4,9)

O discurso da água viva. (4,10)

A hesitação da mulher e a menção do poço de Jacó.(4,11-12)

Discurso da água para vida eterna. (4,13-14)

A mulher pede de beber da água da vida. (4,15)

“E ao sentar-se no poço, aí vem uma mulher”. A chegada da mulher marca o início do episódio. A cena faz lembrar os encontros que outras mulheres fizeram no poço. O encontro com mulheres junto à fonte é um tema frequente no Antigo Testamento (cf. Gn 24,11-27; 29,1-12; Ex 2,15-17). Lembra as cenas dos patriarcas que encontram suas esposas junto aos poços.

O encontro começa com o pedido de Jesus. O pedido de Jesus para que a mulher lhe dê água para beber embora refira à água material, sua intenção é provocar a reação da mulher, (vv.15) o interesse pela água que mata a verdadeira sede. No profeta Isaías se vê as palavras que Jesus usa do diálogo. O profeta Isaías proclama que no dia da salvação o povo tirará água da fonte que salva (cf. Is 12, 3). Não haveria fome nem sede (Is 49,10).

A samaritana busca água em uma hora imprópria, pois o costume é buscar água ao amanhecer ou no entardecer. No meio do dia significa que a sede era muito grande. Ela está sozinha, enquanto nessa atividade as mulheres costumam ir juntas. Para o povo da Bíblia, dar água a quem tem sede significa acolher a pessoa. Moisés pediu água à Séfora no poço e foi acolhido (cf. Ex 2, 20).

Com este ato, Jesus quebra preconceitos e discriminações. Ao chegarem, os discípulos ficam admirados que Jesus estivesse falando com a mulher samaritana.

A mulher no final deixa seu cântaro e corre para cidade contando o que lhe tinha acontecido. Somente a água perene, constante e crescente pode saciar a sede do homem e cada indivíduo num eterno manancial. Uma pessoa assim não permanece sozinha com essa fonte, mas torna-se portadora de vida plena para outros.

2 ÁGUA (POÇO) SÍMBOLO E SINAL

O poço (fonte) é um símbolo e sinal que configura a lei e as instituições. É a fonte da qual emana novidades, a vida. Devido a seu valor para a vida e a seus variados aspectos simbólico, a água ocupa um lugar de destaque nas narrativas bíblicas. Francisco de la Calle apresenta que a tradição judaica extra bíblica fala com insistência do sentido simbólico das palavras “poço” e “água viva”, vocábulo em torno do qual gira o diálogo de Jesus com a samaritana. (FRANCISCO , 1978, p. 66) O poço também é um símbolo da sabedoria, o sentido da vida que todos procuram. No Antigo Testamento, o símbolo da água permeia a escritura e é carregado de significados.

A samaritana vai apanhar água do poço de Jacó. Jesus lhe apresenta como doador da água que dará vida eterna. Toda a conversa gira em torno da água. A samaritana pretende extrai-la do poço, a sua curiosidade indica que ela crê que a água prometida por Jesus sairá também do mesmo poço (Jo 4,11). Jesus, em contraposição ao poço, apresenta-se como o doador de um manancial (Jo 4,14).

Israel tinha um poço misterioso, dado pelos pais, do qual emanava água viva. O poço era a lei mosaica; as águas, a doutrina proveniente do conhecimento da lei. (FRANCISCO 1978. p.67)

O salmista reconhece e canta o seu alívio ao encontrar a fonte da vida, “pois em ti se encontra a fonte de vida” (cf. Sl 36,10), e nos ritos e nos relatos do Antigo Testamento a purificação se dá pelo elemento (cf. Nm 5,24; 19,21; Lv 8,6; 15,7;), o símbolo da alegria e cura (cf. Is 12,3; Ez 16,9).

O símbolo de salvação na passagem do povo israelita no Mar Vermelho como no rio Jordão (cf. Ex).

O profeta Jeremias na sua alta poesia fala do Senhor como a fonte de água viva:

“Ó Senhor, esperança de Israel, todos aqueles que te deixam serão envergonhados; os que se apartam de mim serão escritos sobre a terra; porque abandonam o Senhor, a fonte das águas vivas”. (cf. Jr 17,13)

O Antigo Testamento é, porém, o pano de fundo para a simbologia da água sob a perspectiva como fonte da vida em analogia no relacionamento com Deus. A água estaria em seus variados aspectos simbólicos no campo religioso com significados profundos. (BAUER, 1979, p. 22) Nesse aspecto se guiavam os profetas que falaram com acontecimentos naturais e cotidianos.

O meu povo cometeu dois crimes: eles abandonaram a mim, a fonte de água viva; e cavaram as suas próprias cisternas, cisternas rachadas que não retêm água (Jr 2.13).

O escritor joanino adapta o termo na acepção simbólica como os profetas do Antigo Testamento a utilizaram como o elemento que purifica e regenera o ser. As metáforas da água contam que Deus na sua imensa graça derrama sobre os homens o poder transformador e assim concede vida e conhecimento.

No Novo Testamento é resguardado o sentido de santificar, purificar, entre outros significados (cf. Ef 5,26, Hb 10,22 e At 11,16.)

No evangelho de João há passagens que apresentam Jesus como a água viva no mesmo nível significativo do pão do céu (cf. Jo 6,35). O pão que sacia a fome é o mesmo que mata a sede. Essa personificação tende a revelar o mistério de Deus aos homens. Jesus oferece para a mulher samaritana a água que seria o símbolo de

vinho nas bodas de Caná (cf. Jn 2,9), o vinho bom. Talhas e cântaros são expressões da simbologia que representam a lei, que a mulher usa na busca do elemento mais importante nas terras secas.

O templo futuro de Ezequiel (cf. Ez 47,1-12) de onde jorraria uma água crescente encontra identificação em Jesus, e ele mesmo se identifica com o mesmo. (JAUBERT, 1982. p. 44) Ele é o santuário que estará no lugar do velho, o santuário da vida eterna (cf. Jn 2,19), e na narrativa dialogal com a mulher samaritana ele anuncia o fim de lugares de culto e define os atributos do novo jeito de cultivar (cf. Jn 4,21-24).

A água viva que é oferecida à mulher tem o mesmo sentido da água que haverá de brotar de seu lado aberto pela lança quando for pendurado na cruz. No momento em que a água jorra do lado Dele, se concretiza o entregar o espírito, assim a promessa da vida eterna se realiza (cf. Jo 19,30-34).

3 IMPLICAÇÕES E ARGUMENTAÇÃO TEOLÓGICA

A necessidade do ministério é razão maior que leva Jesus a se afastar do centro da religião estabelecida e passar pela Samaria, uma passagem breve, mas não era a única. Pelo Vale de Jordão podia prosseguir até Galileia evitando a Samaria. (cf. Jn 3,7.14.30).

Nas narrativas bíblicas, o poço era lugar de encontros que marcaram para sempre a vida das pessoas. O encontro muda o rumo da vida da mulher samaritana, pois ela encontra o sentido de sua vida. Para ela, Jesus ao se revelar, é compreendido como o salvador cósmico (Jn 4,42).

No diálogo, Jesus oferece algo melhor, um saciamento que dura para sempre, que dá a vida. Brota o interesse da mulher pelo que é oferecido. O evangelista eleva o valor da água que Jesus promete a uma fonte inesgotável, sempre disponível, que brota permanentemente no interior do homem. Conforme descreve depois o escritor joanino que rios de água viva correrão do ventre de quem crê e bebe da água (Jo 7,37-38). A sede física não pode ser saciada de uma vez por todas, mas o tempo que a sede conquistar. A água oferecida por Jesus tem poderes além.

Falar de água numa terra que carece do produto é falar da fonte de vida em abundância. O manancial de Jacó é um poço de água material que é buscada exteriormente, em contraposição, a promessa de Jesus à mulher é outro manancial, aquele que brota do interior. Ele brota de dentro para fora, seria superior a qualquer inclinação da carne e preceitos da lei. Jesus oferece desta fonte à mulher para que ela possa experimentar. Á de misteriosa.

Os relatos da água misteriosa se encontram em vários textos:-

O dom do poço rochedo que acompanhava o povo ao longo de toda sua caminhada e que na aridez e na seca lhe atribuía água viva. A narrativa do poço rochedo, que se apoia em vários textos bíblicos (Ex17, 1-7; Nm 21,16-18; Sl 78,15-16; 105,41) e é mencionada por Paulo (1Cor 10,4), era uma das mais populares. É ela que está subjacente à história da samaritana e é ela também que esclarece a promessa da água viva na festa das Tendias. (JAUBER, 1982. p. 44)

A rocha do deserto que brotou água que matou a sede do povo peregrino permitiu a sobrevivência dos israelitas ainda na caminhada rumo à terra prometida. O profeta Zacarias chega a dizer que todas as famílias da terra deveriam no futuro subir a Jerusalém para a festa das Tendias a fim de receberem a chuva (Zc 14,16-19). Na vida sedentária necessita-se de chuva e água para o uso cotidiano doméstico e para o plantio. A água da vida plena, prometida e revelada por Jesus, se torna não uma guia exterior, mas acompanhante interior da vida de indivíduos. Após ter experimentado da água da vida, o fiel faz desaguar sua água no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O dom de Jesus é a água, a água do misterioso manancial que brota do templo, onde o Senhor Deus tem seu trono. A água que dá vida carrega o significado que corresponde com as águas no primeiro paraíso, na história do povo resgatado da escravidão ao cruzar o Mar Vermelho e que bebe das águas fluindo dos poços nos escritos mosaicos os montes e os templos dos profetas. Culmina no derramar soteriológico da água que jorra do lado de Jesus na cruz. O fluir dessa água que dá vida é revelada na mulher samaritana, deflui e transborda na alma da mulher, se derrama nas terras de Samaria e inunda todos os povos e nações, e assim se torna um símbolo eficaz da salvação.

Jesus ao passar pela Samaria se beneficia do princípio da anterioridade. Pelo princípio da anterioridade aquilo que era anterior se sobrepõe ao que veio posteriormente. Jesus e os patriarcas são acima da lei porque são anteriores da lei. Todos provêm da única linhagem e todos precisam ser resgatados.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM, Edição revista e ampliada. 6ª impressão. São Paulo: Paulus, 2010.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Comentário de Luiz Alonso Schokel. 3ª Edição brasileira. São Paulo: Paulus, 2011.

DODD, C. H. **A interpretação do quarto evangelho**. Tradução José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1977.

DUFOUR, X.L. **Leitura do evangelho segundo João: I** (capítulos 1-4). Tradução Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCISCO de la Calle. **A teologia do quarto evangelho**. Tradução de Pe. José Riamundo Vidigal CSsR. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho segundo João**. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal, CSsR. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

MATEOS, J; BARRETO, J. **O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético**. Tradução Alberto Costa. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1999.

NICCACCI, A. e BATTAGLIA, O. **Comentário ao Evangelho de São João**. Tradução de Pe. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1981.

ODORÍSSIO, Mauro. **Evangelho de João – texto e comentário – literatura facilitada**. 2 São Paulo: Ave Maria, 2005.

Go'el: um Deus libertador segundo o Dêutero-Isaías 41,8-16

Nelson Maria Brechó da Silva¹

RESUMO

Esta comunicação se desenvolve a partir da tradução instrumental do Dêutero-Isaías 41,8-16, do *Sitz-im-Leben* contexto vital, que mostra a crise teológica vivenciada pelos exilados na Babilônia. Em seguida, a delimitação e a estrutura da perícopes para culminar nas fontes e paralelos. Na crítica redacional, perceberemos que Deus não desampara os exilados, pelo contrário, está presente no coração deles. A mensagem teológica consiste num momento fecundo para a história de Israel, porque os israelitas experimentaram YHWH fora do Templo durante o exílio na Babilônia. A pragmática permite mostrar que atitude o profeta do exílio queria provocar nos seus ouvintes. Por fim, a hermenêutica sublinha como a mensagem do profeta de outrora permanece válida para o profetismo cristão hodierno.

Palavras-chave: servo. libertador. luz. ajudar. submisso.

Para a nossa reflexão, teremos como ponto de partida a tradução literal nossa do hebraico (cf. KITTEL, 1997, p. 737-738 e consultamos a tradução da *BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 1995, p. 1425 fazendo diversas alterações). Vejamos:

⁸ E, tu, Israel, meu servo, Jacó, a quem escolhi, descendência de Abraão, que me amava.

⁹ Tu, a quem tomei desde os confins da terra, a quem chamei desde os seus recantos mais remotos e te disse: tu és o meu servo, eu te escolhi, não te rejeitei.

¹⁰ Não temas, porque eu estou contigo, não fiques apavorado, pois eu sou o teu Deus; eu te fortaleço, sim, eu te ajudo; eu te sustenho com a minha destra justiceira.

¹¹ Serão envergonhados e humilhados todos os que se encolerizam contra ti. Reduzir-se-ão a nada e perecerão aqueles que brigam contigo.

¹² Tu os procurarás, mas não os encontrarás, os homens do teu combate; serão reduzidos a nada, ficarão aniquilados aqueles que te fazem guerra.

¹³ Com efeito, eu, YHWH, teu Deus, te tomarei pela tua destra e te direi: não temas, sou eu que te ajudo.

¹⁴ Não temas, vermezinho de Jacó, homens de Israel. Eu mesmo te ajudarei, oráculo de YHWH; o teu *redentor* é o Santo de Israel.

¹⁵ Eis que farei de ti um trilho capaz de malhar, novo e bem cortante. Trilharás os montes, reduzindo-os a pó, dos outeiros farás um montão de palha.

¹⁶ Tu os abanarás e o vento os levará; o furacão os dispersará. Tu te regozijarás em YHWH, no Santo de Israel te gloriarás.

¹ Mestre em Filosofia e Teologia. Doutorando em Filosofia pela PUC-SP; orientadora: Maria Constança Peres Pissarra; Bolsista integral pela CAPES; e-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br

Conforme o contexto histórico, em 597 a. C., Nabucodonosor, rei da Babilônia, atacou a cidade de Jerusalém (cf. 2 Rs 24,10-17), levando para o cativeiro todo o povo. O rei Joaquim havia morrido, por causa não conhecida, tendo subido ao trono seu filho Joaquin. Por ocasião da primeira deportação. Nabucodonosor destituiu Joaquin, rei de Israel, e constituiu rei a seu tio Matanias, cujo nome mudou para Sedecias. Este governou de 598 a 587 a. C. (cf. 2 Rs 24,18-20).

Em 587 a. C., aconteceu a segunda deportação (cf. 2 Rs 25,8-21), mais precisamente no quinto mês, no dia sete, o décimo nono ano de Nabucodonosor, rei da Babilônia. Nabuzardã, comandante da guarda, oficial do rei da Babilônia, fez sua entrada em Jerusalém. Lá, incendiou o Templo de YHWH, o palácio real e todas as casas. Os caldeus quebraram as colunas de bronze do Templo, as bases entalhadas e o Mar de bronze, que estavam no Templo de YHWH, e levaram o bronze para Babilônia.

Na deportação, foram para Babilônia os líderes políticos e militares. Foram exilados também pessoas que trabalhavam com metal e os serralheiros, pois eram capazes de fabricar armas e ferramentas. A deportação produz um drama moral e religioso nos exilados. Os teólogos de Israel percebem a conexão entre exílio e infidelidade a YHWH. A causa da desgraça decorre da política dos reis, descompromissada com o projeto de YHWH. Com o exílio, os israelitas perderam todos os pontos de apoio sobre os quais repousava a sua fé: a terra, o templo, o rei e as leis (cf. WIÉNER, 1980, p. 11).

A terra em que os exilados viveram já não era a nação dada por Deus, o trabalho e o alimento já não tinham mais o mesmo colorido de ação de graças. O templo foi destruído. Com isso, nasce a incerteza no coração dos exilados, pois não tinham mais o lugar para prestar culto a YHWH. O rei de Israel foi exilado e a dinastia arruinada. A estrutura política de que dependiam era pagã, inimiga de YHWH e servidora de Marduk, o Deus da Babilônia. As leis de Israel e os costumes não eram mais voltados para YHWH e sim para Marduk. Era forte a influência do modo de vida pagão, muito diferente do *ethos* (modo de vida) javista.

Sem os pontos de apoio, os exilados corriam o risco de dispersar-se. Perdem o sentido da vida e de YHWH, porque acreditavam estar desamparados, pois YHWH os teria abandonado. O exílio seria, então, um castigo devido à infidelidade deles. A pregação profética insistia na fidelidade a YHWH, como penhor de bênçãos. O exílio era um sinal de castigo pela infidelidade do povo.

Esse era o ambiente histórico dos exilados. Estavam numa profunda crise e se perguntavam: o que nos resta da Aliança? Por que YHWH não nos protegeu? Seria porque era menos forte que Marduk? Nesse contexto de desolação, aparece um profeta no meio do povo, o Dêutero-Isaías, que, em meio à crise existencial que a comunidade vivia e a dispersão por não ter mais a terra, anuncia sua mensagem

carregada de esperança e uma visão de um Deus Go'el, libertador e consolador. Sua atuação no meio dos exilados ajudou-os a recuperar a fé no Deus dos antepassados.

A maioria dos comentadores admite ter o Dêutero-Isaías atuado entre os exilados da Babilônia nos momentos finais do exílio. Tomando a referência a menção a Ciro (do qual se fala expressamente em Is 45,1-8 e ainda 41,1-5; 48,12-15), podemos fixar o conteúdo destes capítulos entre o ano 553 a. C., quando começaram as campanhas vitoriosas de Ciro, e o ano 539 a. C., data da rendição da Babilônia.

Muitas são as opiniões acerca do profeta e de sua identidade. No entanto, nenhuma delas é completamente segura. Alguns autores afirmam que ele nasceu na Babilônia e ali terminou a sua atividade profética. Para outros, teria voltado a Jerusalém, após o ano 538 a. C. e ali continuou a sua pregação. Destacamos o comentário de Mali: "O nome Dêutero-Isaías foi dado pelos estudiosos bíblicos para um profeta cujo nome nós não conhecemos, mas cujas profecias foram conectadas, num período tardio da história do Antigo Testamento, com as profecias do Terceiro Isaías para formar um livro" (Tradução nossa do inglês. 1967, p. 155).

O objetivo de sua atuação é mostrar YHWH como o soberano, que se fazia solidário com o povo exilado. De acordo com Steimann, "essa mensagem é anunciada pelo profeta para que o povo não desanime, visto que, mesmo estando no exílio, YHWH não foi infiel diante da infidelidade deles" (1976, p. 213).

O Dêutero-Isaías fundamenta a sua reflexão na tradição do seu povo. Esta reflexão mostra que o profeta crê naquilo que YHWH faz no meio do povo. Ele crê, antes de tudo, na presença de Deus ao longo de uma história em função da Aliança feita por este mesmo Deus com o povo.

Em relação à história global, o profeta tem uma percepção explícita e absolutamente universalista, pois dirige-se a todas as nações, mesmo as mais longínquas. Contudo, o destinatário de sua mensagem é essencialmente Israel. A salvação só é oferecida para as demais nações por e em Israel. As nações apenas terão acesso a YHWH pela inserção e a incorporação em Israel.

No tocante à delimitação de Is 41,8-16, notamos, por um lado, na perícope anterior, v. 1-7, a vocação de Ciro e o julgamento do glorioso chefe com Israel. Por outro lado, na perícope posterior, v. 17-20, vemos o Novo Êxodo (cf. Ex 17 e Nm 20,1-11). O texto, em sua estrutura, divide-se numa introdução (cf. v. 8-9), e duas estrofes paralelas (v. 10-13) e (14-16). O povo recebe um nome duplo e o sobrenome de Abraão. O título sugere a escolha para o serviço, para Abraão, a intimidade com Deus. O oráculo remonta às origens patriarcais, à promessa feita antes da aliança.

O termo Go'el tem várias fontes e paralelos. Ele está presente em diversas passagens da literatura veterotestamentária. A raiz hebraica G'L significa resgatar, reivindicar e proteger. O termo Go'el se relaciona com o tema da solidariedade

familiar, ou seja, os membros da família (clã) têm o direito de serem ajudados e protegidos. Esta ajuda e proteção, regulada legalmente atribuindo-se ao Go'el a tarefa de ajudar e proteger indivíduos ou o grupo.

Conforme Monloubou e Dubuit, “em Israel, por exemplo, o redentor era alguém que agia como parente em favor de alguém escravizado, ferido ou ameaçado de perder a honra, dignidade ou, até mesmo, a propriedade” (1997, p. 329). Desse modo, no Dêutero-Isaías, Go'el é a expressão de um Deus libertador, que deseja libertar os israelitas da condição de exilados. Essa visão libertadora foi apresentada pelo profeta para que o povo não perdesse a esperança de retornar para a terra.

As referências ao Go'el no Dêutero-Isaías devem ser lidas tendo, como pano de fundo, outros textos do Antigo Testamento. Em Lv 25,47-49, os israelitas devem redimir o parente que fora obrigado a vender-se como escravo por dívidas (cf. Lv 25,47-55). Se alguém se vê na iminência de dever vender-se a um estrangeiro para saldar uma dívida, deve ser resgatado por um de seus parentes próximos. No livro dos Nm 35,12.19-24.25 constatamos que o vingador de sangue cuidava para que o assassino do seu parente sofresse vingança. Uma das obrigações mais graves do Go'el de sangue era a proteção dos membros mais fracos e oprimidos do clã. Esta instituição serve de pano de fundo para Gn 4,23-24, pois Caim foi vingado sete vezes, Lamek sê-lo-á setenta e sete vezes (2 Sm 3,22-27.30). Joab mata Abner para vingar a morte de seu irmão Asael (2 Sm 2,22-23). Em função disto, foram criadas cidades de refúgio para onde fugia quem se julgava inocente, mas era perseguido por Go'el de sangue (Nm 35,9-34; Dt 19,1-13).

Em relação à crítica redacional, na perícopes goeliana, Is 41,8-16 (cf. Is 41,8; 44,1-5; Sl 48 [47]), de modo especial o v. 14 identifica o Go'el como o Santo de Israel. YHWH age enquanto Go'el de Israel na medida em que o chama de “meu servo” em hebraico *avdi*. Tal afirmação aparece duas vezes (cf. v. 8a e 9c). Além disso, YHWH escolhe Jacó com o termo “que me amava” em hebraico *ihavi* (cf. v. 8c). Assim, YHWH se dirige a seu povo num oráculo de salvação.

No v. 10, o medo radical e instintivo do homem se duplica ante a presença numinosa da divindade. A palavra de Deus vence a angústia humana com um imperativo eficaz, com sua presença atestada, com seu auxílio. No v. 13, a presença toma a forma de um contato robusto e caloroso: “te ajudo” em hebraico *azartikha* (v. 10.13.14).

Em relação àqueles que são contra Israel, YHWH, Go'el, os envergonhará e eles serão humilhados. YHWH aniquilará aqueles que fazem guerra contra Israel (cf. v. 12). Assim, serão reduzidos a nada todos os que se opuserem a Israel (cf. v. 11). Nos v. 11-12, percebemos fórmulas provenientes de Salmos 35 [34],26; 40[39],15; 56[55],10; 63[62],10s; 70[69],3s.

YHWH é sempre solidário com Israel. Por isso, não há motivo para temor, porque YHWH fortalece, ajuda e segura firmemente Israel (cf. v. 10). YHWH, Go'el, é "o redentor, o Santo de Israel" em hebraico *vgoelekh kadosh Israel* (cf. v. 14). Podemos ver também no Sl 22 [21],7; Nm 13,33.

Através da redenção, YHWH converte Israel (cf. v. 14-15). Israel deixa de ser o "vermezinho" para ser "trilho aguçado". Tal título "vermezinho" lembra a súplica atribulada, quando o homem se sente arrastado como verme. Nesse sentido, percebe-se a linha teológica da conversão. Aqueles que se converterem a YHWH regozijarão e serão glorificados no Santo de Israel. YHWH será o Go'el que garante a alegria e, ao mesmo tempo, a salvação (cf. v. 16).

Por fim, na perícópe estudada, a palavra Go'el segue a linha teológica da conversão e da salvação, porque o fato de converter revela uma atitude acolhedora de YHWH, que não desampara o seu povo (cf. v. 16).

Ao ver o sentido teológico do Go'el no Dêutero-Isaías, vemos a seguinte linha teológica: pecado, castigo, conversão e salvação. Go'el não desampara o seu povo. Ele olha para a fragilidade do seu povo Israel e o converte. YHWH trará uma nova potência (Ciro, do Império Persa) que libertará os judeus. Essa potência será sinal da recompensa de YHWH ao povo de Israel. YHWH enquanto Go'el é libertador, criador e senhor da história. Ele castigará o orgulho da Babilônia. Ele quer ensinar o caminho do bem para os exilados. Isso implica que Ele se mantém fiel mesmo diante da infidelidade de Israel.

De fato, a palavra redimir pode se referir à libertação divina de Israel do Egito ou a condução dos israelitas através do mar dos juncos. Assim, o profeta escreve: "Fizeste do fundo do mar um caminho a fim de que os resgatados passassem" (Is 48,20). E ainda relaciona o termo redimir com afirmações sobre o poder de YHWH (cf. Is 54,5) (cf. KLEIN, 1990, p. 126-128).

Uma pergunta referente à pragmática que se pode lançar sobre a intenção do profeta é: como a teologia de Go'el trouxe luz para os exilados? Os exilados questionavam o sentido da própria existência. Perceberam que estavam no exílio devido à idolatria e, sobretudo, à falta de confiança em YHWH. Pode-se, com isso, denominar este período histórico como um período penitencial em que houve um arrependimento das pessoas em relação aos pecados que haviam cometidos.

Além disso, surge uma nova experiência de YHWH por meio do profeta Dêutero-Isaías. As pessoas percebem que YHWH não os abandonou durante o exílio, porque é um Deus fiel ao povo de Deus. É, inclusive, um Deus restaurador, pois reergue todos os filhos de Israel. Segundo Arango, o Dêutero-Isaías "é o homem atento ao acontecer de Deus na história, que experimenta a YHWH, não de braços cruzados frente ao desastre de seu povo, senão ativamente, fazendo de seu povo um servo fiel"

(Tradução nossa do espanhol. 1992, p. 262).

A experiência de YHWH durante o exílio permite que germine uma forma totalmente nova de experimentá-lo. Os exilados experimentam YHWH fora do Templo, pois percebem que Ele está presente no coração, mesmo diante das dores e das crises. De acordo com Beauchamp, “YHWH se apresenta. Ele se apresenta a Israel, um povo desencorajado” (Tradução nossa do francês. 1991, p. 244).

Enfim, uma pergunta que pode motivar a nossa reflexão sobre a hermenêutica da mensagem profética é: que luzes a teologia do Go’el oferece para nós nas crises enfrentadas na vivência da fé? Para responder a esta questão, vamos recorrer à literatura joanina, tal como vemos em Jo 8,12: “Eu sou a luz do mundo, quem me segue não caminhará em trevas, mas terá a luz da vida”. Um dos ritos da festa das Cabanas consistia em acender vários candelabros num átrio do templo. Jesus se apresenta como “luz do mundo”, não só de Israel. A luz descobre as formas e permite a visão (veja Jó 38,13-14) e, por isso, é símbolo de conhecimento intelectual.

Além disso, a luz é vida. Embora a fórmula grega *fôs* “luz” e *zôé* vida” (ou luz viva, que não é preciso alimentar periodicamente; à semelhança da água da vida/viva, que mana sempre) não seja frequente (confira Sl 56 [55],14; 33 [32],30), a ideia é comum, já que viver é ver a luz do dia e o parto é dar a luz. A luz é um dos símbolos mais ricos e freqüentes para falar de Deus e do divino (leia Sl 27 [26],1; 36 [35],9-10). O segundo é mais pertinente porque concentra num par de versículos os temas joaninos: comida, bebida, manancial e luz: “nutrem-se de gordura de tua casa, lhes dá de beber da torrente de tuas delícias, porque em ti está a fonte da vida [vida] e tua luz nos faz ver a luz”. Em João, o símbolo atrai seu oposto, as trevas do vocábulo grego *skotía*, a morte física (observe Jó 10) e do espírito. A luz se impõe com sua evidência, não precisa demonstrações; mas a pessoa pode fechar os olhos à luz. Seguir Jesus libertador é caminhar atrás, deixando que Ele marque e ilumine nosso caminho. A expressão hebraica *rai* significa viva – vida, que implica a prosperidade, a paz e a felicidade (veja Sl 134[133],3). Além disso, designa nos Provérbios a sabedoria (Pr 13,14; 16,22; 18,4) e o temor de Deus (14,27).

A prática cristã envolve ser submisso a toda autoridade humana em vista do Senhor, mediante o uso da liberdade como servo de Deus (cf. 1 Pd 2,13-17). Segundo Lopes, no seu comentário em nota de rodapé na Bíblia “Novo Testamento” sobre a 1 Pd 2,13-17 afirma: “*Ser submisso* não equivale a servilismo, mas sim a respeito e disciplina diante de uma autoridade constituída como legítima. A motivação é o Senhor mesmo, cuja vontade é de que os cristãos cooperem com o bem (1 Pd 2,14.15.17)” (*BÍBLIA NOVO TESTAMENTO*, 2015, p. 570). De fato, “sede submissos” (cf. 1 Pd 2,13) do grego *ypotágéte* (cf. ALAND, 2001, p. 789) sugere respeito para que cada um possa exercitar sua liberdade como correspondência à obra criadora de

Deus. Nesse sentido, o anúncio goeliano é fundamental no mundo atual para não se perder a nossa identidade libertadora.

REFERÊNCIAS

ALAND, B. et al. *The Greek New Testament*. USA: United Bible Societies, 1983. p. 789.

ARANGO, J. R. Isaías II la buena nueva de La redención de Israel. *Theologica Xaveriana*, n. 42, p. 251-263, 1992.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Dêutero-Isaías. São Paulo: Paulus, 1995. p. 1421-1453.

BÍBLIA DO NOVO TESTAMENTO. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 570.

BEAUCHAMP, E. *Le livre de la consolation d'Israel-Isaie XL-LV*. Paris: Cerf, 1991.

KITTEL, A. R. *Bíblia hebraica: Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1997. p. 737-738 (com prefácio em português e espanhol pela Sociedade Bíblica do Brasil).

KLEIN, R. W. YHWH disposto e capaz. Resposta do Dêutero-Isaías ao Exílio. In: _____. *Israel no exílio*. Uma interpretação teológica. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 113-142.

MALI, E. H. *Prophets of Salvation*. New York: Herder and Herder, 1967. p. 155.

MONLOUBOU, L.; DUBUIT, F. M. Go'el. In: *Dicionário bíblico universal*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 329.

STEIMANN, J. *O livro da consolação de Israel e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 61-221.

WIÉNER, C. *O Dêutero-Isaías*. O profeta do novo êxodo. São Paulo: Vozes, 1980 (Cadernos bíblicos, 7).

Jesus enfrenta a desumanização: a ação do Espírito Santo em Marcos

Eduardo dos Santos de Oliveira¹

RESUMO

Um discipulado autêntico deve cuidar da formação do espírito crítico e humanizar as pessoas, especialmente as excluídas na religião e na sociedade. Marcos, ao longo do seu evangelho, apresenta várias pessoas possuídas por espíritos impuros. Sua ação é caracterizada por tirar a autonomia das pessoas, despersonalizando-as. Em oposição aos espíritos impuros, figura o Espírito Santo. Apesar das poucas referências a ele no segundo evangelho, apenas seis, o evangelista apresenta já no início de sua narrativa o Espírito repousando sobre Jesus. Em sua prática na irrupção do reinado de Deus, Jesus expulsa os espíritos impuros e restaura a vida dos que haviam sido excluídos. Assim, Jesus tira as pessoas da mentalidade em que estavam imersas e que as impedia de serem gente. Esta comunicação pretende identificar, no evangelho de Marcos, as situações nas quais estes espíritos (os impuros e o Santo) atuam, a fim de encontrar a dinâmica inerente a cada um. O enfrentamento entre Jesus (pleno do Espírito Santo) e os espíritos impuros lançará luzes às práticas eclesiais, que muitas vezes não humanizam, mas, pelo contrário, excluem e não salvam, tal como acontece na sociedade.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica, Evangelho de Marcos, Espírito Santo, Humanização.

INTRODUÇÃO

Em diferentes etapas da história da humanidade, o mal foi entendido e considerado sob os ícones mais variados. As formas de superar esses males também variam de acordo com cada período, cultura e visão que se tem das forças sobrenaturais. Na Palestina do tempo de Jesus, algumas dessas forças alheias ao ser humano eram denominadas de *demônios* (que originavam as doenças e outros males cuja explicação era desconhecida) ou *espíritos impuros* (forças que causavam a morte). As forças demoníacas e os espíritos impuros desumanizavam as pessoas, privando-as do convívio social e religioso. No evangelho de Marcos, Jesus enfrenta todo tipo de mal. E o vence porque age guiado pelo Espírito Santo. Ele sempre se mostra capaz de uma atitude humana em prol das pessoas que não despertam o interesse de ninguém.

¹ Mestrando em Teologia na Faculdades EST, na área de concentração *Bíblia*; Bolsista da Capes, entidade governamental brasileira de incentivo à pesquisa científica e à formação de recursos humanos; e-mail: pe.eduardo.oliveira@gmail.com

Este artigo pretende identificar as ocasiões em que figuram os espíritos impuros (1) e o Espírito Santo (2), no evangelho de Marcos. A partir dessa identificação, pretendemos analisar o modo que cada um tem de agir e “submeter” as pessoas que os “acolhem”. Este será o pano de fundo para compreender uma passagem em que Jesus expulsa um espírito impuro (3). Finalmente, vamos inferir as consequências desse caminho para a prática dos discípulos/as de Jesus, a fim de que libertem as pessoas desse tipo de mal (4). A importância de nossa comunicação reside no fato de hoje em dia encontrarmos tantas formas de alienação e desumanização, que não podem ser tratadas como normais pelos discípulos de Jesus.

1 OS ESPÍRITOS IMPUROS EM MARCOS

No início de seu evangelho, Marcos (1,15) apresenta um sumário que é programático para Jesus: “Completo-se o tempo oportuno e o Reino de Deus se aproximou. Converti-vos e crede no Evangelho”.² Com esses elementos: *Kairós*, Reino, conversão e Boa-Nova, o evangelista denota o início da prática de Jesus. Ela inaugura um novo tempo, o do Reinado de Deus, que é Boa-Notícia a exigir mudança de mentalidade das pessoas. Não há como negar: com a entrada de Jesus na história humana, coisas novas estavam acontecendo. Em contrapartida, o homem era tirado de si mesmo por várias “forças”, que eram denominadas das mais variadas formas. Segundo Gnilka, no tempo de Jesus, “a existência humana está submetida a muitos perigos físicos e psíquicos. Todo este sofrimento se apresenta a Jesus” (1998, p. 176). Justamente por haver encontrado essas duas formas de sofrimento, é que Jesus se dedica a curar as mais diversas enfermidades (mal físico – demônios) e expulsar os espíritos impuros (mal psíquico – que leva a pessoa à morte). Para poder analisar a ação do Espírito Santo no segundo evangelho, iremos nos deter nesta última forma de mal.

Em diversas ocasiões, Marcos relata Jesus expulsando os chamados “espíritos impuros”.³ É necessário compreender o significado desta ação exorcista de Jesus, que, além de sinalizar o Reinado de Deus acontecendo, aponta para uma superação na forma de entender a realidade pelas pessoas de seu tempo.

Visto em termos de fenomenologia, a(s) força(s) alheia(s) hostil (hostis) entrariam em alguém ou tomariam o controle sobre ele ou ela, de modo que ele/ela já não era “ele/ela mesmo/a”. (...) Os efeitos da possessão eram um comportamento violentamente antissocial e autodestrutivo (Mc

² Todas as citações bíblicas são da tradução de: BÍBLIA. Novo Testamento. Português. SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu J. *Evangelhos e Atos dos Apóstolos*: Novíssima tradução dos originais. São Paulo, SP: Loyola, 2011. Citações bíblicas sem referência a livro, necessariamente serão do evangelho de Marcos.

³ As passagens são: 1,21-28; 3,11s. 22-30; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29. Também os discípulos, na missão, exercem esse poder: 6,7-13, totalizando sete as perícopes em que Marcos alude aos “espíritos impuros” no seu evangelho.

5,2-5; 9,18) (HORSLEY, 2010, p. 163).

Temos, assim, uma “força”, oposta à identidade humana, que “tira” a pessoa de si mesma. Em consequência disso, ela estaria privada do convívio social. Nos exorcismos feitos por Jesus, travava-se uma luta dele contra este “espírito” ou “força” alienante. Horsley distingue três níveis desta luta: o primeiro estaria no nível sobre-humano (Deus e Satanás). O segundo atingiria o “nível do povo e de sua situação histórica. (...) Num outro nível ainda, mas obviamente em íntima relação, a luta entre as duas forças espirituais ocorria no coração das pessoas individuais” (2010, p. 165). Ou seja, alguém estar possuído por um espírito impuro significava uma situação de alienação da pessoa, seja no âmbito individual, social ou religioso. Em oposição aos espíritos impuros, que tiram a pessoa de si, encontramos o Espírito Santo, que, embora seja poucas vezes citado em Marcos, plenifica o ser humano. No próximo item, vamos entendê-lo na dinâmica deste evangelho.

2 A CONTRAPOSIÇÃO AO ESPÍRITO IMPURO: O ESPÍRITO SANTO

Se inúmeras são as alusões aos “espíritos impuros”,⁴ o Espírito Santo é referido apenas seis vezes, em Marcos. Nosso foco serão as três primeiras referências,⁵ que ocorrem no prólogo do evangelho (1,2-13). O prólogo está dividido em três cenas: João preparando o caminho do Senhor (1,2-8), o batismo de Jesus (1,9-11) e as tentações no deserto (1,12-13). Na primeira, João afirma que virá alguém mais forte do que ele, o qual batizará com Espírito Santo (cf. 1,9), ou seja, Jesus terá a plenitude do Espírito, superando João. No batismo,

Jesus é dotado por Deus com o espírito e assim qualificado de maneira particular, de modo que sua atuação acontece a partir de então na força do espírito de Deus. Já a breve narrativa da tentação em Mc 1,12-13 esclarece essa relação, porque é o espírito de Deus que leva Jesus para o deserto e ao mesmo tempo o capacita a resistir às tentações de Satanás (SCHNELLE, 2010, p. 541).

Marcos não fará muitas referências ao Espírito Santo daí por diante. Sua opção é a de mostrar logo no início aos seus leitores que Jesus possui a plenitude do Espírito, a qual, como veremos, se manifestará em sua plenitude humana. Juan Mateos (1982, p. 270) delinea a relação entre Jesus e o Espírito Santo da seguinte forma:

⁴ A saber, em: 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,17.20.25. Ou seja, 13 vezes, no total.

⁵ As três últimas têm outra função na teologia marcana: 3,29 (o pecado contra o Espírito Santo – que legitima a leitura que faremos aqui); 12,36 (lembrando que o rei Davi agiu movido pelo Espírito Santo) e 13,11 (o Espírito Santo falará nos discípulos de Jesus: eles não devem se preocupar com o que deverão falar).

Acerca de Jesus, o Espírito não volta a ser nomeado depois de 1,12. Isto indica que o Espírito está em Jesus formando parte de seu ser. De fato, não torna a dizer que influi em Jesus, nem que este atue movido pelo Espírito. Sua presença em Jesus – identificado com ele – faz que este tenha a *exousia*⁶ divina (2,10), possua a *dýnamis* (5,30) e realize a *dýnameis* (6,5).

Desse modo, a prática de Jesus denota como o homem novo age na sociedade em que o espírito impuro domina e despersonaliza cada um/a. O enfrentamento que Jesus trava contra os espíritos impuros nada mais é do que a luta entre o Espírito Santo e o espírito do mal. Temos, “respectivamente ‘o Espírito que consagra’, trasladando o homem à esfera divina, e ‘o espírito que torna impuro’, fazendo o ser humano incapaz de penetrar nessa esfera” (MATEOS, 1982, p. 270). Esse embate ficará entendido na análise que faremos do primeiro enfrentamento entre Jesus e um espírito impuro no evangelho de Marcos.

3 UM ENFRENTAMENTO ENTRE OS ESPÍRITOS NO EVANGELHO: MC 1,21-28

Uma vez possuído (no batismo) e conduzido (nas tentações) pelo Espírito, Jesus inicia sua atividade pública no evangelho. Uma de suas primeiras atitudes é ir à sinagoga no sábado. Lá se dá o primeiro encontro entre o Homem⁷ possuído pelo Espírito e um homem possuído por um espírito impuro. O texto está localizado em Mc 1,21-28 e possui a seguinte estrutura:

- A. A prática de Jesus em Cafarnaum – v. 21;
- B. A reação do povo – v. 22 (ensinamento com autoridade);
- C. A tentativa de resistência do espírito impuro – v. 23-24;
- D. *A palavra de Jesus que ordena* – v. 25;
- C'. A obediência do espírito impuro – v. 26;
- B'. A reação do povo – v. 27(ensinamento novo com autoridade);
- A'. A notícia sobre a prática de Jesus na Galileia – v. 28 (SOARES; CORREIA JUNIOR; OLIVA, 2012, p. 75).

De acordo com esta forma de organizar o texto, vemos sua estrutura concêntrica. Nela a palavra de Jesus ocupa o centro e a maior importância no conteúdo do texto. As letras de cada parte se correspondem. Devido à brevidade deste artigo, ao analisar o conteúdo das letras que se correspondem entre si, não abordaremos

⁶ Ao traduzir, transliteramos os termos gregos contidos no original, todos colocados por nós em itálico.

⁷ Aqui adotaremos a linha teológica de Juan Mateos, que chama de “Homem” a Jesus, que é o Filho do Homem e, por possuir o Espírito Santo, traz em si a plenitude humana e é, ao mesmo tempo, Filho de Deus.

as letras A e A', o início e o final da perícopes, que dão informações de localização geográfica e temporal.

B e B': A reação do povo. No início da passagem, Marcos já destaca que Jesus ensinava com autoridade, distinguindo-se dos escribas. O ensinamento dos escribas deve ser entendido como aquele incapaz de libertar as pessoas. Ao invés disso, por meio da lei, os escribas domesticam as pessoas para serem dependentes. Esta é a dinâmica do espírito impuro que tomou conta do homem que, como veremos, não fala por si mesmo. Pikasa (2012, p. 252) anota, voltando ao texto grego, que “é um homem que está ‘dentro do espírito’, e não o espírito ‘dentro do homem’. É um homem que está ao mesmo tempo na sinagoga e no espírito impuro”. Ele está, portanto, como que imerso no espírito. Jesus ensina algo novo (sua própria prática é o conteúdo) e quer

curar os possesos e enfermos, para que possam ser pessoas... Não cura como mago, com salmos de mistério, mas como mestre humano, com uma palavra de ensinamento que desata, liberta, purifica o ser humano que se encontrava oprimido dentro de uma escola/sinagoga que educa para a opressão (PIKASA, 2012, p. 252).

O povo reconhece a novidade (do ensinamento – a Boa-Nova) trazida por Jesus. No final da perícopes fica reconhecido que este ensinamento liberta o ser humano. Aqui entramos no plano ideológico, da *doutrinação* feita pelos escribas contra a *libertação* que Jesus promoverá por meio de sua ação. A Boa-Nova trazida pelo Homem possuído pelo Espírito Santo predominará contra o espírito impuro que possui o homem, como veremos.

C e C': Resistência x obediência. Para nosso objetivo, essas duas partes da perícopes são as mais importantes, embora, na dinâmica interna do próprio texto não o sejam. Isso porque nos propusemos analisar o encontro que se torna um enfrentamento entre dois espíritos: o Santo (presente e pleno em Jesus) e o impuro (atuante no homem, que está imerso nele). Antes da expulsão do espírito impuro, o homem, ao notar a presença de Jesus, grita. Ele representa

quem se identifica de maneira tão fanática com o ensinamento dos letrados, que não tolera que a autoridade doutrinária deles seja submetida à censura. Para exprimir o fanatismo, Mc usa a expressão *estar possuído por um espírito imundo* (em oposição a “Espírito Santo”); essa força que despersonaliza o homem e impede todo espírito crítico é, em concreto, uma ideologia contrária ao plano de Deus (MATEOS, CAMACHO, 1998, p. 93).

No início, o espírito (vamos considerá-lo protagonista da ação) resiste. Ele identifica-se com a doutrina dos escribas. O homem já não pensa por si. E talvez essa situação lhe seja confortável. A doutrina de que bebeu o domina, despersonalizando-o.

Vemos que:

- a) é um fator ativo que não procede do homem, mas do exterior; b) o homem pode aceitá-lo e, nesse caso, as ações se atribuem igualmente ao homem e ao espírito (cf. 1,23.24); c) é alienante; uma vez que se apodera do homem, o despersonaliza: já não atua realmente o homem, mas o “espírito”; d) “o espírito imundo” é figura de uma ideologia contrária ao plano de Deus (MATEOS, 1982, p. 272).

Quando contraposto a este homem, Jesus é senhor de si; possui um ensinamento novo e liberta os incapazes de viver com liberdade. Jesus desinstala aquele homem de sua vida por estar pleno do Espírito Santo e, portanto, de humanidade. E, no fim das contas, será capaz de humanizar o homem então possuído porque o ensinamento que respeita o plano divino não domestica. Passa-se ao conhecimento de quem é Jesus (“Eu sei quem tu és: o Santo de Deus”): fala no singular, significando que é o próprio homem quem começa a falar. Aqui ele “começa a estar curado, pois já não é um grupo, mas uma pessoa: viu em Jesus algo novo, a presença da Santidade de Deus (o Espírito Santo) e, ao vê-lo e sabê-lo, transforma-se, pois sabe que há algo diferente de sua loucura” (PIKASA, 2012, p. 256).

Após a ordem de Jesus, que ocupa o centro da narrativa, ocorre a obediência do espírito impuro a Jesus. Se antes pairava um confronto, a palavra humana e humanizadora de Jesus põe ordem na vida do homem. Pikasa (2012, p. 258) chega a falar de uma “terapia humanizante” para descrever a ação de Jesus. Juan Mateos (1982, p. 69) acrescenta que o poder/autoridade de Jesus está em seu ensinamento novo sobre os espíritos impuros.

D: A palavra que liberta. Por fim, chegamos ao “centro” da perícopa. Nela está a palavra de Jesus, o ensinamento novo: “Mas Jesus o repreendeu dizendo: Cala-te e sai dele!” (1,25). Acima, ao descrever o exorcismo, já dissemos o que esta palavra é capaz de realizar. As palavras em si são dirigidas ao espírito impuro: cala-te e sai! Apesar disso, elas têm em vista o ser humano que não era mais capaz de falar e agir por si mesmo. Superando todo o medo que poderia envolvê-lo, Jesus enxerga o ser humano, que perdeu sua dignidade por estar imerso numa ideologia ou mentalidade desumanizadora. “Esta passagem de Marcos nos situa ante a primeira demonstração de uma ‘patologia religiosa’, que utiliza a verdade externa de suas formulações para mentir e dominar melhor” (PIKASA, 2012, p. 258). A palavra dos escribas estava, portanto, doente. Já a de Jesus traz a novidade capaz de restituir a saúde psíquica ou a vida. Será essa a ação que os discípulos de Jesus deverão ser capazes de fazer.

4 AGIR SEGUNDO O ESPÍRITO PARA HUMANIZAR

É difícil sistematizar, por termos poucos elementos para tanto, uma pneumatologia no segundo evangelho. Porém, como vimos, olhar para o Jesus de Marcos é olhar para o operar do Espírito Santo; acercar-nos das pessoas possuídas por espíritos impuros é contemplar o oposto da ação do Espírito Santo. Conforme acenamos acima, Jesus é denominado no evangelho de Marcos de *Filho do Homem*. “Na boca de Jesus, portanto, a expressão denota sua pessoa e conota a todos os que de algum modo participam de sua condição. Não tem, portanto, caráter inclusivo ou corporativo, mas extensivo” (MATEOS, 1982, p. 198). Ou seja, a humanidade enquanto atributo do humano, se estende a todos que participam do Espírito, com o qual Jesus batiza. Por meio dele, as pessoas poderão plenificar sua humanidade.

Os discípulos de Jesus devem ser capazes de agir conforme o Espírito para serem fiéis à missão recebida de seu mestre (cf. 6,7). “Não somos ‘escribas’, mas discípulos de Jesus. Precisamos comunicar sua mensagem, não nossas tradições humanas. Precisamos ensinar curando a vida, não doutrinando as mentes. Precisamos transmitir seu Espírito, não nossas teologias” (PAGOLA, 2013, p. 42). Ou seja, ser discípulo/a de Jesus tem muito mais a ver com sua prática que liberta, do que propriamente com doutrinas ou palavras. A palavra deve resgatar cada pessoa, antes que condenar ou rotular.

Nosso risco atual é de esquecer o Espírito e agir conforme outras práticas doentes e, com isso, deturpar a existência humana dos outros. Muitas de nossas próprias patologias podem ser transmitidas aos outros/as ao anunciarmos a “Boa-Nova”, que não é mais a de Jesus. Os ensinamentos de nossas igrejas podem se tornar doutrinação e não formar o espírito crítico das pessoas. Ainda, a saúde integral das pessoas deve estar em primeiro plano, como sinal de salvação ou do Reinado de Deus. Quanta prática excludente se vê na sociedade! Elas podem estar presentes também entre os discípulos/as Jesus. Práticas desumanas podem formar um “espírito impuro”, no qual muitos são jogados. O enfrentamento que Jesus fez na sinagoga, e faria outras vezes, tem em vista resgatar o ser humano da desumanização. O Espírito Santo é “visto” onde a humanização acontece e a humanidade deixa de ser apenas um substantivo e se torna um adjetivo das pessoas.

CONCLUSÃO

Como vimos, o Espírito Santo é extensivo a todos os discípulos/as de Jesus, ou seja, todos podem recebê-lo e dele participar. Isto potencializará a humanidade de cada pessoa. Assim como o Espírito humanizou Jesus, humanizará a todos aqueles/as que desejam ajudar os demais a superarem suas limitações e os espíritos impuros que os impedem de crescer. Uma vez humanizados/as, como Jesus, seus/

suas discípulos/as poderão se tornar humanizadores/as das outras pessoas.

A missão de formar espírito crítico em outrem, de modo que não se dependa dos demais (ou até mesmo da própria religião) para se emitir um parecer, também deve ser vista pelos/as discípulos/as de Jesus como relevante. Assim como Jesus teve que superar várias das ideias e visões de mundo que se tinha em sua época, os/as discípulos/as dele hoje também deverão ajudar os demais a se libertarem de várias ideias que não correspondem à realidade. É a “terapia humanizante” da qual devem ser capazes. Isso em âmbito individual, religioso e social. Enfim, é humanizar as pessoas que, por um motivo ou outro, perderam seu espaço, suas iniciativas, sua opinião, sua humanidade, sua voz, sua autoestima, sua saúde integral... É tomar consciência que somente o Evangelho e o Espírito são capazes de comunicar vida plena e humana e agir de acordo com essa consciência.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Novo Testamento. Português. SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu J. *Evangelhos e Atos dos Apóstolos*: Novíssima tradução dos originais. São Paulo, SP: Loyola, 2011.

GNILKA, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Valladolid: Trota, 1998.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência*: resistência judaica popular na Palestina romana. São Paulo: Paulus, 2010.

MATEOS, Juan. *Los doce y otros seguidores de Jesus en el Evangelio de Marcos*. Madrid: Cristiandad, 1982.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Marcos*: texto e comentário. São Paulo: Paulus, 1998.

PAGOLA, José Antonio. *O caminho aberto por Jesus: Marcos*. Petrópolis: Vozes, 2013.

PIKASA, Xabier. *Evangelio de Marcos*: La buena noticia de Jesús. Navarra: Verbo Divino, 2012.

SCHNELLE, Udo. *Teología do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus; Santo André (SP): Academia Cristã, 2010.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JUNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

No princípio era a tradição: a narração por trás da bíblia

Ademir Pereira da Costa¹

RESUMO

A tradição é constituída pelo patrimônio cultural e religioso de uma sociedade. No judaísmo e no cristianismo recebe um componente bem particular. Para eles, a Tradição está ligada à Revelação. Veicula as narrativas das maravilhas de Deus na história humana. Essas narrativas percorreram um longo período, sendo transmitidas oralmente até serem fixadas na Sagrada Escritura. Esta não é somente formada pela tradição, mas ela própria é a Tradição protótipo para todos os tempos. A proto-história, fixada nos textos bíblicos, tornou-se modelo permanente para os crentes. Foi arrancada do seu *status* de acontecimento passado para ser promovida em arquétipo meta-histórico da identidade religiosa, assim como em esperança escatológica da realização das promessas divinas.

Palavras-chave: Tradição. Revelação. Bíblia. Antigo Testamento. Novo Testamento.

INTRODUÇÃO

A tradição é um fenômeno universal importante para o ser humano. Atualmente, sob a mira das falsas críticas, não tem recebido o devido valor. A decadência na valorização da tradição tem acarretado alguns danos para o ser humano.

Mesmo com esta suspeita, veremos que o judaísmo e o cristianismo dão o devido valor às suas tradições. Para eles, a Tradição está ligada à Revelação. Narrar é contar as maravilhas de Deus na história humana. Essas narrativas percorreram um longo percurso, sendo transmitidas oralmente até serem fixadas nos textos bíblicos. Perceberemos que a Bíblia não só é formada pela tradição, mas ela própria é a Tradição protótipo para todos os tempos.

¹ Mestrando da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE e bolsista da FAPEMIG-MG. E-mail: ademircn@gmail.com.

1 TRADIÇÃO: A ARTE DE NARRAR

Desde os tempos mais remotos, o ser humano tem paixão por contar histórias. A narrativa tem o poder de encantar e de abrir um mundo cheio de personagens e valores a experimentar.

O conteúdo das narrativas é todo o arcabouço cultural de uma sociedade. São transmitidas “habilidades, costumes, ritos, normas, relatos e doutrinas” (POTTMEYER, 1994, p. 1015). Pela tradição, os elementos mais importantes da história de um povo são conservados e confiados às novas gerações. Neste sentido, a tradição é elemento estruturante da existência humana. O homem nasce inserido num patrimônio cultural. À medida que recebe este patrimônio, atualiza-o, enriquece-o e transmite-o às novas gerações. Ele é um ser de tradição e, conseqüentemente, de narração (POTTMEYER, 1994).

Atualmente esse dado antropológico tem sido afetado pelo extremo desejo de emancipação e liberdade humana. A tradição está sob a terrível acusação de ser uma ideologia que influencia o ser humano negativamente. Alguns psicólogos apontam as conseqüências negativas dessa visão e da decadência da tradição e dos valores tradicionais². Na compreensão desses estudiosos, essa decadência tornou-se a etiologia do vazio existencial. O homem já não sabe mais o que fazer. Como resultado disso, vive no conformismo – faz o que os outros fazem – ou vive sob o totalitarismo – faz o que os outros mandam. Em pesquisa realizada com jovens e idosos, verificase que aqueles são mais vulneráveis e experimentam o vazio existencial mais do que estes, devido ao desmoronamento das tradições. Diante desse quadro, constatamos a necessidade urgente de resgatar a importância da tradição, a fim de contribuir no resgate do próprio homem e de sua liberdade (FRANKL, 1989, p. 19-20).

2 TRADIÇÃO: MEMÓRIA, IDENTIDADE E ESPERANÇA

A tradição é constituída pelo que, em geral, chamamos de cultura. Para que esse patrimônio cultural não caia no esquecimento, o ser humano usa a memória³.

A função da memória é trazer à tona os momentos importantes da história. Por meio da recordação, o ser humano conserva e/ou resgata os elementos referenciais da

2 Giddens (1991) analisa a modernidade e suas conseqüências. Segundo ele, vivemos num tempo marcado pela “evaporação da *grand narrative*”, o que significa que não há mais um enredo dominante no qual somos inseridos na história e que nos oferece um passado como fundamento e um futuro predizível. As promessas da modernidade de substituir a tradição pela razão e oferecer uma certeza maior se revela errônea. Vivemos no tempo da institucionalização da dúvida. Ele compara a modernidade como um carro descontrolado – carro de Jagrená -, trazendo diversos riscos à segurança ontológica do ser humano.

3 Apesar da Tradição cristã estar englobada na tradição universal, não deve ser entendida como um simples fenômeno humano. Ela possui especificidade e grau de importância elevados, uma vez que se funda na revelação de Deus em Israel e em Jesus em vista da salvação dos homens, para fazê-los participar dos bens divinos, o que faz dela ‘boa notícia’ para todas as gerações.

sua existência, possibilitando a construção ou a redescoberta da própria identidade. Ela tem o poder de ativar a presença dos acontecimentos passados. Recordar é reviver; é entrar na dinâmica operativa desses acontecimentos. Neste sentido, faz-se necessário uma passagem da memória para memorial (gr. **ἀνάμνησις**), entendido como recordação e atualização real e objetiva de acontecimentos passados, em vista à participação, à transformação e à associação da pessoa àquilo que eles significam e presenciam (BOROBIO, 2000, p.153.155).

Essa noção de memorial está presente na Bíblia. A Tradição judaica e cristã sobreviveu e sobrevive a partir do que se compreende deste conceito, encontrando nele seu fundamento, sua identidade e sua esperança.

Constantemente o povo do Israel bíblico fazia memória dos eventos fundadores da sua existência. Por ocasião da libertação do Egito, foi instituída a celebração da Páscoa como memorial perpétuo dessa libertação (Ex 12, 14). Em cada nova geração celebrava – e celebra – este memorial com os mesmos gestos e significado da primeira páscoa. A experiência de outrora era – e é – vivenciada e atualizada em cada geração subsequente e, ao mesmo tempo, esperada como consumação definitiva no futuro. Na atualidade deste culto, o povo age ‘como se’ a libertação fosse atual; Deus age também ‘como se’ a libertação do Egito fosse hoje, já que os gestos realizados representam, isto é, tornam presente, o acontecimento salvador no seu valor profundo, além disso, instaura um regime de espera daquilo que ainda está por se consumir definitivamente (SESBOUE, [20--], p. 162-165).

A Tradição cristã seguiu – e segue – a mesma linha do Antigo Israel. O evento fundador desta Tradição é Jesus Cristo, morto e ressuscitado. Reunido com os seus discípulos, institui o seu memorial: “- Fazei isto em memória de mim⁴”. O Cumprimento deste mandato se expressava – e se expressa – na Igreja Cristã como atualização e participação no evento salvífico de Cristo, a Páscoa da Nova Aliança. Com o memorial, a vida de Jesus, especialmente a sua morte e ressurreição, com todo o seu significado salvífico, tornava-se – e torna-se – contemporânea a todas as gerações e também alimentava – e alimenta - a esperança da sua vinda definitiva e a consumação do Reino de Deus (BOROBIO, 2000, p. 153).

Tanto para o judaísmo como para o cristianismo, suas tradições eram – e são – de extrema valia. Quando elas caíam no esquecimento, traziam grande prejuízo à identidade do povo e ao relacionamento com seu Deus. Por isso o povo era constantemente exortado a não esquecer os fundamentos da sua história⁵. Com a valorização da Tradição, o ser humano permanecia ligado aos fatos fundadores (passado), consciente da contemporaneidade deles e da carga identitária que eles

4 Cf.: Lc 22, 19-20, 1Cor 11, 23-25.

5 Cf.: Dt 4,9; 8,11; 9,7; 2Tm 2,8; Ap 2,5; 3,3.

oferecem (presente) e, ainda, direcionado para o futuro, na esperança da realização definitiva do amor e da fidelidade de Deus na história.

3 TRADIÇÃO: O *SITZ IM LEBEN* DA BÍBLIA

3.1 O ANTIGO TESTAMENTO

A Tradição para o povo de Israel era tão importante que sua narração ganhou *status* de lei. “Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as ‘inculcarás’ aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé”, disse o Deuteronomista (Dt 6, 6-7).

A Tradição era composta por relatos provindo das famílias, dos clãs, dos cantos e histórias que as recordações comuns conservavam em estilo oral. Versavam sobre questões da identidade do povo e suas relações com outros grupos, convivências comunitárias e sociais etc. Principalmente falavam do relacionamento com a divindade, o culto, os sacrifícios e os lugares sagrados (KONINGS, 2008, p. 76). Antes de tudo, o povo de Israel se entendia como comunidade religiosa. O ponto determinante para ele era o relacionamento com Deus. Por isso, o conteúdo principal da sua narração era o trinômio Libertação-Eleição-Aliança, ou seja, narrar as maravilhas de Deus exercidas na vida do povo.

Essas narrativas, que por um longo período aconteceram em torno do fogo, ao anoitecer, e nos dias de festas e de descanso, ganharam grandes proporções com os santuários e lugares de peregrinação. Os sacerdotes e levitas tornaram-se os guardiões das tradições das tribos. Consequentemente, a liturgia teve um papel importante nesta transmissão. Por meio dela, a narração tornava-se celebração e atualização. Desta maneira, as tradições fundamentais da identidade de Israel também passaram a ser explicadas a partir do memorial que se faziam dela na liturgia (CHAUVET, 1991, p. 198).

Com o passar do tempo, Israel sentiu a necessidade de fixar sua história. Principalmente no período do Exílio da Babilônia, auge da sua crise, precisou reler as tradições passadas e marcar a identidade do povo. Tinha a consciência das maravilhas de Deus e de seu passado memorável. Sabia que a identidade, a fé, a religião, a lei e seu comportamento provinham de sua história e da sua experiência com Deus. A partir disso, recolheu os materiais antigos da sua Tradição e compilou seus textos sagrados, apontando os diversos temas identitários do povo: patriarcas, libertação do Egito, alianças, promessas, circuncisão, festas – Páscoa, Tendas –, dietas etc. Todo esse material foi relido e ressignificado a partir do contexto vivencial para firmar a identidade do povo e o relacionamento com Deus (KONINGS, 2008).

Essa tradição fixada nos textos bíblicos, especialmente a Torá, tornou-se o modelo do Israel de todos os tempos. A proto-história foi arrancada do seu *status* de acontecimento antigo para ser promovida em arquétipo meta-histórico da identidade do Israel futuro. “A proto-história original se converte assim em meta-história originária, ou seja, sempre contemporânea” (CHAUVET, 1991, p. 208) (tradução nossa)⁶. A partir desse modelo original e ideal narrado nos textos bíblicos, constantemente Israel precisará voltar a esse protótipo, relê-lo à luz de sua situação vital atual, redescobrir os fundamentos da sua existência e continuar sua peregrinação rumo à realização definitiva das promessas de Deus.

3.2 O NOVO TESTAMENTO

A Tradição também teve um papel importante na formação do Novo Testamento. “Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi”, disse Paulo (1Cor 15,3a).

A comunidade cristã não surge como um ponto isolado na história. Sua origem acontece dentro de uma cultura social e religiosa milenar. Antes de ser uma comunidade propriamente dita, era considerada uma ramificação do próprio judaísmo. Inicialmente participava nos cultos da sinagoga e, mesmo quando desligada do culto judaico, sua primeira Bíblia fora a Lei e os Profetas.

A novidade na comunidade cristã era ter como centro Jesus Cristo⁷. A Torá era lida a partir dele. Para os primeiros cristãos, o evento Jesus Cristo é o cumprimento das Escrituras. Elas eram consideradas “como anúncio, prefiguração, profecia e/ou promessa da pessoa e da figura de Cristo” (SOUSA, [--], p. 9). A mudança hermenêutica trazida por esse evento fez com que os discípulos de Jesus empreendessem uma tarefa intelectual de fundamentação, justificação e apresentação dEle como Messias a partir das antigas tradições (PEREZ, [--], p. 399).

Com as releituras do Antigo Testamento, surge a tradição oral sobre Jesus. Ela compreendia as memórias dos apóstolos, formada por ditos de Jesus, sentenças de atividades – gestos e milagres, narrações breves e conteúdos usados no anúncio do *kerigma* e na instrução da comunidade. Certamente, alguns blocos desses materiais já haviam sido formulados em textos breves.

Com o passar do tempo, houve-se a necessidade de reunir as coleções escritas e também fixar as narrativas orais. A mensagem cristã se espalhava por diversas regiões e o número de comunidades crescia consideravelmente, exigindo um número maior de missionários e de catequistas. No entanto, o tempo se distanciava das

⁶ A proto-história compreende os relatos fundacionais de Israel descritos na Torá.

⁷ O judaísmo tem como centro a Torá. Ela é a revelação por excelência.

origens cristãs, as testemunhas oculares estavam morrendo e esses novos discípulos não tinham conhecido Jesus. Por esse e outros motivos, era necessário manter a pureza original da mensagem cristã para evitar que cada comunidade formulasse um Jesus dos seus sonhos (KONINGS, 2008).

Os redatores compilaram os textos da tradição, compondo a história de Jesus desde o seu nascimento até sua ascensão. Não fizeram isto apenas reunindo os materiais e dispendo-os em sequência. Agruparam e ordenaram as tradições pondo acentos, ressaltando motivos principais e assinalando como se deve entender as palavras e ações de Jesus. Dentre o material existente, escolheram “[...] algumas coisas entre as muitas transmitidas por palavra ou por escrito, sintetizando umas, desenvolvendo outras, segundo o estado das igrejas, [...] mas sempre de maneira a comunicar-nos coisas autênticas e verdadeiras acerca de Jesus” (DEI VERBUM, n. 19). Com este trabalho garantiram a pureza da mensagem cristã, facilitaram sua divulgação – o anúncio do *kerigma* – e a instrução nas comunidades – a catequese.

Os evangelhos produzidos por esses escritores tornaram-se a base da vida cristã⁸. O evento Jesus Cristo não mais corria o risco de ser esquecido na história; ao contrário, passou a ter validade para todas as gerações. Seguindo a tradição judaica, estes textos tornaram-se meta-históricos, ou seja, um modelo válido para todos os tempos. Cada nova geração deverá visitar a tradição evangélica, relê-la à luz da nova situação existencial e redescobrir aí os elementos da identidade cristã, a fim de manter-se na fidelidade ao projeto de salvação de Deus rumo à vida escatológica.

CONCLUSÃO

A tradição é um fenômeno importante para o ser humano. Contribui para a formação da identidade da pessoa e seu avanço na história. Voltar à tradição não é ficar parado no passado; ao contrário, é buscar nele os elementos essenciais da identidade, atualizá-los na nova situação existencial e avançar na compreensão da história. Revela-se importante para os Tempos do Espírito na busca de novas inspirações e no discernimento das autênticas experiências religiosas na atualidade.

Tanto o judaísmo quanto o cristianismo têm suas tradições como fundamento e fonte. Para eles, a Tradição está unida à Revelação. A história humana deixou de ser um elemento comum para ser entendida como prenhe da Palavra de Deus. Consciente disso, narraram as maravilhas de Deus realizadas em favor do povo e as fixaram em seus textos sagrados. Com a fixação dessas narrações, a Bíblia tornou-se a Tradição protótipo para todos os tempos. É a memória narrativa do povo de Deus

⁸ Destacamos a tradição evangélica, consciente de que o processo de revisitação aos textos sagrados deve englobar toda a Sagrada Escritura.

que não deixa esquecer sua identidade e sua peregrinação escatológica. Constata-se, então, que a narrativa é um elemento constitutivo e fundamental do processo revelatório e na formação da Sagrada Escritura. Recuperar essa dimensão é recuperar o espírito com que a Bíblia foi escrita. O método da Análise Narrativa Bíblica tem contribuído para isso. Ele reage “contra a redução do texto inspirado a uma série de teses teológicas, formuladas muitas vezes segundo categorias e linguagem não escriturísticas” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2009, p. 52). Respeitando a natureza da Bíblia, tem evidenciado a teologia dos textos, permitindo descobrir ou tornar mais claros os aspectos relevantes da dimensão comunicativa dos relatos bíblicos, tornando-os mais acessíveis ao leitor contemporâneo. Desta forma, a atuação da Análise Narrativa Bíblica e de outros métodos exegéticos tem se revelado de extrema importância para os tempos atuais. Cabe a eles recorrerem à Tradição protótipo, relê-la à luz das circunstâncias atuais e oferecer elementos para “a construção de uma teologia que ofereça critérios de discernimento da presença do Espírito no mundo e sua inspiração”⁹.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOROBIO, D. Eucaristía. Madrid: BAC, 2000. (Sapientia Fidei – Serie de Manuales de Teología).
- CHAUVET, L-M. Símbolo y Sacramento: dimensión constitutiva de la existencia cristiana. Barcelona: Herder, 1991.
- DEI VERBUM. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FRANKL, V. E. Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo. Aparecida: Santuário, 1989.
- GIDDENS, A. As Consequências da Modernidade. São Paulo: UNESP, 1991.
- KONINGS, J. La Biblia, su historia y su lectura: una introducción. 4. ed. Estella: Verbo Divino, 2008.
- PEREZ, A. A. El papel de la Escuela Midrasica en la configuracion del Nuevo Testamento. Disponível em: <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5963/1/AGUSTIN%20DEL%20AGUA%20PEREZ.pdf>. Acesso em: 20/11/2015.

⁹ Citação extraída da Ementa do 29º Congresso Internacional da SOTER, cf. link: <http://www.soter.org.br/congresso-2016/ementa/>. Acesso em 11/07/2016.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja. 8.ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

POTTMEYER, H. Tradição. In: Dicionário de Teologia Fundamental. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. p. 1015-1020.

SESBOUÉ, B. Convite a pensar a fé e viver a fé no terceiro milénio: sacramentos credíveis e desejáveis. Coimbra: Gráfica de Coimbra, [20--].

SOUSA, R. P. O midrash como formação e exegese do Novo Testamento. Disponível em: <<http://sioncentrodeestudos.org/wp-content/uploads/2013/09/ARTIGO-O-MIDRASH-COMO-FORMA%C3%87%C3%83O-E-EXEGESE-DO-NOVO-TESTAMENTO.pdf>> Acesso em 20/11/2015.

O espírito na igreja contemporânea: uma reflexão a partir de Lc 4,18-19

Rita Maria Gomes¹

RESUMO

A Igreja contemporânea vive um momento de estranhamento em relação às diversas compreensões da ação do Espírito. Não por um desconhecimento da natureza e presença do Espírito na Igreja, mas pela existência do movimento que se compreende como “portador” do Espírito e, portanto, como força que deve orientar os caminhos da Igreja. Propomo-nos aqui refletir o que a Bíblia nos diz e nos permite dizer e fazer, em nome do Espírito, a partir da leitura de Is 61,1-3 e de sua releitura em Lc 4,18-19. Faremos uma abordagem exegética dos textos sem uma preocupação excessiva com a *Vorlage* de Lucas uma vez que nossa principal preocupação é a mensagem isaiana-lucana da inspiração do Espírito na ação do “portador” do Espírito de Deus e assim chegarmos a alguma iluminação sobre o *ethos* cristão, de modo a alcançarmos uma orientação para o *ethos* destes cristãos ligados ao movimento de Renovação Carismática Católica.

Palavras-chave: Espírito. Isaías. Lucas. RCC

INTRODUÇÃO

Curiosamente a figura do Espírito parece ser um “problema” constante na Igreja. No início, o problema era entender qual o lugar e a condição do Espírito na Trindade. O Concílio de Constantinopla resolveu a questão ao afirmar do Espírito: “*Senhor que dá a vida, que procede do Pai; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado*”(SESBOÛE, 2002, p.235-242).

Passado um tempo, ainda no século VI, começa a haver divergências quanto a interpretação da origem do Espírito e, no final do século VIII e início do IX, a Igreja Ocidental se decide pelo acréscimo do *Filioque* ao Símbolo de Nicéia-Constantinopla (SESBOÛE, 2002, p. 281). Declara assim que o “*Espírito procede do Pai e do Filho*”. A confissão do *Filioque* gera muitos conflitos e culmina com a divisão da Igreja do Ocidente e do Oriente.

Séculos depois, o Espírito volta a ser um “problema”, não mais por uma incompreensão de sua natureza ou relação na Trindade, mas em sua relação com a Igreja contemporânea. Não mais uma questão trinitária, mas eclesiológica. Como entender que um movimento assuma na prática, sem jamais declará-lo formalmente,

¹ Doutoranda em teologia bíblica pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, tendo a CAPES como agência financiadora da pesquisa. E-mail: ritamarianj@gmail.com.

a “posse” do Espírito e o desvincule, em muitos casos, de um *ethos* tipicamente cristão? O que a Bíblia nos diz do Espírito e o quê nos autoriza dizer e fazer em nome do Espírito? Buscamos luzes para essas questões que emanam da realidade atual da Igreja pela leitura de Is 61,1-3 a partir de sua releitura em Lc 4,18-19.

1 ANÁLISE DO TEXTO LUCANO

1.1 LC 4,18-19: O TEXTO

O texto de Lucas, no qual buscamos luz para a questão atualíssima da relação Espírito e Igreja, é chamado discurso inaugural que compreende Lc 4,14-30. Esta perícopé está claramente delimitada pelo espaço, tempo e tema, ou seja, tudo se passa num sábado, na sinagoga de Nazaré e a questão que move é a identidade de Jesus que culmina com sua expulsão da cidade.

Uma vez que nosso interesse é muito específico, o papel do Espírito na missão de Jesus, nos deteremos na análise dos versículos 18 e 19 e faremos referências ao todo do texto à medida que a clareza assim nos exija. Estes versículos são uma releitura livre de Is 61,1-3 e faremos a análise dos mesmos numa verificação de sua *Vorlage* para termos segurança na sua interpretação e não fazermos falsas inferências deste texto.

<p>¹⁸πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ οὗ ἕνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφρσιν καὶ τθφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυμένους ἐν ἀφέσει,¹⁹ κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.</p>	<p>¹⁸ O espírito do Senhor sobre mim porque ungiu-me [para] evangelizar os pobres enviou-me [para] anunciar aos cativos, a libertação, e aos cegos, a restauração, enviar os oprimidos em libertação, ¹⁹anunciar um ano da graça do senhor.</p>
---	---

Em relação à sua fonte, Lucas faz algumas alterações, dessas, a de mais fácil percepção é a omissão de toda uma frase. Em Lc 4,18 não se encontra ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία(*enviou-me curar o coração dos oprimidos*) presente em Is 61,1. Outradiferença, e essa é a mais importante, é a substituição do verbo καλέσαι(*convocar*) por κηρύξαι(*anunciar*) em Lc 4,19. A mudança do verbo é significativa porque atualiza o texto. O primeiro é uma convocação significando um chamado ou convite a que se celebre um ano da graça do Senhor enquanto o segundo é um anúncio, ou seja, supõe-se já a certeza de se celebrar o ano da graça.

Outro ponto importante neste texto é que, embora a *Vorlage* desses versículos seja Is 61,1-2, Lucas fazalusão a outros textos isaianos principalmente Is 58,6 e também Is 29,18. A última frase de Lc 4,18 ἀποστεῖλαι τεθραυμένους ἐν ἀφέσει (*enviar os oprimidos em libertação*) é retirada de Is 58,6 ἀπόστειλε τεθραυμένους ἐν ἀφέσει(*envia os oprimidos em libertação*).

A única diferença entre a frase em Lc 4,18 e em Is 58,6 é o tempo do verbo, pois, em Isaias é o imperativo presente ativo e em Lucas o infinitivo aoristo ativo, já que segue a estrutura do enunciado de Is 61,1-3. Do ponto de vista material podemos dizer que não há grande diferença na forma como Lucas cita sua fonte, pois, embora se perceba liberdade no fazê-lo, em linhas gerais, o evangelista não modificou muito os tempos verbais. Quanto a Is 61,3, não existem nenhuma correspondência imediata no texto lucano, mas consideramos os três versículos isaianos como *Vorlage* lucana porque eles formam uma unidade de sentido inseparáveis.

1.2 LUCAS 4,18-19: O CONTEÚDO

Para entendermos a profundidade e a importância da citação isaiana no texto lucano teremos que considerar o texto de Lucas em sua integridade. O texto no qual se encontra nossos versículos segue a perícopa da tentação no deserto e narrativamente inicia a vida pública de Jesus. Ele volta da Galiléia para Nazaré, a cidade na qual fora criado e, como nos informa a narrativa, foi à sinagoga em dia de sábado, como era seu costume. Ali é-lhe entregue o livro do profeta Isaias e ele encontra o lugar onde “está escrito...” e segue-se os versículos 18-19. Ora, a leitura oficial, no culto nas sinagogas, era feita em hebraico e traduzida diretamente ao aramaico (SCHIMID, 1968, P. 161), mas nosso texto vem citado segundo a LXX. Isto já nos faz entender que o texto não tem nenhuma preocupação com a historicidade do fato narrado e sim uma intenção teológica a respeito da identidade e ação messiânica de Jesus.

A primeira frase traz “o espírito do Senhor sobre mim” e está intimamente relacionada ao batismo e ao fato de que Jesus volta da Galiléia “ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος” (na força do espírito). A atuação de Jesus a partir daquele momento é “no” e “pelo” espírito. Ao concluir a leitura do profeta Isaias, segundo a versão lucana, Jesus, tendo os olhos dos presentes fixos nele, diz: “σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν” (hoje cumpre-se esta Escritura nos ouvidos de vocês). Isto deixa clara a intenção lucana ao utilizar os textos isaianos em função da apresentação de Jesus. Aquele que foi ungido pelo espírito e age na força deste mesmo espírito manifesta-se agora e sua missão é um cumprimento das Escrituras.

E segue o texto do v. 18: *porque ungiu-me [para] evangelizar os pobres...* Nesta parte do texto chamamos atenção para o termo “evangelizar” que tem seu sentido primário no arauto que trazia uma “boa notícia” ao rei em casos de guerra (Cf. 2 Sm 18,24-28). Tanto em Isaias quanto na releitura lucana o sentido é simplesmente o de “boa notícia” e essa está direcionada aos pobres. O que seria uma boa notícia para os

pobres no AT e no NT? Certamente algo ligado à justiça, porque esses eram, como o são ainda hoje, mais vulneráveis às injustiças, inclusive, institucionais.

Anunciar aos cativos a libertação e aos cegos a restauração... Aqui temos duas situações distintas unidas sintaticamente: cativos e cegos, libertação e restauração. Podemos inferir, pelo contexto que os cativos sejam aqueles que se tornaram prisioneiros por causa de dívidas não pagas e não qualquer prisioneiro indiscriminadamente, embora Jesus não tenha deixado de fora a nenhum pecador que tenha sinceramente se arrependido. Em Isaías, faziam referência, certamente, aos cativos na Babilônia (SCHIMID, 1968, p. 162). A referência à restauração da vista aos cegos deve ser interpretada, primeiramente, na linha da compreensão da doença como consequência de uma situação de pecado, pois até chegarmos ao caso do cego de nascença, era essa a compreensão vigente. Como aqui temos uma releitura de Isaías que coloca esse ponto como uma das manifestações do tempo messiânico (Cf. Is 29,18), percebemos a intenção lucana de colocar, a modo de prolepse, a posterior cura de cegueira (Cf. Lc 7,22; 18,35-43).

Enviar os oprimidos em libertação... essa frase poderia ser traduzida simplesmente por “despedir os oprimidos”. Mas, o que significaria isso exatamente? A única forma de compreendermos é voltando nosso olhar para o texto de Is 58,6. O contexto deste texto em Isaías é a incompatibilidade entre os atos de piedade, no caso jejum, e a retidão de vida, ou seja, a prática da justiça. Is 58,6 numa tradução muito literal traz: *Não escolhi o jejum, mas perdoar o corrente da injustiça, quebrar os laços do violento acordo mútuo, enviar os oprimidos em libertação e rasgar o contrato injusto.* Ora, enviar em liberdade os oprimidos é deixá-los partir sem nenhuma cobrança ou penhor de dívidas, inclusive por contratos injustos acordados. Enfim, é corrigir qualquer situação de injustiça que oprima. Isso se liga inseparavelmente com Lc 4,19: *“anunciar um ano da graça do Senhor”*. Literalmente “um ano favorável”. É muito provável que o “ano da graça do Senhor” seja uma referência ao ano jubilar (Lv 25,10-13).

1.3 A TEOLOGIA DO TEXTO: A FIGURA ISAIANA-LUCANO “PORTADOR” DO ESPÍRITO

Em Isaías o “portador” do espírito é o próprio profeta, em Lucas é o próprio Jesus. No entanto, não são portadores do Espírito da mesma forma. No caso do profeta não há um relato de uma “unção” com o Espírito, embora saibamos por Is 61,1 que o Espírito está sobre ele, pois o ungiu para sua missão. Em Lucas, o batismo é o relato da unção de Jesus com o Espírito e, nele, o Espírito se encontra em plenitude.

O que no livro de Isaías aparecia como missão do profeta e, portanto, como

promessa, em Lucas aparece como cumprimento da profecia. Assim, fixemos nosso olhar na figura de Jesus e em sua ação libertadora. Toda ação e ensinamento de Jesus expressam o cumprimento da profecia: curou leprosos, cegos, perdoou pecadores arrependidos e libertou muitos das tradições que, uma vez distorcidas, oprimiam a muitos.

Toda a atuação de Jesus tinha por objetivo restaurar a justiça onde instituições e costumes constituíam injustiças para os pobres, os excluídos. Todas as pessoas que viviam à margem da sociedade na época de Jesus encontraram nele libertação e restauração física e espiritual.

2 O MOVIMENTO RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA (RCC)

Falar da Renovação Carismática Católica no contexto atual apresenta-se como um desafio, pois corremos sempre o risco da generalização. Como é um movimento relativamente novo, do ponto de vista histórico, quase não existem reflexões sérias que sistematizem sua orientação. Por isso quem nos ajudará nesta reflexão específica é José Raimundo Rodrigues, que dedicou todo um capítulo de sua tese a este assunto.

O próprio nome do movimento aponta para sua intenção inicial: avivar o Espírito na Igreja. O mesmo desejo teve João XXIII ao convocar o Concílio Vaticano II. Por que então parecem agora tão dissonantes? Intuímos, com o risco de quem ainda está muito próximo ao evento, que o desvio da RCC foi se entender não como “um movimento da Igreja”, mas como “a Igreja em movimento”.

Esse entendimento tem gerado certa divergência entre muitas comunidades de renovação e a orientação geral da Igreja. Em alguns casos, detecta-se distorções e distanciamentos, inclusive na interpretação bíblica. Muitos deles se entendem como normativos para a celebração e atuação em nível espiritual, desqualificando a prática orientadora da Igreja. Em casos extremos, encontramos os que não respeitam a norma máxima da Igreja que é o Concílio Vaticano II (RODRIGUES, 2011, p. 33). Mais complicado ainda é perceber que os mesmos fenômenos não ocorrem em todas as comunidades de renovação. Essa fragmentação torna ainda mais difícil o diálogo intra-ecclesial. Muitas destas comunidades caminham à revelia e arriscam se tornar, ainda mais, guetos de puros.

Há na RCC uma preocupação especial com a formação das lideranças e do “rebanho”. Contudo, a atenção está muito direcionada à visão de mundo, de Igreja e moral puritanista, por vezes, voluntarista predominante no movimento, mas com pouco espaço para a preocupação real com o outro. Talvez o ponto comum entre todas as comunidades de renovação seja a compreensão de que a vida no Espírito

coloca o fiel em relação direta e unilateral com Deus. Na prática, a preocupação com o outro visa a salvação de sua alma num pós-morte desencarnado da vida cotidiana.

Qualquer atuação ou preocupação da Igreja com o aspecto social é visto de modo negativo pela RCC. Segundo Rodrigues “existe certo consenso de que a RCC demonstra séria dificuldade em atuar em obras sociais, o que, talvez, se justifique pela sua compreensão do mundo e do ser humano, ou seja, respectivamente, uma realidade corrompida e uma alma imortal encarcerada num corpo perecível.” (RODRIGUES, 2011, p. 49)

3 O ESPÍRITO E A IGREJA

O Espírito move a Igreja e isto nos é garantido pela Sagrada Escritura quando Jesus doa seu Espírito aos discípulos e os envia com a promessa de que estará conosco até o fim dos tempos (Cf. Mt, 3,11; Mc 1,8; Mt28,20 e At 2,1-3). É o seu Espírito que move e sustenta a Igreja, portanto, é a Igreja portadora do Espírito. Toda a Igreja e não apenas um movimento dentro desta Igreja.

O que vimos no texto lucano sobre Jesus é válido para a Igreja e é uma espécie de termômetro da fidelidade desta mesma Igreja ao Espírito que lhe foi doado. Serve também como regulador para qualquer segmento da Igreja e para qualquer pessoa cristã em sua ação. Ora, como vimos acima, toda e qualquer prática deve seguir o padrão profético isaiano-lucano do portador do Espírito. Ninguém é movido pelo Espírito simplesmente para louvar a Deus em orações, cantos e línguas. Tanto o profeta Isaías quanto Jesus são portadores do Espírito e ungidos para uma missão e essa corresponde a um claro compromisso com a justiça.

A missão de Jesus vai além da do profeta, pois, com Jesus sua unção lhe permite não apenas anunciar uma boa notícia aos pobres, a libertação dos oprimidos, dos cativos. Todas estas ações estão relacionadas à uma correção de injustiças, mas há mais e chega à recuperação da vista dos cegos. Esta última ação está ligada a algo de mais profundo na experiência pessoal, portanto, individual no ser humano. A cegueira, como outras doenças, era considerada consequência de pecados, ao curá-las Jesus declara o perdão do pecado.

Assim, o Espírito que move a Igreja, e todos os membros dela, orienta a vida espiritual-carnal. O Espírito anima a vida dos cristãos como um todo e não podemos colocar estes aspectos do ser humano como antagonistas porque não o são. Uma má leitura de Paulo opõe “carne” e “espírito” como se fossem inconciliáveis. A antropologia judaica não concebe tal dissociação. Por isso, tudo o que envolve a vida da pessoa é do âmbito da ação e ocupação divina e, conseqüentemente, da ação do Espírito. No mundo judaico desejar o *shalom* é muito mais que desejar a paz, como

se esta fosse um estado de espírito. A paz desejada na saudação com o *shalom* supõe que todos os âmbitos da vida daquele sujeito específico estão em ordem, ou seja, as contas estão pagas, a saúde vai bem, a família está em boas relações e ele não sofre nem pratica qualquer injustiça. Por isso só é possível desejar o *shalom*, a paz, movido pelo Espírito de Deus.

Pelo mesmo motivo, Jesus diz que se você está no templo para entregar sua oferta, mas tem qualquer problema com seu irmão você deve primeiro se reconciliar com ele e só depois ir depositar sua oferta (Cf. Mt 5,23-24). Não por acaso em nossa liturgia temos um momento de perdão no início da celebração e desejamos a paz antes de partilharmos o banquete do corpo de Cristo. Liturgicamente vivemos o que deve ser nossa vida diária de cristãos: perdão, reconciliação (paz) e comunhão. Lembrando sempre que reconciliação e paz supõem justiça.

CONCLUSÃO

Assim, para usarmos dignamente o nome de cristãos jamais poderemos nem no âmbito pessoal, eclesial e social descuidarmos da prática da justiça. Do mesmo modo, não podemos esquecer que como seres humanos somos naturalmente atraídos para Deus, como bem lembrava St. Agostinho: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (AGOSTINHO, *Conf. L. 1 § 1*). Necessitamos, portanto, de experiências espirituais que nos conectem com a divindade. Somos seres humanos, terrenos com aspiração de relação com o divino. Em muitos textos e de muitos modos na Escritura aparece essa relação fundamental do homem com o divino que tem seu ponto alto na encarnação do Verbo (Cf. Jo 1,14). Daí, infere-se que qualquer segmento da Igreja que negligencie um destes aspectos distancia-se de Cristo e de seu Espírito e não pode pretender ser seu portador.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Loyola, 2002.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1995 (27ª ed.)
- RAHLFS, Alfred. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2006.
- RODRIGUES, José Raimundo, *A cristologia do enviado no Evangelho segundo João*: em

vista de uma tendência cristológica atual., Belo Horizonte, 2011 (Tese).

SCHIMID, Josef. *El Evangeliosegún Lucas*. Barcelon: Herder, 1968.

STRONG, James. *Dicionário bíblico Strong: léxico hebraico, aramaico e grego de Strong*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

SACRIFÍCIO NO ACAMPAMENTO: Uma leitura hermenêutica de Lv 17,1-7

Maria Gisele Canário de Sousa¹

RESUMO

Nesse artigo analisamos o livro bíblico de Levítico 17,1-7, considerando o sacrifício, um tema pouco explorado no universo religioso contemporâneo, e por causa disso, se faz exigente um estudo mais literário, a fim de compreender as características fundantes acerca da “originalidade” do sentido do sacrifício no culto dentro da legislação jurídica do Antigo Israel. Para tal compreensão utilizamos alguns recursos do método exegético, que permitem certas articulações literárias imperceptíveis, num primeiro momento, que nos aproximam mais da compreensão do sacrifício do Séc. V e IV a.C. Esse ensaio hermenêutico procura dar alguns instrumentais que possibilitam entender o sacrifício como necessário para a organização religiosa do Antigo Israel.

Palavras Chave: Sacrifício. Culto. Hermenêutica. Levítico. Exegese.

INTRODUÇÃO

Esse artigo se limita a demonstrar o sacrifício em Lv 17,1-7, pois, para, além disso, o sacrifício é um fenômeno universal e que extrapola o universo religioso de Israel. Os rituais de sacrifício no geral revelam uma semelhança básica que não é apenas por conta de empréstimos recíprocos, mas envolve a natureza do simbolismo do sacrifício e da ideia de que ele se origina da crença na divindade e do desejo de adorá-la.

Não há muito conhecimento sobre o ritual sacrificial da Mesopotâmia e de Canaã, mas aquilo que é conhecido sugere de certa forma algumas semelhanças com o ritual sacrificial dos israelitas. O sacrifício do Antigo Testamento não é a característica principal que distingue a religião israelita, mas as qualidades peculiares se originam no caráter do Deus único e não das práticas que estão intrinsecamente relacionadas ao culto.

1 Lv 17, 1-7

1.1 Tradução²

¹ Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CAPES. E-mail: giselecanario@gmail.com

² É de nossa autoria a tradução literal do Hebraico para o português. Texto original: Versão da Bíblia Hebraica,

¹E falou YHWH a Moisés, dizendo:

^{2a}fala a Arão e aos filhos dele, e a todos os filhos de Israel,

^{2b}e dirás a eles: esta a palavra que ordenou YHWH dizendo:

^{3a}cada homem dentre a casa de Israel que imolar touro ou cordeiro, ou cabra no acampamento;

^{3b}ou que imolar de fora do acampamento

^{4a}e para entrada de tenda de encontro não o trouxer para apresentar oblação a YHWH perante o lugar de residência de YHWH sangue

^{4b}será considerado ao homem o aquele sangue despejou, e será eliminado o homem o aquele do interior de o povo dele;

^{5a}para que que tragam os filhos e Israel os sacrifícios comunitários deles que eles os que sacrificam sobre as faces de o campo,

^{5b}e os tragam a YHWH para entrar na tenda do encontro ao sacerdote; e sacrifiquem sacrifícios comunitários de ofertas pacíficas a YHWH eles.

^{6a}E aspergirá o sacerdote o sangue sobre o altar de YHWH entrada de tenda de encontro

^{6b}e incensará a gordura como aroma de apaziguamento a YHWH.

^{7a}E não sacrificarão mais os sacrifícios deles aos peludos

^{7b}que eles os que se prostituem atrás deles;

^{7c}estatuto de tempo longo será esta para eles pelas gerações deles.

A perícopes de Lv 17,1-7 é um texto coeso e bem delimitado por começar com a fala de YHWH a Moisés e concluir afirmando: “estatuto de tempo longo será esta para eles pelas gerações deles” (Lv 17,7c), ou seja, há um começo e um fim que delimitam de forma estrutural a perícopes, conforme veremos abaixo:

1-2 Anúncio da palavra de YHWH

3 Fala de YHWH

4 YHWH fala da consequência caso não ocorra apresentação da oblação

5-6 YHWH dá as instruções para o modo de ofertar os sacrifícios

7 YHWH proíbe oferecer sacrifícios aos “peludos”

Na apresentação da oblação YHWH, dá as instruções de como os Israelitas devem preparar os sacrifícios que serão feitos – ofertados – no campo (cf. Lv 17, 5). O sacrifício é o tema que perpassa, liga, e dá continuidade a fala de YHWH.

No hebraico o verbo sacrificar (קָרַב) é usado, sobretudo, para se dirigir ao abate de animais que serão utilizados no ato do sacrifício. Esse verbo na maioria das vezes está no qal, embora no piel tenha uma ocorrência de 19 vezes em relação aos

Stuttgartensia. Sociedade Bíblica do Brasil. Funft, verbesserte Auflage 1997. Foram utilizados os seguintes dicionários: ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 2 ed. São Paulo, SP, Ed, Paulus, 1997; e KIRST, Nelson, KILPP, Nelson, SCHWANTES, Milton, et. al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. Ed 21ª, Petrópolis, RJ, Editora Sinodal, Co-Editora, Vozes, 2008.

sacrifícios idólatras ocorridos nos altos (cf. Os 11,2; 2Rs 12,3). É somente em três ocorrências que o piel está se referindo aos grandes sacrifícios que foram oferecidos por Salomão: “O rei Salomão e todo o Israel com ele e toda a comunidade de Israel reunida junto dele, sacrificaram diante da arca ovelhas e bois em quantidade tal que não se podia contar nem calcular.” (1Rs 8,5; cf. também 2Cr 30,22) e sacrifícios oferecidos também por Ezequias: “Ezequias dirigiu palavras de encorajamento a todos os levitas que mostravam a grande inteligência das coisas de Iahweh, e durante sete dias tomaram parte no festim da solenidade, celebrando os sacrifícios de comunhão e louvando a Yahweh, o Deus de seus pais.” (DICIONÁRIO, 1998, p. 376-378).

Na sessão de Lv 17,1-7 são apresentadas orientações sobre o modo como devem ser abatidos os animais domésticos para servirem de alimento. A principal exigência é que cada abate deveria ser realizado como um ato de culto, e isso é confirmado no v.5 “e os tragam a YHWH para entrar na tenda do encontro”, caso alguém não cumprisse essa norma seria condenado por homicídio. No código deuteronomico é permitido o abate e consumo de animal, “Entretanto quando quiseres, poderás imolar e comer da carne em cada uma das tuas cidades, conforme a benção que Yahweh teu Deus te houver concedido” (Dt 12, 15). O v.6 aplica-se a uma situação posterior: “e incensará a gordura como aroma de apaziguamento a YHWH.

O v.7 aponta para uma situação que possivelmente estava ocorrendo, quando as regras não eram respeitadas. Os ídolos em forma de “peludos” ou bode eram os deuses-demônios da mitologia rural “Jeroboão estabeleceu sacerdotes para os lugares altos e para o culto dos sátiros e dos bezerros que ele tinha fabricado” (2Cr 11,15) e, também “ (...) Demoliu os lugares altos das portas, que se achavam à entrada da porta de Josué, governador da cidade, à esquerda de quem entra na porta da cidade” (2Rs 23,8). A “porta” pode ser traduzida por sátiros [semideuses]. (GORDON, p.378, 2009).

A importância do sacrifício é constatada inicialmente no livro de Gênesis. Logo após o episódio do dilúvio, Noé construiu um altar para sacrificar animais e aves “limpas” ao Senhor. Abraão adorou ao Senhor que lhe aparecera, construindo um altar em Siquém ao chegar à terra da promessa (cf. Gn 26,25; 35,7). Em Lv 4,7 o sangue da oferta pela culpa era colocada sobre os chifres desse altar.

O Antigo Testamento no geral é marcado por constantes condenações aos altos, onde o povo (cf. 1 Rs 22,43-44), ou mesmo os reis (cf. 2 Rs 16,4) sacrificavam e queimavam incenso. É notável que embora os santuários nos montes reivindicassem legitimidade antes da construção do templo, “Depois, com toda a assembleia, Salomão dirigiu-se para o lugar alto de Gabaon, onde se achava a Tenda da reunião

de Deus, construída por Moisés, servo de Yahweh (...)” (2 Cr 1,3), existia, no entanto, no local do culto a adoração a Baal e aos bezerros de ouro de Jeroboão (GORDON, p.378, 2009).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Já na introdução pudemos percorrer alguns caminhos que fazem parte da construção da nossa perícopa em estudo. Ao longo do artigo utilizamos alguns recursos da exegese para compreender mais de perto os recursos literários utilizados na composição literária de Lv 17,1-7. O sacrifício é um tema que nem sempre é compreendido no universo religioso contemporâneo, e por causa disso faz-se exigente um estudo mais literário para que se possa compreender o universo que circunda o sacrifício no culto dentro da legislação jurídica do Antigo Israel.

Os acontecimentos históricos que envolveram o ano 515 a.C foram peças importantes para que houvesse a necessidade de regular os traços básicos do culto que estava começando novamente em torno da reconstrução do templo de Jerusalém.

A nossa reflexão percorreu a organização do sacrifício no culto de Jerusalém a partir de Lv 17,1-7, e para entender melhor essa realidade entendemos que os desafios teóricos desde o ponto de vista da continuidade dos estudos em relação ao que já foi levantado neste artigo, há muito por investigar.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 2 ed. São Paulo, SP, Ed, Paulus, 1997.

CORRÊA, Maria de Lourdes. *Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios*. Ed. Academia Cristã, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 178.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá*. Teologia e História social da Lei do Antigo Testamento. 4 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2002.

Comentário Bíblico NVI. Antigo e Novo Testamento. in: GORDON, Robert P. Editor geral F.F. Bruce. Trad: Valdemar Kroker. Ed Vida, São Paulo, 2009.

DALLMER, Palmeira Rodrigues de Assis. *A homossexualidade desconstruída em Levítico 18,22 e 20,13*. Maio de 2006. 151 páginas. Tese de Mestrado do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira para a obtenção do grau de Mestre da Universidade Metodista de São Paulo.

DICIONÁRIO Internacional de Teologia do Antigo Testamento. Org. R. Laird Harris. Trad. Márcio Loreiro Redondo. Ed.Vida Nova, São Paulo, 1998. p. 376-378.

GRÜNWALDT, Klaus. *Olho por olho, dente por dente? O direito no Antigo Testamento*. Trad. Monika Ottermann. Ed Loyola. São Paulo-SP, 2009, p. 34.

KIRST, Nelson, KILPP, Nelson, SCHWANTES, Milton, et. al. *Dicionário Hebraico-*

Português e Aramaico-Português. Ed 21ª, Petrópolis, RJ, Editora Sinodal, Co-Editora, Vozes, 2008.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Ed. Loyola e Paulus, 2008.

SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo, Ed Paulinas, 2000.

SILVA, Lima Máriton. *A Lei no Código da santidade*. Disponível em: <<http://www.latimedireito.adv.br/art127.htm>> Acesso em: 31 de março de 2016).

VERSÃO DA BÍBLIA HEBRAICA, Stuttgartensia. Sociedade Bíblica do Brasil. Funft, verbesserte Auflage 1997.

Tempos do Espírito no evangelho: a preservação da vida como critério hermenêutico da Escritura

Flávia Luiza Gomes¹

RESUMO

A comunicação propõe apontar, por meio da análise de Marcos 2,23-3,6, critérios para uma interpretação da Escritura que rechace o fundamentalismo e seus desdobramentos aviltantes para a pessoa, bem como a vivência de “tempos do espírito” que não discirna o Espírito em Jesus. A preservação da vida, da necessidade da pessoa é, para Jesus, o critério que inspira à releitura da Escritura, como claramente explicitado no confronto com os fariseus a respeito do descanso sabático. Jesus põe em xeque o sentido último da Lei, colocando a pessoa e suas necessidades no centro do processo hermenêutico. Explicita que querer agradar a Deus diminuindo a vida das pessoas é agredi-lo. Não obstante a necessidade de arrependimento abrir as portas ao tempo do Espírito por meio de Jesus, Ele propõe, sem titubeios, uma nova maneira de pensar, para além, expandindo, subvertendo e questionando o que parecia óbvio sobre o que é ser ético, o que é bem e o mal, a partir do compromisso com a integridade plena da pessoa. Em tempos “pentecostais”, a reflexão sobre o critério para a leitura do texto bíblico se faz pertinente, principalmente quando o desdobramento interpretativo fundamentalista alimenta a violência religiosa, o preconceito e a marginalização das pessoas.

Palavras-chave: Hermenêutica. Jesus. Vida. Espírito.

INTRODUÇÃO

No segundo momento da primeira parte do evangelho (1,16-3,6), Marcos introduz a oposição à manifestação messiânica de Jesus. Mas essa oposição, longe de abafar, vai por em evidência qual é a origem última do poder carismático de Jesus. Marcos recolhe da tradição várias controvérsias de Jesus com os fariseus, reunidas numa coleção de disputas que abrangeria os atuais vv. 2,15-3,6. Ele antepõe o relato da cura de um paralítico, que chegaria a ele isolado e já entrelaçado com o debate sobre o perdão dos pecados, e a narração da vocação de Levi. Forma assim uma composição muito bem estruturada, em forma de simetria concêntrica.

Entretanto, para o estudo frutuoso dos textos de Marcos 2,23-3,6, que compõem a primeira parte desse evangelho, torna-se relevante, na análise de cada cena, a

¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC-MG. E-mail: lgflavia@hotmail.com

consideração de tal texto dentro do contexto de todo o Evangelho. Isso porque o Evangelho foi elaborado dentro de um projeto literário de narrar a história de Jesus com o fim catequético de evidenciar que o crucificado é o Filho de Deus. Não uma história como se entende esse termo nos tempos modernos, como uma biografia, mas, antes, uma narrativa com um propósito teológico, que tece relatos, contínuos e coerentes, sobre Jesus e seus discípulos, que deram origem à Igreja, respeitando a cronologia, mas não se deixando dirigir por ela. A lógica que liga os relatos, portanto, é teológica e não histórico-biográfica. Por isso, na apreensão do sentido dos textos, é preciso perceber o fio condutor teológico no qual a narrativa vai sendo construída. Marcos escreve muito pouco, pois o seu trabalho e sua maestria são conhecidos na junção das tradições já existentes a fim de fazer uma catequese narrativa para os cristãos do seu tempo, por meio de técnicas de interpretação comumente usadas no judaísmo.

Perante tais considerações, segue o estudo da perícopes proposta, com o desafio de entender Marcos nessa primeira parte do evangelho, a partir do movimento missionário e catequético da primitiva Igreja, sendo o texto evangélico endereçado a uma comunidade de cristãos não-judeus.

1 O DESCANSO SABÁTICO E A FOME (2,23-28)

Num dia de sábado, os discípulos passam pelas plantações e abrem caminho arrancando espigas. Em Mateus 12,1 se diz que eles estavam com fome. Nessa ocasião, os fariseus invocam a Escritura (Ex 20,8-11) numa pergunta dirigida a Jesus, visto como responsável pelo comportamento dos discípulos dele, e partem para o ataque. É sábado e os fariseus perguntam para Jesus por que os discípulos dele fazem o que todos julgam proibido fazer: debulhar espigas de trigo para comê-las.

A observância do sábado era uma das coisas mais sagradas para o povo judeu e alguns fariseus consideravam o descanso nesse dia como o mais importante de todos os 613 mandamentos da Lei escrita e oral. Os doutores da Lei enumeravam 39 trabalhos que não podiam ser feitos no sábado, inclusive preparar alimentos para comer. Acusavam os discípulos de estarem violando o sábado exatamente nesse item: esfregar espigas para debulhar era considerado como preparação de alimentos. Por isso perguntam por que os discípulos estão fazendo o que não é permitido em dia de sábado.

De fato, no Antigo Testamento existem três grandes alianças. Na primeira, Deus se alia gratuitamente a Noé (Gn 9,1-17), nada pedindo em troca do seu compromisso

com a humanidade. Na segunda, com Abraão, o patriarca se compromete com a circuncisão, sinal dessa aliança (Gn 17). Na terceira, a aliança do Sinai, o povo hebreu se compromete com a observância do sábado (Dt 5,1-22). Na perspectiva do Deuteronômio, o descanso sabático é sagrado e radical, a ponto de até os escravos, estrangeiros e animais empregados no trabalho terem de descansar (Dt 5,12). Na visão dos fariseus, portanto, transgredir o descanso do sábado era violar a aliança. Jesus e seus discípulos correm risco de vida, pois Êxodo 31,14 prevê pena de morte para quem transgredir essa lei. A Boa Notícia (1,15) e seu portador são ameaçados de morte.

No tempo de Jesus havia poucas estradas. Na maioria das vezes, eram trilhas que atravessavam plantações (Mc 4,4). Evidentemente, o trigal não era de Jesus nem de seus discípulos (o que poderia se configurar como apropriação do que é de outro – roubo). Tampouco alguém se importa com o fato de os discípulos colherem espigas para matar a fome. O Deuteronômio (23,26) permitia isso. Aquilo que chama a atenção dos fariseus é o gesto de esfregar as espigas para extrair os grãos, e com isso matar a fome. Na jurisprudência dos fariseus, isso é trabalho, violação do preceito sabático, violação da aliança que deve ser punida com sentença capital, o apedrejamento. Permitindo que os discípulos façam isso, Jesus se torna responsável e violador da jurisprudência farisaica. Os fariseus reagem com uma pergunta com sabor de condenação.

Jesus responde com um caso que ninguém ousará rebater, pois envolve o grande rei Davi e o seu sumo sacerdote, Abiatar. Jesus desloca a atenção do sábado para a fome. De fato, o episódio por ele recordado não fala do sábado, mas mostra o que fez o maior de todos os reis, Davi, com o consentimento do sumo sacerdote, diante da emergência da fome. Desde já se nota que a necessidade está acima da lei. Quando alguém tem fome, a única lei permitida é satisfazer o faminto. A vida é a lei. E Jesus conclui: “O sábado foi feito para servir ao homem, e não o homem para servir o sábado”. Para Jesus, portanto, nenhuma lei é chave absoluta de conduta. Toda lei deve estar a serviço do homem e não o contrário.

O episódio citado se encontra em 1 Samuel 21,1-7 e se passa em Nob, onde há um sacerdote de nome Aquimelec. É ele quem dá o pão sagrado a Davi e seus companheiros, e se tratava de pão dormido. A troca do nome do sumo sacerdote demonstra com que liberdade muitos textos do Novo Testamento releem episódios do Antigo. Mas o que chama a atenção aqui é a ênfase posta na necessidade que antecede a lei, e não o contrário.

O episódio lembrado por Jesus faz pensar em outro: 2 Reis 4,42-44. Ali, um homem de Baal-Salisa levou ao profeta Eliseu vinte pães de cevada e trigo. Eram coisas que deveriam ser oferecidas a Deus. Mas o profeta mandou-o distribuir esse

alimento para cem pessoas que não tinham o que comer. Ou seja, Deus acolhe o gesto da oferta, mas fica mais contente quando a oferenda que ele deveria receber consegue matar a fome do povo.

Esmiuçar se esse seria o único alimento dos discípulos de Jesus naquele dia, de modo que, se não colhessem espigas, iriam passar o resto do dia famintos, não faz sentido para Jesus, pois seria entrar no jogo da casuística farisaica. O problema é que os discípulos estão com fome e isso merece uma solução urgente. Mais ainda: a pessoa, com suas necessidades, é o centro da Lei, da aliança e da religião. Querer agradar a Deus diminuindo a vida das pessoas é agredi-lo, um ato de impiedade.

É lícito perguntar: que sentido tem o sábado e a oração quando milhões de pessoas não têm o necessário para defender a vida? Jesus arrisca perder a vida para que ninguém fique privado dela.

A conclusão de Jesus é lapidar: o centro de tudo é a pessoa, e todas as leis aparecem e desaparecem para o bem dela. A religião, representada pelo sábado, também. Em outras palavras, a lei ou a instituição pode ser sacrificada em benefício da pessoa, mas nunca o contrário. É interessante que, pela segunda vez em Marcos, Jesus se autodenomina “Filho do Homem”, título que na maioria das vezes ressalta simplesmente sua humanidade. O fato de ser plena e autenticamente humano o coloca acima do sábado, provocando-nos a rever nossas ideias a respeito da aliança, religião e leis.

Em simetria com o debate sobre o comer com os pecadores, em que se manifestava o poder do Messias de interpretar a Lei (na interpretação farisaica, comer com os pecadores era causa de “impureza”), mostra-se esse mesmo poder na controvérsia gerada pela ação dos discípulos de debulhar espigas no dia de sábado.

Jesus não atua como o autor da Nova Lei, mas como profeta na função de intérprete escatológico da Lei de Moisés. Interpreta a Lei buscando nas circunstâncias presentes a vontade de Deus. No tempo de Jesus essa prerrogativa era atribuída a Davi, considerado profeta, e ao seu descendente messiânico. A argumentação é de menor para maior, se Davi pode fazer isto, muito mais o seu descendente messiânico. Em consonância com 9,5 e 9,7 (Jesus caracterizado como Profeta) e com 12,35-37, o Messias é Senhor de Davi.

O relato termina com a afirmação de que Jesus, caracterizado como o Filho do Homem das profecias de Daniel, é Senhor do Sábado. A afirmação é certamente uma legítima interpretação da comunidade, a partir do poder messiânico de Jesus de interpretar a Lei, e de sua afirmação de que o homem é senhor do sábado, porque o sábado é para o homem e não o homem para o sábado.

2 A CURA DO HOMEM NO SÁBADO

As controvérsias se encerram com o relato da cura do homem com a mão paralisada. É a segunda vez que Marcos mostra Jesus agindo em dia de sábado na sinagoga de Cafarnaum (1,21-29). É a terceira vez que age nesse dia (1,21-28; 2,23-28). Marcos dá a entender que Jesus faz isso por toda a Galileia (1,39). A sinagoga é reduto dos doutores da Lei e fariseus, mas o povo gosta quando Jesus se apresenta ali, pois tem certeza de que terão novidades e escutarão boas notícias (1,22.27).

Há dentro da sinagoga um doente, um homem com a mão seca. É alguém impedido de agir por conta própria, dependente dos outros. Marcos narra que havia na sinagoga um grupo espiando (é a única vez que Marcos usa este verbo) para ver se Jesus curaria em dia de sábado, buscando um motivo para acusá-lo.

Na primeira intervenção na sinagoga (1,21-28), Jesus agiu livremente e o povo se admirou. Agora, há uma armadilha montada e nada se diz da reação do povo. Marcos não diz quem são os espiões, mas é evidente. Lucas, narrando o mesmo episódio, deixa bem claro: são os doutores da Lei e os fariseus (Lc 6,7).

Jesus não se intimida e desafia o grupo espião, pedindo ao doente que fique de pé e se ponha no centro da assembleia. O ponto central é um homem paralisado, impedido de agir. Como no episódio anterior, o clamor pela vida ocupa o centro das atenções de todos. E agora é Jesus quem faz uma pergunta sobre o que é permitido fazer ou não fazer.

A lei do descanso sabático é posta em xeque, ou melhor, Jesus põe em xeque o sentido último da Lei, perguntando a serviço de quem ela está: da vida ou da morte, do bem ou do mal? Vida ou morte, bem ou mal estão em função de uma pessoa, daquele homem doente. O bem e a vida significam, naquele contexto, transgredir a lei do descanso sabático para recuperar a saúde daquele homem. Morte e mal equivalem a observar a lei do descanso sabático, descomprometendo-se com a integridade física daquele homem. Em outras palavras, Jesus pergunta o que é ser ético. O que é ser bom? O que é o mal?

Jesus pergunta essas coisas a todos que estavam na sinagoga, exceto ao homem da mão paralisada. Mas, sua pergunta ficou sem resposta. Jesus confronta os espiões, pois, para estes, a lei do sábado não permite curar, mas todo judeu sabe que deve fazer o bem e não o mal, preservar a vida e não matar. Eles percebem isso e não respondem. Desta vez o povo está calado, provavelmente intimidado pela presença dos doutores da Lei e fariseus. A neutralidade não permite que se faça uma escolha clara e decisiva em favor da vida. Permanecer neutro ou deixar para amanhã a prática que produz vida é optar hoje pela morte. A pergunta de Jesus, portanto, não é teórica, mas sobre o que se deve fazer hoje e aqui.

Daí a indignação de Jesus olhando ao redor, demonstrando ira e tristeza. A tristeza de Jesus (única vez que essa palavra aparece em Marcos) decorre da dureza de coração deles, ou seja, falta de solidariedade. É a mesma dureza de coração denunciada pelos profetas do passado, dureza de coração presente também no Faraó. Essa “dureza de coração” aparece somente aqui no evangelho de Marcos (há uma palavra semelhante em 10,5 e 16,14) e resulta da interpretação rigorosa do preceito do descanso sabático. Quando se defende a Lei pela Lei, sem subordiná-la ao ser humano com suas necessidades, tornamo-nos despóticos como o Faraó, insensíveis à vida provocando em Jesus ira e tristeza incomparáveis.

A tensão nesta cena chega ao máximo e, no final, temos este resultado: as autoridades teológicas (representadas pelos fariseus) se associam ao poder político (os partidários do rei Herodes) e planejam a morte de Jesus. Grupos rivais se unem para executar um plano de morte contra o portador de boas notícias. A sinagoga é o útero em que se gera a morte do portador de boas notícias.

Jesus, com a sua ação, restaura o sentido original do preceito do sábado: o seu poder de libertar enquanto imagem do sétimo dia da criação e da Libertação do Egito. É a partir daí que Jesus argumenta contra os seus adversários: “O sábado é para fazer o bem ou para fazer o mal (a imitação da obra da criação), para salvar uma vida ou matá-la (à imagem da libertação do Egito)?”

Ao terminar as controvérsias, chega à sua plena manifestação o poder messiânico de Jesus, coroando um *crescendo* que organiza os relatos, mas também cresce na mesma medida o endurecimento dos corações dos adversários, até o ponto em que, depois de saírem, os fariseus deliberaram com os herodianos contra Jesus, acerca dos meios de fazê-lo perecer. Antecipa-se já o que o conjunto do texto evangélico mostrará: é, paradoxalmente, na cruz do Cristo que se revelará o poder messiânico de Jesus.

CONCLUSÃO

A preservação da vida, da necessidade da pessoa é, para Jesus, o critério que inspira a releitura das Escrituras, como claramente explicitado no confronto com os fariseus a respeito do descanso sabático. Jesus põe em xeque o sentido último da Lei, colocando a pessoa e suas necessidades no centro do processo hermenêutico. Explicita que querer agradar a Deus diminuindo a vida das pessoas é agredi-lo. Não obstante a necessidade de arrependimento abrir as portas ao tempo do Espírito por meio de Jesus, Ele propõe, sem titubeios, uma nova maneira de pensar, para além, expandindo, subvertendo e questionando o que parecia óbvio sobre o que é ser ético, o que é bem e o mal, a partir do compromisso com a integridade plena da pessoa. Em

tempos “pentecostais”, a reflexão sobre o critério para a leitura do texto bíblico se faz pertinente, principalmente quando o desdobramento interpretativo fundamentalista alimenta a violência religiosa, o preconceito e a marginalização das pessoas.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

BALANCIN, Euclides Martins. *O evangelho de Marcos: Quem é Jesus?* 7ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BORTOLINI, José. *O Evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos.* 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Começo do Evangelho de Jesus Cristo Segundo Marcos: Tradução literal do grego com estruturação do texto.* Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 47f. Notas de Aula.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Manifestação messiânica de Jesus no Templo de Jerusalém: anotações a Marcos 2 e 3.* Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 14f. Notas de Aula.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Notas introdutórias ao Evangelho de Marcos.* Belo Horizonte: FAJE, 01 mar. 2010. 6f. Notas de Aula.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”.* São Paulo: Loyola, 2005.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus: Círculos bíblicos do Evangelho de Marcos.* São Paulo: Paulus, 2003.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos: Grande comentário bíblico.* São Paulo: Paulinas, 1992.

“VOU CHEGAR MAIS PERTO E VER ESTA COISA ESTRANHA” (Ex 3,3): Deslocamentos que apontam para uma hermenêutica bíblica da Pastoral da Juventude

Joilson de Souza Toledo¹

RESUMO

Na Leitura Popular da Bíblia há casos de uso de uma perícopes como referência metodológica para apresentação desse método de leitura e de suas nuances. Nossa dissertação de mestrado discorreu sobre Ex 3,1-6 enquanto porta para uma hermenêutica bíblica da Pastoral da Juventude (PJ). Nesta comunicação, pretendemos apresentar um aspecto de nossa pesquisa: as possibilidades hermenêuticas decorrentes dos verbos presentes nessa perícopes. A análise exegética dos verbos נהג (nhg), רוס (swr), ברק (qrb) e רתם (str) permite-nos reconhecer deslocamentos que contribuem na expressão e sistematização de uma hermenêutica da PJ? Na busca de dar uma primeira resposta a esta indagação vai a abordagem desta comunicação. Em tempos de tamanha pluralidade de expressões da Igreja Católica, que se propõe a evangelizar as juventudes, intentamos reconhecer através manejo que uma delas faz da Bíblia parte das tendências de experiências de sagrado dentro deste campo religioso.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica, Pastoral da Juventude, exegese, métodos de leitura.

INTRODUÇÃO

Na pesquisa bíblica comprometida com a formação de lideranças populares existem obras que expõem o método da Leitura Popular da Bíblia, partindo de perícopes. Seria esse método um caminho para a sistematização de uma hermenêutica bíblica da Pastoral da Juventude? A inquietação/pergunta fundamental é: seguindo o caminho já feito pela Leitura Popular da Bíblia (PEREIRA, MESTERS, 2011 e DREHER, 2011), a perícopes de Ex 3,1-6 pode ser uma porta de entrada para tal sistematização?

Nossa pesquisa busca, em seu esforço exegético, perfazer o caminho já aberto por célebres biblistas e, a partir dos passos presentes nas imagens de algumas perícopes bíblicas, entrever um método de leitura. Nesta comunicação focaremos mais especificamente sobre as possibilidades hermenêuticas a partir da análise dos

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Membro do Grupo de Pesquisa Religião, Bíblia e Sociedade. E-mail: mistagogo@yahoo.com.br

verbos em hebraico na perícopes em estudo.

1 PERÍCOPE QUE APRESENTAM POSSIBILIDADES

É relevante o fato de autores, a partir de perícopes do Novo Testamento, apresentarem o itinerário que se dá com o povo, atualmente. Isso acontece, por exemplo, quando Nancy Cardoso Pereira e Carlos Mesters (2011) tomam por base a parábola da moeda perdida (Lc 15,8-10) para ilustrar o método com que o povo, hoje, se reapodera da Bíblia. Acontece, igualmente, numa abordagem de Carlos Dreher (2011) sobre os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), à luz da educação popular. Essas obras, reeditadas pelo CEBI², tiveram sua primeira edição em 1993 e 1995, respectivamente. Chama-nos a atenção o fato de as duas perícopes implicarem movimentos, deslocamentos, afastamentos. As duas partem de situações de falta e de busca.

Segundo Pereira e Mesters (2011, p. 7), “a mulher procura diligentemente, com método, com cuidado, com sistemática. Um processo que é animado pela ausência concreta, pelo desejo de encontrar”. E prosseguem afirmando a conexão com as lutas dos empobrecidos e excluídos e que, no meio delas, para junto com as perdas presentes em sua história, estes tomam consciência de que perderam a Bíblia. Por isso sistematizam a experiência que o povo faz de reapropriação da Bíblia em uma síntese: “Espaço de ausência: desejo; consciência; organiza; procura; com cuidado, com método, com sistemática; reconhece sujeira, mofo, rachado; significado do perdido e encontra; reúne amigas, celebra” (2011, p. 9).

Na obra *A Caminho de Emaús: Leitura Bíblica e Educação Popular*, Carlos Dreher se encarrega de sistematizar as reflexões de um seminário sobre esse tema que aconteceu em 1992. Vale-se da perícopes de Emaús, um texto bastante usado na Leitura Popular da Bíblia e no planejamento pastoral, para falar de metodologia, para refletir sobre o caminho metodológico da leitura bíblica. Percebe-se que o enfoque está na perspectiva da educação popular. Por isso, o texto reforça, a todo tempo, a perspectiva de, através da literatura sagrada, dar a palavra às pessoas. Temos um passo além da obra anterior: não é usada só uma perícopes para apresentar uma metodologia da Leitura Popular da Bíblia, mas também, para enfatizar uma perspectiva, a partir de seu estilo, sinalizando não só um caminho metodológico, mas contornos ou enfoques específicos presentes na Leitura Popular da Bíblia.

Tomando por referência a exposição acima, inferimos que as abordagens feitas por Mesters, Pereira e Dreher configuram um percurso pertinente para a apresentação dos matizes de hermenêuticas que tenham a Leitura Popular da Bíblia

² Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos

como inspiração. Desta forma continuamos o itinerário de pesquisa “fechando o foco” primeiro em Ex 3,1-6 e posteriormente nos verbos aí presentes.

2 A VOCAÇÃO DE MOISÉS COMO CAMINHO HERMENÊUTICO

Segundo Schwantes, “o êxodo é um paradigma. Faz as vezes de; é um exemplo. Assemelha-se a uma lâmpada. Ilumina toda a história bíblica. Aparece como sua veia principal [...] O êxodo deu origem ao povo de Deus. É sua manjedoura” (1996, p. 9).

Silva (2008, p. 14), ao relacionar o Êxodo com a Teologia da Libertação, argumenta

sobre o paradigma do êxodo na teologia da libertação afirmando que “a releitura do Êxodo atravessa a história da Igreja latino-americana”.

Êxodo é evento fundante, início de Israel, manifestação de Yhwh. Tornou-se referencial sagrado, normativo, palavra de Deus para nós, uma espécie de cânon privilegiado dentro do cânon bíblico. Vale dizer que houve uma apropriação do Êxodo por parte de nossos povos latino-americanos.

Ao buscar focar-nos mais na parte do Êxodo onde está inserida a perícopes que vamos estudar, encontramos este comentário de Milton Schwantes (1987):

Na Bíblia, existem livros e textos que têm o dom da síntese. Neles o todo está presente de um modo bem especial. Ex 3-4 pertence aos textos com dom de síntese. Nele confluem diferentes tradições. Pode-se observar que seus primeiros versículos retomam o livro de Gênesis: A manifestação de Deus que se dá em meio à sarça ardente lembra Abraão que ia aos carvalhais de Mambré para prestar seu culto a Deus. O conteúdo de Ex 3-4 antecipa o que os demais livros de Moisés esmiúçam em detalhes. Portanto, nossos dois capítulos assemelham-se a um lago: para ele, confluem diferentes tradições e conteúdos.

Foi o contato com as abordagens de Nancy Cardoso Pereira e Carlos Mesters, em relação à parábola da moeda perdida (Lc 15,8-10), e de Carlos Dreher, sobre o episódio dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), que nos levou a questionar sobre as possibilidades hermenêuticas que emergiriam da vocação de Moisés e, mais especificamente, de Ex 3,1-6.

3 LUZES QUE VEM DO HEBRAICO

O verbo נָהַג (*nhg*) se emprega para falar da atividade do pastor (COPPE, 2001, p. 930); guiar ou conduzir o rebanho (SCHÖKEL, 2004, p. 422). Tendo sua origem no termo “alimentar”, o verbo pressupõe um movimento. No Antigo Testamento encontramos esta mesma conjugação ao tratar de Jacó que conduz seu rebanho (Gn 31, 18) e com Davi, também, na ação de conduzir ovelhas (1Sm 23, 5).

Esse verbo aborda os primeiros deslocamentos presentes na perícopes: guiar as ovelhas para lugares onde elas conseguiriam elementos necessários para sua sobrevivência. A atividade que Moisés exerce o coloca em constantes mudanças. De um canto a outro, vai buscando um lugar mais seguro para seu rebanho. Lugar que tenha água e alimento, sombra e proteção. A perícopes em questão nos mostra Moisés que vai *mais longe*, além do deserto, a um lugar. Já este primeiro *deslocar-se* nos conecta com a dinâmica que marca os povos seminômades, bem como toda a narrativa do Êxodo, um povo que vive em êxodo, saída, itinerância. Nessa perspectiva, falar de deslocamento na Bíblia é falar de corporeidade:

A imagem do êxodo ajuda a se pensar em um corpo em movimento, que busca sua auto-superação em diversas dimensões de sua existência – constituindo-se não apenas em movimentos de caminhada em direção a algo ou a algum lugar, mas também em movimentos alimentados pelas festas, pelo jogo de corpo e pela luta de cada dia, ainda que marcados por contradições – o corpo é locus privilegiado da experiência com o que nos transcende. Uma corporeidade em movimento, em suas conquistas micros no cotidiano, é um eixo epistemológico fundamental que queremos avançar nas esperanças ante as adversidades dos tempos presentes (SAMPAIO, 2008, p. 50).

Essas micro relações de poder marcam os corpos dos pastores da época de Moisés e, também, dos nossos contemporâneos. Corpos marcados por uma estrutura social. A corporeidade não é paralela às relações sociais assimétricas. Nossas pesquisas sobre a hermenêutica bíblica da PJ, se depara com corpos que buscam, reivindicam e constroem pistas, saídas e atalhos. “No cotidiano expresso no Êxodo, mais do que grandes mudanças sistêmicas, o que se percebe são muitas parcelas de poder que se aliam para garantir a vida” (SAMPAIO, 2008, p. 51). Corpos em movimentos que garantem vida. Vida que se manifesta nos embates, mas também no descobrir brechas: as beiras que tornam o cotidiano possível.

Temos, ainda, três verbos que trazem deslocamentos. É preciso também mencionar que quando falamos de deslocamentos abordamos não só processos externos, mas, também internos. Os verbos שָׁרַח (*shr*), בָּרַק (*qrb*) e שָׁרַח (*shr*) trazem movimentos muito diversos, mas que abordam bem a experiência feita por Moisés.

סוּר (desviar-se, afastar-se): encontramos esse verbo nos versículos 3 e 4. Intenção e execução do que foi pensado. Encontramo-lo no Antigo Testamento em 285 versículos. Seu sentido básico seria desviar-se, sair do caminho (HOLLADAY, 2010, p. 361; KIRST, 2013, p. 166; PATTERSON, 2001, p. 1034; SCHÖKEL, 2004, p. 464). “Em muitos casos é um simples verbo de movimento, expressando a ação de se desviar” (PATTERSON, 2001, p. 1035). Diante de algo inusitado, Moisés não caminha direto, mas vai contornando, desviando, se aproximando com cautela e admiração. Como na vida dos pobres desta terra em todos os tempos e culturas, por vezes, é preciso se esgueirar, descobrir outros caminhos.

Na primeira vez que esse verbo aparece na perícope, tem a forma $\text{סוּרָה} \text{נָא}$ (*‘asurah-na’*). No Antigo Testamento, essa forma só aparece unicamente nesse versículo. Note-se a presença da partícula נָא (*na’*), “partícula enclítica de urgência, tradução difícil de especificar, e.g., **por favor** (vá!) (entre!) - **apenas** (me ouça)” (HOLLADAY, 2010, p. 317). Na visão de Schökel (2004, p. 414), é usada para “expressar desejo ou acrescentar-lhe ênfase”. Aqui ela potencializa a ideia que está sendo apresentada, o que nos permite traduzir Ex 3,3: *Me afastarei agora ou rapidamente*, ou ainda *afastar-me-ei, agora* (FRANCISCO, 2013, p.193). O realce pode ser visto, também, dentro do contexto de admiração em que se encontra toda a cena ou pode denotar a presteza que a experiência pede de Moisés. Diante de tal fenômeno é preciso agilidade para se reconhecer. É preciso que o deslocamento se dê com urgência.

Já no emprego do mesmo verbo no versículo 4, temos a divindade observando Moisés realizar o que já tinha tentado em seu coração. סוּר (*sar*) é o verbo סוּר no qal singular masculino perfeito 3ª pessoa. É interessante pensar que, para se aproximar de Deus, é preciso que Moisés se desvie. A expressão empregada pela Bíblia Edição Pastoral (1990) é *chegar mais perto*. Já a interlinear (FRANCISCO, 2013), devido à sua preocupação com a literalidade, traduz por *afastar-me-ei*. O contexto do versículo torna pouco própria a tradução de afastamento, mas traz presente que o caminho feito é curvo. A aproximação nem sempre é feita em linhas retas para se aproximar; por vezes, são necessários afastamentos.

Martini (1985, p. 26-7) encontra, na geografia do lugar, uma chave para a escolha das palavras:

O texto na tradução da CEI³ diz: “Quero aproximar-me e ver este grande espetáculo”. A versão não me parece muito boa. A *Bíblia de Jerusalém*, na edição francesa, diz: “*Je vais faire un détour*”, que corresponde melhor ao verbo hebraico *sur*, que significa “fazer um desvio, dar uma volta longa” e que dá a ideia de uma vontade explícita: quero tomar conhecimento. Parece-me que se possa supor uma situação desse tipo: no deserto há diferentes mesetas, uma acima da outra, e com frequência é necessário dar uma longa volta para subir à meseta superior; Moisés se encontra num plano mais baixo com suas ovelhas, vê num plano mais alto a sarça e diz: “Vou subir; darei uma volta, quero ver de que se trata”. Isto implica deixar

³ A sigla quer dizer Conferenza Episcopale Italiana (Conferência Episcopal Italiana), responsável pela tradução da Bíblia à qual o autor se refere [Nota do redator].

o rebanho, talvez em perigo, subir sob o sol etc.

Quanto ao verbo ברק (qrb), “basicamente a raiz denota estar em posição mais próxima e íntima do objeto (ou sujeito)” (COPPES, 2001, p. 1367). Aqui entrevemos o motivo do interdito, da exigência do afastamento. Poderíamos, também, vislumbrar toda a busca humana: estar próximo, íntimo, do “totalmente outro”. Contudo, da mesma forma, podemos reconhecer uma advertência presente em todo o Antigo Testamento, o perigo de se instrumentalizar o sagrado. A aproximação de Deus deve dar-se no contexto de reconhecimento do sagrado. Assim, no versículo 5, temos a expressão ברקת־לא־ (al -tiqrab) formada pela partícula de negação לא־ (al) e a conjugação verbal ברקת־ (tiqrab) que tem sua origem numa partícula do advérbio qrb. Seu significado é “estar prestes a chegar” (KIRST, 2013, p. 218), “aproximar-se” (HOLLADAY, 2010, p. 460). “No campo cultural: acercar-se, aceder, apresentar-se” (SCHÖKEL, 2004, p. 590). Outro “uso técnico do verbo se encontra no contexto do culto público e tem a conotação de cada passo que o homem dá para apresentar a sua oferta a Deus. Essa ideia começa a se desenvolver com Moisés se aproximando de Deus (Ex 3,5)” (COPPES, 2001, p. 1368).

Por fim, ao falar de deslocamentos, não podemos deixar de mencionar a atitude de Moisés no versículo 6. Essa é expressa pelo verbo רתַּטֵּן־ (wayyasetter) temos um waw consecutivo (ו) e o verbo no hiphil imperfeito, 3ª pessoa singular masculino. Patterson (2001, p. 1063), afirma que “no grau hifil, que é encontrado um maior número de vezes, desponta a ideia de *esconder*. O uso mais significativo, talvez, esteja na expressão idiomática ‘esconder o rosto’” (2001, p. 1063), quando o sujeito é uma pessoa, de forma a afastar os perigos diante da visão do sagrado, estando em um lugar santo (HOLLADAY, 2010, p. 370).

CONCLUSÃO

Terminado este pequeno percurso sobre as possibilidades hermenêuticas dos verbos presentes em Ex 3,1-6 abrem-se horizontes e persistem desafios. Os deslocamentos presentes nessa perícope ajudam a entrever e sistematizar a hermenêutica bíblica da PJ?

Em seu jeito de ler a Bíblia os jovens da PJ travam uma relação com o texto de construção e desconstrução (PEREIRA; MESTERS, 2011, p. 11-4), mas também, e acima de tudo, de voltas e aproximações que se dão nas desconstruções feitas na maneira de ver e de sentir o mundo. São voltas que geram sentido. Colocam os jovens diante de uma visão mais ampla não só da Bíblia, mas também de si mesmos e da profunda conexão que existe entre seu projeto de vida e o que outros grupos

eclesiais chamariam de *coisas do mundo*.

REFERÊNCIAS

ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

COPPES, Leonard J. גִּבְעָה In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 929-30.

_____. בִּרְקָה In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Orgs.) *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1366-70.

DREHER, Carlos A. *A caminho de Emaús: leitura bíblica e educação popular*. São Leopoldo: CEBI, 2011.

FRANCISCO, Edson Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português: Pentateuco*. V. 1. Barueri: SBB, 2013.

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

KISRT, Nelson et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 28 ed. Sinodal: São Leopoldo; Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTINI, Carlo M. *Vida de Moisés – vida de Jesus: existência pascal*. São Paulo: Loyola, 1985.

PATTERSON, R. D. הֶרֶק In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1034-5.

_____. רִתֵּק In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1063-4.

PEREIRA, Nancy Cardoso. MESTERS, Carlos; *A Leitura Popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*. São Leopoldo: CEBI, 2011.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Dança do Êxodo e da capoeira: jogos de vida e libertação. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares*. contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 49-62.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SCHWANTES, Milton. O Êxodo como evento exemplar. *Estudos Bíblicos*. A memória popular do Êxodo. Petrópolis, 2 ed, n. 16, p. 9-18, 1996.

_____. *Prédica Êxodo 3,1-14*. Pregação: 08/09/1987. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/exodo-3-1-14>>. Acesso em: 17 set. 2014.

SILVA, Valmor da. Leituras do Êxodo na América Latina. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação – liberdade: novos olhares. contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 13-26.



GT 4 Filosofia e Religião

GT4. Filosofia da religião

Coordenadores: Prof. Dr.Agnaldo Cuoco Portugal – UNB, DF; Prof. Dr.Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC Minas, MG

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 compatibilização entre Filosofia e Religião mediante a ideia de Deus como causa necessária e livre segundo o pensamento de Maimônides

Anita Sayuri Aguenta¹

RESUMO

Ao se proporem investigações sobre o pensamento filosófico-religioso, principalmente em se tratando do Judaísmo, é inevitável a consideração de problemas enfrentados até a atualidade desde o tempo de Maimônides. O filósofo é originário de uma religião cuja fé, apesar de Deus ser transcendente à criação, está pautada num “relacionamento ético-volitivo entre duas personalidades morais” (GUTTMANN, 2003, p.29); mas, também está imerso numa cultura filosófica e, portanto, ciente da coerência presente na concepção de um ser metafísico que promove o movimento e a estruturação do universo. Assim, Maimônides se dedica a aproximar os conteúdos da fé e da razão, a fim de salvaguardar o próprio Judaísmo como verdade. Para isso, faz-se necessário superar os conflitos entre ambas as concepções, seja reinterpretando os termos paradoxais das Escrituras, seja pontuando a impossibilidade de demonstração da teoria da eternidade do universo, e o equívoco cometido por aqueles que defenderam uma relação entre o universo e Deus baseada na *relação necessária* entre *causa* e *efeito*. A presente comunicação busca denotar tais ajustes feitos por Maimônides para compatibilizar Filosofia e Religião, concentrando-se, principalmente, na crítica aos seus contemporâneos, que contrariavam a ideia de uma livre vontade criadora, ao determinarem o universo como resultado necessário da existência Divina.

Palavras-chaves: Maimônides. Filosofia. Religião. Deus. Causa-Efeito.

INTRODUÇÃO

Em tempos de conflitos, em que o contato intercultural é mais intenso, acende-se a necessidade de repensar os fundamentos das próprias concepções, o que pode culminar tanto no surgimento de novas ideologias, quanto na salvaguarda de velhas crenças. Nesse sentido, o período Medieval foi bem característico. A forçosa interação entre os chamados “povos do Livro” não deixou de contribuir com o desenvolvimento de suas expressões religiosas particulares, através das discussões acerca de suas ideias, a partir de meados do século X em Bagdá², que promoveu o

¹ Mestranda em História da Filosofia pelo Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e pesquisadora/bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: maimonides.filosofia@gmail.com

² Ver: GUTTMANN, 2003, p.74.

fortalecimento de suas posturas. A disseminação da Filosofia, impulsionada pelas traduções ao árabe, traria o suporte racional necessário que validaria os argumentos em favor da “verdadeira religião”, não havendo mais espaço para uma fé ingênua sustentada somente pelos apelos dogmáticos de autoridade.

Quando, no século XII, Rabbi Moshé ben Maimon (Moisés Maimônides) nasce na capital espanhola muçulmana, a Filosofia já havia penetrado na vida intelectual judaica, por intermédio da reelaboração islâmica do pensamento grego³. No seio do Judaísmo, à exceção de poucos autores que entenderam a filosofia como um modo de transcender os limites da própria religião, as ideias filosóficas passam a ser, ora combatidas em favor do credo judaico, ora adaptadas ou aceitas como percursos que levam ao aprofundamento do conhecimento revelado.

Vivendo numa época em que o fundamentalismo islâmico dos *Almôadas* ameaçava a estabilidade conquistada pela *dhimma*⁴, Maimônides se preocupava com a unidade da fé judaica. Assim, produziu várias obras no intuito de esclarecer pontos obscuros no Judaísmo, principalmente, aos mais eruditos, que encontravam dificuldades após terem acesso aos conhecimentos provenientes dos gregos e dos árabes. Convicto de que *fé* não compreende apenas “o que é pronunciado com os lábios, mas também o que é apreendido pela alma” (MAIMONIDES, I, L), Maimônides buscou, conforme Guttmann (2003, p.184), igualar nessas obras, “os graus do conhecimento filosófico aos da certeza religiosa”, fazendo com que a “interioridade religiosa” tivesse certa dependência “da profundidade do entendimento filosófico”. E nisso se encontra grande parte da dificuldade de seu pensamento, pois, como denotar a compatibilidade entre ambas matérias, ainda mais se considerarmos que Maimônides está travando diálogo com uma filosofia coerente, que estabelece noções diversas das do Judaísmo⁵?

Dentre os vários problemas nesse sentido enfrentados pelo *Guia dos Perplexos* está o conceito de Deus e a tentativa de promover a aproximação entre a ideia de um *criador transcendente* e a concepção aristotélica de uma *causa necessária* que sustenta o movimento contínuo das Esferas Celestes, sem que isso incorra na negação de uma vontade livre.

2. OS PROBLEMAS QUANTO A DEUS: CAUSA NECESSÁRIA CRIADORA OU COETERNA AOS SEUS EFEITOS?

3 Ver: GUTTMANN, 2003, e DE LIBERA, 2004.

4 A *dhimma* visava, mediante o pagamento de tributos, a garantia de respeito à vida, aos bens, à religião e à organização comunitária. Sobre o tema, ver CAVALEIRO DE MACEDO, 2004.

5 Estamos nos referindo à filosofia aristotélica.

Após ter se dedicado no *Guia* à interpretação dos termos da *Torá* que causam incompreensões ou contradições e depois de ter defendido a impossibilidade de afirmar atributos sobre a essência Divina para salvaguardar a concepção racional de um *Deus absolutamente simples*⁶, Maimônides segue dando continuidade à resolução dos problemas relativos ao conceito de Deus. A relação entre o universo e a divindade passa a ser o pano de fundo da segunda parte de sua obra, o que leva o autor não só a tratar da existência de Deus, mas a questionar a causa do universo: se este foi criado livremente por Ele, ou se é um efeito necessário e, portanto, coeterno com seu causador.

Vemos que, quanto à existência Divina, em certo sentido não há desacordos entre a fé judaica e o pensamento filosófico, pois, Maimônides destaca que, independente da teoria assumida – seja da *creatio ex nihilo*, seja a visão aristotélica de um universo eterno e indestrutível – faz-se *necessário* um Ser, *além dos demais seres*, para sustentar suas existências.

Se as esferas são transitórias, então Deus é o seu criador, pois tudo quanto existe após a inexistência pressupõe um agente, sendo absurdo considerar que a coisa gerou a si mesma. Todavia, se esta esfera não cessou nem cessará de se mover, com movimento perpétuo e eterno, segue-se necessariamente [...] que o agente deste movimento perdurável não é um corpo, nem força em um corpo, é Deus (Bendito seja o Seu nome!). (MAIMONIDES, II, II).

Contudo, essa possível concordância claramente se dissolve quando tratamos da causa e da existência do universo, o que incide na própria ideia que se tem da natureza Divina. É possível notar que o conceito *criador* só é ligado a Deus, na medida em que Ele é concebido como Aquele que trouxe a existência do universo a partir do nada, sendo a criação, no pensamento maimonideano, um fenômeno associado ao começo temporal dessa existência. Isso, para os defensores da eternidade do universo, não condiz com a ideia de uma *causa necessária*, muito menos com a noção de um Deus *perfeito*.

Segundo Maimônides (*Guia dos Perplexos*, II, 14), para os aristotélicos, se Deus tivesse produzido “o mundo do nada, antes de ser um agente de fato, Ele [teria] sido um agente potencial que teria passado da potência ao ato”. Disso decorreria tanto uma mudança na ação Divina – a própria saída da potência ao ato –, quanto em Sua natureza – como se Sua vontade em dado momento quisesse algo e posteriormente, mudasse de intenção. Dizer que Deus tem uma vontade mutável seria o mesmo que colocá-Lo sujeito a acidentes e dependente de outras causas, pois é dito que “um agente é ativo em um momento e inativo em outro, de acordo com as circunstâncias favoráveis e desfavoráveis que porventura surjam”, sendo “as circunstâncias desfavoráveis” o que causariam “o abandono de uma ação pretendida”

⁶ Ver: MAIMONIDES, I, cap. LI – LXIII, e VERZA, 1999.

(MAIMONIDES, II, XIV). E isso, em certa medida, seria o mesmo que alegar Suas ações e intenções como sendo supérfluas e defeituosas. Para assegurar a imutabilidade e a perfeição Divinas, tais filósofos estabeleceram, então, que o universo não pode ter vindo a ser depois de algum tempo, mas que este teria sido assim desde sempre. Ora, diante de tais objeções ao criacionismo, como defender a concepção de um Deus criador, tão importante ao Judaísmo, sem que isso resultasse num mero dogma e numa cisão com a razão?

A solução para esse impasse parte do próprio Aristóteles. Afirma este que, “há coisas sobre os quais somos incapazes de raciocinar ou que consideramos muito difíceis para nós. Dizer porquê estas coisas têm uma determinada propriedade é tão difícil quanto decidir se o universo é eterno ou não” (ARISTÓTELES *apud* MAIMONIDES, II, XV). Com isso, Maimônides ressalta que, ao contrário do que acreditava muitos aristotélicos de sua época, o filósofo grego não provara a sua teoria e sabia que não a provaria, pois,

Se Aristóteles tivesse provas conclusivas para a sua teoria, não consideraria necessário reforçá-la citando as considerações dos físicos precedentes, nem apontar a loucura e a posição absurda de seus oponentes. Pois uma verdade, uma vez estabelecida a prova, não ganha força nem certeza devido ao consentimento de todos os cientistas, nem perde pela discórdia geral. (MAIMONIDES, II, XV).

Porém, assim como somos incapazes de raciocinar em favor de um universo eterno, igualmente somos incapazes em favor de sua criação, e Maimônides tinha plena consciência disso. Por isso, o filósofo judeu foi além nesse argumento da impossibilidade de se conceber as causas do universo, mostrando que os aristotélicos se equivocaram em suas objeções quando aplicam leis universais que regem somente o mundo e o instante atual – e que são, por esse motivo, conhecidas por eles – como sendo válidas ao universo inteiro ou, mesmo, a Deus.

Maimônides embota um pouco o fio dessa crítica com a formulação de que as condições no caso do ser que já veio à existência, não devem ser aplicadas ao processo do seu devir. As condições de vida do embrião diferem das de um homem adulto. Todavia, é clara a intenção geral do Rambam⁷, a despeito de sua formulação inadequada. Ela é dirigida contra um dogmatismo que considera as leis imanentes da natureza como absolutas e as aplica sem exame ulterior às relações de todo o universo para com Deus. (GUTTMANN, 2003, p.196).

No limite, nada sabemos sobre aquilo que antecede nossa existência. Somente reproduzimos para um tempo inimaginável, fenômenos constituídos na observação de um presente imediato, mas nada nos garante que as leis determinadoras desses fenômenos sejam as mesmas que determinaram o devir do universo. Assim, uma vez

7 Acrônimo de Rabbi Moshé Ben Maimon.

que estas são leis intramundanas, e não devem ser atribuídas para além da realidade que elas regem, não devem elas ser também estendidas a Deus, pois, acabaríamos por *limitá-lo* a ser ou agir de acordo com dadas condições. Para Maimônides, isso é o que os aristotélicos fazem, quando tentam justificar uma atividade ininterrupta de um Deus imutável através da defesa da eternidade do universo. Eles condicionam Deus ao tempo, à produção de um *efeito necessário* e às leis da motivação que determinam o agir dos seres do mundo sublunar, acarretando numa contradição de outras tantas noções relativas a Deus que eles buscavam defender. Pensar, por exemplo, o tempo como sempre existente, coeterno a Deus, é aproximar ou assemelhar este Deus aos seres materiais e, conseqüentemente, anular a ideia de uma causa necessária para manutenção do universo.

Considerando que o tempo é acidente do movimento e este, acidente próprio da matéria, não poderia Deus estar submetido ao tempo concreto, pois, seria o mesmo que dizer que Ele é corpóreo e, portanto, *impor limites a Ele*. Ora, em virtude do movimento contínuo das esferas celestes, a razão estabeleceu a *necessidade* de um ser *incorpóreo* que sustentasse de tal constância, uma vez que as coisas corpóreas dependem de outros seres ou fatores (*ad infinitum*) que as façam sair da potência ao ato, antes delas serem causadoras do movimento de qualquer outro objeto. Disso decorre a ideia de que é necessário um motor imóvel incorpóreo, pois assim não haveria como determinar quaisquer mudanças em seu estado, muito menos, alterações relativas a um deslocamento. Não lhe sendo próprio o movimento ou a mudança, também não lhe será, o tempo e, portanto, não se pode falar que Deus *ao criar* “é ativo em um momento e inativo em outro”. Assim sendo, caem por terra também as objeções que tratam de mudanças na ação ou na natureza Divinas, caso o universo fosse criado. E mais ainda quando entendemos que essa *ação* não passa de um termo aplicado a Ele de maneira *absolutamente equívoca*⁸. *Ação*, tal como a palavra *vontade*, é usada por nós, a fim de que possamos falar acerca do que percebemos de Deus – numa referência ao que associamos à manifestação Divina no mundo.

Se esta vontade pertence a um ser material, ela se dirige a um objetivo externo e muda de acordo com os obstáculos e circunstâncias. Mas a vontade de um ser puramente espiritual, que independe de causas externas, é imutável, e o fato de desejar uma coisa em um dia e outra diferente em outro dia não implica uma mudança na essência deste ser, nem requer uma causa externa. Do mesmo modo, demonstramos que o fato de um ser agir em uma hora e não agir em outra não envolve uma mudança em seu próprio ser. Está claro agora que o termo *vontade* é utilizado de forma homônima [equívoca] para a vontade humana e a vontade de Deus, porém, nunca poderia haver comparações entre a vontade de Deus e a do ser humano. (MAIMONIDES, II, 18).

⁸ O homônimo [equívoco] absoluto é algo aplicado a duas coisas, entre os quais nada há em comum para explicar a comunhão de seus nomes, como o nome *ain* que significa *olho* e um *olho d'água*, e como o nome *keleb* (cachorro) aplicado para a estrela [constelação de Canis] e o animal. (MAIMONIDES, *Tratado Sobre Lógica*, CAP. XIII). Ver: VERZA, 1999.

Diferente da ação de um animal ou do homem, o atuar Divino não é algo tendencioso que visa a perseguir o conveniente e fugir do repulsivo, mas é um ato vinculado à *própria vontade*. Por isso, segundo Guttmann (2003, p.196), “a questão sobre as causas que O levam a atuar em certos momentos e em outros não” para questionar o criacionismo seria “ilegítima”, quando comparamos as vontades humanas com a d’Ele, visto que, ao contrário delas, “a única coisa que irá afetar Deus é a Sua própria vontade” (SEESKIN, 2006, p.96). Nesse sentido, os aristotélicos se equivocam mais uma vez a respeito de Deus, pois, a fim de manter a ideia de imutabilidade Divina, acabam restringindo-O a uma causa necessária e determinada do universo, e com isso, perdem de vista qualquer possibilidade de entendê-Lo como um ser de *vontade livre*.

Ora, da teoria da “Eternidade do Universo, deduz-se claramente que o universo é inseparável de Deus” (MAIMONIDES, II, 19), o que significa não só estabelecer que o universo é um *efeito necessário*, mas, em certa medida, que a ação e a vontade Divinas, sendo inalteráveis, submetem-se à finalidade de manter tal efeito. Para o pensamento maimonideano, esse aspecto conduz a crença de um Deus limitado e, portanto, imperfeito – algo que ele deve combater se busca favorecer a verdade entre a fé judaica e a razão.

CONCLUSÃO: DEUS COMO UMA CAUSA NECESSÁRIA, LIVRE E CRIADORA

Como resgatar a perfeição e a liberdade divinas? De certo modo, a resposta já nos foi dada. Quando Maimônides retira a submissão divina à temporalidade e, principalmente, ressignifica o termo *vontade*, mais do que derrubar a ideia aristotélica de que a criação causaria uma mudança na natureza divina, ele faz uma inversão no sentido daquele pensamento e recoloca a teoria da criação como sendo capaz sustentar uma ideia de Deus, conforme as noções que a Filosofia levantou⁹ - possibilitando a compatibilização entre esta e a Religião.

Como podemos extrair dos defensores da teoria da eternidade, algo é tido como perfeito se não for mutável. Assim, nessa concepção, aquele cuja vontade supostamente variaria em dado momento ao criar a partir do nada, seria, conseqüentemente, imperfeito. Porém, a vontade de Deus não é semelhante à vontade dos homens, pois não está sujeito às interferências externas, nem muito menos é determinada pelas leis naturais. A partir dessa perspectiva, não precisamos mais estabelecer um universo eterno para salvaguardar a imutabilidade Divina, uma vez que estamos tratando da vontade de um ser imaterial; assim, a teoria da eternidade do universo já se revelou algo que limitaria o ser de Deus, através da

⁹ Em outras palavras, a ideia de um Deus como causa necessária, incorpórea, perfeita, livre, imutável, somente se consolida quando pensarmos Ele como criador.

aplicação das leis universais aplicáveis aos seres materiais. Logo, a conclusão de que Deus é *perfeito*, justamente, por ser um *livre criador*, torna-se, para Maimônides, inevitável.

Toda essa argumentação é possível de ser encontrada nas várias páginas entre os capítulos XIX e XXV da segunda Parte do *Guia dos Perplexos*, sendo que o que faria com que a teoria da criação fosse preferível, é a ideia de uma *vontade livre*. Contudo, de que maneira responder à objeção que declara a permanência desse universo como consequência perfeita de uma causa que nada faz de supérfluo?

Assim como ignoramos porque a Sabedoria de Deus produziu nove esferas – nem mais nem menos – ou porque Ele fixou o número e a medida dos astros exatamente como são, também não podemos entender porque Sua Sabedoria, em dado momento, levou o Universo a existir [...]. Tudo é conforme a Sua Sabedoria Eterna e Constante, mas ignoramos os caminhos e métodos desta Sabedoria [...]. (MAIMONIDES, II, XVIII).

Maimônides deixa para o limite do conhecimento e para fé humana, a solução para esse impasse, visto que a própria razão, evidentemente, mostra-se incapaz de solucionar certas questões quanto às causas do universo, ou mesmo quanto à sua estrutura. Ainda assim, ainda que a Filosofia não consiga sondar os mistérios Divinos, é somente por meio de seu exercício que é possível instituir uma crença sólida. E nesse sentido, seu exercício encaminha a estabelecer a concepção de Deus como uma *causa necessária, livre e criadora*, considerando que somente essa ideia é capaz de sustentar as características inexplicáveis do mundo e da existência de um universo criado, sem que isso resultasse numa contradição na própria natureza Divina.

REFERÊNCIAS

MAIMONIDES, M. **O Guia dos Perplexos**. Tradução de Uri Lam, Parte I e II. São Paulo: Landy Editora, 2003-2004.

CAVALEIRO DE MACEDO, C. A Contribuição da experiência Sefaradi Medieval em Al-Andalus para a convivência Intercultural e Inter-religiosa. **Revista Mackenzie Educação, Arte e História da Cultura**, ano 3/4, n. 3/4, 2003/2004, p. 13-21.

GUTTMANN, J. **Filosofia do Judaísmo**: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SEESKIN, K. Metaphysics and Its Transcendence. *In: The Cambridge Companion To Maimonides*, org. Keneth Seeskin, Cambridge Collections Online, Cambridge University Press, 2006, p. 82-104.

VERZA, T. M. **A Doutrina dos Atributos Divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides**. Coleção Filosofia 90. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

A noção de modelo religioso no pensamento do filósofo Max Scheler: contribuições para compreensão da relação entre experiência ética e religiosa.

Maiara Rúbia Miguel¹

RESUMO

Ao desenvolver a teoria sobre a ética material dos valores, assim como sobre a experiência religiosa, o fenomenólogo contemporâneo Max Scheler, afirma existir um mediador que permite as pessoas apreenderem o valor material e o Deus da consciência religiosa, a saber: o modelo religioso. No âmbito da ética há o *gênio-religioso moral*, enquanto que ao pensar a experiência religiosa há de constar o *homem religioso*. Desse modo, ao correlacionar os aspectos da experiência ética e religiosa, e considerando os textos schelerianos organizados no livro *Modelos e líderes*, essa comunicação, enquanto exercício de pesquisa, tem o propósito de demonstrar que há um denominador comum entre o *gênio-religioso moral* e o *homem religioso*, que o caracteriza como modelo religioso, assim como há de constar sua importância para percepção do fenômeno religioso no campo de ação, e influência no comportamento dos indivíduos.

Palavras-chaves: fenômeno religioso, modelo religioso, ética, experiência religiosa.

INTRODUÇÃO

O filósofo Max Scheler possui presença penetrante na história da filosofia contemporânea ao tentar responder a pergunta de sua vida, a saber: O que é o homem? Na tentativa de sanar essa inquietação gritante de seu ser, aderiu ao método fenomenológico. O professor de filosofia Robert Sokolowski, em seu livro *Introdução à fenomenologia*, afirma que o que faz Scheler “parecer ser um fenomenólogo é que ele dá atenção a problemas específicos concretos, especialmente problemas humanos tais como religião, simpatia, amor, ódio, emoções e valores morais, e analisa-os em detalhe” (SOKOLOWSKI, 2012, p.230). Mas, afinal, quem foi esse homem? Há de considerar que Scheler se ocupou com a elaboração de uma ética material dos valores, como pode ser vista em sua obra *O formalismo na ética e a ética material*

¹ Mestranda do Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, com bolsa de fomento pela CAPES. E-mail: maiara_miguel@yahoo.com.br.

*dos valores*². Assim como, a elaboração da teoria do conhecimento religioso, para empreender a fenomenologia da essência da religião, visualizada no texto *Problemas da religião: Para uma renovação religiosa*. Esses dois textos se complementam, por intermédio de alguns escritos publicados postumamente no livro *Modelos e líderes*, que compreende a organização de alguns escritos no intervalo da produção dos dois textos anteriormente citados. Os manuscritos da publicação *Modelos e Líderes* é o empreendimento inacabado sobre a influência de sujeitos no campo de ação, assim como a tipologia de modelos e as características de sua misteriosa força de influência no campo de ação da história humana. Mas, afinal, qual a relação entre esses três textos?

É obvio que um filósofo como Scheler não deixaria linhas soltas nessa fase de seu pensamento. Ao contrário, há um denominador comum entre essas obras, que permite compreender a importância do modelo religioso para a experiência ética, assim como para a experiência religiosa, que é o humilde objetivo dessa comunicação. A conceituação de modelos-tipo pode ser um princípio metodológico para compreensão da construção de significados no mundo, e partindo desse princípio, pode-se pensar a relação entre experiência ética e religiosa. Desse modo, esse trabalho será dividido em dois momentos distintos, a saber: 1) explanação muito breve sobre a experiência ética e religiosa; 2) definição do que é modelo religioso.

1. A EXPERIÊNCIA ÉTICA E RELIGIOSA SEGUNDO MAX SCHELER

Aos olhos de Scheler a história da filosofia cometeu um erro, pois ignorou um aspecto das capacidades humanas, que já havia sido evidenciado por Santo Agostinho, e alguns anos depois por Blaise Pascal, a saber: a importância do coração. Para Scheler o homem consegue perceber os valores no mundo com auxílio da razão e dos sentimentos. Sobre isso, em sua obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, Scheler afirma: “Há uma espécie de experiência cujos objetos são inteiramente inacessíveis a razão; para esses objetos a razão é tão cega como pode ser o ouvido para as cores” (SCHELER, 1948, p.26)³. Os valores são os fenômenos primários que são apreendidos pelo sentir intencional, pois há uma legalidade no conteúdo dos valores que só podem ser apreendidos pelo sentir intencional. O sentir intencional permite à consciência do sujeito apreender o conteúdo do fenômeno que se mostra. O sentir é um perceber intencional e, nas palavras de Scheler: “este sentir

2 Para elaboração da reflexão que aqui é proposto, é utilizada a tradução do alemão para o espanhol realizada por Hilario Rodriguez e publicada em 1948 pela Revista do Occidente. Além disso, há de constar que o trabalho de tradução foi dividido em dois tomos, e para essa comunicação é utilizado o tomo II intitulado *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.

3 Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la “razón”; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores. (tradução da autora do texto).

são as funções de apreensão dos conteúdos e fenômenos” (SCHELER, 1948, p.27)⁴. Os conteúdos e fenômenos que podem ser apreendidos pelo sentir intencional são os valores.

Os valores se manifestam no mundo, mas podem ser organizados em uma estrutura hierárquica, à qual se denomina *Ethos*. O *Ethos* revela a estrutura dos valores apreendidos pelo sentir intencional do campo de ação de um grupo de indivíduos particular. A consciência desses indivíduos, na medida em que apreende os valores pelo sentir intencional, pode permitir uma experiência em que se acessa a esfera mais essencial do conhecimento.

Os valores são os mesmo para todos e se manifestam sobre todo o mundo, no entanto o modo como se apreende e vive a qualidade desse valor no mundo que difere. Para cada grupo social particular é possível admitir uma hierarquia de valores diferente, mas nunca valores diferentes. Pode-se afirmar a relatividade do *Ethos*, que é a organização hierárquica dos valores, mas nunca uma relatividade do valor.

Mas, ainda há uma indagação a ser feita: há algo que influencia o modo como a consciência de indivíduos sentem intencionalmente esses valores? Para tal questão pode-se dizer sim, pois é necessária a presença de um *gênio-religioso* moral que influencie a percepção intencional dos indivíduos do campo de ação. O *Ethos* sofre renovações, e uma das causas dessa renovação é o *gênio-religioso* moral. O *gênio-religioso* moral é o valor de pessoa em pessoa, portanto ao preferir o valor de pessoa se assume esse *gênio-religioso*, que, conseqüentemente se ampliará no cerne daquele que o apreende pelo sentir intencional. O *gênio-religioso* moral não só se manifesta no núcleo do campo de ação, mas, na medida em que é percebido e ampliado no cerne da pessoa que o apreende, e, assim, é requerido, o princípio de seguimento.

O princípio de seguimento pressupõe uma relação entre *gênio-religioso* moral e imitador. Se segue aquele *gênio-religioso* moral que seu valor de pessoa em pessoa é preferido e amado por aquele que o sente intencionalmente. Os valores se realizam no cerne da pessoa, e nessa concretização se vê uma relação consciente em querer existir no seguimento do princípio defendido pelo *gênio-religioso* moral.

Ao olhar atentamente o texto *Problemas da Religião: Para uma Renovação Religiosa*, se vê que para a experiência religiosa ser efetivada é necessária a existência de uma pessoa que possa influenciar uma comunidade. Há dois caminhos pelos quais o homem pode alcançar o conhecimento religioso: a metafísica filosófica e a religião. Através da metafísica filosófica se trilha um caminho permeado de predicções lógicas em vista de um fim. Enquanto que a religião, parte desse ponto final da metafísica filosófica e continua o caminho em vista da salvação. Tendo isso em mente, o Deus da consciência religiosa só pode ser apreendido através do caminho percorrido pela

⁴ A las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos.

religião, que é o caminho que efetiva o ato religioso, o primeiro objeto intencional da religião, em vista da salvação. Ao efetivar o ato religioso é possível apreender o Deus da consciência religiosa, e, somente dessa forma que é possível visualizar a manifestação de Deus no mundo. Não há uma conexão direta entre Deus e o mundo, senão somente uma conexão mediada pelo *homines religiosi*. Mas, afinal, quem é esse *homines religiosi*? O *homines religiosi* é responsável pela concretização da revelação no campo de ação. Enquanto mediador do Divino e o mundo, o *homines religiosi* assegura a possibilidade de outros indivíduos percorrer o caminho em vista da salvação. O *homines religiosi* não é um ser solitário, pelo contrário, “de maneira igualmente originária, como o indivíduo carente de salvação e em busca de salvação, ele contém o *ser-um-com-o-outro* do grupo, em última instância da humanidade” (SCHELER, 2015, p.172).

Desse modo, percebe-se que há um denominador comum entre a experiência ética e religiosa, a saber: tanto no âmbito da ética, como da religião há uma pessoa que permite a concretização dos fenômenos no campo de ação. No caso da ética há o *gênio-religioso* moral que desvela valores, na medida em que é apreendido enquanto valor de pessoa em pessoa. Enquanto que, no caso da religião, o fenômeno religioso só pode ser manifestado no mundo através da mediação do *homines religiose*. Mas, o que isso revela no sistema scheleriano?

2. PRINCÍPIO METODOLÓGICO: O MODELO RELIGIOSO

Para tentar responder a questão acima levantada é necessário retomar duas considerações que Max Scheler faz a respeito do *homines religiose*, que pode ser visto no texto *Problemas da Religião: Para uma Renovação Religiosa*, considerando que a fonte da religião não é a verdade defendida pelos metafísicos, senão a crença nos enunciados do *homines religiose*, que, por sua vez, possui duas características, a saber: “1) Ele possui como uma pessoa *total e indivisa* uma *qualidade carismática* que se apropria como nenhum outro tipo humano daquilo que se mostra como mais significativo em termos humanos” (SCHELER, 2015, p.172-173). Noutras palavras, aos olhos de Scheler o *homines religiose* possui uma qualidade carismática⁵ que cativa seus seguidores. É a partir dessa qualidade que a comunidade cresce e apreende o fenômeno religioso. O *homines religiose* não é qualquer gênio ou herói. Ele está em uma categoria superior e é mais significativo no campo de ação, pois é por intermédio dele que há a manifestação do Divino no mundo. A segunda característica

⁵ A qualidade carismática aqui toma o mesmo sentido weberiano, e faz menção ao dom àquela pessoa particular que não precisa de um cargo público para exercer dominação, senão somente de sua presença e atitudes. A qualidade carismática coloca, nesse sentido, o homem religioso como aquele que não depende de estruturas burocráticas, ele por si só fala, age e se manifesta. Para maiores esclarecimentos e aprofundamento consultar: WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva* - Vol 2. São Paulo, 2004.

pontuada por Scheler acerca do *homines religiose* é a seguinte:

2) Ele vivencia uma relação particular, que só para ele mesmo se mostra como viva e real, com o divino como o fundamento eterno da salvação, relação essa na qual ele apoia seus enunciados e instruções, sua autoridade, seus atos. [...] Inversamente, como pessoa, ele é a norma de seus enunciados, que se acham exclusivamente apoiados sobre relação com Deus (SCHELER, 2015, p.173).

Essa característica pontuada pelo filósofo faz menção a relação homem-Deus, e homem-comunidade. Enquanto o sujeito responsável pela concretização da revelação positiva, se vê uma relação entre o enunciado objetivo e subjetivo. O *homines religiose*, enquanto aquele ser carismático é a norma objetiva em si, noutras palavras, é como se ele fosse o emissário divino detentor do fundamento eterno da salvação. Já o seu discurso, a sua palavra proferida e o modo como ela é apreendida é subjetiva, pois a revelação positiva é elaborada a partir de palavras, seja ela escrita ou oral, ou ainda gestos. O *homines religiose*, enquanto a imagem real do divino no mundo é o acontecimento objetivo, enquanto que suas atitudes no mundo é o acontecimento subjetivo que irá influenciar seus seguidores.

Tendo em vista estas características, Max Scheler propôs uma hierarquia de modelos-tipo, para compreender a força de influência sobre os indivíduos, e o modo como ele se manifesta nas unidades sociais. A partir dos escritos reunidos no livro *Modelos e Líderes*, pode ser visualizado a hierarquia dos modelos religiosos, de acordo com critérios de caráter puro-essencial e de influência psicológica. Nesse estudo, não será abordado cada uma dessas hierarquias, mas será ressaltado porque essas hierarquias existem, para tanto é necessário considerar que:

Os sistemas de valores, e mais ainda, os códigos e as legislações inspiradas naqueles sistemas, e aos quais a pessoa presta ou recusa obediência, têm sempre como ponto de partida os modelos que vivem em tal época, as pessoas que encarnam animadamente estes valores (SCHELER, 1998, p.38).

Desse modo, os valores objetivos manifestados no campo de ação do indivíduo, assim como a visualização do fenômeno religioso no mundo é possível porque existe um modelo de certa época, que influencia a percepção intencional (o sentir intencional) e também faz com que seus seguidores queiram seguir seu exemplo e trilhar pelo caminho da religião, sendo desse modo o exemplo de salvação. Com isso em mente, pode-se afirmar que “os modelos determinam o campo de ação do querer e do agir, na globalidade. Afeiçoando-nos a eles, com eles ficamos parecidos em nosso próprio ser” (SCHELER, 1998, p.38). Mas, ainda cabe uma questão: de que modo esse modelo é percebido no campo de ação? O que assegura sua presença?

A presença do modelo religioso é vista na medida em que existe unidade

social, ou seja, um grupo de indivíduos. O modelo religioso é o núcleo da sociedade, pois, para Scheler, assim como a alma humana possui um núcleo, a sociedade também o possui, e esse núcleo é determinado primeiramente pelo modelo, e em segundo lugar pelo líder. O que fundamenta essa afirmação de Scheler são duas teorias sociológicas, a saber: *a lei dos poucos*, defendida por Von Wieser, que afirma que em uma unidade social há um núcleo de poucos que determina toda a maioria. E, também, *a teoria da circulação das elites*, e a elite é o grupo de indivíduos com maior capacidade de influência sobre todo o resto⁶.

Então, o modelo religioso além de ser um dos modelos-tipo é desvelado na sociedade, uma vez que é o núcleo constitutivo da mesma. O modelo é o núcleo valorativo da sociedade, e se torna concreto na sociedade através da história, já que “cada povo, cada época tem seus próprios gênios, seus heróis, seus próprios líderes” (SCHELER, 1998, p.41). Noutras palavras: cada época possui seus ideais eternos materializados no campo de ação, que dão o sentido para a história. Existe modelo porque existe sociedade, e existe sociedade porque existe modelo.

Mas, afinal de contas, o que é o modelo? O modelo é aquele ser que não precisa saber que é modelo, ou ao menos existir. Segundo Scheler, “relação entre modelo e imitador é ideal, independente das condições de espaço, tempo, de presença efetiva, independente até da presença histórica do modelo” (SCHELER, 1998, p.20). O modelo determina o tipo de líder que uma sociedade assume, desse modo apontar o líder de um núcleo social é o mesmo que desvelar o tipo de modelo que, conscientemente, e idealmente, se imita. O modelo é, por assim dizer, o núcleo de toda a atividade e experiência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No âmbito da experiência religiosa há um núcleo que determina a possibilidade de manifestação do fenômeno religioso. Na experiência ética há um núcleo que permite a apreensão dos valores manifestados no mundo. Em ambos os casos, embora Scheler empreenda terminologias diferentes para cada um dos casos, esse núcleo pode ser, cumprindo seu papel dentro da hierarquia, o modelo religioso. Essa afirmação pode ser respaldada pelas seguintes palavras de Scheler, previstas no livro *Modelos e líderes*: “dentre os fatores espirituais da história, a religião tem papel mais importante que a arte, a filosofia e a ciência” (SCHELER, 1998, p.57) e, desse

⁶ A teoria de Frederico Von Wieser é citada no livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, em especial no momento em que Scheler apresenta o *princípio de seguimento*, assim como nos escritos do livro *Modelos e líderes*, trabalhado nesse momento. Enquanto que, a teoria da *circulação das elites* é apresentada nos escritos do livro, que, por sua vez, faz menção a formulação de estudos desenvolvidos por um grupo de sociólogos do final do século XIX e início do século XX, dentre eles: Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto. Para maior aprofundamento acerca da teoria da circulação das elites, consultar: MIGUEL, 2002, p.483-511.

modo, essa pode ser a prova da superior influência que o modelo religioso possui no diálogo com a sociedade. Além disso, não pode se esquecer as características dos *homines religiose* ressaltada por Scheler no texto *Problemas da Religião: Para uma Renovação Religiosa*, que em termos humanos o *homines religiose* é mais significativo que o gênio, herói e os líderes em geral. Portanto, se a determinação mais significativa parte do âmbito religioso, tanto o *gênio-religioso moral*, como os *homines religiose*, se enquadram na hierarquia dos modelos religiosos, e, portanto, é a “expressão do bem, da perfeição, do dever” (SCHELER, 1998, p.25). Em suma, “o modelo é discreto, age e se transforma nas profundezas da alma de cada pessoa e de cada grupo humano, no íntimo de cada pessoa individual e de cada pessoa social” (SCHELER, 1998, p.17).

Com as breves reflexões scheleriana presentes em três textos diferentes, pode-se ver a elaboração de um puro sistema fenomenológico, onde se vê que a análise e estudo do núcleo da sociedade desvela os significados confrontados no mundo de uma associação humana. A prova disso é que para elaboração do Ethos é preciso um gênio-religioso moral, e para a salvação é preciso de *homines religiosi*. A relação entre as determinações fundamentais e essenciais dos valores e fenômeno religioso para com as leis que materializam tais fenômenos do campo de ação é possível porque existe um princípio, que nesse caso é o modelo religioso. Desta feita, pode-se concluir que só existe experiência ética porque existe modelo religioso, assim como só existe experiência religiosa e a manifestação do fenômeno religioso porque existe um modelo religioso.

REFERÊNCIAS

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade**. Petrópolis: Vozes, 2007

MIGUEL, Luis Felipe. **A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo**. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol.45, n.3, p.483-511.

SCHELER, Max. **Do eterno no homem**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético Tomo II**. Buenos Aires: Revista do Occidente Argentina, 1948.

_____. **Modelos e líderes**. Curitiba: Champagnant, 1992.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução a fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2012.

VEGAS, Jose Maria. **Introducción al pensamiento de Max Scheler**. Madri: Instituto Emmanuel Mounier, 1992.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva** - Vol 2. São Paulo, 2004.

A questão de Deus e do seu acesso como experiência em xavier zubiri e Karl Rahner.

Mariano Torres Vargas¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo trabalhar o problema de Deus e do seu acesso como experiência de Deus a partir da obra de Xavier Zubiri e Karl Rahner. O interesse e novidade deste estudo é encontrar as relações e aproximações que oferecem ambos autores sobre o problema de Deus no âmbito da reflexão filosófica. A situação do mundo ocidental tem transformado as inquietações do homem, que se encontra sem sentido e, pelos momentos sem Deus, vive numa solidão absoluta. É necessário a busca pelo fundamento das coisas: “Deus como fundamento último da realidade”, motivo pelo qual o homem deve realizar-se. O método que será abordado no presente trabalho é o método bibliográfico que visa corroborar similitudes acerca do problema de Deus. Para Zubiri o problema da pessoa radica na busca do fundamento. Faz-se necessário propor um novo percurso para chegar a Deus, a partir do homem como totalidade. No caso de Rahner, sua teologia propõe insumos para repensar a questão de Deus e o ser humano como abertura, a qual nos leva na busca do fundamento último como experiência. Não é casual que se apresente um influxo significativo do pensamento filosófico-teológico de Rahner em Zubiri.

Palavras chave: Deus. Experiência. Realidade. Pessoa

INTRODUÇÃO

A experiência de Deus para ambos autores apresenta tradições similares, já que suas preocupações eram em função da pessoa e sua realidade. O tema de Deus é um problema que têm cruzado toda a história da humanidade em diferentes épocas, raças e culturas. O homem tem expressado sua relação com o divino através de manifestações em formas variadas e diferentes gamas de possibilidades e percepções do que Deus significou para a vida do homem.

Por outro lado, a complexa situação da nossa realidade, a perda da identidade e a pouca identificação com a cultura, leva a questionamentos errôneos e leituras de realidade em diferentes perspectivas, dificultando o acesso de Deus como experiência.

Sem dúvida, ambos autores abordam a experiência de Deus como um mistério

¹ Mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia-FAJE
E-mail: marianotorressj@gmail.com

sempre presente em na realidade, o qual está vinculada, na maioria das vezes, à experiências de tipo religiosas. A convicção está em comparar as diferentes formas de busca de Deus em nossa vida e as experiências que transformam e fundamentam nossa relação com o mistério como fonte de experiência em Deus.

1. A QUESTÃO DE DEUS EM XAVIER ZUBIRI

Para Zubiri a realidade humana é aberta à realidade das coisas e de si mesmo, comporta-se frente seu próprio “de suyo”, “autoposeyéndose” fazendo sua própria realidade. No fato de falar da estrutura da inteligência humana, enquanto apreensão ou impressão de realidade, não é senão falar de seus momentos *sentiente* (apreensão impressiva) e inteligência (formalidade de realidade) em sua unidade estrutural e radical de “sentir inteligente” ou de “inteligência sentiente” (ZUBIRI, 2011, p. 66-68). Esta será a estrutura fundamental do pensamento zubiriano. Não entraremos na estrutura das modalidades intelectivas que, para Zubiri, são basicamente três: apreensão primordial, logos e razão; senão partir do problema em torno a Deus a partir do conceito de religação.

O tema de Deus foi desenvolvido pela primeira vez por Zubiri em 1935, com o famoso artigo “*En torno al problema de Dios*”. Esta temática nunca mais desapareceu do seu horizonte filosófico. O propósito de Zubiri não é justificar o cristianismo nem nenhuma religião, senão referir-se a uma situação do homem que compete a todos com sua estrutura humana fundamental, isto é, uma experiência teologal. No ano 1973 X. Zubiri ministrou um curso intitulado: “*El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*” em na Universidade Gregoriana, em 1973. O qual se desdobra em três partes: religação, religião, deiformação².

A realidade é algo último em nossa existência, é vida. A pessoa vai-se fazendo vivendo é realizando-se pessoalmente, pois o homem é executor das suas ações, e agente de suas ações. O homem, além de ir fazendo e realizando sua vida pessoal, adquire seu ser relativamente absoluto, apoiado e fundado na realidade. Esta realidade é apoio de ultimidad, possibilitante e impelente, exerce uma fundamentalidade na vida humana, ela me determina a estar “frente a”, e essa determinação é uma dominação. Esta dominação é o que caracteriza a realidade como um poder, o “poder do real”³. Para que seja relativamente absoluto, esse poder do real acontece ligando na realidade humana, o que ele denominou **religação**. Para

2 O curso aborda três problemas: Deus, religião, cristianismo. As duas primeiras desenvolvem a justificação da realidade divina a partir da religação e a terceira problemática; constitui a teologia sobrenatural ou revelada.

3 O poder do real é algo que têm as coisas em quanto reais, se funda em na realidade enquanto realidade. Não é o homem que se apodera da realidade, senão que é esta a que se apodera dos homens. A isto se refere Zubiri quando fala do poder do real.

Zubiri o homem está religado à realidade humana, a única que lhe é acessível. Esta realidade é apoio último:

Religação não é um vínculo material, mas sim mera dominância do apoderamento do real que de mim se apoderou. A religação com efeito, é primariamente algo não conceptivo, mas físico. Por isso a religação afeta o homem não separadamente das coisas, senão de alguma forma afeta tudo. A religação não é uma propriedade nem uma necessidade; é algo diferente e superior: uma dimensão formal do ser humano (ZUBIRI, 1984, p. 109).

A religação manifesta a Deus como fundamento. O homem encontra a Deus em todas as coisas reais e na própria pessoa, que também veicula o poder do real. Este poder do real consiste “em que as coisas reais sem ser Deus, nem um momento de Deus, são, sem dúvida, reais ‘em’ Deus, quer dizer, sua realidade é Deus *ad extra*”⁴ (ZUBIRI, 1997, p.17). A presença de Deus em nas coisas e no poder do real é o motivo pelo qual homem deve realizar-se, e adquirir sua liberdade.

A religação, pela qual o homem existe, lhe confere sua liberdade. Reciprocamente, pela religação o homem adquire sua liberdade e constitui-se um ser livre:

Como uso da liberdade, a liberdade é algo interior à vida; como libertação, é o acontecimento radical da vida, é o princípio da existência, no sentido da transcendência e da vida, como constituição livre, a liberdade é a implantação do homem no ser da pessoa (ZUBIRI, 2010, p. 434).

1.1. EXPERIÊNCIA EM DEUS

A experiência, entendida como aquilo que direta ou indiretamente, pode se tornar sensível, é um conceito fundamental da filosofia zubiriana. É uma prova à qual se submete algo; uma prova que não é uma mera comprovação, mas é “o exercício operativo do ato de provar. É provação física da realidade”⁵ (ZUBIRI, 1984, p.95). É obvio que a experiência de Deus não pode constituir-se nem em experimentação nem comprovação, mas em penetração ou em conformação. De onde se deduz que a experiência de Deus é por meio da experiência de penetração. Contudo, a experiência de Deus é interpessoal, pois trataria na inteligência humana de um encontro entre duas realidades pessoais, Deus e o homem. Esta experiência abre o caminho para o homem realizar a sua “doação” a Deus, ou seja, sua entrega plena à realidade suprema. O homem responde de forma positiva à doação de Deus.

⁴ O *ad extra* equivale a ser como Deus.

⁵ Para Zubiri a experiência tem modos diversos, isto é, há diversos modos de provação física da realidade. O autor distingue quatro tipos: nas realidades não humana a experiência toma a forma de *experimentação* que é a provação própria das realidades físicas; nos entes matemáticos a experiência toma forma de *comprovação* que é a provação própria das realidades matemáticas; na experiência cursiva da própria pessoa de *conformação* que é a provação da própria vida; nas realidades pessoais a experiência toma a forma de *penetração* que é provação própria da experiência interpessoal.

Primeiro Deus se doa, em seguida o homem, por decisão pessoal, vai ao encontro dele, vivenciando aí a experiência de compenetração, que implica a presença de duas pessoas.

Podemos afirmar que existe uma entrega a Deus na experiência, como realidade-fundamento, que possibilita o encontro, é presença de Deus em nas coisas, sempre em conexão com a religião. A experiência de Deus é a experiência radical e formal da própria realidade humana, ou seja, a experiência do absoluto como algo integrante de minha realidade é a experiência de Deus. Ser “Deus humanamente” é ser um absoluto experiencial relativo ou, o que é o mesmo, ser “humanamente Deus” é ser “experiencialmente relativo absoluto” (ZUBIRI, 1997, p. 18-19).

A concreção desta experiência em na vida humana é a resposta por parte do homem a essa doação fundamentante. E o homem responde com a fé, isto é, “primária e radicalmente a entrega da minha pessoa a uma realidade pessoal, em nosso caso na pessoa de Deus” (ZUBIRI, 1984, p. 212). A fé é a entrega pessoal no amor a uma realidade pessoal enquanto verdadeira. A verdade a que a fé se refere não é a verdade como propriedade do pensamento, mas é a verdade em que Deus consiste em si mesmo, em “verdade real”. Esta entrega em na fé tem um caráter de adesão pessoal e opcional a uma pessoa enquanto verdadeira. A opção não é uma inclinação ou tendência da nossa alma, mas um ato da *realidade pessoal*. O homem entrega-se a Deus transcendente em sua absoluta intimidade mais pessoal. Fé é fazer sua atracção com que a verdade pessoal de Deus move o homem para Ele.

1. CONTRIBUIÇÃO DE RAHNER NA EXPERIÊNCIA DE DEUS

Uma parte decisiva na reflexão teológica de Karl Rahner é sua visão atualizada da história e da tradição. Ele busca a novidade, não apenas por causa da modernidade, mas sim, pela sua fidelidade nas formulações teológicas. Na análise da situação cultural e teológica, a dimensão do ser humano como ser transcendental foi temática central no exercício teológico do autor alemão.

Rahner afirma que o ser humano é pessoa e sujeito enquanto ser transcendental, dotado de responsabilidade e liberdade, possuidor da referência ao mistério incompreensível, de historicidade e necessária inserção no mundo e sociabilidade (RAHNER, 1989, p. 39). O homem experimenta a sua finitude radicalmente, o homem se percebe como um ser transcendente, como espírito. O horizonte finito do questionar humano é experimentado como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar:

A infinitude a que se sente exposto o homem passará por seu agir do dia-a-dia, porque ele permanece sempre no caminho. Toda meta que ele possa prefixar-se vem a ser sempre de novo relativizada (...) toda resposta

sempre volta a ser começo de uma nova pergunta. (RAHNER, 1989, p. 46).

Dáí que a experiência da transcendência seja experiência da liberdade, da vontade e também do amor. Desse modo, podemos perceber a experiência como aquilo que permite o ser humano perceber-se a si mesmo e, portanto, realizando a si mesmo enquanto ser de abertura, como *ouvinte da palavra*. “A experiência transcendental é a experiência na qual a estrutura do sujeito e, conseqüentemente, também estrutura última de todo objeto concebível de conhecimento” (RAHNER, 1989, p.33).

2.1. DEUS FUNDAMENTO DA AUTOCOMUNICAÇÃO

A expressão Deus absoluto aparece na obra *Curso fundamental da fé*, nele se manifesta a realidade absoluta de Deus para destacar sua presença na existência dos homens: “A própria oferta de Deus, em que ele se comunica absolutamente à totalidade do homem, é *per definitionem* a salvação do homem. Pois ela constitui a realização plena e acabada da transcendência do homem, na qual este transcende para o próprio Deus absoluto” (RAHNER, 1989, p. 176).

Esta autocomunicação é a oferta absoluta de Deus para homem em plenitude, sua finalidade é soteriológica, o ponto de chegada é *Deus absoluto*. Isto é, o homem chega a sua consumação quando orienta sua transcendentalidade para o Deus absoluto. Para Rahner a forma concreta que se dá esta comunicação é por meio dos sacramentos, os quais são uma instância de diálogo entre Deus e homem.

Segundo Rahner a autocomunicação não vem a nós como algo de fora, como se fosse uma revelação na qual Deus falasse algo de si. Trata-se antes do mistério amoroso de Deus que se faz presente ao ser humano a partir da própria estrutura transcendental deste, não como algo como uma característica de Deus perceptível pelo ser humano. (RAHNER, 1989, p. 147). Esse Deus que se autocomunica e que continua sendo mistério insondável não se autocomunica por solidão ou qualquer forma de carência, mas ao contrário, se autocomunica por ser “absolutamente feliz e realizado” (RAHNER, 1970, p. 181).

2.2. Deus como mistério absoluto

É o tema amplamente tratado por Rahner no segundo grau, intitulado: o homem perante o mistério absoluto. Por sua vez, quando Rahner aborda o tema, apresenta uma definição que a simples vista permite compreender o que o autor entende quando se refere a Deus com este termo:

Mediante esta autocomunicação não se suprime nem se nega o que antes dissemos quanto à presença de Deus como o mistério absoluto que, por

natureza, não se pode abranger por meio de conceitos. Até na graça e na visão imediata de Deus, Deus permanece Deus, ou seja, o primeiro e último critério que por nada pode ser medido. Permanece o mistério, o único que é evidente em si mesmo (RAHNER, 1989, p.149).

Para Rahner autocomunicação é Deus mesmo que se doa ao homem, no entanto, isto não permite assumir que o homem possa acolher em sua totalidade dita doação. Nesta circunstância, assume-se Deus como mistério absoluto para o homem. Outro ponto dentro deste mistério absoluto é a questão da liberdade a qual é constitutiva permanente da natureza humana, e é através dela que o homem pode se determinar, dispondo de si não somente como um todo, mas de uma vez por todas. Para a revelação cristã, a natureza da liberdade surge da afirmação de que ela é o fundamento último do homem.

2. DEUS COMO ACESSO EM ZUBIRI E RAHNER.

A dinâmica desenvolvida por ambos autores é demonstrar que a experiência de Deus é manifestada através do seu mistério. São herdeiros da filosofia de Heidegger e retomam o conceito de *transcendental* e *experiência* como caminho para falar sobre a questão de Deus. O ponto próximo entre eles está na *entrega* como experiência. Esta experiência como atitude religiosa a qual não pode ser colocada como uma simples atitude a mais na vida, senão como uma atitude radical e fundamental de como se pode viver os fatos e processos da vida. Zubiri não quis demonstrar a existência de Deus (o divino) em um plano racionalista, pois isso seria contrário ao ser de Deus e mesmo ao processo religioso. Enquanto Rahner a existência de Deus já está como fundamento em toda sua teologia, o homem experimenta toda a realidade em sua transcendência elevada pela graça. A graça constitui o componente essencial e fundamental do ser sobrenatural do homem. Também por esta razão é que Rahner a chama de “existência sobrenatural”.

Para Zubiri a transcendência de Deus na pessoa humana e deiformidade⁶ o qual é apoderamento da realidade da pessoa. Em: *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Zubiri considera que esta deiformidad concerne só ao homem: “A deiformidade do homem é justamente o termo positivo pelo que está justificada teologal e metafisicamente a paternidade divina, e não por um mero sentimento” (ZUBIRI, 1993, p. 327).

Para Rahner a transcendentalidade do espírito humano no mundo como abertura radical para a transcendência não é simplesmente uma abertura para o

⁶ A *deiformidade* para Zubiri são os diferentes graus diversos em que Deus se manifesta ao homem os quais culminam na encarnação.

mistério de um Deus distante e silencioso, mas de fato é abertura para o mistério santo da proximidade de Deus, que se revela e se comunica ao ser humano. Toda a pessoa humana tem uma vocação sobrenatural; inclusive aquela que não conhece ou que recusa a revelação. Em Zubiri esta transcendentalidade poderia ser comparada com a experiência no poder do real, a qual se constitui como experiência absolutamente absoluta da realidade em Deus, o que leva o homem a uma entrega e possibilita como via de acesso a Deus. A religião permite conhecer a realidade constituída em Deus, e nos coloca sempre em tensão com a realidade divina e nossa própria pessoa.

Desde a perspectiva zubiriana, não há que se falar de um fim sobrenatural e outro natural; melhor seria dizer que o sentido da vida humana é deiforme. Esta seria uma das diferenças em que os autores não coincidem.

CONCLUSÃO

Na tentativa de esclarecer e encontrar pontos em comum podemos afirmar que há um influxo significativo do pensamento teológico de Rahner em Xavier Zubiri. Neles encontramos que Deus é o fundamento último da realidade e que constitui o ser da pessoa, tendo como plano de fundo a liberdade.

A experiência de Deus é um tema que possibilita olhar para a realidade a partir de uma perspectiva global, já que toca todas as dimensões da pessoa humana. Portanto é uma realidade individual social e histórica. Pode-se dizer que Deus é experiência do homem na sociedade e na história.

Uma tarefa pendente é estudar a concepção da fé em Zubiri e em Karl Rahner como é entendida em ambos autores.

REFERÊNCIAS

- RAHNER, Karl. Curso Fundamental da fé. São Paulo: Paulus, 1989.
- _____. O dogma repensado. São Paulo: Paulinas, 1970.
- ZUBIRI, Xavier. El Hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. El problema teológico del hombre: Cristianismo. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- _____. El problema filosófico de la historia de las religiones. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- _____. Inteligência e realidade. São Paulo: Realizações, 2011.
- _____. Natureza, História, Deus. São Paulo: Realizações, 2010.

Ciências da religião: repensando conceitos, enfoques, metodologias e interfaces

Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães¹

RESUMO

Esta reflexão brota do entrelaçamento de três perspectivas: discussões em torno da relação Teologia e Ciências da religião; reflexões provocadas pelas disciplinas do doutorado em Ciências da religião; intuições de alguém oriundo da Teologia e que experimenta legitimidade nas Ciências da religião. Ponto de partida, explicitação da problemática e da necessidade de repensarmos conceitos, enfoques, metodologias, delimitações, procedimentos e interfaces entre as disciplinas que se propõem compor o espectro das Ciências da religião. Primeira parte, as Ciências da religião como espaço multi-inter-transdisciplinar, radicalmente aberto, dialógico e, dialeticamente, em constante construção. Segunda parte, a nossa hipótese: outra configuração possível do espectro das Ciências da religião, a partir do qual se discute especificidades e contribuições mútuas entre as disciplinas que compõem a área acadêmica Ciências da religião. Terceira parte, enquanto desdobramento, preconiza-se outra autocompreensão de cada disciplina: autonomia, singularidade, limite, contribuição para o conhecimento produzido enquanto Ciências da religião e o enriquecimento, para cada disciplina, resultante das interfaces e conexões. Concluimos com a apresentação do desafio coletivo: a construção de conhecimento acadêmico inquieto, consciente da própria incompletude e dialeticamente aberto para novas possibilidades em constante dinâmica multi-inter-transdisciplinar.

Palavras-chave: Ciências da religião; espectro disciplinar; dinâmica multi-inter-transdisciplinar.

“Dois rochedos parecem ameaçar a nau dos estudos da religião: de um lado, o risco de o estudioso, por motivo de crença, comportar-se como um ‘nativo’; de outro, a falta de reconhecimento, em nosso meio secularizado, da irredutibilidade da religião e da relevância do seu estudo.”

Otávio Velho

INTRODUÇÃO

Ler, pesquisar, refletir, compreender, partilhar, dialogar, reler e retomar a busca... Não é fácil concretizarmos, em nosso dia a dia, as ações epistemológicas de forma contínua e processual sem cairmos na tentação da compreensão cabal. Isso acontece tanto no nível individual quanto no coletivo. Não obstante tal constatação, esse movimento do espiral epistemológico revela o desafio maravilhoso de

¹ O autor é doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Secretário executivo do Observatório da Evangelização e professor de Cultura Religiosa do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: ednmbg@gmail.com.

acolhermos e lidarmos com a condição humana de forma sábia: enquanto arder a chama interior, o ser humano é chamado a participar, de forma ativa, do processo de busca do conhecimento verdadeiro e de uma forma sempre aberta, ciente da incompletude dialética de cada tempo: pesquisa, hipótese, verificação, afirmação, negação, conclusão provisória.

Quando o ser humano toma consciência de seus limites – a insuperável condição de ser histórico contingente e finito, a parcialidade perspectiva e o radical inacabamento nas possibilidades de saber, ele tende a perceber-se inserido em realidade oceânica, cósmica e caleidoscópica. Compreende-se enraizado em situação complexa, em constante movimento dialético de ser e vir a ser. De tal forma que o enigma da vida e o mistério da morte provocam a questão e a possibilidade existencial do “com” e do “sem” sentido.

Para além da tentação dos relativismos fáceis ou dogmatismos estéreis, somos chamados, com coragem e indomável intrepidez, ao cultivo de determinadas posturas: humildade intelectual, abertura dialógica, reconhecimento da necessidade de produção de conhecimento multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar.² Sem medo de descobrir, ainda que com humor, a sustentável leveza de ser e “a beleza de ser um eterno aprendiz”.

Quando nos confrontamos com os desafios da produção de conhecimento no contexto em que vivemos e nos propomos fazê-lo sobre e a partir do fenômeno religião³ nos deparamos com a complexidade de tal empreitada. Os primeiros passos de nossa inserção sistemática no campo das Ciências da Religião, seduziu-nos para a imperiosa necessidade de participar de seus processos autopoieticos.⁴ A breve história desta área acadêmica – denominada Ciência da Religião, Ciência das Religiões, Ciências da Religião ou ainda Ciências das Religiões⁵ – mostra a consolidação de inúmeros avanços e superações críticas, mas também a permanência de desafios e

² Há vasta produção sobre essas três formas de produção de conhecimento. Estamos convencidos da importância, no nível epistemológico, didático, pedagógico e metodológico, do cultivo sistemático e simultâneo das três perspectivas distintas e complementares, sobretudo por vivermos nesse tempo cada vez mais globalizado, plural e marcado pela chegada das novas tecnologias. Sobre esta temática, sugerimos: MORIN, Edgar. A cabeça bem-feita: repensar e reformar, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000; NICOLESCU, Basarab. O manifesto da transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999. JAPIASSÚ, Hilton. Interdisciplinaridade e patologia do saber. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

³ Entendemos por “fenômeno religião” as diversas manifestações religiosas e o que acontece em seu entorno ante os processos de institucionalização, mas também as diversas manifestações do *homo religiosus* com suas intermináveis e insaciáveis buscas.

⁴ Não conhecemos a utilização do termo *autopoiese* ou *autopoiesis* (do grego auto “próprio”, poiesis “criação”) em Ciências da Religião. Francisco Varela e Humberto Maturana o aplicam no campo da biologia para designar a capacidade dos seres vivos produzirem a si próprios. Segundo estes autores, um ser vivo é um sistema autopoietico, caracterizado como uma rede de produções moleculares (processos) em que as moléculas produzidas geram com suas interações a mesma rede de moléculas que as produziu. A conservação da autopoiese de um ser vivo ao seu meio é condição sistêmica para a vida. Assim um sistema vivo, autônomo, está constantemente se autoproduzindo, autorregulando e mantendo interações com o meio, onde este apenas desencadeia no ser vivo mudanças já determinadas em sua própria estrutura.

⁵ Optamos aqui pela denominação Ciências da Religião por ser a assumida pelo programa de Pós-graduação da PUC Minas, onde cursamos o doutorado.

urgências incontornáveis em relação a configuração do espectro das disciplinas⁶, mas também sobre os modos de concretização de suas interfaces teóricas e práticas de pesquisa, metodologia, diálogos, intercâmbios e contribuições recíprocas em vista da produção de um conhecimento, simultaneamente, “multi-inter-transdisciplinar”.⁷

Essa reflexão brota do entrelaçamento de três perspectivas: discussões em torno da relação Teologia e Ciências da religião; reflexões oriundas das leituras e discussões das disciplinas cursadas no Doutorado em Ciências da Religião; intuições pessoais de alguém oriundo da Teologia e que experimenta legitimidade nas Ciências da religião. Ela está organizada em três partes. A primeira investe na caracterização da Ciências da Religião como espaço “multi-inter-transdisciplinar”. A segunda explicita outra compreensão do espectro disciplinar. A terceira considera a participação, contribuição e enriquecimento de cada disciplina particular.

A pretensão dessa comunicação é modesta e não é outra que a de participar e, se possível, contribuir de forma relevante nas discussões e debates sobre os fundamentos da área acadêmica Ciências da Religião.

1. CIÊNCIAS DA RELIGIÃO COMO ESPAÇO “MULTI-INTER-TRANSDISCIPLINAR”,

Teoricamente não é difícil conceber um espaço complexo de conhecimento, uma área acadêmica que se autocompreenda radicalmente aberta, dialógica e, dialeticamente, em constante construção. Que assuma como ideal a produção de conhecimento que seja simultaneamente “multi-inter-transdisciplinar”. Mesmo estando cientes de que o desafio maior encontra-se em sua concretização, convencer-se aqui da fecundidade de nossa proposta passa pela percepção de sua potencialidade para expressar a riqueza e a autocompreensão dessa área acadêmica. Tentemos explicitá-la.

1.1 NO PRIMEIRO NÍVEL DE AUTOCOMPREENSÃO, AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO ASSUMEM-SE COMO UM AMBICIOSO PROJETO MULTIDISCIPLINAR.

⁶ Não há consenso entre os cientistas da religião em relação à configuração do espectro disciplinar das Ciências da Religião. Em nossa compreensão, podem compor o espectro disciplinar das Ciências da Religião tanto ciências afins (Antropologia, História, Geografia, Psicologia, Sociologia...) quanto áreas de conhecimento ou campo do saber (Filosofia, Teologia...), desde que os respectivos profissionais se proponham e se capacitem para serem, de fato, cientistas da religião. Acreditamos que entre os decisivos critérios de reconhecimento da inclusão ou não de uma disciplina no espectro das Ciências da Religião esteja a tensão dialética entre a intencionalidade de quem produz determinado conhecimento e a sua sustentabilidade epistemológica de seus pressupostos, verificada, de forma crítica, na comunidade dos cientistas da religião. Como em qualquer ciência, área de conhecimento ou campo do saber específico, nem toda pretensão se verifica ou é reconhecida. O que não é aceitável é o julgamento epistemológico a priori, pois, favorece tanto o pré-conceito acadêmico quanto a arrogância intelectual de grupos dominantes.

⁷ A realidade e os conflitos vivenciados, até então, entre as diversas disciplinas que compõem o atual espectro das Ciências da Religião revelam a complexidade do desafio de cada uma exercer a própria autonomia e, simultaneamente, perceber os próprios limites, definindo enfoques ou legitimando procedimentos e metodologias.

A complexidade do fenômeno religião suscitou uma diversidade de buscas de compreensão. A Filosofia e a Teologia, desde o início preocuparam-se em debruçar sobre a miríade de manifestações. Com o surgimento das ciências, muitas delas, tais como a Antropologia e a Sociologia, mas também a Psicologia, a História e a Geografia quiseram compreender o *homo religiosus* com suas buscas e criações, a própria universalidade do fenômeno religioso, bem como o papel da religião na vida das pessoas e das sociedades. Não é difícil perceber as razões do surgimento das Ciências da Religião diante da percepção da diversidade de interesses e buscas de compreensão comum.

Para compreender este nível mais básico, ajuda ter presente um crescente processo de enamoramento de uma donzela. A beleza, a graça e a magia de uma linda donzela atraíram simultaneamente diversos olhares que se deixaram seduzir. Não precisaria dizer que a donzela é o fenômeno religião e os seus apaixonados cada uma das disciplinas das Ciências da Religião. Ao se darem conta de que o encantamento foi coletivo, cada um dos amantes resolveu compartilhar com o outro o tamanho da beleza percebida na donzela, com a pretensão, a princípio, de mostrar ao outro a riqueza da própria percepção. Mas, ao ouvir cada um o relato do outro, cada um percebeu o crescimento na própria percepção da donzela e experimentou grande deleite com cada novo traço de beleza, até então não percebido. Curioso foi a atitude da donzela que se negava pertencer somente a um e, ao mesmo tempo, entregava seus segredos e se dava, com exclusividade, a cada um dos amantes.

1.2 NO SEGUNDO NÍVEL DE AUTOCOMPREENSÃO, AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO PERCEBEM A IMPORTÂNCIA DA INTERDISCIPLINARIDADE.

A relação e interação entre os diversos campos do saber são recentes na história da humanidade. O surgimento das universidades, a tomada de consciência da complexidade do real e dos riscos advindos da fragmentação do conhecimento, bem como as novas possibilidades suscitadas pelas tecnologias de comunicação, sobretudo a internet, favoreceram o surgimento e o crescimento das experiências de interdisciplinaridade.

Voltemos mais uma vez ao processo de enamoramento. Aos poucos, cada amante deu-se conta dos limites da própria percepção. Mas tendo presente o prazer experimentado, em cada nova descoberta, na partilha, cada um percebeu, imediatamente, o empobrecimento que aconteceria se, deixando-se conduzir pelo ciúme ou pelo sentimento de posse, ficassem isolados. Na ilusão da própria autossuficiência, cada um ficaria fechado em suas buscas infindas e pretenciosas de um

dia abarcar a totalidade da donzela. Decidiram, então, fazer um acordo de cavaleiros: reunirem-se sistematicamente para trocar ideias, procedimentos e métodos; compartilhar pesquisas e os avanços percebidos; corrigir miopias e equívocos; superar limites e ampliar horizontes na percepção da donzela. Aos poucos, cada amante percebeu que a experiência dos encontros de partilha, provocava mudanças profundas na própria autocompreensão e, mais ainda, que o conhecimento que tinham da donzela já não tinha os contornos claros da contribuição de cada um. Era um conhecimento compartilhado. Alguns foram ficando mais próximos e amigos, por descobrirem afinidades e sintonias em seus olhares; outros se tornaram mais distantes, sobretudo depois que vivenciaram conflitos e discordaram do que o outro havia dito da donzela; também descobriram novos amantes que, mesmo sem ter trilhado os mesmos caminhos, eram capazes de apresentar novos traços de beleza da donzela até então ignorados. Mas também perceberam imediatamente os limites dos dados coletados que não passassem pelo crivo do diálogo, sem purificarem-se pela crítica dos outros, sem relacionarem com as percepções singulares dos outros ou sem resgatarem percepções antigas e desprezadas na alegria e no êxtase ante as novas descobertas.

1.3 NO TERCEIRO NÍVEL DE AUTOCOMPREENSÃO, AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO PERCEBEM O DESAFIO DE TORNAREM-SE TRANSDISCIPLINARES

Depois de percorrer certa jornada enquanto busca de afirmação de uma área acadêmica, de debruçar-se sobre complexos desafios e recorrentes pré-conceitos apressados, de superar difíceis barreiras críticas, de concretizar conquistas por meio de pesquisas e estudos profundos, de pensar e repensar seus procedimentos e metodologias, de resgatar tradições esquecidas ou desprezadas, entre outras realizações as Ciências da Religião assumem-se, além de realidade multi e interdisciplinar, também transdisciplinar. Isso significa que além de reconhecer a importância da diversidade de olhares, com suas gramáticas singulares, da riqueza das interfaces, conexões e debates, dá-se conta da necessidade da transversalidade e da interpenetração do conhecimento produzido entre as disciplinas que se dispõem a compor o espectro das Ciências da Religião.

Voltemos ainda ao processo de enamoramento coletivo. Os amantes duplamente conscientes, da singularidade do próprio olhar e de seus limites, depois de reconhecerem a legitimidade e riqueza do pluralismo de percepções, cultivarem o diálogo e a partilha de saberes, tomam distância e percebem a beleza inusitada do conjunto. Percebem complementariedades inéditas que nascem das contínuas aproximações, interfaces, interações, intercâmbios, intercursos e conexões críticas.

Sem perderem o valor da singularidade e da multiplicidade, por mais difícil que seja a convivência entre os amantes e vencer as tentações dos exclusivismos, percebem que não querem, definitivamente, o fechamento ou o isolamento inicial. Os amantes descobrem que a amada os fez superar os muros da inimizade e da desconfiança, os fez tornarem-se, por causa dela, amigos inseparáveis de jornada.

2. OUTRA POSSÍVEL CONFIGURAÇÃO DO ESPECTRO DISCIPLINAR DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Avancemos para o nível da práxis, em vista de discutirmos as especificidades e contribuições recíprocas entre as disciplinas que compõem a área acadêmica das Ciências da religião. Há pelo menos dois pressupostos necessários para que se concretize uma área acadêmica que produza conhecimento multi-inter-transdisciplinar. Primeiro, que cada disciplina vença a tentação de autossuficiência ou de superioridade em relação a outra pelo cultivo da humildade acadêmica, capaz de tornar cada uma cônica dos próprios limites e virtualidades, bem como da insuperável parcialidade na busca contínua de compreensão do objeto, no caso da religião enquanto fenômeno e enquanto instituição. Segundo, que cada disciplina reconheça a legitimidade e necessidade do pluralismo de abordagens e do cultivo do diálogo, capaz de tornar seus profissionais aptos a concretizar criativas interfaces e fecundas conexões entre as diversas disciplinas, além de acolher o conhecimento gerado como patrimônio comum da área. Por exemplo, o conhecimento gerado pelo cientista da religião sociólogo interessar tanto ao cientista da religião antropólogo, quanto ao cientista da religião teólogo, filósofo, psicólogo e todos os demais. E esse interesse coletivo ser traduzido em debates, questionamentos, intercâmbios, interfaces e conexões dinâmicas.

Na prática, entre os maiores desafios da área acadêmica Ciências da Religião destaca-se a capacidade de incluir, interativa e criticamente, diferentes abordagens, procedimentos e metodologias. É no caminho trilhado junto, na procura de consolidar, com seriedade, a mesma área acadêmica, enquanto se propõe cientistas da religião, que a cada pesquisa, partilha, embate, crítica recebida e aprofundamento o conhecimento multi-inter-transdisciplinar das Ciências da Religião vai sendo construído. Ele avança no calor das recíprocas e dialéticas pontuações, sugestões, intercâmbios, aprofundamentos e autocorrekções. Assim, um outro espectro das Ciências da Religião é possível:



Importa claramente dizer que a Antropologia, a Filosofia, a Geografia, a História, a Linguística, a Psicologia, a Sociologia, a Teologia e qualquer outra ciência, área de conhecimento ou campo do saber afins aqui não nomeados não são, enquanto tais, Ciências da Religião e nem, certamente pretendam sê-lo. Mas antropólogos, filósofos, geógrafos, historiadores, linguistas, psicólogos, sociólogos, teólogos e profissionais de outras ciências, áreas de conhecimento ou campos do saber afins aqui não nomeados, desde que se capacitem para isso, podem tornar-se cientistas da religião. Isso significa que cada uma das ciências, áreas de conhecimento ou campos do saber afins pode contribuir, fazendo parte direta ou não do espectro dessa específica área acadêmica multi-inter-transdisciplinar. Quando cada disciplina se propõe pesquisar e estudar o fenômeno religião e, para isso, assume determinados compromissos epistemológicos, procedimentais e metodológicos dessa área acadêmica, pode se tornar, em certa medida, disciplina que compõe o espectro das Ciências da Religião.

A imagem acima não tem qualquer pretensão de totalidade e, portanto, de fechamento. A inserção de cada disciplina aconteceu a título de exemplo, de forma aleatória e ao sabor da memória.⁸ Ao contrário, o conjunto das disciplinas que hoje compõem o espectro das Ciências da Religião pode ampliar-se à medida que outras ciências, áreas ou campos também se debruçam sobre o fenômeno religião e venham a contribuir para a ampliação desse conhecimento específico que se propõe multi-

⁸ Não fizemos qualquer agrupamento e/ou distinção entre as disciplinas do espectro das Ciências da Religião. No Compêndio de Ciência da Religião, elas aparecem agrupadas em Ciências Sociais da Religião; Ciências Psicológicas da Religião; Ciências das Linguagens Religiosas e Ciências da Religião Aplicada. Já no livro, "O espectro disciplinar da Ciência da Religião", organizado por Usarski, distinguem-se subdisciplinas "clássicas"; subdisciplinas "complementares"; novos horizontes e antigas demarcações. Pensamos que essa forma de conceber o espectro disciplinar não favorece a concretização de um conhecimento que se pretende simultaneamente multi-inter-transdisciplinar que responda aos desafios de nosso tempo. Continua a predominar o saber fragmentado e multifacetado, cada qual fechado na própria delimitação. Ainda que aja esporadicamente interlocuções pontuais em publicações, mesas e congressos, de modo algum, pode ser considerado um saber resultante do que, em princípio, se propuseram: construir uma área acadêmica Ciência(s) da(s) Religião(ões).

inter-transdisciplinar. Algumas disciplinas estão presentes desde o início desse projeto inacabado e sempre em construção. Outras foram entrando depois. Algumas parecem ocupar mais espaço. Outras sofrem mais críticas que outras. De forma que, as tensões e os embates internos a cada disciplina ou entre as disciplinas do espectro são legítimas e importantes para a construção de um conhecimento *autopoiético* que se pretenda ciência do fenômeno religião. O mesmo pode-se dizer do pluralismo de procedimentos e metodologias assumidos em cada disciplina e no conjunto que compõe o espectro.

3. AUTOCOMPREENSÃO DE CADA DISCIPLINA NO ESPECTRO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Não é simples depois de tantos muros edificadas entre os saberes mudar a autocompreensão de cada ciência, área ou campo que se propõe a servir como disciplina do espectro das Ciências da Religião. Mas se tivermos presente a crise epistemológica do século XVIII, provocada pelo cientificismo romântico iluminista, as aporias do saber fragmentado e a conseqüente perda da consciência da complexidade e do dinamismo histórico próprio da condição humana de conhecer, talvez nos encorajemos para a empreitada de repensar o nosso jeito de produzir conhecimento. Será possível engendramos outra autocompreensão de cada disciplina? Cada uma pensar continuamente a própria autonomia e singularidade nas contribuições, mas também os limites e necessidade de abertura dialógica inter e transdisciplinar para a produção de conhecimento comum?

Quando cada disciplina perceber a própria pequenez e igualmente a importância para a construção das Ciências da Religião poderemos avançar e contribuir para a construção de um mundo melhor para todos.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O desafio aqui lançado é uma empreitada coletiva. Não basta que parte das disciplinas do espectro ou um grupo de cientistas das religião assumam tal tarefa. É claro que tudo pode começar pequeno e ir contagiando a outros tantos cientistas.

Seria o começo de uma nova história? Não sei. Talvez. O que não pode faltar é o compromisso de todos com a construção de um conhecimento do fenômeno religião que seja acadêmico, inquieto, consciente da própria incompletude e dialeticamente aberto para outras e novas possibilidades, em constante dinâmica multi-inter-transdisciplinar.

REFERÊNCIAS

- CRUZ, Eduardo R.; DE MORI, Geraldo (orgs.). Teologia e Ciências da Religião. A caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2011.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 1999.
- GRESCHAT, Hans Jürgen. O que é Ciência da Religião? São Paulo: Paulinas, 2006.
- HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Loyola, 2010.
- JAPIASSÚ, Hilton. Interdisciplinaridade e patologia do saber. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- MORIN, Edgar. A cabeça bem-feita: repensar e reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.
- NICOLESCU, Basarab. O manifesto da transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.
- SCHAEFFLER, Richard. Filosofia da Religião. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOARES, Afonso M. L.; PASSOS, João Décio (orgs.). Teologia e ciência; diálogo acadêmicos em busca do saber. São Paulo: EDUC/Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001.
- USARSKI, Frank. Constituintes da Ciência da Religião; cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ___ (org.). O espectro disciplinar da Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas, 2007.

Da religião revelada à religião manifesta segundo a Fenomenologia do Espírito de Hegel

Claudemir da Silva¹

RESUMO

O presente estudo tem como suporte teórico a obra de Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, publicada em 1807, traduzida no Brasil por Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado e publicada pela editora Vozes sob o título *Fenomenologia do Espírito*, em 2002. O capítulo VII desta obra trata especificamente da religião, compreendendo o cristianismo como Religião Manifesta. Nele, Hegel abandona a perspectiva de uma fenomenologia da consciência para abordar uma fenomenologia de Deus mesmo percorrendo o caminho específico da religião e suas manifestações religiosas como fenômeno religioso. Assim, Deus se revela ao homem na religião, e revela o homem a si mesmo. Esse fenômeno religioso também é abordado por Hegel no capítulo IV na forma de “consciência infeliz”, não com a mesma intensidade, mas não há nada que impeça uma abordagem clara e consistente do acontecimento religioso. Sendo assim, o presente trabalho procura acessar as experiências religiosas vividas pela consciência no seu itinerário rumo ao saber absoluto, empregando o método dialético hegeliano, tendo por objetivo investigar como Hegel aponta dialeticamente os momentos em que ocorrem as manifestações religiosas experimentadas pela consciência em sua relação com o mundo e entender as razões que o levaram a compreender a religião manifesta como religião reveladora e não revelada.

Palavras-chave: Religião revelada; Religião manifesta; Cristianismo; Hegel.

INTRODUÇÃO

A partir da leitura do item C, denominado “Religião Manifesta”, do capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, de 1807, procuraremos compreender porque Hegel acentua o cristianismo como manifesto e não revelado, como atesta a religião cristã. O desfecho desse impasse entre revelado e manifesto se dará no seio da comunidade religiosa, lugar em que Deus se torna homem por meio do saber representativo da comunidade; pois, é na comunidade religiosa que, segundo Hegel, acontece a fusão perfeita entre Deus e o homem, isto é, “a essência divina assume

¹ Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Mestrado *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Capes II. E-mail: demirdasilva@yahoo.com.br.

a natureza humana” (HEGEL, 2002, p. 522). Neste âmbito, observamos que ambos (revelado e manifesto) compartilham da mesma essência, qual seja: *a religião do cristianismo*. Porém, apresentam seus conteúdos de formas diferentes. O primeiro (revelado) se apresenta como autorrevelação de Deus em Jesus Cristo; o segundo (manifesto) se apresenta como autoconsciente através da linguagem representativa da comunidade.

1 – RELIGIÃO REVELADA

A tradição cristã católica compreende o cristianismo como uma religião revelada. Nela, Deus projeta seu amor pela humanidade, mediante a existência concreta de Jesus Cristo. Neste sentido, o cristianismo confessa-se enquanto “plenitude habitada em Jesus”, e esta identificação reenvia os homens ao mistério numinoso de Deus que, desta maneira, permanece transcendente mesmo se automanifestando.

Neste contexto revelado, há ainda a manifestação da *consciência infeliz*² (cristianismo medieval), onde Hegel compreende o cristianismo enquanto religião em que o transcendente está muito além do humano. Referente a isso, diz Taylor: “Hegel continua, então, com o que obviamente é uma abordagem da Igreja medieval, embora alguma coisa que ele diz obviamente se aplique a qualquer Igreja que ainda não realizou a unidade plena de ser humano e Deus” (2014, p. 189). Assim, ao tratar dessa questão na *Fenomenologia do Espírito* sob o aspecto de consciência infeliz, “Hegel refere-se unicamente (de modo implícito) a certos estágios do cristianismo medieval” (TAYLOR, 2014, p. 189). Segundo o mesmo autor, “a natureza hierárquica da Igreja medieval reflete esse senso de subordinação” (2014, p. 189).

O fato de colocar Deus apartado do ser humano manifesta-se na consciência infeliz também na religião do judaísmo: “O povo judeu era o povo infeliz da história porque representava a reflexão total da consciência fora da vida” (HYPPOLITE, 1999, p. 206). Assim, segundo Hyppolite, a cultura religiosa judaica promoveu essa consciência cindida e separada, ou melhor, esse paradoxo que procura se elevar da contingência da vida à certeza imutável de si, mas, ao mesmo tempo em que sobe ao absoluto (Deus), rebaixa-se na consciência do ser-aí mutável (humano) sem essência e longe de si mesma. Desse modo, a religião judaica separa o ser humano de Deus e rejeita a liberdade do ser humano existente em si. Nessa esteira, com o intuito de

² Hegel meditara sobre a infelicidade da consciência desde seus trabalhos teológicos. Poder-se-ia mesmo dizer que, em seus primeiros trabalhos sua preocupação essencial fora a descrição da infelicidade da consciência sob suas mais diversas formas, a fim de haurir a essência dessa dor. Preocupado com realidades supraindividuais – o espírito de um povo ou de uma religião –, havia encarado o povo grego como o povo feliz da história, o povo judeu como povo infeliz. Vira também no cristianismo uma das grandes formas da consciência infeliz (HYPPOLITE, 1999, p. 206).

apontar Deus como o Senhor e o homem como escravo, diz Hyppolite: “O senhor e o escravo são, agora, Deus e o homem. Mas, como se admite, se o homem não é sem Deus, inversamente Deus não é sem o homem” (1999, p. 211).

Com isso, Hegel afirma, segundo Hyppolite (1999), que a religião do judaísmo põe a essência fora da existência e o ser humano fora de Deus ao tomar consciência de sua dualidade, coloca-se sempre ao lado da “sem essência”, passando a ser um nada e seu existir uma transcendência.

Portanto, Hegel vê “o povo judeu como infeliz e vira também, no cristianismo, uma das grandes formas de consciência infeliz” (HYPPOLITE, 1999, p. 2016). Nesse contexto, Hegel tem como ponto de “referência histórica a Idade Média: a busca das reminiscências históricas de Cristo, que termina no encontro do sepulcro vazio” (MENESES, 2003, p. 32).

2 – RELIGIÃO MANIFESTA

Ao nos atermos ao conteúdo da religião manifesta, compreendemos o cristianismo como autoconsciente, isto é, ele se manifesta na linguagem de uma comunidade ao nível da representação. Nela, a consciência finita (ser humano) conhece Deus apenas na medida em que Deus se conhece a si próprio. Ele se torna então Espírito. E não um espírito num sentido vago, mas o Espírito da sua comunidade, ou seja, daqueles que o veneram. Logo, para Hegel, esta é a religião realizada, a substância (Deus) tornado sujeito (*comunidade religiosa*³). Na comunidade revela-se o que Deus é. Ele já não é mais um para além, um desconhecido, porque foi manifesto ao ser humano naquilo que Ele é através da consciência da comunidade religiosa, como diz Hyppolite:

Essa é a forma suprema da religião, porque nela o espírito será dado a si mesmo como ele é em sua essência, porque a encarnação efetiva de Deus, sua morte e sua ressurreição na comunidade serão o próprio ser-aí do espírito que se sabe tal como ele é (1999, p. 567).

Dado isso, percebe-se que, o que une a natureza divina à humana é o representar objetivo de Cristo na comunidade, pois para Hegel, Deus não existe fora desse espírito da religião manifesta, representada pela comunidade. Na comunidade, a revelação evidencia que a figura de Deus é necessariamente resultado da atividade do pensamento humano.

³ A comunidade religiosa, na *Fenomenologia do Espírito*, não é mais que uma forma imperfeita do saber absoluto. Se bem que nela a representação volte à consciência de si; esse retorno não é para ela efetivo: ainda é representado por ela de maneira que a reconciliação encarnada pela consciência de si não lhe aparece como sua obra; decerto, ela é a verdade que sabe a si mesma, mas não está consciente de que produz essa verdade. Tal produção da verdade como desenvolvimento do Si compete ao saber absoluto (HYPPOLITE, 1999, p. 597).

Este conflito gerou na cultura moderna um desconforto espiritual que apontava para a perda do mundo transcendente. Hegel acreditava que a subjetividade moderna abandonaria a ideia de um Deus transcendente, substituindo-o pela ideia de comunidade, pois seria nela que o “homem divino” morreria e ressuscitaria a cada dia.

Portanto, é na comunidade que, na perspectiva do próprio Hegel, a essência divina é revelada:

Deus é assim revelado aqui como ele é: ele é aí assim como ele é em si; como espírito. Deus só é acessível no puro saber especulativo, e é somente nesse saber; e só esse saber mesmo, porque Deus é o Espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada. Um saber que sabe Deus como pensar, ou pura essência (2002, p. 511).

CONCLUSÃO

Conclui-se, portanto, que é a experiência religiosa que leva a consciência a experimentar Deus fora de si e em si mesma no dia a dia da comunidade. Nesse sentido, o cristianismo pode ser experimentado como religião absoluta, na qual o divino é visto como vivendo dentro de uma comunidade espiritual. Sendo assim, destituído de qualquer elemento transcendente, de acordo com a perspectiva hegeliana.

Tal pensamento suscita a hipótese da secularização em seu pensamento, através da propagação da morte de Deus, da perda do transcendente e do esvaziamento do sagrado por meio da racionalização, tal como sugerem os chamados “mestres da suspeita”⁴.

Sendo assim, acreditamos que foram essas as causas que levaram Hegel a compreender o cristianismo enquanto manifesto e não revelado. Pois, para Hegel, ao elucidar o sentido dessas manifestações religiosas, acreditamos ser possível propor um compartilhar da mesma essência do sagrado para as distintas perspectivas religiosas: a religião revelada que se apresenta como autorrevelação de Deus na pessoa de Jesus Cristo e a religião manifesta que se apresenta como autoconsciente através da linguagem da representação, como resultado da atividade do pensamento humano. Mas, em ambas, o Espírito, em seu vir a ser, manifesta-se através da comunidade religiosa no momento em que o espírito se mostra em si e para si mesmo, ou seja, Deus que se tornou homem.

⁴ A expressão “mestres da suspeita” foi cunhada pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) para designar os pensadores Marx, Nietzsche e Freud. Segundo Ricoeur, foram esses três pensadores que suspeitaram das ilusões da consciência. Por consequência, para descobrir a verdade, é preciso proceder à interpretação do que consideramos conhecer a fim de decifrar o sentido oculto no sentido aparente (cf. ROCHA, 2010, p. 127-144).

REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 3. ed. Petrópolis: Vozes e Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2002.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso, 1999.

MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROCHA, Alessandro. *Uma introdução à filosofia da religião*. São Paulo: Vida, 2010.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

Deus: o sentido silencioso da vida a partir de Wittgenstein

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha¹

RESUMO

A perspectiva da filosofia analítica do filósofo contemporâneo Ludwig Wittgenstein, demonstra ao seu leitor que a linguagem possui um limite. Este é um ponto intransponível no pensamento do filósofo austríaco, especialmente à época do *Tractatus Logico-Philosophicus*. A partir deste ponto, pode-se pensar na seguinte questão: quais os limites da linguagem? O pensamento tractatiano nos orienta a entender que é o limite dos fatos e por conseguinte daquilo que pode ser dito pela linguagem ordinária por possuir um conteúdo descritivo. Este é o âmbito do discurso científico e por conseguinte da esfera lógica. No entanto, o complexo pensamento de Wittgenstein não se limita ao âmbito da lógica. A sua filosofia compreende, além da lógica, a esfera metafísica. O entendimento do filósofo dá-se a partir da linguagem, sendo assim, o transcendental não é percebido através da ótica tradicional. Para ele, a esfera metafísica está para além dos limites da linguagem, fora do esquadro dos fatos e portanto do dizível. O metafísico relaciona-se com experiências místicas de caráter silencioso e impossível de se traduzir em proposições. Nessa orientação, os aspectos místicos (éticos, estéticos e religiosos) se mostram ao sujeito e este, segundo o filósofo é incapaz de expressar em palavras, haja vista, que a linguagem não é o instrumento ideal para exprimir o que é de caráter místico. É neste espaço que Deus se mostra na filosofia de Wittgenstein, especialmente na filosofia tractatiana. Deus relaciona-se com o ético e o estético, revelando assim uma espécie de inspiração que se mostra, podendo motivar ou não uma ação. Para o filósofo, o entendimento de Deus não é o mesmo da tradição metafísica. Este deverá ser um dos pontos abordados em nosso trabalho. Entender Deus enquanto uma inspiração silenciosa dentro da perspectiva do filósofo Wittgenstein será o caminho que desenvolveremos. Para tanto, nossa leitura basilar será o *Tractatus Logico-Philosophicus*, Conferência sobre Ética, Diários Secretos e Movimentos de Pensamento. Nosso objetivo é promover uma discussão acerca do tema e suscitar novas contribuições, sem pretender levar uma conclusão acerca da complexa temática.

Palavras-Chave: Deus, Linguagem, Wittgenstein e Silêncio.

INTRODUÇÃO

Ludwig Wittgenstein, filósofo contemporâneo, é considerado um dos mais importantes pensadores do séc. XX. O motivo é que seu pensamento vai desde a

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes/MG). Mestre na área de Ética pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: ac_archanjo@uol.com.br

filosofia analítica àquilo que o filósofo denomina como místico.

Nosso objetivo é perceber as diretivas apontadas pelo filósofo a respeito do caminho silencioso de Deus.

1- A CAMINHO DO SILÊNCIO

Ressaltamos que Wittgenstein não é um sujeito adepto a nenhuma doutrina religiosa. Observemos sua afirmação de 03/03/1932: “A genuflexão significa que se é um escravo (A religião poderia consistir nisso)” (Wittgenstein, 2010,143).

Apesar das críticas às doutrinas religiosas, percebemos em Wittgenstein uma religiosidade peculiar. Suas percepções acerca do religioso vão sendo reveladas, de forma lenta, no decorrer da sua obra. Permanece na posição de filósofo, onde executa questionamentos e propõe uma reflexão filosófica acerca de Deus. Notemos as palavras do filósofo em 16/02/1937:

Deus! Deixe-me chegar a uma relação contigo em que eu possa ser feliz no meu trabalho! Acredite que Deus pode exigir tudo de você a todo momento! Esteja realmente consciente disso! Então peça que ele dê a você o presente da vida. Pois a qualquer momento você pode ficar louco ou completa e totalmente infeliz se não fizer alguma coisa que é exigida de você! Uma coisa é falar com Deus e uma outra falar de Deus com os outros (Wittgenstein, 2010, 122).

A questão de Deus é pensada a partir de uma conexão com a linguagem. Observemos que na última citação, o filósofo fala da diferença entre falar com Deus e falar sobre Deus. O que percebemos acerca desta diferenciação? Responderemos de forma resumida em função do tempo: Deus não pode ser limitado à linguagem e portanto não é possível falar Dele. Isto ocorre porque Deus não é um fato. O que isto quer dizer? Tendo em vista a leitura tractatiana, ressaltamos as duas dimensões apresentadas na obra: dizer e o mostrar. Neste momento, trataremos apenas do aspecto daquilo que se “mostra”.

A esfera daquilo que se “mostra” é o transcendental, a saber, o místico. Para a perspectiva do nosso filósofo é o mais importante e também o mais problemático. É justamente no âmbito do místico que Deus está situado, ou seja, Deus é transcendental e assim sendo, não pode ser um fato. Por esse motivo, a ideia de Deus para Wittgenstein não possui um conteúdo descritivo e sem o respectivo conteúdo torna-se impossível constituir uma definição. Já que uma definição requer uma delimitação exata, exige um significado preciso. Por isso, somente fatos podem ser avaliados pela ciência e a partir daí compor um conceito. No caso daquilo que é de natureza transcendental, a linguagem não possui a capacidade para “dizer”, sendo

assim é impossível Deus delimitar-se a um conceito. Na verdade, em função da natureza do místico ou transcendental, torna-se inexequível limitá-lo à linguagem.

Observamos que na obra *Tractatus Logico-Philosophicus* o termo Deus, é citado 4 (quatro) vezes.

A primeira citação aparece no aforismo 3.031, onde o filósofo diz que “Deus poderia criar tudo salvo o que contrariasse as leis lógicas. Isto porque não podemos *dizer* como pareceria um mundo “ilógico””. A certeza dessa proposição é em relação às leis lógicas não poderem ser contrariadas. Isto porque dar-se-ia como impossível provar um mundo com leis ilógicas.

Em relação a perspectiva de Deus criador de tudo, há uma dúvida do autor. Vejamos que o tempo verbal da primeira parte da proposição “Deus poderia criar” encontra-se no Futuro do Pretérito, indicando a incerteza em relação à criação. Pode ser que Deus tenha criado ou não, ou que ainda possa vir a criar. É uma hipótese, caso fosse um pensamento sólido, o filósofo teria escrito no passado “Deus criou tudo”. Ressaltamos que não é mera questão de tradução, haja vista que na língua inglesa o tempo verbal utilizado é o semelhante ao nosso Futuro do Pretérito “*It used to be said that God could create everything, except what was contrary to the laws of logic. The truth is, we could not say of an “unlogical” world how it would look*”.

A segunda alusão ao termo é no aforismo 5.123 “Se um deus criasse um mundo em que certas proposições fossem verdadeiras, criaria do mesmo modo um mundo com o qual concordariam todas suas proposições consequentes”. Neste aforismo, novamente constatamos que a informação indubitável é a respeito das proposições (valor verdade das). No que tange a questão do termo “deus”, percebemos uma imprecisão nas informações. De início, ele estabelece uma condição, logo, uma hipótese que supõe a possibilidade de criação de um mundo. Assim percebemos que a dúvida em relação à criação permanece no filósofo, haja vista que ele continua utilizando o tempo verbal no Futuro do Pretérito. Ressaltamos que neste aforismo, o termo deus está com letra minúscula, abrindo precedente para qualquer perspectiva de um ser criador de um mundo qualquer e não necessariamente o Deus criador do nosso mundo. Apenas uma hipótese. Haja vista que o filósofo não crê nesta possibilidade. Para endossarmos esta nossa percepção, vejamos a afirmação dele em seus escritos das “Observações Filosóficas”, onde no prefácio Wittgenstein deixou expresso que “Este livro foi escrito para a glória de Deus” (1930), no aforismo 47, está registrado que: “Porque como a linguagem só obtém sua forma de significar daquilo que significa, o mundo, portanto, não é concebível nenhuma linguagem que não represente este mundo”. (Wittgenstein, 2005,65). Percebemos com esta afirmação, que a hipótese levantada acerca da criação de deus sobre um mundo que não fosse este nosso é improvável, haja vista, que a linguagem somente pode

representar este mundo (tal qual afirmado pelo filósofo) e todas as proposições logicamente válidas sempre serão verdadeiras, haja vista que Deus não contraria a lógica, porque o mundo é sua própria criação.

Sabemos que a qualidade de onipotência indica que o Ser tem poder ilimitado e absoluto. Destarte, a criação do mundo é uma das Suas possibilidades. Daí o filósofo coloca que Deus em sua onipotência (por tudo poder), caso criasse o mundo (ou um mundo) seria um mundo lógico. Porque Deus não age de forma ilógica. Neste caso arriscamos dizer que para Wittgenstein, Deus é onisciente, pois somente aquele que tudo sabe é capaz de realizar as coisas de maneira lógica. No aforismo 426 das *Investigações Filosóficas*, o filósofo nos diz que “O modo de falar parece talhado para um Deus que sabe o que nós não podemos saber; ele vê todas as séries infindas e vê dentro da consciência do homem”. (Wittgenstein, 2008, p.172). Eis a qualidade de onisciência.

A terceira alusão tractatiana a Deus aparece no aforismo 6.372. Neste o filósofo sugere uma aproximação entre Deus e destino, não trataremos desta alusão por falta de espaço.

A última menção ao termo Deus é a proposição 6.432 “*Deus não se manifesta no mundo*”. (Em comparação com a tradução inglesa, o termo utilizado no lugar de manifestar é revelar: *God does not reveal himself in the world*). Para nós, leitores, esta talvez seja a indicação mais significativa a respeito do divino. Com esta declaração, é possível garantir que Deus não é um fato, porque não está no mundo e portanto não se revela neste. Os termos “revelar” ou “manifestar”, utilizados pelo filósofo, são sinônimos de mostrar; logo temos outra pista importante: Deus se mostra. Aquilo que se mostra é porque está situado no âmbito do místico em virtude da sua natureza diferenciada. E, sendo de outra natureza, que não é um fato, não pode ser descrito, nada se pode falar. Destacamos que o místico para o filósofo não é do domínio humano. A esfera mística ou transcendental mostra-se permanentemente ao “eu metafísico”. Esse se encontra em um estado de constante contemplação.

2- SOBRE DEUS E O SENTIDO DA VIDA

O sentido da vida está em conexão direta com a religiosidade do pensador. Vejamos a seguinte declaração do filósofo, datada de 11.06.1916:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?

Sei que o mundo existe.

Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.

Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.

Que este sentido não reside nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que a minha vontade penetra o mundo.

Que a minha vontade é boa ou má.

Que, portanto, o bem e o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.

Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.

E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.

Orar é pensar no sentido da vida.

Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.

Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos. (Wittgenstein, 1998, 108)

Quando Wittgenstein questiona o que sabe acerca de Deus e da finalidade da vida, ela já estabelece uma relação entre ambos, haja vista, a utilização da conjunção aditiva “e” que implica uma ligação, união de uma coisa com a outra. No caso uma associação entre Deus e a finalidade da vida. Daí segue as respostas advindas das suas experiências pessoais. Recordamos que na proposição tractatiana 6.432, ele afirma que Deus não se revela no mundo. Nesta declaração, escrita simultaneamente ao TLP, o filósofo nos diz que a vida é o mundo e que o sentido do mundo, logo também o sentido da vida, não está no mundo. Ambas as afirmações nos direcionam para a dedução de que o sentido e Deus não podem ser fatos porque não estão no mundo e isto é problemático. Dessas anotações decorre uma inferência significativa: Deus é o próprio sentido do mundo e, por conseguinte da vida.

O sentido da vida é para ser contemplado silenciosamente porque Deus não pode ser uma mera definição. Revela-se por ordem da Graça. A percepção humana apreende uma espécie de faíscas dessa revelação divina. É incapaz de alcançar o todo. A trilha do mostrar para a dimensão empírica do sujeito é por intermédio da experiência mística. Esta é indescritível, para compreender é preciso vivenciá-la. A tentativa de tentar explicá-la significa reduzir ou até mesmo perder a sua grandeza. E o motivo é que os elementos que compõem tal experiência não possuem caráter fatural e não podem, portanto, ser descritos. Arriscar descrever aquilo que se denomina *experiência mística*, é constatar que não há na linguagem recursos capazes de realizar essa tarefa.

O revelado não é passível de descrição porque não é um fato do mundo. Retornando à declaração de 11 de junho de 1916, notamos ainda a seguinte afirmação

do filósofo: “Orar é pensar no sentido da vida”. A oração para Wittgenstein é um momento de intimidade entre o indivíduo que passou por uma experiência mística e Deus. A oração é a expressão correta para expressar-se à Deus que é o próprio sentido da vida, haja vista que a vida é o mundo. Embora o mundo seja composto por fatos, há um sentido que o rege e que é transcendente. Este sentido, para Wittgenstein, é Deus. Sendo assim, orar é pensar em Deus, na verdade é perceber a manifestação, a expressão daquilo que se mostra e que, portanto não está no domínio do simples desejo humano.

Ressaltamos que a oração não é um discurso científico e também não é considerada um discurso religioso, haja vista que para Wittgenstein um discurso religioso é necessariamente vazio por seus elementos não possuírem um conteúdo descritivo, eis as palavras do filósofo ao final do ano de 1930: “a religiosidade expressa por meio de palavras e aqueles gestos diriam tanto e tão pouco quanto as palavras de nossos escritos religiosos”(Wittgenstein, 2010,56). Ou ainda a afirmação de 27/01/1937: “Devo acreditar nas doutrinas não porque assim me foi ensinado e não algo diferente. Ao contrário, elas devem se ser evidentes. (...) não a escritura, mas só a consciência pode me ordenar. (...) Crer, não como em algo provável, mas sim em outro sentido. (...) A fé começa com a fé. Tem –se de começar com a fé; nenhuma fé decorre de palavras”. (Wittgenstein, 2010,107).

Wittgenstein reconhece que a oração deve estar relacionada com a experiência mística, portanto, algo íntimo, pessoal e intransferível. Lembremos que a experiência mística não é uma alteração física, mas uma modificação da perspectiva de mundo, de entendimento do todo. Sendo assim, descrever cientificamente a referida experiência significa tirar o seu caráter místico e transformá-la em mera experiência de aspectos dizíveis e assim sendo, constataremos que não há na linguagem recursos capazes de realizar essa tarefa, uma vez que os elementos que compõem tal experiência não possuem caráter fatural e não podem, portanto, ser descritos. Por isso, a experiência mística só pode oferecer-se à uma forma de auxílio da compreensão do sentido da vida quando atrelada à religiosidade e não através do discurso científico.

CONCLUSÃO

A impossibilidade de discursos religiosos ou de proposições religiosas é defendida na *Conferência sobre Ética* (1929). Neste escrito, Wittgenstein afirma que elementos religiosos não possuem sentido. Para um hipotético entendimento de um discurso religioso é necessário a utilização de símiles. O símile é uma expressão que serve de auxílio para clarear o sentido de algo que queremos dizer. É uma espécie de representação figurativa fundada em alguma semelhança. Nesse sentido, o símile é a

base para a construção da metáfora. Sendo assim, o símile obtém seu sentido a partir dos fatos, já que somente através deles é possível expressar um sentido. Ora, um artifício é só um instrumento de apoio. A descrição da experiência envolvida deve continuar sendo possível mesmo sem a comparação por semelhança, uma vez que tal experiência constitui um fato independente. No caso dos elementos religiosos, que não são fatuais, não há a possibilidade de descrever o que há por trás do símile. Vejamos as palavras do filósofo: “[...] um característico mau uso de nossa linguagem subjaz a todas as expressões éticas e religiosas. Todas elas parecem, *prima facie*, ser somente símiles” (Wittgenstein, 2005,221).

A interpretação wittgensteiniana acerca dos elementos religiosos é que estes são metafísicos e transcendentais e não se encontram no mundo. A transcendentalidade dos termos religiosos é o grande obstáculo para uma definição acerca de Deus. Sendo assim, o filósofo nos direciona para o entendimento de Deus a partir de experiências pessoais. Concluímos assim com as palavras de Wittgenstein (Notebooks) em 30 de abril de 1916: “Deus é a única necessidade do homem”. É o caminho silencioso que leva ao sentido da vida.

REFERÊNCIAS

- BARRETT, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1994.
- JANIK, A. TOULMIN, S. *A viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MARGUTTI PINTO, P. R. *O sujeito transcendental*. In: Moreno, Arley (org). Wittgenstein. *Ética - Estética - Epistemologia*. Campinas: Unicamp/CLE, 2006.
- SPICA, Marciano Adilio. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. Curitiba: CRV, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.
- _____. *Conferência sobre Ética*. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 215-224.
- _____. *Movimentos de pensamento: Diários de 1930-32/1936-37*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Editado por Ilse Somavilla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

Experiência pura e intuição no diálogo filosófico ocidente-oriental

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo¹

RESUMO

Esta comunicação pretende abordar como a proposição de certas categorias da filosofia contemporânea enquanto conceitos-chave podem contribuir para a construção de uma ponte entre o pensamento Ocidental e Oriental, normalmente contrapostos a partir de características entendidas como fundamentais para cada um deles e em contradição. Ao mesmo tempo em que a oposição é reforçada por teólogos e filósofos, é plenamente aceito que, quanto a pensadores mais místicos estas diferenças importam muito pouco, como se pode ver, pelo interesse despertado pela obra de Eckhart entre os filósofos vinculados ao Zen Budismo na Escola de Kyoto. Embora algumas das características ditas Orientais sejam compartilhadas por escolas filosóficas de orientação Neoplatônica, conforme Nishida, nada mais distante do caminho do zen budismo do que a transcendência absoluta plotiniana. Nesse contexto, propomos que os aspectos mais práticos e diretos e menos propriamente doutrinários são aqueles que podem proporcionar um diálogo real. Tais aspectos passam a figurar como fundamentais em algumas propostas filosóficas contemporâneas que erigem suas doutrinas a partir de conceitos baseados na experiência direta. Dentre estes, elegemos para este estudo a “experiência pura” tal como apresentada por William James e a “Intuição” tal como proposta por Henri Bergson.

Palavras-chave: Experiência Pura; Intuição; Nishida; William James; Bergson.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação pretende abordar como a proposição de certas categorias da filosofia contemporânea enquanto conceitos-chave contribuíram para a construção de uma ponte entre o pensamento Ocidental e Oriental. Estes são contrapostos a partir de características entendidas como fundamentais e em contradição entre si. Nesse contexto, propomos que os aspectos mais experienciais e efetivos são aqueles que puderam proporcionar um diálogo real. Estes passam a figurar como conceitos fundamentais em algumas propostas filosóficas contemporâneas que erigem suas doutrinas a partir de noções baseadas na experiência direta. Dentre

¹ Doutora em Ciências da Religião; Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). ceciliacmcavaleiro@gmail.com

estas, escolhemos para este estudo a presença da “experiência pura” proveniente de William James e da “Intuição” tal como proposta por Henri Bergson na obra de Kitaro Nishida e o modo como ele se desloca de uma em direção à outra.

1. ORIENTE E OCIDENTE

Ao estudarmos religiões comparadas, usualmente encontramos estabelecida como uma verdade quase indiscutível, a caracterização que nos chega a partir da tipologia de Max Weber. Entendida como dado, no âmbito das Ciências da Religião, pouco se discutiu no sentido de questioná-la e, menos, ainda de propor algum modelo alternativo. Dessa maneira, são atribuídas ao pensamento Ocidental, *grosso modo*, as seguintes características: criação a partir do nada por pura vontade e liberdade; ideia de um Deus pessoal que interfere na história; tempo linear; afirmação do Ser e conseqüente negação do Nada/Vazio; linguagem afirmativa. Em contraposição, às denominadas religiões Orientais são associados: monismo emanacionista, inexistência de Deus pessoal criador; tempo cíclico; Nada/Vazio como categoria fundamental; linguagem negativa.

Ao mesmo tempo em que esta oposição é reforçada por teólogos, sociólogos e filósofos, é visível que no diálogo entre os pensadores mais místicos estas diferenças importam muito pouco². Inúmeros exemplos podem ser aqui apontados que vêm acompanhando a história desde a Idade Média e chegam a pensadores místicos contemporâneos como Thomas Merton ou Jean-Yves Leloup. No âmbito da filosofia propriamente dita, a tentativa de aproximação dos modelos de pensamento é mais recente, mas pode ser vista, por exemplo, pelo interesse despertado pela obra de Meister Eckhart entre os filósofos japoneses da chamada Escola de Kyoto, cuja formação é marcada pelo Zen Budismo ou outras formas aparentadas de Budismo Mahayana. Na fronteira entre a filosofia e a mística, já que, só recentemente pensadores como Ibn ‘Arabi foram reconhecidos plenamente como filósofos no mundo cristão, temos a interessante conexão entre Sufismo e Taoísmo realizada por Toshihiko Izutsu.

Ao pensarmos nas categorias de Weber, podemos dizer que algumas das características entendidas como Orientais são compartilhadas por escolas filosóficas de orientação Neoplatônica, especialmente quanto ao questionamento do Deus

² Note-se que aqui falo diretamente da perspectiva dos místicos, pois, na tipologia Weberiana, as manifestações Ocidentais e Orientais também são contrapostas. Esta contraposição é representada pela polaridade “ascetismo x misticismo”, que constitui um dos principais “tipos ideais” mediante os quais Weber efetua sua análise histórico-comparada das religiões universais. Conforme Weber, estes “possuem uma função teórica central por meio dos quais ele pôde distinguir, analiticamente, as diferenças e especificidades das religiões do Ocidente e do Oriente”. (...) “A diferença fundamental é que o místico deseja “possuir” deus, enquanto o asceta é seu “instrumento”. A natureza do primeiro é dada pela busca de certo “estado de ânimo” e a do segundo pela qualidade ativa de um determinado “fazer” (Cf. SELL, 2009, p. 16).

peçoal, à linguagem apofática e a um possível entendimento de *proodos* (πρόοδος) e *epistrophe* (ἐπιστροφή) (processão e conversão, ou ainda, origem e retorno), como referência a uma possível abordagem cíclica, bem como a interpretação do modelo de hipóstases como fluxo. De fato, a presença do Neoplatonismo na obra de Nishida e demais pensadores de Kyoto é inegavelmente forte, sendo representada especialmente pelas suas referências a Plotino, Pseudo-Dionísio, Erígena, Agostinho (ver NISHIDA, 1987). Posteriormente, Eckhart passa a ser um pensador central, muito em virtude de suas reflexões sobre o nada, nos estudos do conjunto dos autores de Kyoto³. Mas, por outro lado, conforme o próprio Nishida, que defende ardorosamente sua própria doutrina contra a denominação de mística, nada mais distante do caminho do Zen budismo do que a transcendência absoluta plotiniana. No mesmo sentido, Suzuki defende que o Zen não é místico, pois a mística no Ocidente começa pela premissa de que há uma antítese entre Deus e o ser humano, a qual termina com a unificação ou identificação, e no Zen não há antítese e, portanto, não pode haver uma identificação (Cf. SUZUKI, 1967, p. 133). Ao contrário, no Zen não haveria uma união que ocorre em algum momento, posto que esta unidade foi sempre o estado das coisas, e a Iluminação é simplesmente o reconhecimento disso (Cf. CARTER, 2013, p. 56). Já Shizuteru Ueda, precisamente a partir de seus estudos sobre Eckhart, questionará a realidade desta contraposição radical em relação à mística, utilizando a lógica do *soku hi* (algo que é e não é ao mesmo tempo), ou, como diríamos, uma dialética radical ou absoluta.

2. A DIALÉTICA RADICAL JAPONESA E A EXPERIÊNCIA PURA

A aproximação dos pensadores japoneses com as vertentes Neoplatônicas é explicável como consequência direta da tentativa de distanciamento filosófico ou mesmo de contraponto à longa tradição ocidental do aristotelismo, entendido em sua metafísica essencialista, como modelo ontológico fixo. Mas, ainda resta a questão lógica, que deve necessariamente ser questionada como consequência. E é precisamente então que entra a questão do nada e da negação. “Do ponto de vista da história da Filosofia, a negação opositiva é claramente um corolário do princípio aristotélico da não-contradição, sendo, aliás, um momento basilar para preservar a identidade de possíveis confusões com o outro” (CESTARI, 2013, p. 53). Mas Nishida se dedica a modificar a noção lógica de identidade, afastando-a da oposição entre eu e outro, portanto, da negação opositiva. E, para que este questionamento seja realizado a partir das bases filosóficas ocidentais o meio será o aprofundamento da dialética.

³ principalmente UEDA, mas também SUZUKI.

Se, por um lado, o questionamento do modelo ontológico de matriz aristotélica, bem como sua conseqüente lógica engessada permitiu com que, na esteira do modelo kantiano, fosse precocemente anunciado o “fim da metafísica”, logo em seguida, surgiria uma nova proposta que devolveria à metafísica seu *status* original. Nova, sim, mas recuperando uma linhagem platônica original: o idealismo alemão. Será justamente a partir do estudo e das objeções à dialética Hegeliana e a recuperação lógica da negação não-excludente que Nishida começará a construção de sua original reflexão sobre a negatividade. Partindo de Hegel, mas constantemente em embate com estas ideias, “Nishida, com a pergunta sobre a condição de possibilidade da lógica hegeliana, quer recuar a uma dimensão anterior à do puro pensar” (MÜLLER, 2013, p. 22). E será justamente a busca da resposta a essa dimensão anterior que conduzirá à adaptação Nishidiana da categoria de experiência pura proposta por James.

A influência de William James sobre Nishida já foi amplamente sublinhada por diversos estudiosos, e a noção de “experiência pura” talvez seja a mais conhecida do pensador norte-americano. James afirma que “concretude radical como a nossa não é tão óbvia” (JAMES, 1975, p. 115). Essa influência é reconhecida pelo próprio Nishida já em sua obra fundamental *An inquiry into the Good*⁴, sendo a experiência pura o título mesmo do primeiro capítulo, no qual se remete inúmeras vezes a James. Para Krueger, com sua noção distintiva de experiência pura, James buscou provar o que ele percebeu ser a unidade experimental subjacente à linguagem e ao pensamento reflexivo ou conceitual (KRUEGER, 2006, p. 6). Mas, parece haver profundas diferenças entre a proposta original e a de Nishida, já que, para este último, a experiência pura se refere à autoconsciência que, por sua vez, é uma com a realidade. Conforme Heisig, “experiência pura não é em sentido algum um realismo ingênuo, ou mesmo o empirismo radical que ela foi para James, mas uma maneira de descrever filosoficamente a realização elaborada da autoconsciência” (HEISIG, 1990 p. 61). A experiência pura é um estado vívido com o máximo de liberdade em que não há diferença entre as demandas da vontade e suas satisfações (NISHIDA, 1990, p. 8). Como um universal lógico, a experiência pura torna norma a consciência unificada e relega a discriminação e distinção a um papel acessório. Ou seja, é ambas: tanto uma categoria universal do pensamento que abrange todos os outros modos de pensamento como também uma realização da mente contínua e muito real. Nos termos de Hegel, que Nishida não hesita em utilizar, ela é um «universal concreto» (HEISIG, 1990, p. 61).

Com o conceito de experiência pura, o que Nishida visa a significar é algo situado “antes da separação entre sujeito e objeto”, ou mais, a “autoidentidade do

⁴ Primeiramente traduzida como “A Study of Good”; publicado em 1905.

absolutamente contraditório” (NISHIDA, 1990). Para ele, “a distinção sujeito-objeto é uma forma relativa que surge quando se perdeu a unidade da experiência”.

Para James, a experiência pura é “o fluxo imediato da vida, que fornece material para nossa reflexão posterior com suas categorias conceituais”, isso poderia nos conduzir a pensar que há aqui dois tipos de experiência ocorrendo sucessivamente. Primeiro a experiência pura e então, depois, a experiência reflexiva (COBB, 1990, *apud* TANAKA, 2011, p. 1). Em Nishida, não é isso que ocorre: “Se a realidade e a autoconsciência são uma só, e se essa é racional, então o princípio racional é um único, de uma unidade atingida na consciência. Este é o experimento no pensamento que a o termo “experiência pura” foi concebido para representar” (HEISIG, 1990, 61).

Nishida responde a Takahashi em relação ao equívoco sobre a “experiência pura”, dizendo que a intenção do primeiro capítulo de *Uma Investigação sobre o Bem* não foi «distinguir o puro dos elementos impuros e indiretos da experiência», mas «demonstrar que percepção, pensamento, vontade e intuição intelectual são da mesma espécie” (NW 1: 301). (TANAKA, 2011, p. 2)

Vemos então que, para explicar seu conceito central de experiência pura, recorre aqui a outro conceito: a *intuição intelectual*. Trazida num primeiro momento de Schelling, o conceito parece não dar conta da amplitude que Nishida quer conferir à experiência. Se a experiência pura não é meramente intelectual, mas abrange toda sorte de experiências perceptivas, o conceito original também não lhe serviria durante muito tempo.

3. INTUIÇÃO

Nishida afirma que “a pura experiência é a intuição de fatos tais como eles são e que é desprovida de significado” (NISHIDA, 1990, p. 8). Além disso, ela é fundamentalmente autoconsciência. Assim sendo, sua proposta parece condizer mais com a intuição proposta por Bergson do que qualquer outra. Portanto, ainda que pareça curioso, não será a intuição filosófica, mas a discussão do conteúdo estético que conduzirá Nishida mais próximo a Bergson. Isso o conduziu a buscar as observações de Bergson sobre as artes visuais, a percepção e a criatividade na *Evolução Criadora*, e assim, surge, na filosofia japonesa a formulação da intuição ativa (*nôdô-teki*), revelando que a intuição estética não é ativa nem passiva, mas a união imediata entre atividade e passividade (Cf. ZAVALA, 1994, p. 241). Como apontamos anteriormente, enquanto a discussão ocorreu no plano intelectual, uma concepção genérica de intuição foi suficiente. Mas, ao tentar entender a experiência de uma forma ampla, faz-se necessário ser tão mais específico quanto mais abrangente. Em *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, (1917) podemos notar que, ao mesmo

tempo em que praticamente desaparecem as referências a James, abundam as referências ao pensamento de Bergson. Na esteira de Nishida, Suzuki receberá essas influências de Bergson, aplicando-as mais diretamente à religião.

Embora Nishida pareça mais interessado no élan vital do que propriamente na Intuição, diversos temas despertam sua atenção, como a teoria da memória. Um dos pontos fundamentais de Nishida, mas que num pequeno texto como este não podemos sequer arranhar, é o *eterno agora* que, apesar das distâncias, é bastante aparentado à teoria bergsoniana da memória, com a diferença de que Bergson, aparentemente, não consegue se libertar completamente dos condicionamentos ocidentais ditados pela concepção de tempo linear.

Yoshinori Takeuchi (1963: 21), um expoente da Escola de Kyoto, critica os pensadores do “processo”, como Hartshorne com base em ideias de Nishida de topos e de eterno Agora: Bergson e, mais recentemente, um filósofo americano, Professor Charles Hartshorne, pensam que todos os eventos do passado são restaurados em uma lembrança metafísica. Parece que Nishida pensou mais radicalmente sobre o problema acima: não só os acontecimentos do passado, mas também os do futuro, estão todos presentes no Eterno Agora. (...). Vale observar que “o que Nishida chama de “Eterno Agora” não é nem um objeto de intuição mística nem a abstração não-temporal do determinismo, mas a própria condição para a possibilidade das relações espaço-temporais” (TANAKA, 2011, p. 7).

Devemos concordar com o fato de que Bergson jamais conseguiu se desprender de seu condicionamento da linearidade e, provavelmente por isso, não considera o futuro em sua teoria da memória, ainda que, numa leitura mais aprofunda de textos tardios, talvez tivéssemos uma impressão menos radical. Mas, a afirmação de que a diferença do eterno agora de Nishida para com Bergson é que o agora não é uma intuição mística, conduziria a indagarmos até que ponto nesse caso é Nishida quem não se liberta de seu condicionamento oriental quanto ao seu conceito de misticismo. Essa questão demandaria uma ampla discussão sobre o que se entende por mística, discussão esta já levantada por Ueda, e que, certamente, mereceria um aprofundamento maior.

Mas, retornando à questão da Intuição. Para Bergson, assim como para Nishida, a intuição é primordialmente uma *intuição imediata de si mesmo*, indicando, portanto, autoconsciência. Ela é essencialmente *ativa*, no sentido de que é ela quem impulsiona quaisquer atos e realizações, ainda que seja passiva no sentido do contato; como Nishida, Bergson afirma a *integralidade e unicidade do espírito no ato livre*: “Isso significaria a afirmação de que o intelecto e o sentimento são aspectos do mesmo todo, o espírito” (SILVA, 1994, p. 189). Além disso, a partir dessa integralidade, ao tratar da Intuição, Bergson também não desenvolverá a sua teoria sobre as oposições tais como espírito/matéria, Deus/homem ou homem/mundo.

Como mergulho em si mesmo, ou autoconsciência, Bergson nota que:

A matéria e a vida que enchem o mundo estão do mesmo modo em nós; as forças que trabalham em todas as coisas, sentimo-las em nós; qualquer que seja a essência íntima do que é e do que se faz, pertencemos-lhe. Desçamos agora ao interior de nós próprios: quanto mais profundo for o ponto que conseguirmos atingir, mais forte será o impulso que nos reenviará à superfície. A intuição filosófica é este contato, a filosofia é esse ímpeto” (BERGSON,1994, p. 58).

Ou, a partir do exterior, ou de uma perspectiva científica, tão cara a Bergson, “quanto mais a física progride, mais se apaga a individualidade dos corpos e até das partículas nas quais a imaginação científica começara por decompor; corpos e corpúsculos tendem a fundir-se numa interação universal” (BERGSON, 1971, p. 197).

Mais do que uma interação universal, que ainda manteria certa distinção ou contraposição, Bergson utiliza o termo *coincidência*. Intuição é coincidência com o élan vital, ou o fluxo universal. Não há distinção entre o impulso que constitui a espécie humana e algo que possamos chamar de Deus. E será por isso que Bergson afirmará que o universo é uma fábrica de deuses.

CONCLUSÃO

Nishitani argumenta que ao deslocar o fundamento da metafísica ocidental para a pura experiência “encontramos algo fundamentalmente diferente de qualquer metafísica conhecida na história da filosofia ocidental tanto assim que não é realmente apropriado continuar a falar da perspectiva do livro como metafísica”. Ele afirma que o único outro filósofo a oferecer o mesmo tipo de apelo à experiência como um meio termo entre a metafísica tradicional e ciência positivista é Bergson (NISHITANI, 1991, 108-9 *apud* HEISIG, 2001, p. 291).

Fica aqui, portanto, nosso retorno à discussão da tipologia de Weber anunciada no início deste artigo, só que agora, em forma de pergunta: até que ponto estariam presentes os condicionamentos ditos ocidentais (tempo linear) e orientais (antimisticismo) nas visões de mundo desses dois autores originais? Seriam estes tão arraigados em seus pensamentos, ou seriam simplesmente condicionamentos de linguagem contra os quais, apesar de todo o esforço envidado, ambos não foram capazes de lutar e vencer? A partir da *experiência pura* de Nishida e da *Intuição* de Bergson, se colocadas em prática, não poderiam enxergar mais consonâncias um no pensamento do outro, e talvez um significado mais completo do termo *reflexão*?

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. A Evolução Criadora. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971.
BERGSON, Henri. A Intuição Filosófica. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

- CARTER, Robert. *The Kyoto School: An Introduction*. New York: SUNY Press, 2013.
- CESTARI, Matteo. Além da Metafísica do Conceito? Nada e negação na lógica do lugar. In GIACOIA, O.; FLORENTINO, A. (orgs.) *O Nada absoluto e a superação do Nilismo: os fundamentos da Escola de Kyoto*. Campinas, Phi, 2013. 51-94.
- HEISIG, James W. *The Religious Philosophy of the Kyoto School: An Overview*. *Japanese Journal of Religious Studies*, 17/1. 1990. 51-81.
- HEISIG, James. W. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. University of Hawai'i Press, 2001.
- JAMES, William. *The Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- KRUEGER, J. W. *The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment*. *William James Studies*, vol. 1, no. 1, 2006.
- MULLER, Marcos L. "Negatividade dialética e a autodeterminação do nada absoluto". In GIACOIA, O.; FLORENTINO, A. op. cit. Campinas: Phi, 2013. 21-50
- NISHIDA, Kitaro. *An Inquiry into the Good*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- NISHIDA, Kitaro, *Intuition, Reflection and Self-Consciousness*. New York: SUNY Press, 1987.
- SELL, Carlos E. *Max Weber e o Misticismo Oriental - TOMO 14*. S. Cristóvão: 2009. 15-33.
- SILVA, Franklin L. *Bergson, Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SUZUKI, Daisetsu T. "An Interpretation of Zen Experience," In MOORE, Charles A. (ed.) *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1967.
- TANAKA, Yutaka. *Philosophy of Nothingness and Process Theology*. *Diogenes*, 57(3) 20-34, Aug. 2011.
- ZAVALA, Agustín J. *La filosofía social de Nishida Kitarō, 1935-1945*. Zamora: El Colegio de Michoacan, 1994.

Fé e angústia: relações a partir do pensamento de søren kierkegaard.

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves¹

RESUMO

A presente comunicação propõe-se a identificar as relações dos conceitos de fé e de angústia na obra *O conceito de angústia* (2010), do pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard. O objetivo é sugerir implicações do pensamento do autor para a compreensão da experiência religiosa. Para tanto, primeiramente mostrar-se-á as principais características desses conceitos em outra publicação do autor, *Temor e Tremor* (1979). Em seguida, os conceitos serão analisados à luz de *O conceito de angústia*. Por fim, far-se-á a inter-relação dos conceitos de fé e de angústia a partir desta obra, em especial de seu caput V, intitulado *Angústia como o que salva pela fé*. O pensamento de Kierkegaard permite concluir que a angústia, como possibilidade da liberdade, é formadora do espírito humano quando está ligada à fé e, através desta, erradica seus próprios efeitos. Outrossim, quando vivida pelo indivíduo na singularidade e na interioridade de sua experiência religiosa, propicia a fé como paixão e interesse supremo, assim como quietude existencial.

Palavras-chave: Fé. Angústia. Experiência religiosa.

INTRODUÇÃO

A presente comunicação propõe-se a identificar as relações dos conceitos de fé e de angústia na obra heteronímica *O conceito de angústia* (2010), do pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard. O objetivo é sugerir implicações do pensamento do autor para a compreensão da experiência religiosa. Para tanto, primeiramente mostrar-se-á as principais características desses conceitos em outra publicação heteronímica do autor, *Temor e Tremor* (1979). Em seguida, os conceitos serão analisados à luz de *O conceito de angústia*. Por fim, far-se-á a inter-relação dos conceitos de fé e de angústia a partir desta obra, em especial de seu caput V, intitulado *Angústia como o que salva pela fé*.

1. FÉ E ANGÚSTIA COMO PARTE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM KIERKEGAARD

¹ Mestrando em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: cecavalcanti@yahoo.com.br

A leitura de *Temor e tremor* deixa evidente o tratamento elogioso a Abraão, que perpassa todo o texto e destaca a fascinante, não obstante misteriosa, fé do patriarca. Para Johannes de Silentio, heterônimo autor da obra, somente há sentido na ação do personagem bíblico quando se considera a fé em sua dialética moral e religiosa, isto é, em seu papel justificador do que seria, respectivamente, um assassinato e um sacrifício ritual a serem praticados por Abraão. Tal justificativa dar-se-ia pelo paradoxo, categoria que exprime a relação entre o ser cognoscente e a verdade eterna. Assim, o autor mostra a incoerência dos discursos religioso e filosófico-teológico de sua época a respeito do personagem bíblico, pois minimizavam a grandiosidade de seu ato. Tenha sido Abraão um grande homem de Deus, capaz de tudo dedicar a ele, ou um típico exemplar religioso de seu tempo, excluir-se-ia o paradoxo. Melhor seria legá-lo ao esquecimento, desconsiderá-lo como o “pai da fé” (KIERKEGAARD, 1979, p. 125).

Diante disso, Johannes declara-se incapaz de se precipitar na imensidão da confiança em Deus e seu amor incomensurável, nos quais, contudo, crê. Mesmo na impossibilidade de dar esse “salto no escuro”, possui consciência de que a fé é algo em muito superior ao assentimento a uma doutrina. A diferença crucial entre o autor e Abraão está em se deter ou não na resignação, situação tipificada pelo herói da tragédia e o próprio pai da fé (KIERKEGAARD, 1979, p. 128). O primeiro aceitaria perder o filho, pois quem o pedira foi o próprio Deus. Vai além da convicção e age. Adquire consciência da eternidade e renuncia ao mundo, na dor da existência, em obediência ao Criador. Abraão, por sua vez, salta do “trampolim” da resignação para abandonar o finito e retornar a ele. Em outras palavras, ele realiza o movimento da resignação, do finito para o infinito, e o da fé, que a partir do infinito recebe o finito (GOUVÊA, 2002, p. 186).

A fé começa onde acaba a razão, defende Johannes. Em outras palavras, a fé é suprarracional: crer no absurdo, no irrepresentável, é certeza existencial, não explicada racionalmente. Em Abraão há a autossuficiência de uma racionalidade prática particular, ao contrário de uma irresponsável ultrapassagem dos limites da razão prática, como afirmou Kant (HANNAY, 1991, p. 56). Na fé, trata-se de reconhecer o conhecimento articulado existencialmente no paradoxo, pensamento típico do cristianismo e contrário ao *logos* grego, que o categoriza como o “absurdo” de que fala Johannes. A fé, assim, consiste na abertura do sujeito autoconsciente ao transcendente, obra de Deus no homem sempre dependente de sua ação: é presença do absoluto no coração da consciência finita (FARAGO, 2011, p. 158-159). Esse movimento da fé é sempre em função do absurdo, para se ganhar tudo na finitude da vida, nunca nela se perder ou perdê-la (KIERKEGAARD, 2009, p. 92, nota 87).

A fé, por ser determinação existencial de buscar a Deus, afeta o juízo da razão

sobre si mesma e requer o reconhecimento de seus limites; por isso não constitui imediaticidade: é firme adesão da vontade à mensagem e à pessoa testemunhada por esta (COLETTE, 2009, p. 262-264). Portanto, a fé é o imediato último. A primeira imediaticidade é estética, não inclui a fé (KIERKEGAARD, 1979, p.159).

Parte também integrante da experiência de Abraão é a angústia. No mundo do espírito, diz Johannes, diferentemente do que acontece na sociedade, somente quem trabalha e sofre recebe sua recompensa: não existe acaso nem injustiça. Não há espaço para a covardia de Orfeu², tampouco para a soberba da superficial interpretação cristã do evento bíblico, fadada ao fracasso por não considerar a humanidade de Abraão. A falta de reflexão está na irrelevância de se identificar Isaac como o “melhor” que Abraão ofertaria a Deus. Omite-se, assim, a angústia do pai diante do não cumprimento de seu papel: o de zelar pela vida do filho. Despreza-se o homem ao levemente se esquecer da angústia, como se não integrasse a existência. O silêncio de Abraão é igualmente produtor de angústia: ele não pode falar porque seria incompreendido. O herói na tragédia fala, responde a qualquer argumento e encontra repouso na justificativa ética para o seu ato. Ao contrário, o pai da fé está só e sua linguagem não pode ser expressa.

Em sua experiência, Abraão lida com a própria angústia sem ser paralisado por ela, ao não se deixar envolver por uma crise religiosa diante da possibilidade de negação do contraditório pedido de Deus. Na lida do patriarca rumo ao monte Moriá em seu esforço para agradar a Deus, a angústia é estado presente na liberdade de não o fazer e na responsabilidade de obedecer ao mandado divino, contraditoriamente à tarefa de pai amoroso. Johannes assinala que o patriarca está impedido, pelas próprias circunstâncias paradoxais de sua fé, de dividir ou expor seu fardo com os seus. A existência do patriarca está envolta em angústia também diante de sua preocupação incondicional com sua relação religiosa – por isso sua fé é paixão e interesse superior.

Vigilius Haufniensis, autor heterônimo de *O conceito de angústia*, define a fé como salto dialético que crê no novo e se torna paixão do absurdo. Fé é vitória sobre a infinitude³ e, como acertadamente define Hegel, “certeza interior que antecipa a infinitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 19, nota 35, e p. 165).

[...] conhecer a Deus implica necessariamente na fé e a fé implica necessariamente em risco. Conhecer a Deus é uma questão de preocupação suprema. [...] Como Deus é pessoal, santo e transcendente e os seres humanos são finitos, dependentes e pecaminosos, Deus só pode

2 Na versão de Platão do mito no *Banquete*, Orfeu é descrito como um efeminado, que preferiu o engano ao aceitar apenas a imagem da amada Eurídice, tocando cítara a caminho do Hades em vez de morrer por causa da amada (KIERKEGAARD, 2006, p. 21, nota 6).

3 Em Kierkegaard é a possibilidade e sua onipotência: “no possível tudo é possível” (ABBAGNANO, 1970c, p. 24).

ser conhecido quando a pessoa sai da posição objetiva de observador e começa a participar de um relacionamento com Deus pela interioridade apaixonada. Esse é o 'salto' da fé, o risco [...] (OLSON, 2001, p. 590).

Haufniensis denuncia o erro da identificação da fé com o imediato, ao lembrar que isso acarreta a negação da pressuposição histórica na *episteme* que envolve a fé. Mais adiante, afirma ser esta a única que vence os sofismas do espírito, pois reconhece o pecado e renuncia à angústia (KIERKEGAARD, 2010, p. 12-13, 125). Assim ocorreu com Abraão, que pela fé adere ao mandado divino e supera potenciais percalços em si mesmo, a fim de progredir rumo ao sacrifício do próprio filho.

A angústia é definida pelo heterônimo Haufniensis, em *O conceito de angústia*, como “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45). Em outras palavras, a angústia é o estado que o possível gera no homem, na infinidade de possibilidades diante de sua liberdade (LE BLANC, 2003, p. 80). Não é mal-estar ou sofrimento psicológico, mas a forma da relação do espírito consigo mesmo, já que o humano é corpóreo e psíquico, em síntese num espírito, determinado na existência e na possibilidade do “ser-capaz-de”. O indivíduo é dupla síntese feita pelo espírito – do temporal e do eterno, de alma e de corpo –, constituindo-se na totalidade do ser. Em Haufniensis, fenomenologicamente, o espírito é entidade à parte da justaposição dos opostos, a saber, o corpo e alma (HANNAY, 1991, p. 178). No espírito, a angústia é “vertigem da liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66), que impele a olhar o precipício da possibilidade para se agarrar à finitude da vida (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). Em outras palavras, na angústia, psicologicamente, a liberdade é enfraquecida diante da própria impotência, sua “antipatia”, ao mesmo tempo em que a liberdade é concreta, voltando a si mesma de modo “egoísta”, sua “simpatia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66-67).

Dessa forma, a angústia antecede o pecado, entendido por Haufniensis apenas na possibilidade de sua concretização, porquanto não se trata de defini-lo, mas reconhecê-lo. “A rigor, o problema do pecado somente pode ser adequadamente discutido na dogmática” (ROOS, 2007, p. 128). Em sua dialética, a angústia quer banir o pecado; entretanto, a profunda consciência a seu respeito saberá que, por conta de sua realidade, restará tão somente o arrependimento, que é esfera da ética. Abraão estava submerso no dilema de rejeitar sua responsabilidade paterna, a de cuidar pela vida de Isaac, para cumprir o mandamento de Deus. Contudo, ao decidir agir para além do domínio ético, o pai da fé sabe-se não pecar por participar do absoluto e livremente, a partir da própria vontade, assim querer estar (KIERKEGAARD, 2010, p. 122). É na angústia que o si mesmo surge, pois, diferentemente do medo ou da ansiedade, ela não possui objeto. Não é intencional, mas *pathos* em cujo seio o

indivíduo começa a chegar à consciência de si mesmo (FARAGO, 2011, p. 80).

CONCLUSÃO

Abraão não reproduz uma crença religiosa contemporânea a ele, como vimos, uma vez que sabe e crê estar agindo contrariamente ao seu cuidado com o filho e, em especial, à promessa recebida pelo próprio Deus de que seria abençoado pela paternidade na velhice. O simples cumprimento do dever religioso e de seus desdobramentos na finitude, nessa situação, seria sintoma de ausência de espírito. Em outras palavras, como explica Haufniensis, tratar-se-ia da “a-espiritualidade”, que é afastamento do espírito, caricatura da idealidade que possui a angústia somente em estado latente (KIERKEGAARD, 2010, p. 102-103). Ao contrário, a angústia manifesta e vivida, ao ceder lugar à fé, erradica seus próprios efeitos e viabiliza a maturidade espiritual, produzida interiormente e desarraigada do exterior. Além do mais, educa na infinitude e no descanso na Providência (KIERKEGAARD, 2010, p. 168-170). Abraão está, na expressão de sua religiosidade, relacionando-se com seu *self*, pois como espírito é uma relação e uma realização, ente que estabelece a síntese do corpóreo e do anímico. Por isso, diante da possibilidade, o patriarca angustia-se (VALLS, 2012, p. 51).

Fé sem possibilidade é prisão na finitude. Na possibilidade que angustia, escapa-se do finito e ganha-se o infinito. Angústia sem fé leva à queda (VALLS, 2012, p. 56). Aquela, por isso, tem caráter redentor junto à fé e “caracteriza-se pelo possível, relaciona-se com algo que ainda não é, com um estado ainda não presente, futuro, ainda não realizado” (VALLS, 2013, p. 150). Não há o abandono da vida finita por parte de Abraão, mas uma ontologia do ser humano, baseada no fundamento do ser cuja existência encontra sentido apenas na fé e por esta precisa ser ressignificada, em sua totalidade (ROOS, 2014, p. 352-353). Exclui-se, portanto, qualquer polarização, desprezo do finito ou do infinito, do temporal ou do eterno, do corpóreo ou do anímico: é fé integradora da vida. De acordo com Johannes, o homem de fé não se encontra com facilidade, embora possa externamente ser confundido com seu oposto, o burguês. É interessado pelo mundo, atento ao cotidiano, sem ser poeta ou gênio. Mas tudo realiza em função do absurdo. Sua resignação infinita, ao ser sucedida pela fé, tem a experiência prazerosa do finito. Assemelha-se ao bailarino que salta e retorna ao solo firmando-se de novo, ainda que com dificuldade, em êxtase (KIERKEGAARD, 1979, p. 132).

Pode-se concluir, assim, que a angústia em Abraão dá lugar à serenidade interior da fé existencial. O patriarca passa à convicção de que fará o que a fidelidade

a seu Deus exige, uma vez assimilado o paradoxo que gerava angústia: a contradição vivida entre a fé e as convicções éticas (RICOUER, 2006, p. 21)

REFERÊNCIAS

- COLETTE, Jacques. O diante de Deus segundo Kierkegaard: buscar e crer. In: LANGLOIS, Luc, ZARKA, Yves Charles. **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor**. São Paulo: Custom, Alfarrábio, 2002.
- HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London, New York: Routledge, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- OLSON, Roger. **História da teologia cristã: dois mil anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.
- RICOUER. Paul. **Leituras 2: a região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROOS, Jonas. ROOS, Jonas. Angústia e pecado original em *O conceito de angústia: uma interpretação*. In: ALMEIDA, Jorge Miranda de; PAULA, Marcio Gimenes de; REDYSON, Deyve (orgs.). **Søren Kierkegaard no Brasil: festschrift em homenagem a Álvaro Valls**. João Pessoa: Ideia, 2007.
- _____. Religião, temporalidade e corporeidade em Kierkegaard. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 347-364, 11/2014.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard cá entre nós**. São Paulo: Liber Ars, 2012.
- _____. **O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2013.

O corpo na contemporaneidade

Célio Antunes da Silva¹

RESUMO

Esta comunicação, fruto parcial de nossas pesquisas, tem por objetivo trazer uma reflexão sobre o corpo contemporaneidade, considerando aportes de Merleau-Ponty, David Le Breton e Lúcia Santaella.

Palavras-chave: corpo, religião, contemporaneidade, Merleau-Ponty.

Para iniciar esta comunicação, começamos dizendo que o corpo ocupa um lugar, na contemporaneidade, antes minimizado². Dessa constatação, surgiu nosso desejo de pesquisa, pois, encontramos a presença do corpo nas academias de ginástica, na televisão, nos desfiles de moda, nos cosméticos, na medicina, nos sistemas prisionais, nos espaços religiosos. Das pesquisas realizadas, exporemos uma breve comunicação sobre o corpo, tendo como referencial teórico o trabalho de Merleau-Ponty, o qual nos ajuda para outras abordagens sobre o corpo no cristianismo católico e na contemporaneidade. Entendemos que o corpo, mais do que objeto, é sujeito. Como podemos fundamentar essa rápida afirmação?

Para essa finalidade reportemo-nos à obra de Merleau-Ponty³. Este, voltando-se para o mundo da vida, no qual posicionamentos realistas e intelectualistas disputam uma autoridade para se definir o ser do sujeito, percebemos limites epistemológicos em ambos, os quais, cada um ao seu modo, despe o corpo de um saber que lhe é próprio. Mas para Merleau-Ponty isso não se sustenta, pois, o corpo realiza sínteses nunca acabadas, nem é desprovido de um saber. O sujeito que Merleau-Ponty descortina, não é um sujeito que não tem autonomia diante da própria experiência de vida, nem um sujeito que teria um saber tácito, isto é, que definiria o mundo pela consciência, sem interrogar-se sobre essa mesma consciência. A compreensão de sujeito construída por Merleau-Ponty envolve a porosidade,

1 Mestrando em Ciências da Religião da PUC-MG

2 O segundo plano para o corpo nos foi evidente. Moderação, culpa, vergonha, alma, razão, sempre foram mais destacadas. Obras sobre a história do corpo são exceções, para que o corpo não ficasse de todo *abandonado*.

3 De forma geral, esse Merleau-Ponty (1908-1961) se alinha ao existencialismo e fenomenologia. Retoma Descartes e Husserl. Além desses, dialogou com vários outros autores como Sartre, Heidegger, Bergson e Kant. De suas obras, citamos a *Fenomenologia da Percepção* e o *Visível e o invisível*. Ambas retratam momentos diferentes do autor, que faz um rico diálogo entre a filosofia e as ciências, criticando o cientificismo, como nos mostrou Chauí (2002, p. 206).

reversibilidade, ou seja, não emerge fora de um campo. O sujeito é corpo, pois, este é tanto a fisiologia quanto a história vivida de alguém. A partir de Oliveira (1994) podemos compreender que, neste tipo de sujeito, no qual o corpo não é secundário, a percepção lhe é fundamental, sendo que dela emerge o sujeito que vê as coisas por perfis. Este mesmo corpo, segundo Oliveira (1994, p. 88) “nos instala sempre numa determinada situação espaço-temporal”, ele é um *eu posso*.

Ao dizer que “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo” Merleau-Ponty (2011, p. 19), nos ajuda a pensar que o sujeito no mundo, trás o que a fé cristã, denomina como encarnação. Contudo, o conceito encarnação, com as novas tecnologias ou certo de tipo de ciência, metamorfoseia-se em outro tipo de sujeito, que parece não simplesmente fazer uma *epochè* de nossos juízos sobre o mundo, mas realizar uma *epochè* de nós mesmos no mundo. Esse se torna aqui uma díade ser humano e natureza. Depois de perceber um lugar para o corpo, na obra merleau-pontyana, do qual nossa consciência brota, demonstrando que uma vida pré-reflexiva muito tem a dizer, perguntamo-nos se com um modelo de ciência, que se propugna detentor de nosso destino, ainda é possível assegurar um “que” para o ser humano, seu corpo e o mundo, e se a religião entraria nessa partida, cujo jogo se faz com muita técnica.

Adentremo-nos agora em questões referentes à religião e outros modos de vida atuais e futuros. Como visto, o sujeito merleau-pontyano se realiza no mundo. Mesmo na tradição cristã, cujo relevo se deu na alma e nos derivados como a racionalização, ainda assim, conseguimos entrever meios de abertura para o corpo e para o mundo, como na dimensão celebrativo-sacramental. Entretanto, lacunas antigas ou atuais na tradição cristã para com o corpo, evidenciam os conflitos antigos e novos, sobretudo para com as mulheres, os índios, os negros, os homossexuais (homoafetivos)⁴, os pobres as expressões da afetividade, aos casais em nova união⁵. Realidades não são intimistas, pois incidem no mundo trabalho, políticas e no convívio social. Situações que vão fazendo parte do discurso público, no qual posturas progressistas e conservadoras se chocam.

Outro ponto importante, são as questões relativas à bioética, que marcam os discursos científicos e *não científicos*. Questões presentes também na tradição cristã católica. A bioética, lidando com realidades que não existiam antes das novas tecnologias, denota como novas hermenêuticas são necessárias, mostrando

⁴ Notamos conforme SILVEIRA e FURLAN (2003), que dar nomes aos arranjos sociais é uma forma de domínio e exercício de poder. Na concepção foucautiana isso corresponde aos diversos *dispositivos* históricos. Embasados em Foucault, outra concepção de alma, que emergiria do próprio corpo, entra num contraste com a tradição cristã. Segundo eles, a perspectiva cristã não é a do corpo próprio, merleau-pontyano.

⁵ Permanece nessas uniões um sentido familiar. Entendemos que essa permanência se deve ao valor de estar junto, viver com alguém, numa “*mimesis* familiar”, termo que Fernanda Lemos (2009, p. 129) utilizou para falar do trânsito religioso masculino. Os homens teceriam suas experiências religiosas devido às influências de suas esposas ou companheiras. Além disso, Fernanda Lemos elencou razões como solidão e busca de significados.

que vai se tornando frágil uma “episteme clássica, fundada na semelhança, no que é contínuo” (NÓBREGA, 2010, p. 107). A bioética nos acena tanto para horizontes quanto para medos, com perspectivas e sentimentos díspares, pois, nos faz pensar que “o dualismo contemporâneo não opõe o corpo ao espírito ou à alma, mas o homem a seu corpo”, como nos afirmou Le Breton (2011, p. 11-12a). Além do mais, não se separam do capitalismo, cujas regras se modificam em função do lucro, de uma *globalização seletiva*, para utilizarmos um termo de Bauman (2007, p.13).

Em David Le Breton, Lúcia Santaella e Terezinha Nóbrega balizamos outros pontos de nossa comunicação, relacionando-os aos estudos de Merleau-Ponty, a fim de abordar o corpo na contemporaneidade, que oscila entre o sensível e o abstrato. O projeto de Merleau-Ponty, que ressoa nesses autores, criticou o da modernidade cientificista, ao distanciar o ser humano de seu vínculo com o mundo, tornando essa relação cada vez mais abstrata⁶. Lúcia Santaella (2008, p. 10) apresenta-nos de Don Ihde três sentidos para o corpo, que consideramos importantes: “o corpo [...] compreende nosso ser no mundo emocional, perceptivo e móvel [...], [o] sentido social e cultural [...] e as tecnologias”. Três vértices que se interceptam. Eles mostram como o corpo nos leva a perguntar mais e mais, porque tudo que é nosso passa por ele, mesmo que para negá-lo. Através dos nossos estudos, fomos percebendo como o corpo é uma realidade ambígua, e, a possibilidade de vê-lo se dá por perspectivas espaço-temporais. Ao final de *A estrutura do comportamento* Merleau-Ponty (1975, p. 249) nos mostra que é consistente um ponto de vista que proporciona outras virtualidades, além do mais, uma pretensão de uma subjetividade absoluta de matriz cartesiana, contém grandes problemas.

Se uma visão de passado empobrecida, nos permite reflexões mais frias sobre o corpo, o mesmo não se dá no presente, sobretudo em duas questões inspiradas nas palavras de Le Breton: **a dos acessórios e a da genética**. Mais do que *explicar* o mundo ou o corpo, interessa-nos, seguindo uma das pegadas de Merleau-Ponty (1975, p. 395) “aprofundar nossa inserção no ser” como ele nos mostrou no texto *De Mauss a Claude Lévi-Straus*. Contudo, aqui não se refere a uma visão essencialista, mas o ser num campo, assim como algas retiradas do mar, parafraseando Merleau-Ponty. Neste sentido, acrescentamos o termo negatividade, pois o ser não somente é⁷, nos proporá Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*. Desdobremos a ambiguidade

⁶ “Podemos cada vez mais protetizar o corpo, a ponto de haver a pretensão de duplicar os corpos, isto é, de vários corpos simultaneamente. O devastador desmoroamento que isso provoca nas confortantes noções de identidade nunca poderá ser suficiente enfatizado. Um fenomenólogo como Husserl nos fez crer que a um ego corresponde apenas um corpo próprio e que esta é a própria condição da unidade do ego. É inquietante a violência com que uma tal noção cai hoje por terra. Nem mesmo a rica noção fenomenológica de “corpo próprio”, forjada por Merleau-Ponty (1945), consegue resistir à violação de sua integridade pressuposta. [...] é a transformação ontológica do humano que está em jogo”. (SANTAELLA, 2008, p. 31).

⁷ O artigo de Paula Mousinho, *Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead*, foi-nos fundamental neste ponto. Luiz D. S. Moutinho (2006, p. 188) nos traz uma contribuição alinhada ao **tempo** sobre a

em dois prismas. O *primeiro* de uma “incompletude do conhecimento e da ação: não somente as obras são inacabadas, mas o próprio mundo surge como “se fosse uma obra sem conclusão”. (CHAUÍ, 2009, p. 33). O *segundo*, sugere uma modelação: “admitir a ambigüidade, o “movido”, é deixar-se modelar por seu contexto.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 33). Ambos, tanto o da não-conclusão quanto o da modelação, são torcidos pela dimensão do tempo e do espaço.

O corpo, visto na tradição cristã, sob a perspectiva da salvação, o corpo observado como reversibilidade em Merleau-Ponty, conceito mais tardio concentrado em *O visível e o invisível*, se encaminha para horizontes mais técnicos, na realidade contemporânea, na qual outros dualismos ressurgem e alguns até se dissolvem, não sem imposição.

Uma face do corpo na contemporaneidade, conforme Le Breton, é vista nos corpos como acessórios e com esses acessórios. Favorece-se que o corpo seja “um objeto transitório [...] disponível a todas as modificações”. (LE BRETON, 2011, p. 28a). Podemos confirmar essa tese entre os católicos ao vê-los usarem terços nos braços, com tatuagens de mensagens e ícones religiosos no corpo e no vestuário, malhado nas academias de ginástica, usando a batina, que usa roupas da moda, não usar adereço que identifique se é ou não católico. Tudo isso pode ser re combinado livremente. Para utilizar um termo de Daniele Hervieu-Léger, *uma bricolagem*. Uma *balada* pode ser *cristã*⁸ (há danças, ritmos, com letras de temáticas religiosas) utilizando do estilo do rock ou do axé, por exemplo. Como disse Merleau-Ponty, modela-se pelo contexto, entrando em jogo a teoria da forma. E uma das formas, para esse corpo, é a de matriz individualista, expressando maior interesse ao privado e relacionamentos que reforcem tal desejo, e que é de grande interesse para o capitalismo, por exemplo.

Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber nos acena para essa perspectiva individual mencionada, associada à economia, expressando a ambigüidade entre religião e capital. Percebe-se um reflexo, sobretudo na moda, “filha diletta da aceleração do capitalismo industrial” (SANTAELLA, 2008, p. 116). Além disso, a preocupação com o visual, com a forma física, é fundamental. “Correr rápido da mesa para a ginástica. [...] da intenção espiritual e subjectiva à evidência racional”. (TUCHERMAN, 2012, p. 93). Percebemos que muitos católicos vivem isso hoje, desde os que não pertencem ao clero ou à vida religiosa, sendo denominados de leigos, indo até os clérigos e religiosos.⁹ Eles também recorrem ao uso de *piercings*, cirurgias estéticas para corrigir o que denominam de imperfeições do corpo,

Fenomenologia da percepção: “é necessário ultrapassar o objetivismo e pensar a coisa e o mundo não no plano do ser, mas no plano do tempo: é preciso tomar o tempo, frisa Merleau-Ponty, como “medida do ser”.

⁸ Encontramos isso num folder que contém o seguinte dizer: “balada santa: castidade é prova de amor”.

⁹ Essas realidades mencionadas, hoje se somam à vida dos católicos. “O católico vive em sua igreja como se lhe tivessem aberto uma conta corrente cujo balanço será feito apenas no fim de sua vida, para verificar como se encontram as colunas do “deve” e do “haver””. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 224).

desde uma prótese dentária ou outras partes. A transexualidade já não é de todo incongruente a essa categoria. O corpo é remodelado para que as pessoas se sintam de acordo consigo, sem significar perda da fé ou mesmo sentimento de não pertença a um grupo religioso, embora reações contrárias não sejam raras. O corpo, sinal de sofrimentos, falta de identidade de um lado e de sedução, virilidade, adequação por outro, nos leva a falar do *body builder* e *body art*.

No *body builder* o corpo é para ser musculoso, mostrado quase como uma religião que busca mais purificação, numa ascese física “que lhe permite permanecer senhor de si”, como afirma Le Breton (2011, p. 43. a). Aqui reencontramos sob outro aspecto, vestígios platônicos e estoicos. Já o *body art* é um meio de questionar o mundo pelo corpo e submetê-lo ao extremo, remodelando-o. Importa a imagem, a mensagem que ele transmitirá, “aquilo que será feito com ele” nos diz Santaella (2008, p. 69). Neste sentido, propicia-nos infinitas visões, sem um crivo específico da identidade. Como em outras épocas, na qual o indivíduo se frustra com as propostas e ações coletivas, refugiando em si, ou na segurança mítica da natureza, no mundo contemporâneo são percebidos outros ecos, como o dá não consistência, pois, “a perda do corpo do mundo [...] leva o ator a se preocupar com seu corpo para dar corpo à sua existência”. (LE BRETON, 2011, p. 54, a).

O conceito de sujeito¹⁰ teleológico e existencial abordado acima, *sintetizador* do binômio consciência e corpo, não existe na vertente biológica, paradoxalmente. Como assevera Le Breton (2011, p. 102-103a): “as antigas perspectivas do humano dissolvem-se por não encontrar mais sujeito em seu caminho, mas genes ou informações [...] com graves consequências no plano prático ou moral. [...] rompe [se] a fronteira entre o homem e a máquina”. Perguntamo-nos se o norte do amor, num mundo laico e secularizado, segundo Gianni Vattimo (2004), manter-se-ia seu sentido. Por sua vez, Nelkin e Lindee *apud* Le Breton (2011, p. 107a) afirmam que “o gene tornou-se (...) um equivalente leigo da concepção da alma no cristianismo”. Essa transformação pela técnica seria uma eliminação do dualismo, pois, não haveria nenhum contraponto. As responsabilidades seriam retiradas, atores sociais teriam suas exclusões justificadas biologicamente. A teoria genética, em cuja matriz subjaz a perfeição, coaduna-se a nosso ver, a um corpo modelado, cultuado, modificado pela técnica.

Le Breton (2011, p. 111a), ao trazer Lewontin para sua reflexão, apresenta-nos um dado importantíssimo: “seria possível, a esse respeito, tornar também o protestantismo um dado genético”? Além da esfera protestante, nos perguntamos se

¹⁰ Lembramos que o conceito de sujeito encontrou vários significados: da *pólis* grega participavam os cidadãos livres. No mundo medieval ele era cumpridor da religião, que conjugada com o Estado, devendo-lhes obediência, conjuntamente, à própria tensão ali existente. O sujeito moderno se destaca como indivíduo que se “descobre” dotado de direitos. Já o contemporâneo, ora faz uma síntese dos precedentes, ora os dissolve e os refaz.

uma determinada religião¹¹ *não poderia se enquadrar na genética e ser considerada ou não superior a outras religiões*. Ensaíamos que uma abertura para outro tipo de ser humano não existiria, até o momento em que não estivesse formada na vivência, numa certa forma de explorar o mundo. Além do mais, a história já nos mostrou dificuldades entre a tradição cristã e o mundo, sobretudo na história do catolicismo, e, a dificuldade para com a genética não é a primeira. Nos tempos atuais, outros desafios são colocados para o catolicismo, com novas questões, sobretudo no campo da moral sexual,¹² que não prescinde da dos acessórios e da genética.

Concluindo, como as “tecnologias estão penetrando cada própria essência molecular do vivo” (SANTAELLA, 2008, p. 29), os caminhos que o catolicismo criou são desafiados diariamente, dentro e fora da hierarquia. Surge, como conseqüência, uma polêmica: “Se o mundo não passa de um produto de genes, então mudar o mundo implica apenas mudar os genes”. (LE BRETON, 2011, p. 112a). Entrevemos novamente como a tradição cristã seria abalada fortemente e se seus instrumentos como conversão, missão ainda serão necessários, como nos acenou Le Breton. Alinhadas à cibernética, observa-se uma seleção em alto grau, concentrada na mão dos que detêm a manipulação genética. E, nos perguntamos se ainda faria sentido, conforme Creusa Capalbo (2008, p. 24) falar “dos problemas do sentido da existência humana” como os do bem e do mal, mas também de corpo, religião e do próprio ser humano.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento**. Ensaios sobre a obra de Merleau-

11 Apesar de interessante, essa pergunta carece de maiores fundamentações, pois, a religião, por mais variada que seja, pressupõe o mundo da vida, inclusive o da intersubjetividade. Por essa última não entendemos um conceito de comunidade, especialmente em moldes mais tradicionais.

12 A sexualidade e a moral cristã se ligam a campos maiores. “Seria necessário renunciar de uma vez por todas a considerar o sistema nervoso, por exemplo, como “superior” em si ao sistema sexual: no funcionamento do organismo não se pode separá-los, nem conseqüentemente subordinar um ao outro. A vida sexual normal está integrada ao conjunto do comportamento”. (GOLDSTEIN *apud* MERLEAU-PONTY, 1975, p. 186). Quando tal desintegração ocorre patenteia-se o recalque. “O recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 123). Ao aplicar o conceito de recalque, Furlan (2000, p. 397) afirma que: “na verdade [o bloqueio do recalque] não pode ser uma experiência nova, porque apenas repete o resultado da precedente [...] o tempo, então, fechou-se para o sujeito.” Ele “é a sedimentação em hábitos corpóreos de reações a problemas que não mais existem na realidade”. (MATHEWS, 2006, p. 144).

Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 20, p. 11-36, 2009.

FERRAZ, Marcus Sacrini. **A fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papirus, 2009.

FURLAN, Reinaldo. A noção de “comportamento” na Filosofia de Merleau-Ponty. **Estudos de psicologia**, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul./dez. 2000.

FURLAN, Reinaldo. Merleau-Ponty e Descartes: o afeto entre a medicina e a psicologia. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 24, n.11, p. 101-114, jun./dez. 2012.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. 5.ed. Campinas: Papirus, 2011 (a).

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. P. 15-39 (b).

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE MOS, Fernanda. **Religião e masculinidade**: identidades plurais na modernidade. Santo André/São Paulo: Fortune, 2009. 168p.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**. 13. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento humano**. Interlivros: Belo Horizonte, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta. In: **Os pensadores XLI**. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975. p. 331-365.

MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: **Os pensadores XLI**. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975. p. 383-396.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Martins Fontes: São Paulo, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MOUSINHO, Paula. Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 79-94, 2009.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência**: ensaio sobre Merleau-

Ponty. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Uma fenomenologia do corpo**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.

OLIVEIRA, Wanderley C. O corpo em A estrutura do comportamento. **Vertentes**, São João del-Rei, n. 3, p. 83-89, jan./jun. 1994.

SANTAELLA, Lúcia. **Corpo e comunicação: sintoma da cultura**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

SILVEIRA, Fernando de Almeida; FURLAN, Reinaldo. Corpo e alma em Foucault: Postulados para uma metodologia da psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 14, n. 3, 2003.

TUCHERMAN, Ieda. **Breve história do corpo e seus monstros**. 3. ed. Lisboa: Vega, 2012. Coleção Passagens.

VATTIMO, GIANNI. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

O que ocorre afinal: o retorno ou o fim da religião? Um diálogo com gianni vattimo e marcel gauchet.

José Álvaro Campos Vieira¹

RESUMO

O tema desta Comunicação alude a duas ideias-chave do pensamento de Gianni Vattimo e de Marcel Gauchet, a saber, o 'retorno da religião' e a 'saída da religião', respectivamente. Porque um fala de 'retorno' e outro de 'saída', decorre de imediato a pergunta – O que ocorre afinal: o retorno ou o fim da religião? Procurar-se-á, desse modo, estabelecer um diálogo entre Vattimo e Gauchet, e apontar, se possível, o que é consonante e/ou discordante entre esses autores. Entre outras referências, as obras básicas escolhidas para se construir essa interlocução são *Credere di credere*, de Gianni Vattimo, e *Le désenchantement du monde*, de Marcel Gauchet. Constatase que os autores partem de lugares distintos para fundarem seu discurso. Vattimo tem como base o cristianismo e Gauchet a religião das sociedades primitivas. Para o primeiro, a religião que retorna é uma religião desprovida da violência da metafísica da religião natural. Para o segundo, à medida que a heteronomia vai dando lugar à autonomia na história da humanidade sucede-se o fim da religião, ou seja, a religião abandona o lugar que ocupava em seus primórdios. Para ambos, o que resta é uma religiosidade harmônica às inquietações e aspirações individuais.

Palavras-chave: Gianni Vattimo. Marcel Gauchet. Religião. Religiosidade.

INTRODUÇÃO

Propomos neste trabalho estudar as teses de dois filósofos: o *retorno da religião*, de Gianni Vattimo, e a *saída da religião*, de Marcel Gauchet. Quando nos detemos à semântica dos termos usados fica evidente uma divergência: um autor alude ao retorno e outro ao fim da religião. A raiz dessa discordância se deve à disparidade de concepção de religião desses filósofos. Para Vattimo, o termo religião se refere ao cristianismo, especificamente o catolicismo europeizado; para Gauchet, o vocábulo religião remonta à religião das sociedades primitivas, religião essa vista como pura e em seu estado original. Entretanto, nas entrelinhas do pensamento de Vattimo e Gauchet encontramos ideias consonantes. Para ambos, a religião da forma

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Cursa o doutorado em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: joalvarovieira@gmail.com.

como foi concebida pelos nossos antepassados não tem mais valia para os indivíduos das sociedades atuais. O tempo da religião tradicional findou, mas nem por isso ela desaparecerá das sociedades. A religião permanecerá, mas agora restrita ao âmbito individual.

1 O RETORNO DA RELIGIÃO EM GIANNI VATTIMO

De acordo com o filósofo italiano Gianni Vattimo (1999), ocorre na atualidade o ressurgimento do religioso. Vários fatores proporcionam o retorno da religião, entre os quais se destacam: o envelhecimento inevitável do ser humano e a aproximação da morte; o desencanto por alguns projetos históricos, tal como o socialismo real e o neoliberalismo; os desafios decorrentes do avanço das ciências, por exemplo, a biogenética; e a constatação de que a razão não dá conta de tudo. Esses fatores decorrem de inquietações individuais e de circunstâncias sócio-históricas. Desse modo, e de acordo com o filósofo, o retorno da religião deve ser pensado também como um evento coletivo. Importante lembrar que quando aborda a temática do *retorno da religião*, Vattimo se refere ao cristianismo, concretamente ao catolicismo vivido na Europa.

Entre outras perspectivas filosóficas, Vattimo opta pelo *fenômeno do niilismo* de Nietzsche e pela *ontologia débil* de Heidegger. A expressão nietzschiana *morte de Deus* anuncia a falência de uma tradição cultural de pensar e de estruturar o mundo a partir de um fundamento supostamente absoluto – Deus. Segundo a perspectiva niilista, não existem mais verdades, valores e referências únicos e imutáveis exteriores aos indivíduos. Articulado essa perspectiva com o pensamento de Heidegger, Vattimo constata que os conceitos criados pela metafísica filosófica são débeis em seus conteúdos. É nesse sentido que o filósofo fala do debilitamento das estruturas presumivelmente fortes construídas pela metafísica e cunha a expressão *pensiero debole*, traduzindo, pensamento débil, ou pensamento enfraquecido.

Vattimo percebe que a lógica da metafísica ecoa também na religião. No cristianismo o conceito de Deus remete a algo absoluto, imutável e eterno. O Deus metafísico por ser absolutizante e irredutível não se adequa à visão de mundo e de vida dos homens e das mulheres da contemporaneidade e se torna, por isso, um conceito violento. Para Vattimo, todos os elementos petrificados pela metafísica cristã – moral, dogmas, etc.– são forçados a passar na contemporaneidade por um processo de desmistificação. Nesse sentido, o filósofo pensa o *retorno da religião* a partir da dissolução da metafísica religiosa e de uma relação entre filosofia pós-metafísica e cristianismo.

Para ultrapassar o cristianismo dogmático e disciplinar dominado pela

lógica da metafísica, Vattimo reinterpreta-o sob o prisma da secularização e da *kenosis*. A secularização alude à emancipação da razão e da sociedade frente ao sagrado absolutizante e a qualquer tradição religiosa. A secularização é considerada pelo autor como um evento positivo que “[...] não deve ser entendida como uma diminuição ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena de sua verdade que é, recordemo-lo, a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, a negação dos traços “naturais” da divindade.” (VATTIMO, 1999, p. 40, tradução nossa). O filósofo compartilha da ideia de se associar a secularização ao processo da civilização moderna laica, no entanto, ele pensa a secularização aquém da modernidade. Na obra vattimiana, a secularização é colocada como um elemento interno ao cristianismo. É a partir da *kenosis* de Deus, ou seja, do rebaixamento de Deus à condição humana e do esvaziamento dos atributos metafísicos, que Vattimo vincula a secularização ao cristianismo.

A *kenosis* de Deus é “[...] interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana.” (VATTIMO, 1999, p. 31, tradução nossa). Na ótica do autor, a *kenosis* de Deus só poderá ser entendida por meio do amor. É pelo crivo do amor que os atributos metafísicos de Deus se esvaem. Na encarnação Jesus revela o amor e aniquila o vínculo entre violência e sagrado. Para o filósofo, o amor é o único critério válido para se encarar a secularização e o retorno do cristianismo. Mas nada, seja a história, seja a revelação, fica estagnado sob o referencial do amor. Tudo é permanentemente reinterpretado, mas sempre em consonância com o mandamento do amor. Desembocará essa postura a um inevitável relativismo? “O relativismo, para o filósofo italiano, é apenas a outra face do fim da metafísica. Não existe mais um valor supremo em relação ao qual mensurar todos os outros valores.” (PAIVA, 2015, p. 412). Em Vattimo, a verdade é algo sempre em aberto porque essa é considerada na perspectiva hermenêutica.

O cristianismo que retorna não é mais “[...] um patrimônio de doutrinas definido uma vez por todas [...] mas] um princípio crítico suficientemente claro para nos orientarmos quer seja no confronto com este mundo [...] quer seja, por fim, no confronto com o próprio processo de secularização.” (VATTIMO, 1999, p. 60, tradução nossa). A religião que retorna é uma religião destituída do arcabouço imutável da metafísica porque se pauta pela interpretação constante da Bíblia. A religião que retorna não é institucional, dogmática, autoritária e disciplinar.

2 A SAÍDA DA RELIGIÃO EM MARCEL GAUCHET

Conforme o filósofo francês Marcel Gauchet (1985), nas sociedades primitivas

é o sobrenatural que determina o modo de vida individual e coletivo. Nessas sociedades ocorre uma sujeição total dos indivíduos ao sobrenatural. Na visão do autor, trata-se de uma despossessão radical porque há uma recusa da autonomia e uma transferência do poder a Outro, que é absoluto e heterônomo. O modo de vida individual e social é, portanto, determinado pela heteronomia, e é perpetuado de geração em geração por meio dos mitos. Se o poder de coesão social advém dos mitos, são os mitos, então, que fundam as primeiras sociedades humanas. E se os mitos são as primeiras criações do saber religioso, logo, é a religião que funda a sociedade humana. Desse modo, entendemos as palavras do filósofo: “A religião é criação da sociedade, mas criação que se confunde em última análise com o advento da própria sociedade.” (GAUCHET, 2005, p. 52, tradução nossa). Para Gauchet, a religião em seu estado original caracteriza-se pelo máximo da heteronomia. O máximo da heteronomia é, no olhar do autor, a essência da religião.

A tese da *saída da religião* de Marcel Gauchet assinala o fim da religião. Em sua obra, a religião é apresentada como “[...] um fenômeno histórico, o que quer dizer que é definida por um começo e um fim, e que corresponde a uma idade precisa da humanidade, ao qual sucederá um outro.” (GAUCHET, 1985, p. 42, tradução nossa). A *saída da religião* se afirma porque ao longo da história a heteronomia repercute cada vez menos na estrutura e na vida das sociedades humanas e a autonomia se consolida progressivamente como o novo fundamento. O autor destaca três mudanças cruciais na passagem da heteronomia para a autonomia, a saber: a emergência do Estado, o período axial e a consolidação do cristianismo no Ocidente. São “três transformações cruciais do *Outro* religioso. Três deslocamentos de uma amplidão fundamental do *ponto de aplicação* do invisível no seio do visível. Três reformulações da dívida dos homens avessas ao que está além deles [...]” (GAUCHET, 1985, p. 65, tradução nossa).

O Estado aparece na história humana há uns 5000 anos atrás. Com o surgimento do Estado irrompem mutações profundas na organização e na cosmovisão dos indivíduos desse tempo. Com o Estado o poder sobrenatural se incorpora em uma figura – o soberano. É esse que agora incorpora a Lei e é, doravante, o porta-voz dos deuses e dos ancestrais. O que era invisível – o Outro absoluto e heterônomo – passa a ser visível. Realiza-se uma deslocação do ponto de aplicação do poder aglutinador social. Na visão de Gauchet (2005), o Estado é a primeira grande metamorfose do divino por se apresentar como o novo dispositivo de sentido. A humanidade sofre a maior mutação na sua dimensão espiritual com o surgimento do Estado, contudo, “[...] leva-se a crer que a instauração do Estado não corresponde à produção de uma dimensão social absolutamente inédita, mas à transformação de uma dimensão já presente no seio da sociedade [...] o prolongamento de uma sujeição primeira e de uma despossessão anterior [...]” (GAUCHET, 2005, p. 46, tradução nossa).

O período axial, que decorre entre os anos 800 a.C. e 200 a.C., é outro momento de enorme ruptura na história da humanidade. Conforme Marcel Gauchet (1985), nesse período se realiza o despertar da consciência espiritual em diferentes povos, culturas e regiões do planeta. Surgem as primeiras figuras religiosas – Confúcio, Buda, Profetas de Israel, etc. – que apontam para uma subversão do *status quo* das sociedades de Estado, tendo como foco a justiça, a felicidade e a realização do gênero humano. É uma mudança revolucionária, uma “[...] radical e total transmutação do religioso, sob o signo da transcendência e da preocupação do verdadeiro mundo contra este mundo, [e uma] transvaloração das questões e das regras de vida que parecem surgir do nada [...]” (GAUCHET, 1985, p.83, tradução nossa). A peculiaridade desse período histórico reside no surgimento da mesma linha de pensamento em regiões distintas do planeta – China, Índia, Israel e Grécia – sem ter havido, supõe-se, uma interação entre os respectivos povos.

Outro evento de enorme incidência na passagem da heteronomia para a autonomia é o cristianismo. O cristianismo apregoa a incorporação do divino em um homem – “Ele [Jesus Cristo] tinha a condição divina [...] esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens.” (Fl 2,6-7) – e sustenta a crença da presença do divino em cada indivíduo – “Vocês não sabem que são templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vocês?” (1 Cor 3,16). O cristianismo é a religião da presença do Outro na interioridade. A comunicação com o Outro se dá, agora, no íntimo de cada indivíduo. O poder sobrenatural depende, daí em diante, da escolha individual. Para Marcel Gauchet (1985), com o cristianismo nos distanciamos mais da era da religião. Segundo o autor, o cristianismo é a religião da saída da religião na medida em que intensifica a autonomia do indivíduo e favorece, assim, a passagem da era da religião para a era do religioso. À medida que o referencial heterônomo se torna menos influente na vida social, a função sociopolítica da religião assumida integralmente nas sociedades primitivas diminui e tende a se extinguir. A *saída da religião* se intensifica com o surgimento do indivíduo moderno e, incontestavelmente, com o reconhecimento da consciência privada. Sob a ótica de Gauchet (2004), a *saída da religião* é um fenômeno irreversível.

CONCLUSÃO

De acordo com Vattimo (1999), a religiosidade moderna se desenvolve segundo o livre exame das Escrituras pautado pelo amor e pelos laços com a comunidade dos crentes. Essa comunidade “[...] não é idêntica, porém, com a da autoridade eclesiástica [...]” (VATTIMO, 1999, p. 57, tradução nossa). No lugar da submissão à doutrina preestabelecida, o autor enfatiza a atitude de escuta

amorosa e a ideia da verdade em aberto. Mas essa “[...] relação com a tradição viva da comunidade dos crentes é muito mais pessoal e ousada, [e] faz parte daquele dever integral de reinterpretar pessoalmente a mensagem evangélica com a qual se identifica a missão do crente.” (VATTIMO, 1999, p. 89, tradução nossa). Em sua obra, Gianni Vattimo sugere notoriamente “[...] uma espiritualidade sem vínculos com Igrejas ou Religião-Instituição, uma espiritualidade desinstitucionalizada [...]” (PAIVA, 2015, p. 426). Embora prestigie a comunidade de crentes, mas sem subordinação “[...] ao ensinamento *ex cathedra* da hierarquia eclesiástica.” (VATTIMO, 1999, p. 89, tradução nossa), a religião na visão do filósofo italiano é na atualidade uma realidade vivida sobretudo por indivíduos desvinculados de quaisquer instituições religiosas.

No entendimento de Marcel Gauchet, “uma saída completa da religião é possível. Isso não significa que o religioso deve parar de falar aos indivíduos. Sem dúvida, aí mesmo é o lugar de se reconhecer a existência de um nível subjetivo ineliminável do fenômeno religioso onde [...] ocorre a experiência pessoal.” (GAUCHET, 1985, p. 393, tradução nossa). Desse modo, a tese da *saída da religião* assinala que no decorrer da história, nomeadamente a partir do surgimento do Estado, a religião se distancia cada vez mais do espaço público e se restringe crescentemente ao espaço privado. A religião “permanece atuante hoje e permanecerá no futuro, provavelmente. No entanto, o seu ponto de aplicação desloca-se, definitivamente, do social e do ético-político para o individual.” (BARBOSA; HOTT, 2010, p. 75). Como diz Gauchet, “antes, elas [religiões] estruturavam a comunidade como um todo; agora se tornaram religiões do indivíduo, convicções da pessoa.” (GAUCHET, 2013, p.19). Perdendo sua função de estruturar a vida da sociedade, a *saída da religião* “[...] não implica o desaparecimento puro e simples da preocupação espiritual [...]” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 42). A busca de sentido é algo inerente ao ser humano, independentemente da época da história que atravessa.

Se a religião que retorna, segundo Vattimo, se caracteriza por uma experiência desinstitucionalizada, discorremos: Pelo que a história nos ensina, uma religião se sustenta graças ao poder das suas instituições sob os crentes e à preservação de sua doutrina. Se se acredita no enfraquecimento das tradicionais instituições e doutrinas religiosas, nesta época pós-metafísica, cremos, do nosso ponto de vista, que seria mais apropriado se falar de emergência de uma religiosidade desinstitucionalizada no lugar de *retorno da religião*. Para Marcel Gauchet, a era da religião terminou. Na atualidade existem apenas elementos religiosos, mas não religião. O que se vive na contemporaneidade são vestígios da religião. A religião teve o seu fim. Perdeu sua força e sua influência no corpo social, todavia, o religioso permanece. A religião saiu do seu lugar sociopolítico e se reduz, agora, à esfera individual. Passamos da era da religião para a era do religioso. Posto isso, indagamos: Quando Gauchet fala

categoricamente que não existe mais religião e que a era da religião findou, avaliamos essa posição de certo modo arbitrária por nos encontrarmos diante de proposições formuladas a partir de uma concepção de religião muito peculiar e própria de um autor.

Reconhecemos que a exposição sucinta das teses de Vattimo e Gauchet não é suficiente para se responder à questão posta no título do presente trabalho. Para isso, teríamos que problematizar o conteúdo das teses desses filósofos tendo em atenção as transformações que acontecem nas sociedades atuais, mais especificamente na realidade sociorreligiosa brasileira. No entanto, cremos que Vattimo e Gauchet ajudam, indiscutivelmente, a pensar as mudanças sociorreligiosas que ocorrem na atualidade e provocam cada leitor a discorrer acerca da pergunta – O que ocorre afinal: o retorno ou o fim da religião?

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Wilmar do Valle; LOTT, Henrique Marques. “O religioso após a religião”: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 71-100, out./dez. 2010.

CARTA AOS FILIPENSES. In: A BÍBLIA: edição pastoral. São Paulo: Paulinas, 2002.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da religião**. O que será do homem depois que a religião deixar ditar a lei? São Paulo: Difel, 2008.

GAUCHET, Marcel. Fin de la religion? In: GAUCHET, Marcel. **La démocratie contre elle-même**. Paris: Gallimard, 2002.

GAUCHET, Marcel. La dette du sens et les racines de L'État. Politique de la religion. In: GAUCHET, Marcel. **La condition politique**. Paris : Gallimard, 2005, p. 45-89.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. Quel rôle pour les institutions religieuses dans des sociétés sorties de la religion? In: GAUCHET, Marcel. **Un monde désenchanté?** Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2004, p. 235-249.

GAUCHET, Marcel. Religião, ética e democracia. **Numen**, Juiz de Fora, v. 16, n.1, 2013, p. 15-28.

PAIVA, Márcio Antonio de. Da veritas à caritas: a religião depois da religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 406-427, jan./mar. 2015.

PRIMEIRA CARTA AOS CORÍNTIOS. In: A BÍBLIA: edição pastoral. São Paulo:

Paulinas, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Credere di credere.** È possibile essere cristiani nonostante le Chiesa? 2. ed. Milano: Garzanti, 1999.

Paul Ricoeur e os limites da hospitalidade religiosa

Walter Ferreira Salles¹

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa pretende mostrar a relevância da teoria da justiça do filósofo francês Paul Ricoeur para o debate em torno da hospitalidade religiosa. O desenvolvimento desta pesquisa apóia-se de modo particular em três aspectos da obra ricoeuriana. Primeiro, a compreensão da virtude da justiça no âmbito da ética, entendida como o desejo de viver junto com os outros no contexto de instituições justas. Segundo, a consideração dos limites e dos obstáculos da tolerância religiosa a partir da metáfora da hospitalidade como acolhida do estrangeiro, daquele que não pertence ao meu contexto cultural. Enfim, o entrecruzamento entre justiça e religião como contribuição para o diálogo inter-religioso. A hipótese fundamental deste trabalho repousa no fato de que a reflexão sobre a tolerância religiosa, no contexto do diálogo inter-religioso, exige pensar esta tolerância como hospitalidade, na esfera da justiça.

Palavras-chave: Hospitalidade; Justiça; Tolerância; Religião;

INTRODUÇÃO

A hipótese fundamental da presente reflexão sobre os limites da hospitalidade religiosa reside no fato de que a virtude da tolerância deve ser pensada na esfera da justiça. É a partir desta circunscrição que pretendo mostrar as chances e os desafios da hospitalidade religiosa entendida como tolerância face ao pluralismo que caracteriza culturalmente a humanidade.

Meu ponto de partida é a reflexão do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) sobre a tolerância, a intolerância e o intolerável, na qual ele adverte que não estamos habituados a ver o problema da liberdade religiosa sob o ângulo da justiça (RICOEUR, 1991, p.301). Outro pressuposto a ser considerado diz respeito ao que Ricoeur nomeia como encontro entre uma civilização universal e culturas nacionais, e coloca como desafio a prática da tolerância face às outras civilizações, uma vez que não é fácil permanecermos o que somos diante da pluralidade das culturas. A descoberta desta pluralidade não é jamais um exercício inofensivo (RICOEUR, 1964, p.281). Ora, a meu ver, estes dois pressupostos possibilitam a inserção da reflexão

¹ Doutor em Ciências da Religião, docente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: walter-salles04@gmail.com.

sobre a virtude da tolerância na esfera da justiça.

1. VIRTUDES E LIMITES DA TOLERÂNCIA.

No início de sua reflexão intitulada *Tolerância, intolerância, intolerável* (1991), Ricoeur adverte sobre um duplo perigo que ronda o discurso sobre a tolerância: a banalidade e a confusão. Tendo em conta esta advertência, pontuo aqui dois aspectos que me parecem relevantes. Em primeiro lugar, o fato de entramos no contexto do problema da tolerância pelo viés da indignação: isto é intolerável! Algo semelhante ocorre na esfera da justiça: isto é injusto! Mas quem diz isto: o intolerante que projeta sobre o outro sua injusta intolerância ou o tolerante diante daquilo que considera aviltante e que, portanto, impõe limites à tolerância? Em segundo lugar, está uma confusão de gêneros que pode ser formulada da seguinte maneira: aquilo que vale na esfera do direito constitucional vale igualmente no plano das mentalidades e das tradições culturais? E mais, o termo tolerância não muda de sentido quando aplicado à prática religiosa e trabalhado pela reflexão teológica? (RICOEUR, 1991, p.295).

De modo geral, o termo tolerância possui um duplo significado: o fato de não interditar ou exigir quando se poderia fazê-lo. Este é o nível da instituição e a palavra que sintetiza esta definição é a abstenção. O outro significado aponta para o fato de se admitir no outro uma maneira de pensar e agir diferentes daquela que eu adoto. Trata-se aqui da esfera do comportamento individual cuja ideia central pode ser sintetizada na palavra admissão. A pergunta que surge no entrecruzamento destes dois significados é como conferir a ambos significados um valor positivo a tal ponto que se produza a ideia da tolerância face às diferenças culturais.

A tese central de Ricoeur repousa sobre o fato de que a tolerância é fruto de um ascetismo no exercício do poder. Um exercício difícil, custoso, que implica na renúncia por parte de quem tem o poder de impor aos outros a sua maneira de crer e de agir, exercício de renúncia que conhece ao menos cinco perspectivas ou estágios (RICOEUR, 1996, p.190-191):

- 1) eu suporto contra minha vontade aquilo que eu desaprovo porque não tenho poder de impedir;
- 2) eu desaprovo a maneira do outro agir, mas me esforço para compreendê-lo, sem, contudo, aderir a seu estilo de vida;
- 3) eu desaprovo a maneira do outro agir, mas respeito sua liberdade de viver como lhe agrada e reconheço seu direito de manifestar isto publicamente;
- 4) eu não aprovo nem desaprovo as razões que levam o outro a agir de maneira

diferente de mim. Talvez essas razões sejam boas, mas não consigo compreendê-las; 5) eu aprovo todas as maneiras de viver, desde que elas não causem danos a terceiros. Eu as aprovo porque essas outras maneiras de viver são expressão da pluralidade e da diversidade da humanidade;

O pano de fundo do cenário histórico no qual a abstenção é aplicada à tolerância está relacionada a um duplo fenômeno de perda: a perda da unção por parte do poder político e a perda da sanção por parte do poder eclesiástico (RICOEUR, 1991, p.299). Até meados do século XVIII, havia na Europa uma simbiose entre o poder político e o poder eclesiástico. Neste fenômeno, o poder político recebia a unção e, portanto, sua legitimidade do poder eclesiástico, ou seja, o poder político era apresentado como uma manifestação do poder divino. Já o poder eclesiástico recebia a sanção do poder político, isto é, a sua violência para impor aquilo que a Igreja considerava como verdade de fé. O que significará, portanto, o político sem a unção do religioso e este sem a sanção do político? Esta dupla perda é o que está na origem do que se costuma chamar de Estado de direito. Nesta nova configuração político-religiosa, a ideia de justiça passa a ser fundamental para a compreensão da tolerância como forma positiva de abstenção e admissão.

Para compreender o papel do Estado de direito, Ricoeur lança mão de duas formulações do princípio de justiça presentes na obra *Uma teoria da justiça* de John Rawls (1921-2002)²: a igualdade perante a lei e a busca por minimizar as desvantagens dos menos favorecidos. Nesta perspectiva, tolerância significa garantir que cada cidadão tenha o direito de liberdade de expressão e a função da lei será aqui a de impedir que a expressão de liberdade de um indivíduo invada a do outro. Essas liberdades são exercidas em contextos de desigualdades, daí a necessidade de se minimizar os prejuízos que porventura possam ser causados aos menos favorecidos. A justa repartição será aquela que melhor se opuser ao princípio sacrificial, segundo o qual há de se sacrificar uma parte para que outra possa alcançar maiores benefícios. Em movimento contrário a este princípio do sacrifício, o Estado de direito deve garantir a todos a igualdade de chances no que diz respeito à expressão da liberdade. *“A tolerância assume então um sentido positivo: à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito de existência das diferenças e do direito às condições materiais de exercício de sua livre expressão”* (RICOEUR, 1991, p.301)³. Por isso, a justiça diz respeito à proteção dos interesses dos grupos mais frágeis e a passagem do princípio de abstenção ao de admissão manifesta o aspecto político-

² Professor de filosofia política da Universidade de Havard (EUA).

³ Para as citações em português, utilizo a tradução das Edições Loyola.

jurídico da ideia de tolerância.

A ideia de justiça associada ao direito de pretensão à verdade é justamente o que ajuda a pensar a tolerância em um Estado de Direito, no contexto de uma cultura secularizada (RICOEUR, 1991, p.299). Mas se a tolerância está relacionada à questão da verdade, isto não significa que a questão da verdade seja um atributo da justiça legal ou judiciária. Para esta forma de justiça, a verdade do conteúdo das crenças, das convicções e dos interesses não é relevante, uma vez que a justiça é o árbitro entre pretensões rivais e não tribunal da verdade. Destituído como instância da verdade, o poder civil define a não pertença da questão da verdade à esfera da justiça, e exclui ao mesmo tempo o estado confessional e o estado laico onisciente e onipresente, de tipo stalinista, fascista e marxista (RICOEUR, 1991, p.302). Isto porque o estado confessional admite apenas uma forma de expressão religiosa e o laico totalitário não admite nenhuma maneira de expressão do religioso. Em ambas formas de estado – confessional e totalitário – é comum confundir regras de ordem com críticas ao conteúdo de determinadas narrativas ou crenças. Por isso, o Estado de direito significa uma importante mutação cultural que permite o surgimento de uma tolerância positivamente conflitual que implica na árdua tarefa de reconhecer o direito de existir do adversário e, no limite, a vontade expressa de convivialidade plural entre os que têm e os que não têm alguma forma de crença religiosa.

Este reconhecimento e esta vontade não significam, contudo, adotar uma postura de neutralidade oriunda da relutância para assumir certezas, ou seja, nunca estar demasiadamente convicto de suas crenças para não deixar desconfortável quem delas não compartilha. Ter certeza de algo e querer comunicar esta convicção a outrem, por mais que possa causar estranheza e provocar olhares de desconfiança, é algo fundamental para o diálogo entre culturas dispares, entre culturas religiosas deferentes.

2. FONTES ESPIRITUAIS E TEOLÓGICAS DA TOLERÂNCIA NO CRISTIANISMO.

A dificuldade que perpassa a tolerância não diz respeito à convicção como tal, mas ao mau princípio que consiste no impulso de querer impor aos outros as próprias convicções. Todavia, não se deve confundir este impulso, esta violência, o querer impor a outrem as próprias convicções, com a convicção como tal, ou seja, a firme adesão de uma pessoa a uma comunidade, a uma maneira de pensar, de sentir e de agir. Ter certeza, estar convencido de algo, não conduz necessariamente a uma postura de discriminação. Em todo caso,

É certo que há algo de potencialmente intolerante na convicção: não admitimos facilmente que aqueles que não pensam como nós tenham o mesmo direito que temos de professar as suas convicções porque, pensamos, isso seria dar um direito igual à verdade e ao erro. (RICOEUR, 1991, p.304).

Como reconhecer, então, a possibilidade de que algo importante que não é dito na minha religião possa sê-lo em outra crença religiosa? Talvez, um dos caminhos possíveis seja o da ascese que conduz da violência da convicção à não-violência do testemunho, mutação paradoxalmente facilitada pela perda da sanção do braço secular e o surgimento do Estado de direito:

Uma fé que não tem de legitimar o príncipe está em vias de descobrir que seu único poder é o da Palavra. Desse ponto de vista, direi que a secularização da esfera pública foi um fator positivo na redescoberta do poder impotente da Palavra (RICOEUR, 1991, 308).

Neste contexto, a hospitalidade religiosa exige o resgate crítico e criativo da ideia que motiva o querer viver-junto, por mais frágeis que possam ser os laços que articulam nos mais diversos níveis a acolhida do outro que chega como estrangeiro. Um dos fundamentos desta hospitalidade é o fato de que uma comunidade de fé é sempre uma comunidade de escuta e interpretação, aberta a um horizonte ilimitado (RICOEUR, 1991, p.309-310).

É importante ressaltar aqui dois aspectos que caracterizam o binômio intolerância-tolerância neste consenso conflitual do *viver-em-comum*: o intolerável é aquilo que não merece o nosso respeito porque fere a dignidade humana; e a tolerância deve ser vista para além da coabitação forçada, ou seja, é preciso ir além do tolerar aquilo que não posso impedir, e da indiferença, na qual não desaprovo nem aprovo o comportamento alheio que é diferente do meu. A prática da hospitalidade religiosa coloca, pois, o desafio de compreender a maneira de viver do outro e respeitar o seu direito de se manifestar publicamente. Todavia, a fronteira entre tolerância e intolerância é fluida e nem sempre clara. Toda e qualquer forma de manifestação religiosa é válida? É legítima? Qual é o critério a ser usado para definir o intolerável?

Sem abandonar as contribuições da cultura laica, Ricoeur advoga em favor do retorno às motivações profundas da própria fé cristã que ajudam a compreender a tolerância (RICOEUR, 1991, p.307). Uma vez privado do recurso e da segurança do poder político, o Cristianismo é reenviado ao fundamento de sua própria mensagem, narrada nos evangelhos: Jesus era visto como alguém que falava com autoridade. Uma autoridade que não advém do poder estatal ou imperial e tampouco é sancionada

por tal poder. Uma autoridade que vem de um outro, do Totalmente outro que a fé cristã nomeia como Deus. A força e a autoridade desta fé residem no testemunho dado a uma Palavra que transcende aquele que a anuncia e da qual o crente não é proprietário, mas apenas testemunha. E como ressalta Ricoeur, este anúncio é desde a sua origem plural, como demonstram as quatro narrativas dos evangelhos ao proclamarem o centro da fé cristã: Jesus é o Cristo, o Filho de Deus. Trata-se de uma unidade na pluralidade cujo valor positivo do pluralismo repousa na hermenêutica da Palavra que é revelada, crida, anunciada e testemunhada.

A acolhida do diferente, daquele que por outros caminhos professa sua crença ou sua fé, exige o aprofundar-se nas próprias raízes por meio da interpretação da própria vida diante dos textos e símbolos fundadores da tradição à qual se pertence. Este movimento de enraizamento na própria tradição deve ser acompanhado da abertura que aponta para a possibilidade de existência da verdade para além do meu próprio sistema de crença. Neste sentido, a tolerância não significa apenas suportar a diferença, mas sim admitir que existe algo de verdadeiro para além de mim mesmo, reconhecer que outros têm acesso a outros aspectos da verdade que são totalmente legítimos e que não estão presentes em meu credo, em meu sistema de crença.

No final deste brevíssimo percurso sobre os limites da hospitalidade religiosa, retenho três aspectos daquilo que Ricoeur chama de fundamentos teológicos da tolerância (Ricoeur, 1991, p.311): a finitude da compreensão e do engajamento diante do caráter inesgotável das fontes da tradição; o reconhecimento da legitimidade de outras formas de compreender as fontes textuais e simbólicas de um sistema de crença; o resgate da ideia da alteridade do Sagrado como sendo o Totalmente outro que torna possível uma pluralidade de conjuntos simbólicos e textuais que buscam confessá-lo e testemunhá-lo.

Conclusão

Ricoeur se felicita de que o religioso (a religião) tenha deixado a esfera política, mas defende que ele não deve jamais abandonar o espaço público. E ao se inserir neste espaço, aquele que crê deve apresentar publicamente os melhores argumentos que esclareçam sua fé e deve ao mesmo tempo estar pronto para escutar os argumentos do outro, a fim de buscar um consenso, por mais conflituoso que ele possa ser. Para tanto, há de se considerar que o intolerável é aquilo que limita o exercício da tolerância entendida como hospitalidade religiosa. Ao lado do intolerável está o perigo de uma tolerância ilimitada, pois com ela corre-se o risco de permitir

que a violência seja cometida em nome da liberdade e do retorno da intolerância em nome da ordem social. Assim, a necessidade de se dar voz a um consenso conflituoso e de se garantir a existência de um razoável desacordo em uma sociedade plural implica em reconhecer as fronteiras da tolerância e conseqüentemente os limites da hospitalidade religiosa.

REFERÊNCIAS

- RICOEUR, Paul. *Civilization universel et cultures nationales*. In : RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1964, p.286-300.
- RICOEUR, Paul. *Tolérance, intolérance, intolérable*. In : Ricoeur, Paul. *Lecture 1. Au tour du politique*. Paris : Éditions du Seuil, 1991, p.295-312.
- RICOEUR, Paul. *Tolerância, intolerância, intolerável*. In : RICOEUR, Paul. *Leituras 1. Em torno ao político*. São Paulo : Edições Loyola, 1995, p.174-190.
- RICOEUR, Paul. *The erosion of tolerance and resistance of intolerable*. In : RICOEUR, Paul (org.). *Tolerance between intolerance and intolerable*. Indianapolis : Diogenes Library, 1996, p.189-201.

Por um cristianismo ético: a leitura filosófica de michel henry da *práxis* cristã

Luís Gabriel Provinciatto¹

RESUMO

O ponto de partida deste trabalho é a obra *Eu sou a Verdade: por uma filosofia do cristianismo*, escrita por Michel Henry, da qual se destaca a eminente relação entre religião e filosofia. Além disso, coloca-se em evidência a proposta de uma leitura fenomenológica da religião cristã. Fenomenologia que, de acordo com Henry, fundamenta-se na subjetividade e na corporeidade, caracterizando-se como uma fenomenologia da vida. A partir disso, justifica-se um recorte mais específico que visa lidar com uma temática comum tanto ao cristianismo quanto à fenomenologia: a dimensão da *práxis*. O referido autor detém-se na dimensão prática da vida e pretende fundamentar, a partir da leitura fenomenológica, uma conduta ética baseada no cristianismo. Vale ressaltar que o próprio cristianismo tem na dimensão prática suas intuições fundadoras. Disso decorre a tarefa desta comunicação: compreender como é possível relacionar fenomenologia, religião e ética, além de apresentar e problematizar a criação de um “sistema” ético fundamentado na *práxis* cristã. Para isso, faz-se uso de um método fenomenológico de análise que visa perscrutar os fundamentos da própria fenomenologia de Henry e da religião cristã. Adianta-se, a modo de conclusão: a leitura de Henry revitaliza a proposta ética cristã, lançando sobre ela um olhar filosófico-fenomenológico.

Palavras-chave: Cristianismo. Fenomenologia. Ética. Michel Henry.

INTRODUÇÃO

A fenomenologia está na esteira de muitos pensadores do século XX e em muitas escolas diferentes, tais como a alemã e a francesa. Há ainda, nessas mesmas escolas, uma centena de outras divisões, o que não empobrece a fenomenologia, mas, ao contrário, torna-a mais vigorosa, uma vez que a atividade filosófica, entendida como sendo a própria fenomenologia, faz-se possível. O que disso ainda chama a atenção é a possibilidade fundamental de fazer fenomenologia com diferentes aspectos. E mais: estabelecer pontes com outras temáticas mantendo a fenomenologia como principal solo de fundamentação.

Nesse cenário encontra-se a proposta fenomenológica de Michel Henry (1922-2002), da qual aqui se destaca uma de suas últimas obras publicadas em

¹ Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e, atualmente, mestrando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na mesma instituição com bolsa de fomento CAPES. E-mail: lgprovinciatto@hotmail.com

vida, *Eu sou a Verdade: por uma filosofia do cristianismo*. Originalmente, a obra foi publicada em 1996, na França, e caracteriza-se, sobretudo, pela operação fenomenológica realizada com o cristianismo. Deve-se ainda levar em consideração outras duas publicações desse mesmo período e que possuem uma estreita afinidade temática com a obra pouco mencionada: *Encarnação: por uma filosofia da carne* e *Palavras de Cristo*, original e respectivamente publicadas em 2000 e 2002. Atenta-se também para o fato de que a proposta fenomenológica de Henry está no contexto de uma “cristologia filosófica”, compreendendo esta como uma possibilidade contemporânea de reaproximar a prática filosófica da teológica: o ponto de partida de uma cristologia filosófica é eminentemente cristológico, isto é, referente ao ser de Cristo com ênfase em sua relação com Deus e em sua historicidade².

Esses elementos tornam a obra de Michel Henry um arcabouço filosófico a ser investigado, o que vem acontecendo aos poucos e em diferentes áreas de pesquisas acadêmicas em solo brasileiro. Nesse sentido, o presente trabalho busca compreender a relação estabelecida na obra *Eu sou a Verdade* entre cristianismo, fenomenologia e ética. Essa, então, é a pretensão tal trabalho e, para isso, lança-se mão de um recorte objetivo justificado da seguinte maneira: a obra, dividida originalmente em 13 capítulos, pode receber outra divisão, por blocos temáticos, ou seja, os capítulos podem ser reorganizados por afinidade temática dentro da própria obra. Na verdade, identificam-se quatro blocos: dos capítulos um a cinco a preocupação é mostrar a diferença entre a verdade do cristianismo e a verdade do mundo; do sexto ao nono, problematiza-se a vivência do homem; do décimo ao décimo segundo capítulo a centralidade é a *práxis* cristã; o último capítulo e a conclusão giram em torno da relação entre o cristianismo e o mundo moderno. Este trabalho encontra-se amparado pelo terceiro momento temático e, mais especificamente, pela problematização do que está presente no décimo capítulo, a saber: a (re) leitura fenomenológica da *práxis* cristã. Diante disso, a operação aqui realizada é analítica e não fenomenológica como anunciada no resumo deste trabalho. Acredita-se que, partindo desse recorte objetivo e dessa metodologia, alcançar-se-á a devida compreensão de como é possível aproximar a fenomenologia, o cristianismo e a ética, algo realizado por Henry nesta obra.

Ainda a modo de introdução é interessante mostrar qual a compreensão de cristianismo apontada por Michel Henry: “o que se encontra expresso num conjunto de textos designados pelo título de Novo Testamento é o que se entende por cristianismo – e parece que com boas razões” (HENRY, 2015, p. 7). Isso se dá porque é justamente nos textos que se encontra o conteúdo central do cristianismo: a

² Um dos principais expoentes da denominada “cristologia filosófica” é o também pensador francês Xavier Tilliette e sua obra *Le Christ de la philosophie* (1990). Destaca-se que a influência de Tilliette nesta obra de Henry é indireta, dado que em nenhum momento há menção a este pensador.

“verdade” de Cristo. Os textos do Novo Testamento, então, proporcionam a operação fenomenológica pretendida por Henry e lhe dão as bases para as problemáticas, bem como para as resoluções levantadas ao longo da obra. Dentre as principais problemáticas desenvolvidas, a abordada por este trabalho é, como já anunciado, compreender a relação entre cristianismo, fenomenologia e ética a partir da (re) leitura da *práxis* cristã. Ao final, permite-se a possibilidade de lançar mão de um questionamento decorrente dessa mesma análise.

1. A CENTRALIDADE DA PRÁXIS CRISTÃ

A temática da *práxis* cristã, isto é, de uma ética cristã coaduna-se com todas as outras temáticas desenvolvidas nos dois momentos anteriores da obra *Eu sou a Verdade* e direciona a relação do quarto momento temático entre o cristianismo e o mundo moderno. Nesse sentido, o terceiro momento é o ápice da obra, pois funciona como ponto de chegada e de partida ao mesmo tempo. Disso decorre a necessidade de apresentar, mesmo que brevemente, como o tema da ética torna-se central nessa discussão. Para isso lança-se mão da seguinte passagem:

Por mais extraordinárias e difíceis que pareçam ao homem as exigências da ética cristã, permanece o fato não menos extraordinário de que elas se enraízam em sua verdadeira natureza. Elas se propõem como salvaguarda dela. E é assim que fazem retornar a ela (HENRY, 2015, p. 241, sublinhado nosso).

Anuncia-se, com efeito, que a ética cristã conduz o ser humano a um contato consigo mesmo. Isso acontece porque o homem deve reconhecer sua condição filial e agir a partir de tal condição, isto é, sabendo que as capacidades de realização da ação são provenientes dessa sua condição de filho. Essas “extraordinárias e difíceis exigências” baseiam-se, basicamente, no mandamento do amor, tema central dos Evangelhos. Caracteriza-se, com isso, que o mandamento do amor é capaz de salvaguardar a vida do próprio homem. A mensagem cristã faz notar a preponderância da vida justamente por recolocar a vida no centro da discussão, algo que, aos olhos de Henry, a própria filosofia deixou escapar. Nesse sentido, pode-se afirmar que Michel Henry faz uma fenomenologia da vida em solo cristão.

A partir desse momento podem-se perceber as primeiras relações entre a fenomenologia e a leitura da *práxis* cristã, esta compreendida por um viés totalmente novo. O princípio da ação, então, é compreendido a partir da fenomenologia. O mesmo que dizer: “o princípio da ética cristã só se torna inteligível à luz de uma filosofia inteiramente nova da ação” (HENRY, 2015, p. 245). Interessante fazer notar o que está nas entrelinhas dessa passagem, a saber: a relação latente entre ação e

verdade, pois a ação é conduzida por uma verdade. O “novo olhar” lançado sobre a ação, sobre a *práxis* cristã, só é possível porque se percebe a radical mudança que o cristianismo opera no entendimento do que seja verdade.

No entendimento clássico, o termo ação consiste numa “passagem do interior ao exterior, do que não se vê ao que se vê” (HENRY, 2015, p. 246), ou seja, num processo objetivante. O cristianismo opera uma mudança radical nesse entendimento colocando a verdade não como objetiva, isto é, externa ao sujeito, mas como componente própria de sua subjetividade. Conforme aponta Henry: “o cristianismo situa a ação no lugar que é o seu, ali onde fazer é fazer esforço, penar, sofrer, e isso até o momento de o sofrimento dessa pena transformar-se na alegria da satisfação” (HENRY, 2015, p. 246). A mudança radical, possível de ser vista por esta ótica fenomenológica, consiste na invisibilidade de toda ação, isto é, a ação, pertencente à vida, é, assim como a própria vida, secreta, invisível. Não se trata mais de uma verdade ou de uma ação guiada por elementos externos, por verdades objetivas, mas por uma ação guiada pelo mandamento própria da vida: o amor.

O cristianismo opera nessa chave, pois com ele prepondera a vida e o amor. A *práxis* cristã está fundada na vida, no mandamento do amor. Toda prática revela-se, a princípio, não como objeto, mas antes como a si mesma para um sujeito. Isso condiz com a seguinte afirmação: “nesta revelação a si de minha ação, está inclusa a autorrevelação da vida e, assim, a de Deus. Cada uma de minhas ações é, portanto, revelada a Deus ao mesmo tempo que se revela a mim e no próprio ato pelo qual o faz” (HENRY, 2015, p. 249).

A operação fenomenológica realizada com a *práxis* cristã faz notar que um “cristianismo ético” retira a objetividade das ações, isto é, as ações são e dizem muito mais do que simplesmente um tornar-se objeto para, a partir disso, ser classificado e valorado. Decorre disso a reafirmação de uma das intuições centrais à prática cristã: sua centralidade é o indivíduo enquanto sujeito em sua subjetividade. Ainda de acordo com Henry:

O que se pede à ética são duas coisas, pelo menos: no plano individual, um núcleo de certezas que permitam que cada um conduza a sua vida; no plano coletivo, uma unidade que ofereça à humanidade, e em primeiro lugar a cada grupo social, a cada nação, a possibilidade de formar uma comunidade de comportamentos, que se construa um *ethos* neste solo de convicções e de pensamentos comuns (HENRY apud ROSA, 2006, p. 8).

A ética, então, encontra-se na própria vida do ser humano. Donde se poderia questionar: qual a relevância do cristianismo? Colocar a centralidade na própria vida, algo que a época moderna esqueceu-se de realizar. E, conforme afirma Rosa, “do ponto de vista ético, a nossa época vive uma situação paradoxal: é detentora de um saber considerável, que cresce sem cessar, mas, ao mesmo tempo, dá mostras

da mais completa ignorância quanto aos fins da ação e aos valores que os devem definir” (ROSA, 2006, p. 8). Na contramão dessa situação, a leitura desenvolvida por Henry faz ressurgir a ética cristã como possibilidade fundamental justamente por colocar em questão e problematizar a centralidade da vida em sua materialidade, em sua corporeidade, em sua subjetividade.

Por fim, pode-se perceber a contemporaneidade da mensagem cristã e como, a partir dela, é possível deslocar radicalmente o centro de toda ação abandonando a ideia de uma “norma” objetiva para seguir um mandamento próprio à vida em si. Há de se concordar com Janilce Praseres no seguinte: “o esboço ético que se forma a partir da Fenomenologia da Vida é que a ética não é exterior, ela é a teoria da ação essencial da vida, sendo assim o próprio agir sem mediação” (PRASERES, 2014, p. 255). Disso pode-se concluir: a operação fenomenológica feita por Michel Henry, no que tange a *práxis* cristã, mostra que o princípio da ação não é externo ao ser humano, mas intrínseco a ele mesmo. Noutras palavras: a “lei” não garante a possibilidade da ação, isso porque ela é elaborada mantendo o movimento interno-externo, ou seja, tornando objetivo algo que é subjetivo. O cristianismo, ao contrário, aborda o princípio da ação a partir do sujeito, garantindo-lhe a possibilidade de agir. O mandamento do amor, nesse sentido, é puramente imanente. Reconhecer o mandamento do amor é reconhecer o chamado do próprio Deus à vida.

Esta motivação de crítica à lei dá-se porque o cristianismo entende a realidade a partir da vida, conforme destaca Henry: “esta motivação remete à tese central do cristianismo que coloca a realidade na vida. É precisamente porque a Lei é transcendente, exterior à vida e percebida por esta fora dela que ela se encontra provada da realidade” (HENRY, 2015, p. 252, sublinhado nosso). A lei não fornece nenhum tipo de capacidade ao sujeito para que ele possa agir de acordo com aquilo que é por ela descrito. A lei traz consigo um traço de contradição, pois indica algo e não dá possibilidades para a realização.

CONCLUSÃO

Essa intuição fundadora do cristianismo, a centralidade da vida, é o elemento marcante de toda a obra. A possibilidade de agir é a característica desse terceiro momento temático que aqui se destacou. O que decorre disso: a possibilidade de aproximar a ética, o cristianismo e a fenomenologia, pois a última, mesmo no entendimento de Henry, mantém sua máxima de “retorno às coisas mesmas”, o que faz notar as intuições fundadoras do cristianismo e ver que nele há uma possibilidade real de agir a partir da vida. Soma-se a isso a afirmação de Sansonetti:

Isso não significa, porém, segundo uma abordagem filosófica mal entendida, submeter a verdade do cristianismo a uma medida substancialmente estranha, na qual a filosofia exerça o papel de parâmetro ao qual referir a veracidade das afirmações escriturísticas; trata-se, antes, de desenvolver uma compreensão *imane*nte capaz de justificar a coerência e o significado de tais afirmações, as quais, de outro modo, poderiam parecer totalmente fantasiosas, senão até ridículas (SANSONETTI, 2006, p. 823).

É a partir disso que se pode notar, de fato, uma operação fenomenológica realizada em solo cristão. A filosofia, desse modo, não é um parâmetro para abordar o cristianismo, mas o próprio modo de lidar com o cristianismo. O cristianismo, então, não é um objeto de investigação ao qual se aplica um método, mas a própria realidade latente com a qual o autor se depara a todo o momento. Com isso, também se justifica a escolha anunciada pelo próprio Henry de trabalhar com os textos do Novo Testamento: eles contêm as intuições fundadoras do próprio cristianismo. No entanto, destaca Henry: “a verdade do cristianismo não tem precisamente nenhuma relação com a verdade que ressalta da análise dos textos ou de seu estudo histórico” (HENRY, 2015, p. 10), ou seja, ao operar fenomenologicamente com os textos é possível mostrar sua agudeza como nunca antes realizado.

De modo provocativo, permite-se concluir este trabalho apontando para uma problemática possível de ser desenvolvida a partir do pensamento de Michel Henry e da aproximação aqui analisada entre fenomenologia, cristianismo e ética. Henry toma o cristianismo como uma possibilidade contemporânea de retorno à dimensão da vida justamente pelo fato do cristianismo colocar como centro de sua mensagem a vida e o mandamento do amor, inerente à própria vida. Louva-se essa operação fenomenológica realizada em solo cristão. Porém, existem tantas outras manifestações religiosas que também visam à promoção da vida. Donde o questionamento: seria possível uma análise de manifestações religiosas diferentes do cristianismo tendo por base a mesma compreensão de fenomenologia desenvolvida por Michel Henry? É claro que esta questão juntamente de tantas outras formam um conjunto rico para estudos posteriores, de modo a enriquecer ainda mais a fenomenologia e sua relação com o fenômeno religioso na contemporaneidade. Por isso, esse trabalho guarda para si a possibilidade de esclarecer e provocar; de analisar e, ao mesmo tempo, permitir novas análises.

REFERÊNCIAS

HENRY, Michel. *Eu sou a Verdade: por uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: É Realizações, 2015.

PRASERES, Janilce Silva. *A fenomenologia da vida: apontamentos sobre afetividade*

e não-intencionalidade para a fundamentação de uma ética no pensamento de Michel Henry. In: *Grito – Revista de filosofia*. v. 10, n. 2, p. 242-259, 2014.

ROSA, José M. Silva. O “*ethos*” da ética na fenomenologia radical de Michel Henry. 2006. Disponível em: < <http://www.lusosofia.net/>>. Acesso em: 21 junho 2016.

SANSONETTI, Giuliano. Cristo, verdade da Vida. In: ZUCAL, Silvano (org.). *Cristo na filosofia contemporânea: o século XX*. São Paulo: Paulus, 2006.

Qual o destino da religião em uma sociedade secular?

Marcos Paulo Bueno¹

Fernando Tiago Kotz²

RESUMO

Esta comunicação pretende abordar o tema: Qual destino da religião em uma sociedade secular? Diálogos possíveis entre Gianni Vattimo e Charles Taylor. O conceito de Vattimo e Taylor no que se refere à secularização e seus apontamentos frente aos problemas que enfrentam a religião e a contemporaneidade. Assim como as frases que marcam a pesquisa do italiano Vattimo como “Creio que creio”, “Ateu graças a Deus”, além de suas críticas às estruturas da própria ordem moral da instituição católica são como pistas que permanecem a nos motivar acerca da questão da “secularização”. Neste momento, cabe a nós compreender as críticas apresentadas por Vattimo e sua reflexão de diálogo com a Igreja cristã do ocidente. Enquanto o canadense Taylor está preocupado com as condições de crer na contemporaneidade. O primeiro passo é entender a gênese e os fatos históricos que levaram a elaboração do conceito de secularização. Apontar os efeitos desse processo na vivência da fé e apontar caminhos para pensar o destino da religião na sociedade moderna.

Palavras Chaves: Religião; Crença; Sociedade Secular; Vattimo; Taylor;

INTRODUÇÃO

Em uma destas conversas entre “curiosos” da filosofia nos encontramos compartilhando pontos em comum de nossa pesquisa sobre Vattimo e Taylor. Gianni Vattimo estudou filosofia na Universidade de Turim e depois na de Heidelberg desde muito jovem, foi professor de Estética na Universidade de Turim. É doutor pela Universidade de Palermo e pela Universidade de La Plata. Enquanto Taylor é de origem canadense, formado em história pela Universidade McGill de Montreal (Canadá) e estudou filosofia política e econômica na Universidade de Oxford. Foi professor de filosofia e ciência política na Universidade McGill e foi nomeado para o Conselho de língua francesa de Quebec.

A proposta do artigo é tentar estabelecer um diálogo entre estes dois grandes

¹ Formado em Jornalismo e Mestre em Ciências da Religião pela PUC - Minas.

² Formado em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

pensadores. Nosso esforço se volta para entender as mudanças sociais, culturais e religiosas que aconteceram nos últimos séculos e assim entender a gênese da secularização, seus impactos sobre a fé e o lugar dela na contemporaneidade. Sendo assim, julgamos haver pontos de convergência destes filósofos contemporâneos que podem agregar nossa reflexão sobre o lugar da religião na sociedade contemporânea.

A possibilidade de não crer em Deus, durante muitos séculos, era uma questão não posta pelos indivíduos, pois a religião era algo inquestionável e legitimado pela cultura, pelos valores que circundavam as pessoas, um Deus absoluto e uma instituição absoluta. No decorrer da história, o homem foi repensando suas ideias, crenças e valores nos quais, pautou sua vida e existência. As sociedades durante a idade antiga, medieval e parte da moderna foram fortemente marcadas por certezas estabelecidas, de um cosmo ordenado, isto é, de valores e costumes rígidos. Percebemos que no período moderno e contemporâneo há uma passagem para um estilo de sociedade secular, isto é, no qual o ser humano se coloca como centro de referências de suas próprias escolhas e caminhos.

O pano de fundo da sociedade medieval e em parte do período moderno faz-se presente o divino em todos os aspectos e dimensões da sociedade, isto é, uma sociedade “encantada”, termo cunhado por Taylor, que quer dizer a presença dos espíritos e das forças morais. Essa passagem para uma sociedade desencantada seria o desaparecimento de Deus do universo simbólico.

1 SECULARIZAÇÃO EM VATTIMO

Em Vattimo o termo secularização agrega pontos primordial para nosso diálogo, uma vez que ele fala para o ocidente cristão e Taylor da América do Norte. O que todos sabemos de antemão é que a religião costumava e de certa forma em nova “roupagem” ainda desempenha um papel importante na vida das pessoas. Vários são os sentidos e significados associados ao termo secularização. Alguns autores apontam como “eclipse do sagrado”, “autonomia do profano”, “privatização da religião”, “retrocesso das crenças e práticas religiosas”, “mundanização das próprias Igrejas”. Mas todas estas nomenclatura apontavam para um fim o que hoje vemos que se trata de uma modelação ou transformação, as vezes sem a experiência supra, as vezes com novos moldes.

Vattimo (1998) insiste em “retomar” e pretende individualizar a “secularização” como traço constitutivo de uma experiência religiosa autêntica. Uma possível definição ao termo seria a relação de “proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos” (NOGUEIRA, 2001, p. 42) e que, todavia, permanece ativo, que seja numa versão “decaída”, ou reduzida a termos puramente mundano.

Podemos estabelecer assim uma relação particular entre o lugar do cristianismo no mundo ocidental, lembrando que Sales aponta que “a filosofia da religião, uma das principais teses de Vattimo, consiste em afirmar a secularização substancialmente como filha do cristianismo” (SALES, 2011, p. 3). Vattimo trabalha a secularização gestada pela própria experiência do cristianismo, o que não implica um “fim” e sim desenvolvimento. Assim, pode-se pensar numa efervescência religiosa contemporânea diferente de um “fim” das tradições religiosas.

Um dos sentidos, ou o sentido principal, da centralidade da ideia de secularização como fato “positivo” interior à tradição cristã é, precisamente, o de negar esta imagem objetivista do retorno. Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-lo, a kênósis, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços “naturais” da divindade (VATTIMO, 1998, p. 39).

Vattimo diz que o processo de secularização teve sua fecundação na encarnação. Esse processo continua na pós-modernidade, centralizando a religião na sociedade pós-metafísica, onde pode educar a humanidade para “a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social” (VATTIMO, 1998, p. 41).

Torna-se impossível a convivência desse sistema com os valores e um discurso sobre o que tange a moralidade. Vattimo liga essas perspectivas ao enfraquecimento do pensamento uma vez que a tudo isso se aplica o nome de secularização; e, do ponto de vista da hipótese que defende, “a toda esta experiência de dissolução, ou, poderíamos ainda dizer, de debilitamento de estruturas fortes, deve ser reconhecido o caráter da kênósis na qual se realiza a história da salvação” (VATTIMO, 1998, p. 46).

O cristianismo difunde a secularização, o que possibilita sua compreensão “como produto da penetração da mensagem cristã na sociedade” (VATTIMO, 2009, p. 92). Vattimo aponta que um dos traços que nos permitem perceber a secularização no cristianismo é a perda da autoridade temporal por parte da Igreja, o fato de a razão humana conquistar a autonomia frente à dependência de um Deus absoluto.

Uma vez que é estabelecido o pensamento enfraquecido, é impossível negar a experiência religiosa. Não carece provar empiricamente a existência de Deus, a humanidade não se preocupa com a possibilidade de crer; por outro lado, a fé pós-moderna é uma fé vazia de fundamentos. Zabala (2006), introduzindo o diálogo entre Vattimo e Rorty, revela que a secularização ensina que a interrogação sobre a natureza de Deus torna-se inútil frente à fraqueza de nossa razão. Vattimo retoma a kênósis (no símbolo da encarnação) para estabelecer o processo de secularização

no qual Deus se esvazia, abandonando seu lugar de Deus, podendo se confundir com as experiências mundanas para re-estabelecer uma relação de amizade com a humanidade.

2 SECULARIZAÇÃO EM TAYLOR

A compreensão do processo de secularização descrito por Charles Taylor perpassa pelo viés histórico e filosófico devido sua formação. Sua tentativa é compreender a questão: Por que é tão difícil crer na contemporaneidade?

Taylor parte de três formas de entender o processo de secularização:

I) A retração da religião no espaço público. “Os espaços públicos foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira” (TAYLOR, 2010, p. 14)

II) O declínio em termos de fé e práticas religiosas. “Consiste em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a Igreja”. (TAYLOR, 2010, p. 15)

III) As novas condições de fé. Consiste na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável para uma na qual a fé é uma opção entre outras. “A fé em Deus não é mais axiomática, existem alternativas”. (TAYLOR, 2010, p. 16) A secularidade ganhou vida juntamente com a possibilidade do humanismo exclusivo. Charles Taylor quer entender a alteração do horizonte de sentido, como transformação das condições em que se dão a relação com a transcendência e a aspiração humana de plenitude.

Para Taylor, o ponto de partida da secularização foram às obras da Reforma, iniciadas no século XVI. Os fatos históricos e a virada antropológica questionaram os pilares da fé e automaticamente afetaram as instituições religiosas, principalmente o cristianismo vivenciado no ocidente. É necessário ressaltar essas mudanças:

Com a chegada da modernidade deparamo-nos com a pluralidade de culturas e tradições que estão interconectadas. A pluralidade de ideias e os valores seculares questionam a pretensão metafísica de um sentido último transcendente, defendido por uma cultura ou tradição religiosa.

A virada antropológica mudou a forma de ver e compreender o mundo e a presença da religião na realidade. Deus até então presente em todas as esferas da sociedade, não somente como criador, mas como mantenedor da própria criação. Passa a perder força, sentido e significado para a vida das pessoas.

Na idade média, vivíamos em um *mundo encantado*, permeado por espíritos e demônios, é nesse sentido que Taylor nomeia o *self* da idade média de poroso, pois o fiel crente era vulnerável a esses espíritos, havia uma sensibilidade no homem medieval com essas forças cósmicas e espirituais.

O pensamento da modernidade vem na contramão do pensamento holístico, do imaginário cósmico que a religião pregava. O desencantamento da natureza, o olhar fragmentado para a vida humana tem a função de desvelar, tirar o véu dos enigmas, dos mistérios. É explicar a realidade, questionando a porosidade do mundo dos espíritos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vattimo (2010) pretende reencontrar com o cristianismo o que os “crentes não praticantes” de hoje apontam ser parte de um evento complexo da relação intensa com a reinterpretação contínua da mensagem bíblica. Ele mesmo entende ser impossível no universo de interpretações encontrar o universo original da narrativa bíblica. Como destaca Ferreira, “é preciso reinterpretar sempre mais os sinais dos tempos” (FERREIRA, 2011, p. 80), onde o homem dinâmico se depara com a riqueza do cristianismo e “a oração é uma consolação poética” (VATTIMO, 2004, p. 115) capaz de reorganizar o “eu” tornando-o mais digno e humano na realidade da vida.

Para Vattimo, é necessário, portanto, que a Igreja reconheça que o sentido redentor da mensagem cristã desdobra-se precisamente na dissolução das pretensões da objetividade.

A verdade que, segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia: assim como não é um livro de cosmologia, a Bíblia também não é um manual de antropologia ou de teologia. A revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é, quais são as “naturezas” das coisas ou as leis da geometria – e para salvar-nos, assim, por meio do “conhecimento” da verdade. A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é verdade do amor, da caritas (VATTIMO, 2006, p. 71).

O campo propício para o retorno da religião encontra-se com uma sociedade secularizada (ao menos vivendo esse processo). O filósofo de Turim percebe o deslocamento da religião, como que se estivesse às margens, e retorna ao centro das atenções, enfatizando que a mesma nunca esteve ausente e sim menos central na filosofia ocidental. A religião secularizada não nega suas tradições, mas contextualiza segundo os parâmetros do momento histórico que vive, pois não há como ancorar-se em um fundamento único. A secularização defende o paradoxo do retorno de Deus mesmo abandonando o sacro.

Vattimo aponta seu alto grau de racionalização e seu desenvolvimento

técnico-científico, características do ocidente moderno. A secularização revela-se como uma atitude positiva a responder aos apelos cristãos em uma manifestação radical da diferença que existe entre Deus e a realidade terrena.

Na compreensão de Taylor o lugar da religião na sociedade secularizada se dá por três caminhos:

A primeira é vista como fonte da transcendência, ou seja, o modo como nos movemos para ajudar a resolver os pontos de crise em nosso mundo hoje. Por exemplo, o humanitarismo. Taylor afirma que não é exagero afirmar que nenhuma civilização anterior aceitou a ajudar os seres humanos de forma tão engajada quanto a nossa. Segundo ele, apesar do jogo de forças econômicas do imenso processo de humanitarismo mundial, há algo mais profundo que deva ser levado em conta.

O amor *ágape* cristão pode ser um ponto de contato importante com o divino que esteja ressurgindo. “Um lugar onde a transcendência possa aparecer no mundo, além do seu eclipse, emergiria se aqueles indivíduos próximos de Deus conseguissem fazer com que este amor vivesse entre nós novamente”. Ex: Madre Teresa de Calcutá. (TAYLOR, 2004, p. 9).

O segundo ponto é o locus central, a busca pelo sentido que escapasse das estruturas fechadas da imanência para uma abertura a um sentido transcendente. Ex: autores que exploraram as linguagens mais sutis da experiência do sentido através da literatura, arte, natureza, estética de uma forma geral. Talvez estes não sejam caminhos da longa tradição cristã para Deus, mas um caminho possível para a experiência do sagrado. Taylor vê nesse processo uma ocasião para explorar novos caminhos para Deus.

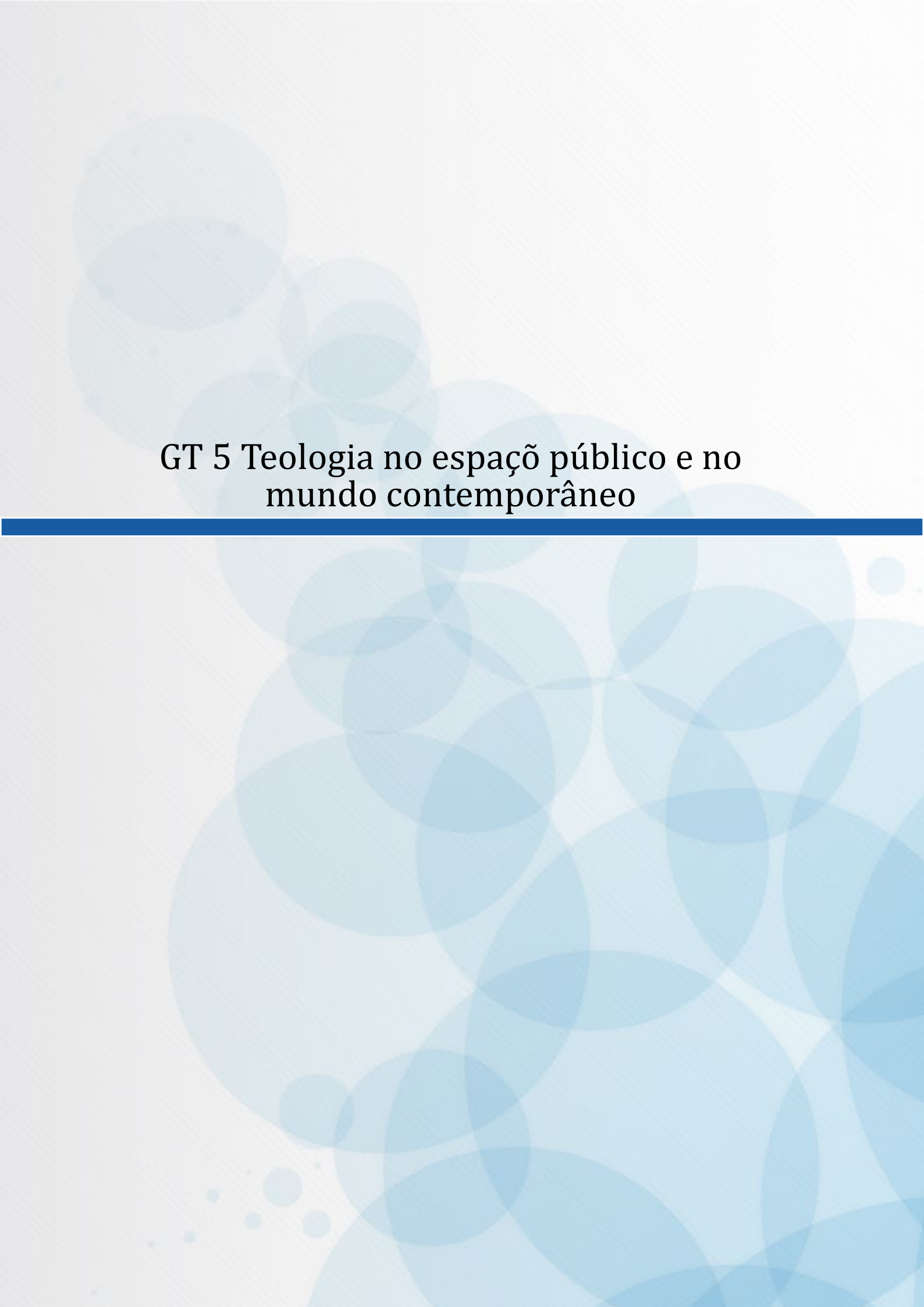
A terceira fonte é o próprio sujeito moderno, que fechado em sua identidade protegida, percebe um apelo ao transcendente, mas que não encontra Deus pelos mesmos métodos e caminhos anteriores. É por esta razão de mal-estar e de procura por outros caminhos, que o mundo moderno produz interminavelmente novas formas de espiritualidade.

Taylor defende que esse anseio religioso, é o desejo de encontrar a resposta a uma perspectiva mais do que imanente de transformação, que ele chama de “desejo de eternidade” que permanece como uma intensa fonte independente de motivação na modernidade. (TAYLOR, 2010, p. 623)

Taylor propõe como resposta à secularização que o próprio crente, na sua expressão em ritos, símbolos e práticas solidárias, seja autêntico e verdadeiro, pois o discurso único e verdadeiro não está mais nas mãos de apenas uma instituição ou cultura, mas presente e ativo na diversidade de discursos. É urgente para a reflexão teológica elaborar um discurso racional que ofereça aos crentes, a possibilidade de encontrar-se com a própria busca para Deus.

REFERÊNCIAS

- SALLES, Walter Ferreira. Deus está morto!: Nietzsche e o “fim” da teologia. **Reflexão**, Campinas, v. 28, n. 83/84, p. 37-49, jan. 2003.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. **O projeto da modernidade**: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber Livro, 2005. 143 p.
- TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. Trad. SCHNEIDER, Nélio e ARAÚJO, Luzia. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2010.
- VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Verità o fede debole?**: dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: Transeuropa, 2006.
- VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. [1985]. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ZABALA, Santiago. **Uma religião sem teístas e sem ateístas**. In: **O futuro da religião**: solidariedade, caridade, ironia. Tradução Eliana Aguiar, Paulo Ghiraldelli. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. **Secularização ou dessacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização**. Tradução de *Paula Carpenter*. Rev. brasileira. Ciências Sociais. vol.25 no.73 São Paulo, Junho 2010.

The background features a light blue gradient with a pattern of overlapping, semi-transparent circles in various shades of blue. A solid dark blue horizontal bar spans the width of the page, positioned below the main text.

GT 5 Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo

GT 5. Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo

Coordenadores: Prof. Dr.Érico Hammes – PUC/RS, RS; Prof. Dr.Vitor Galdino Feller – FACASC, SC; Prof. Dr. João Décio Passos – PUC/São Paulo.

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) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político 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 ESPERANÇA ENTRE ANAMNESE E FUTURO: Um diálogo entre J. B. Metz e J. Moltmann sobre o crer no mundo contemporâneo

Rogério Guimarães de Almeida Cunha¹

RESUMO

O atual contexto aberto de possibilidades se esbarra no fechamento de radicais religiosos, políticos, culturais e econômicos. Crer hoje requer atitude de saída de si, um engajamento em tornar performativa sua adesão a Cristo a partir de uma comunidade de fé aberta, que compreende a história aberta desde o seu futuro, cujo Deus igualmente é aberto e nEle se vive em esperança. Esperança é a virtude cristã que move a história na direção do futuro de Deus. Seu fundamento é a promessa do Deus fidedigno e a sua realização no Crucificado Ressuscitado. A presente comunicação segue a metodologia de revisão bibliográfica dos teólogos Moltmann e Metz cujas experiências de vida confrontaram sua fé. Metz traz o horizonte da pergunta sobre Deus para dentro do contexto sofredor da humanidade, sendo a linguagem do clamor o específico desse discurso sobre Deus. Moltmann faz a experiência do Cristo abandonado por Deus na Cruz, postula a esperança como protagonista da teologia, tornando performativa a escatologia. O resultado dessa comunicação é o diálogo desses dois teólogos, que propõem o crer em Deus como uma atitude de transformação, seja pelas categorias de julgamento e promessa, para Moltmann, seja pela dimensão anamnética da fé, para Metz.

Palavras-chave: Moltmann. Metz. Sofrimento. Esperança. Deus

INTRODUÇÃO

No atual contexto em que vivemos, no globalizado fechamento ao diferente, nas mais diversas experiências atuais de exclusão e radicalismos, qual é a relevância da fé cristã em Deus? É razoável? No passado, se perguntava se era possível não crer em Deus. Hoje, como se posta tal pergunta fundamental para a teologia? Diante do colapso das certezas, evidenciado num fechamento radical ao diferente e pela crescente aversão à fé cristã, aos conteúdos e práxis da esperança, qual o rosto de Deus capaz de provocar a esperança e com o qual podemos dialogar com a sociedade plural?

Proporemos um diálogo entre dois grandes teólogos da atualidade, J. B. Metz e J. Moltmann. Dois homens que tornaram biográficos seus discursos sobre

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, bolsista do CNPq. E-mail: padre.rogerio.guimaraes@gmail.com.

Deus. Anamnese, promessa, futuro e esperança são as categorias com as quais provocaremos um debate sobre a relevância da fé cristã e sua contribuição decisiva para uma história e sociedade que sejam humanas. Daremos enfoque às biografias desses nossos teólogos extraindo delas a inquietante pergunta por Deus e os caminhos percorridos por eles.

1 J. B. METZ E A MEMORIA PASSIONIS: A DIMENSÃO ANAMNÉTICA DA FÉ CRISTÃ.

Em sua obra, *Memoria Passionis*, J. B. Metz estabelece um diálogo com o filósofo F. Nietzsche, arauto da morte de Deus e do esfacelamento dos fundamentos da cultura e da moral europeias, e apresenta as consequências dessa emancipação do homem frente a Deus (METZ, 2007, pp. 78-86). No que diz respeito à cultura, J. B. Metz afirma que a consequência da morte de Deus é a cultura da amnésia: “(...) o protótipo da felicidade seria, por consequência, a amnésia do vencedor, sua *conditio sine qua non*, o imisericordioso esquecimento da vítima” (METZ, 2007, p. 83), contra a qual o autor reclama a *memoria passionis*, a cultura da anamnese.

O autor retoma um ponto importante para uma reflexão teológica relevante, válido igualmente para os teólogos de sua geração, a chamada teologia biográfica. Na memória de sua busca e luta por Deus desenvolve sua teologia, e faz da memória de sofrimento da humanidade e do sofrimento em Deus um patrimônio de toda sociedade e gerações. A sua experiência do horror da Segunda Guerra mundial se transforma em preâmbulo de sua teologia: “(...) Esse passado da minha vida impregna o meu discurso de teólogo sobre Deus. Existe um sopro de inconformismo na minha história de fé, as orações são para mim, sobretudo, orações de dor pela ausência, a ausência de Deus” (METZ, 2013, p. 100.).

Fazer memória da dor e dos eventos de horror, memória essa que pertence a todas as gerações, é um dado fundamental da fé cristã que se fundamenta na memória da Vida, Paixão e Ressurreição de Jesus Cristo. “A memória cristã de Deus é, em sua essência, uma memória do sofrimento (...). [O cristianismo] considera a memória do sofrimento passado uma categoria da redenção do ser humano” (cf. METZ, 2007, p. 96). Tal Memória reverbera nas outras memórias de sofrimento e se expressa na linguagem do clamor, da inconformada pergunta pela ausência de Deus. Na linguagem do clamor brota um grito horrísono em busca de respostas. Um grito de dor que se expressa como “onde estavas?”, qual o grito do Filho abandonado na Cruz que clamou “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?” (Mc 15, 34). No entanto, “o grito do Filho na cruz dá garantias da proximidade do Pai do céu. (...) é o clamor que caracteriza a presença do acontecimento divino” (METZ, 2007, p. 107). É já aí a resposta acerca de *onde* estava Deus. Nesta pobre linguagem da oração, do

clamor em vias de exigência de resposta, a teologia se abre ao espaço de Deus.

Do que trata a linguagem do clamor? Trata da atitude fundamental de todo ser humano, crente ou não, como pergunta frente ao absurdo do sofrimento do inocente. Uma pergunta, queira ou não, dirigida ao Transcendente. “(...) é a inquietude gerada pela pergunta pela justiça para os inocentes que sofrem” (METZ, 2007, p 81). É a linguagem que acorda o ser humano da anestesia da insensibilidade frente ao sofrimento do outro.

O Centro da vida cristã consiste na atualização da memória da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo. Nela se configura a radical solidariedade de Deus com as vítimas, com os que sofrem. Neste memorial fazemos memória de todos os injustiçados. “Só refletindo sobre o que acontece entre o Crucificado e o ‘seu’ Deus poderemos deduzir o que este Deus significa para os afligidos e desamparados desta terra” (BINGEMER, 2005, p. 168). O silêncio de Deus na cruz e o túmulo vazio nos remetem a essa profunda presença do acontecimento divino quando do clamor a Ele dirigido frente ao absurdo da injustiça.

A *memoria passionis* é memória de todos os injustiçados na memória do crucificado ressuscitado. É uma memória que pertence a todas as gerações, um afrontar-se à cultura da amnésia que faz com que o absurdo do mal e do ódio circulem pela história humana através dos fatos atrozes. É uma memória que reivindica uma autoridade, a autoridade dos que sofrem. (METZ, 2007, p. 82). A memória do sofrimento humano no sofrimento em Deus na *via crucis* de Cristo e sua ressurreição revelam que o que está em jogo é o interesse de Deus pela vida concreta do ser humano: “Deus salvou o crucificado e confirmou seu plano de vida. (...) Essa esperança está vinculada ao compromisso com uma forma de vida” (DÌAZ, 2015, p. 142), que é a vida de Jesus Cristo.

2 J. MOLTSMANN E A PERGUNTA POR DEUS E PELA ESPERANÇA

J. Moltmann nasceu aos 8 de abril de 1926 em Hamburgo, Alemanha. Filho de professores, viveu num lar onde a religião era realidade distante de sua vida cotidiana. Cursou ciências exatas e passou a se interessar pela Teologia quando de sua experiência do horror da guerra e dos campos de prisioneiros de guerra ingleses e, igualmente, sua experiência pastoral junto ao povo rural, aprendendo do povo simples o rosto de Deus (KUZMA, 2014. pp. 79-100). Foi feito prisioneiro de guerra e passou três anos em campos de concentração ingleses. Nesses lugares de desolação e de apatia, ele narra um encontro fundamental com Deus no abandonado por Deus na Cruz ao ler a narrativa da paixão de Jesus segundo o Evangelho de Marcos, no final do ano de 1945:

(...). Chegando ao grito de morte de Jesus, ‘Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?’, tive a profunda impressão: este é o único que me pode entender. Comecei a entender o Cristo impugnado por Deus e que em Deus sofre, porque me sentia compreendido por ele. Isso me proporcionou novo ânimo de vida. Tornei a ver cores, a ouvir melodias, sentia novamente energias vitais (MOLTMANN, 2007, p. 51).

O grito do Abandonado fez coro ao seu grito de abandono. Um uníssono foi entoado num profundo canto de clamor, revelando aí mesmo as consequências da Encarnação do Verbo. Uma eloquente revelação aonde se supunha ausência de Deus. Este encontro com o Crucificado se torna um evento de grande significação para J. Moltmann, traz belíssimas notas teológicas que o nosso teólogo irá desenvolver ao longo de sua trajetória pastoral e acadêmica. “Naqueles dias, o abandono de Cristo na Cruz me mostrou onde Deus está presente, onde ele estava naquela noite de chamas em Hamburgo e onde ele estará ao meu lado, aconteça o que acontecer no futuro” (MOLTMANN, 2008, p. 11).

A retomada das biografias de J. Moltmann e J. B. Metz nos lembra que o horror é ainda uma realidade que ronda a humanidade, sempre que as bandeiras das radicalizações são hasteadas. E a pergunta por Deus se torna cada vez mais atual, na medida em que em tais circunstâncias, apesar de tantos avanços, nelas se revela novamente Sua face obscura, que se desdobra em amor que salva, em amor que sustenta a esperança.

Cenários devastadores, principalmente os que revelam a face mais sombria de Deus frente ao escárnio do mal, não podem permanecer indiferentes à fé cristã. O Campo de Concentração de Auschwitz de ontem, o litoral da Turquia de hoje – um verdadeiro cemitério de esperanças no qual são sepultados incontáveis migrantes em busca de vida e de paz – e tantos outros, fazem sombra à imagem de um Deus onipotente, desmorona a ideia romântica de um Deus Amor, Bom, Belo. Diante desse desmoronamento, que Deus e que humanidade ficam de pé? Não há outra palavra a ser dita, senão o Crucificado. Ali está a humanidade erguida no grito do abandonado. Ali está o Deus erguido no grito do abandono de Deus, profundamente solidário e, por isso mesmo, visceralmente presente a tal ponto de sofrer Ele mesmo o padecimento de sua criação.

Segundo C. A. Kuzma, choro e gemido são expressões de vida, de protesto que “clamam por uma libertação definitiva, capaz de germinar num lugar hostil fragmentos de esperança” (KUZMA, 2014, p. 92). Qual é, então, a imagem de Deus que desponta a partir do grito por Ele em meio ao sofrimento no mundo? Que Deus suscita esperança? J. Moltmann aponta um dado bíblico fundamental da revelação de Deus: a promessa. Temos aí o Deus promitente e fidedigno, que dá suporte à

esperança, essa virtude que foi por ele postulada como protagonista da teologia.

Para J. Moltmann não há revelação propriamente cristã que não seja escatológica e que, por isso mesmo, não tenha em si uma compreensão da história que não seja aberta. Na palavra da promessa, fundamento da esperança, está a verdade de Deus (cf. MOLTSMANN, 2005, p. 59). Qualquer revelação que não tenha futuro, mas que se trate de um eterno do mesmo compreendido de modo diverso, seja por condicionamentos psicológicos ou sociais, carece de sua especificidade cristã.

A história e o futuro esperado não são algo de antemão traçados, apenas aguardando ou realizando todos os protocolos. A espera promovida pela ressurreição de Cristo não se trata de uma espera passiva do cumprimento do que está determinado. O ressuscitado é a “ressurreição e a vida e que, por conseguinte, os crentes acharão seu futuro *nele*, e não somente *como ele*” (MOLTSMANN, 2005, p. 113). A ação cristã se converte de autopreservação para o fim em missão para o futuro aberto de Deus. Se quisermos um aplicação eclesiológica, temos a conversão de uma Igreja de manutenção para uma Igreja em saída.

Neste sentido, a história é concebida como provisória e se desenrola no horizonte de promessas: “Em tal horizonte de promessas lembradas e esperadas, os acontecimentos experimentados se tornam realmente ‘históricos’” (MOLTSMANN, 2005, p. 144). Os fatos históricos não são realidades fechadas, mas fecundadas por um sentido que se dá a entrever na linguagem da promessa, o sentido do futuro de Deus irrompido e esperado. O Já e o ainda não, pois, nas palavras de J. Moltmann, a linguagem da promessa deixa “sempre um saldo que aponta em direção ao futuro” (MOLTSMANN, 2005, p. 146).

Quando J. Moltmann reflete, a partir de sua teologia biográfica, que não somente o pós-guerra, mas o horror em ação da guerra também é lugar da revelação de Deus, avança para a perspectiva de que Deus não é um ser supra-histórico, que esta vida de suas criaturas não Lhe é indiferente, Deus faz história com a humanidade, Deus é conhecido neste processo aberto da história para a sua promessa e sua fidelidade. “Por isso, tal conhecimento sempre deve estar consciente das promessas feitas e da fidelidade do Deus que apareceu, continuando a ser, ao mesmo tempo, um saber peculiar em esperança (MOLTSMANN, 2005, p. 157).

Se J. B. Metz fala de uma “transcendência para baixo” (METZ, 2007, p. 105) como lugar revelador de Deus, J. Moltmann afirma que o “conhecimento de Deus é assim um conhecimento que impele para frente – não para cima – para coisas ainda não válidas, não existentes” (MOLTSMANN, 2005, p. 157). O conteúdo dessa espera, Deus e seu futuro, expresso na linguagem da promessa, requer que essa mesma espera se dê de modo ativo, um irromper que move na direção do futuro prometido, irrompido, realizado, mas não esgotado.

Onde está Deus?, Está revelado na linguagem da promessa, ali no desenrolar contraditório da história, está no futuro irrompido no grito do Abandonado por Deus na cruz, silenciosamente acolhido por Deus e respondido com o vazio do túmulo. Exatamente nestes dois silêncios. Não se entende as experiências negativas apenas como ausência de Deus quando se reflete o mistério da cruz de Cristo e o seu sofrimento solidário com a criação. Retirando a necessidade do pecado para a vinda de Deus, e abrindo espaço para o amor gratuito daquele que, por ser Amor, se abre em comunhão com a sua criação, essas situações contraditórias são assumidas na perspectiva de superação. É como J. Moltmann lê as experiências de promessa e julgamento do Senhor na história de Israel:

A salvação aparece na derrota de Deus por Deus, na vitória do Deus salvador e vivificador sobre o Deus julgador e destruidor, na derrota da ira de Deus pela bondade de Deus. Quando isso é aplicado aos seres humanos atingidos, deve-se dizer que a ação salvífica futura de Javé se manifesta na superação das experiências de julgamento, na superação de fome e pobreza, de humilhação e sofrimento, das guerras entre os povos, do politeísmo e da idolatria, e, finalmente, da morte no abandono de Deus (MOLTMANN, 2005, p.173).

Essas experiências da promessa e do julgamento da história construída até então são o fundamento da esperança, que em J. Moltmann é ativa, sujeito da teologia, que move a história para o futuro de Deus. É a esperança, que recorda os sofrimentos e que reverbera os gritos dos abandonados, a virtude capaz de transformar gritos de morte em gritos de vida ao abrir o horizonte daquele que espera para o horizonte aberto do futuro de Deus. A esperança entrevê o futuro irrompido de Deus no agora histórico, como o entrevê no ontem que levou a humanidade até aqui.

CONCLUSÃO

A pergunta pelo discurso sobre Deus não é uma questão acessória para a teologia. É a pergunta fundamental, pois dela se desdobram todas as outras no seu campo epistemológico. A fé cristã corre o risco de ser sepultada quando o último crente morrer, levando consigo a fé que viveu reclusa em sua vida privada, sem incidência em suas decisões e ações. O próprio Cristo havia alertado para isso: “mas, quando vier o Filho do Homem, acaso achará fé sobre a terra?” (Lc 18, 8). Esta pergunta se encontra na narrativa onde uma pobre viúva insistia para que o juiz lhe fizesse justiça. Portanto, uma pessoa vulnerável que requer a atenção do outro. E é muito esclarecedor que Cristo pergunte pela fé nessa circunstância, que vincule a oração, e por que não o discurso sobre Deus, com a atenção aos vulneráveis.

Fazer a passagem da mera informação para um discurso performativo

da esperança, tornar a esperança uma palavra performativa, que seja capaz de apresentar o futuro de Deus em sua relação dialética com o futuro do homem é a chave para abrir o horizonte da humanidade para sua transcendência.

A esperança cristã deve ser vivida tendo por modelo o próprio Cristo que, antes de tudo, olhava as pessoas em suas dores e as tocava. Os gestos e palavras do Papa Francisco, que quer uma Igreja em saída, uma Igreja capaz de se sujar com as feridas da humanidade, que não tem receios de descer às trevas por onde a humanidade se perde em sofrimentos, que vai às periferias existenciais, dão claríssimo sinal de aceitação na atual sociedade secularizada. Certamente esse fenômeno tem algo a dizer sobre o que deve ser o fazer teologia hoje, pois revela claramente uma imagem verossímil de Deus.

Somente por uma adequada imagem de Deus, relevada pelo rosto do Crucificado ressuscitado, que se identifica com os rostos de tantos injustiçados, a esperança cristã será capaz de sair da armadilha que caiu sob discursos meramente especulativos do além morte. A realidade da proximidade do Reino de Deus, do futuro inaugurado na ressurreição do Crucificado, deve perpassar toda a existência cristã como condição de futuro da fé e, a partir de seu olhar, como condição de futuro de toda a humanidade, de toda a criação.

REFERÊNCIAS

- BINGEMER, Maria Clara. Um rosto para Deus? São Paulo: Paulus, 2005.
- DÍAZ, Juan Antonio Estrada. ¿Qué decimos cuando hablamos de Dios?: la fe en una cultura escéptica. Madrid: Trotta, 2015.
- KUZMA, Cesar Augusto. O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica. São Paulo: Paulinas, 2014.
- METZ, Johan Baptist. Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Milaño (Cantabria): Sal Terrae, 2007.
- _____. Mística de olhos abertos. São Paulo: Paulus, 2013.
- MOLTMANN, Jürgen. Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3ª ed. rev. e atual. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005.
- _____. Vida esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

A promoção da paz pela experiência kenótica do espírito

Rafael da Silva Sampaio¹

RESUMO

Em toda Economia da Salvação percebemos a participação do Espírito na comunicação do amor trinitário, fundamento da paz. Para tal, esvazia-se, relacionando-se com Jesus e conduzindo-O às últimas consequências do desígnio do Pai, sua autocomunicação amorosa, que culmina com o sofrimento e a morte da qual o Espírito participa sustentando-O. Nosso objetivo é mostrar que a kénosis do Espírito é fundamental na autocomunicação amorosa de Deus, por Jesus, que em última instância revela o ser profundo do Deus triúno. Para isso, metodologicamente, seguiremos o itinerário proposto por Moltmann que identifica a kénosis do Espírito, desde a tradição veterotestamentária, a shekiná, passando pela atuação d'Ele em Jesus e, após sua morte, atuando, até os dias de hoje, na transfiguração da criação. Portanto, concluímos que o Espírito, elo da relação amorosa do Pai com o Filho, que atuou e conduziu a Jesus em sua missão reveladora e redentora é o mesmo Espírito que atua na história conduzindo a humanidade à promoção do amor e da não-violência. Espírito do diálogo e da paz, que transfigurará a criação pelo Filho, entregando-a ao Pai que será tudo em todos.

Palavras-chave: Espírito. Kénosis. Paz.

INTRODUÇÃO

Com esse trabalho queremos apresentar a paz como dom do Espírito. Queremos mostrar que a promoção da paz é resultado de uma profunda experiência da kénosis do Espírito, feita pelos cristãos. Ele esvazia-se de sua eternidade de Deus, humilha-se e toma morada no vulnerável e mortal homem Jesus e, posteriormente, em todo o povo de Deus.

Em nosso primeiro ponto apresentamos a presença atuante de Deus, percebida por seu povo e discriminada nas escrituras. A partir da tradição veterotestamentária, mostramos que Deus faz morada em seu povo, atua em seu favor e está presente sendo solidário diante de seus sofrimentos e sendo uma fonte de esperança inibidora da injustiça e da violência.

Esse Deus solidário e servidor, experimentado pelos antigos, faz eco em Jesus. Repleto do Espírito de Deus atua como um servidor, faz-se solidário aos humildes e

¹ Mestrando em teologia da PUC Rio, bolsista da CAPES. E-mail: rafaelssampaio@gmail.com.

injustiçados e rechaça a violência em todos os seus ciclos. Mais que isso! Entrega-se, sustentado pelo Espírito, à injustiça e violência para destruí-la com o amor. E, por fim, na cruz entrega seu Espírito para que todo cristão sob a ação do Espírito haja como Ele agiu, sobretudo, em relação à injustiça e à violência. Ou seja, pela experiência da kénosis do Espírito todo cristão é comprometido com o diálogo e a promoção da paz, dom do Espírito de Cristo. Como afirma o compêndio da doutrina social da Igreja (2004, n. 516): “A promoção da paz no mundo é parte integrante da missão com que a Igreja continua a obra redentora de Cristo sobre a terra. A Igreja, de fato, é, em Cristo, ‘sacramento’, ou seja, sinal e instrumento de paz no mundo e para o mundo”.

1 SHEKINÁ: A PRESENÇA SOLIDÁRIA DE DEUS

Na tradição veterotestamentária, encontra-se inúmeras vezes o vocábulo *Ruah*. Moltmann (2010, p. 49) afirma aparecer cerca de 380 vezes e, dentre essas, em 27 passagens refere-se à *Ruah Yahweh*. O sentido literal variado e as épocas de procedência dos escritos tão diversas impossibilitam encontrar um padrão único e formar um conceito definitivo para esse termo.

Na verdade, é quase impossível traduzir a noção hebraica em *Ruah* por um único termo, uma vez que ele traz em si uma forte carga semântica e uma gama de significados que somente se podem exprimir com o auxílio de várias noções que abracem o seu sentido fundamental. (SANTANA, 2015, p. 20).

No entanto, acredita-se surgir como uma expressão “onomatopaica” para vento impetuoso como o que abriu o mar para êxodo de Israel (Ex 14,21). No fundo essa expressão implica uma força viva em oposição ao que é morto. “Aplicado a Deus o vento impetuoso passa a ser uma parábola para descrever os efeitos irresistíveis da força criadora, da ira e da graça vivificante de Deus” (MOLTMANN, 2010, p. 50). A *Ruah Yahweh* é, em seu sentido profundo, a presença atuante de Deus, a presença divina (Sl 139, 7; 23ss), Sopro vital, sopro da vida, desse modo, a pessoa que não possui a *Ruah* não possui vida (Jr 10, 14) e sendo a *Ruah*, presença divina, Deus está na *Ruah*. Ou seja, está na vida!

O sentido do vocábulo *Ruah Yahweh*, compreendido pelos cristãos como Espírito Santo difere do termo no Antigo Testamento, pois espírito santo, na tradição veterotestamentária, possui sentido de espírito do santuário (MOLTMANN, 2010, p.55). No entanto, está em íntima comunhão com o termo hebraico *Shekiná*. Advindo do culto, significa originariamente o “armar a tenda” e o “morar de Deus” junto ao seu povo na arca transportável e mais tarde, depois da construção do templo, no Monte Sião (MOLTMANN, 2010, p.56). Portanto, o conceito em torno da *Shekiná*,

segundo, Moltmann é de que Deus mesmo desce e inabita no espaço e no tempo, em lugar determinado e na história. Por isso, nosso autor afirma que o termo mais adequado para Espírito Santo seria a *Shekiná*.

Mas quando teólogos cristãos falam do Espírito Santo, eles sempre estão pensando em Deus mesmo, e nunca apenas em um de seus dons: o Espírito é o doador em seu dom. Ele se doa a si próprio. Os mencionados circunlóquios de teólogos cristãos sobre a *Ruah Yahweh* como o “evento da presença de Deus” ou como “presença divina” não podem referir ao uso especial que os israelitas faziam da palavra espírito santo. O que de fato eles descrevem é mais adequado à ideia da *shekiná*, a descida e a inabitação de Deus no espaço e no tempo, num determinado lugar e em determinado tempo de criaturas terrenas e em sua história. Por isso, convém fazermos aqui uma comparação entre o Espírito de Deus e a inabitação de Deus, para reconhecermos todo o espectro e toda a relevância da presença do Espírito de Deus na pobreza de suas criaturas. (MOLTMANN, 2010, p. 55).

Devemos ressaltar que a *shekiná*, inabitação do Espírito de Deus na história, é a presença real do próprio Deus. Não é a onipresença, atributo essencial de Deus, mas, uma presença especial, querida e prometida de Deus no mundo. Apesar de Deus mesmo fazer-se presente na história e na vida de suas criaturas pela *shekiná*, essa inabitação deve ser compreendida como uma presença distinta de sua eternidade, pois Ele não cabe no mundo e na história, Ele não se encerra no tempo. Sendo assim, se a *shekiná* é a presença temporal e espacial de Deus ela, ao mesmo tempo, é idêntica e distinta Dele. Essa “autodistinção de Deus” é o que possibilita que Ele possa se identificar com o sofrimento de seu povo e ao mesmo tempo se identificar consigo mesmo e se tornar um com sua autodistinção.

Esse inabitar de Deus no templo trouxe confiança e certeza ao povo de que Ele era seu aliado. Mas com a destruição de Jerusalém e a deportação de uma parte do povo para o exílio da Babilônia, brota a dúvida pela real presença de Deus, pois o templo fora destruído. Então, surge o pensamento de que Deus inabita não o templo, mas seu povo. Mais que isso, Ele acompanha seu povo através da *shekiná* presente na comunidade dos orantes. Portanto, está nas sinagogas, no colégio dos juízes, no meio dos pobres, dos doentes etc. O fato é que a *shekiná* acompanha Israel onde quer que esteja e compartilha de suas alegrias e de seus sofrimentos. Deus agora é visto como Senhor e “servo”, irmão gêmeo. Deus *com-passivo*, preocupado com seu povo, libertador. A *shekiná*, apesar de ser um conceito exclusivo do Antigo Testamento, influenciará, diretamente, a compreensão de Jesus sobre Deus e, conseqüentemente, a compreensão da comunidade cristã.

2 A KÉNOSIS DO ESPÍRITO EM JESUS: FONTE DA PROMOÇÃO DA PAZ

A “história crística” de Jesus começa com a *Ruah Yahweh*, no qual Jesus aparece como o Ungido (MOLTMANN, 2014, p. 123). Além disso, podemos constatar que na história de Jesus de Nazaré a ação do Espírito se dá em todas as dimensões e momentos de sua vida. Os sinóticos a todo o momento destacam a atuação do Espírito em Jesus: “cheio do Espírito Santo” (Lc 1, 15), “ele crescia e se fortalecia em Espírito” (Lc 1, 80). Toda a vida Dele é marcada pela atuação do Espírito. A concepção de Maria é obra do Espírito (Lc 1, 35). O Espírito é anunciado na escritura como elo da relação íntima e amorosa entre o Pai e o Filho, como descrito no episódio do batismo, onde o Pai declara ser Jesus, seu filho amado (Mt 3, 17). A partir daí, segundo os sinóticos, o Espírito conduz Jesus a todos os lugares em sua missão e é o responsável pela atuação Dele, inclusive em sua entrega à morte na cruz.

A kénosis do Espírito consiste de seu esvaziamento. Na imanência de Deus podemos admitir uma kénosis do Espírito que se doa na relação pericorética de amor do Pai com o Filho. Além disso, na criação também se dá sua kénosis, quando Deus cria mediante a sabedoria (Pr 8, 30), identificada na tradição veterotestamentária como Espírito (MOLTMANN, 2014, p. 124), deixando de ser exclusividade de Deus, para esvaziar-se na criação. No entanto, “A ‘kénosis’ divina, que começa com a criação do mundo, chega a sua forma completa na encarnação do Filho” (MOLTMANN, 2011, p. 129). Nele, o Espírito se humilha, inabita no vulnerável e mortal Jesus participando de toda a sua vida, sua fraqueza e seu sofrimento na cruz. No Espírito, Jesus supera as tentações no deserto, revelando seu messianismo pacífico, oposto ao poder arbitrário e despótico.

No Espírito, anuncia o Reino de Deus e a paz proveniente desse Reino. Coloca-se absolutamente contrário à cultura da violência, renunciando-a em todas as suas formas, sobretudo, à da retribuição que gera um círculo vicioso de violência sem fim (Mt 5, 39-42). Em suas bem-aventuranças, proclama felizes os mansos, porque herdarão a terra; os que promovem a paz, pois serão chamados filhos de Deus; e os que serão perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus (Mt 5, 1-11). Nesse discurso, Jesus conecta o futuro escatológico ao presente histórico afirmando que a paz por ser um dom escatológico deve ser promovida no hoje da história, estabelecendo-a como um compromisso cristão. Não só isso! Jesus vai além da renúncia à violência; afirma que devemos amar aos inimigos e afirma que essa é a forma perfeita de amor ao próximo, amor de Deus, amor criador, e o caminho para a paz duradoura (Mt 5, 43-48).

No Espírito, a promoção da paz por Jesus vai além das palavras. Ele pulveriza toda e qualquer violência e mal. Entregando-se livre e ativamente, sustentado pelo Espírito, para a morte na cruz, revela o ser profundo do Deus triúno que é todo amor apaixonado – *pathos*. E no pleno esvaziamento kenótico, na cruz, feito pecado, (2Cor

5, 21) resgata a todos, os crucificados e seus algozes, fazendo da história, história de Deus e, prolongando a pericorese trinitária, nos faz participar levando a todos para dentro do coração da Trindade (CODA, 1987, p. 141).

3 A PRÁTICA CRISTÃ DA PAZ PELA EXPERIÊNCIA DA KÉNOSIS DO ESPÍRITO

Se no ponto anterior desenvolvemos a atuação do Espírito na vida de Cristo, sua participação no batismo, sua atuação em favor da paz e em sua entrega, paixão e morte de cruz, agora trataremos do Cristo que conduz o Espírito. Falaremos da kénosis do Espírito de Cristo, sobre o povo de Deus, sobre a Igreja.

Dissemos que no batismo Jesus inicia sua missão e, ao receber o Espírito, explicita a profunda relação trinitária que o encoraja, o encaminha e o sustenta na missão. O outro lado dessa moeda é a condução do Espírito por Jesus, a participação de Jesus ressurreto na atuação transfiguradora do Espírito. Na pneumatologia cristológica, Jesus conduz, atua no Espírito. Essa relação se dá no momento de sua morte, quando este o entrega como paráclito (Jo 14, 16-17) e por meio dele, Jesus se mantém presente e atuante na comunidade dos fieis e isso foi constatado pela comunidade que em diversas passagens reconhecem a atuação de Jesus por meio do Espírito.

Também é apresentado como uma experiência do Espírito de Jesus o outro lado da morte, a saber, sua ressurreição pelo Espírito e sua presença viva no Espírito. Aqui devemos distinguir entre a experiência pessoal do Espírito de Jesus e a experiência de Jesus no Espírito da comunidade. (MOLTMANN, 2010, p. 71).

A experiência de Jesus através do Espírito, feita pelas comunidades, pode ser encontrada em diversos trechos do novo testamento, como por exemplo: em Timóteo quando diz: “Seguramente, grande é o mistério da piedade: Ele foi manifestado na carne e justificado no Espírito, aparecido aos anjos, proclamado às nações, crido no mundo, exaltado na glória” (1Tm 3, 16). Também, na primeira carta de Pedro que afirma “Ele sofreu a morte em sua carne, mas voltou a vida pelo Espírito” (1Pd 3, 18). E a mais contundente de todas: a primeira carta de Paulo aos coríntios, que afirma “Cristo foi feito Espírito vivificante” (1Cor 15, 45). Dessa forma, demonstramos que há uma íntima relação entre as pessoas da trindade e que por isso não há espaço para os monismos e que quando Cristo agiu na história curando, expulsando demônios, fez isso movido e sustentado pelo Espírito que se esvaziou em Cristo, participando de sua história inclusive a de sofrimento. E agora o Espírito, movido por Cristo, atua na história da salvação trazendo vida, o hálito vivificante de Deus a toda criatura. Ou seja, esvaziando-se na criação.

Portanto, na pneumatologia cristológica, Jesus é o modelo da ação do Espírito. O mesmo Jesus pacifista que ensina a entregar o outro lado da face, renunciando ao ciclo de violência, o mesmo que promove os que praticam a paz afirmando estarem em sintonia com Deus e seu Reino e aquele mesmo que ensina a amar seus inimigos afirmando ser esse o maior amor de Deus, amor que o leva a entregar-se na cruz – o Deus servidor – é o mesmo que conduz o Espírito. É o mesmo que inspira o Espírito na transfiguração da humanidade. Portanto, pela experiência kenótica do Espírito Jesus foi o promotor da paz. Por onde passou, ungido por Deus com o Espírito Santo, passou fazendo o bem (At 10, 38). Não resistiu violentamente à violência e nem foi resiliente a ela. No entanto, respondeu com amor à injustiça de sua paixão e cruz redimindo-nos e fazendo-nos participar do amor de Deus (BOFF, 2012, p. 33). Dessa forma, podemos afirmar que a promoção da paz é essencial da fé cristã, pois o Espírito que conduziu a Jesus na promoção da paz é o mesmo que atua em nós, agora conduzido por Cristo. Ou seja, todo aquele que age sob o Espírito, deve agir, sobretudo, em relação à injustiça e à violência, da mesma forma que Cristo agiu. Portanto, o Espírito de Cristo é o promotor do diálogo e da paz, compromisso de todo cristão.

CONCLUSÃO

Hoje, a humanidade se encontra, socialmente, diante de uma profunda mudança de época. Individualismo extremo, indiferença, consumismo exagerado, relativização de toda a realidade, ressurgimento poderoso de um nacionalismo destrutivo, tempos de liquidez. Não nos cabe aqui determinar o motivo e o sentido da cultura de violência hoje, pois certamente não daríamos conta dessa empreitada e incorreríamos em erros. No entanto, cabe-nos aqui, e esse foi o objetivo de nosso trabalho, afirmar categoricamente que a cultura de violência é contrária à essência da fé cristã. Tentamos explicitar nessas páginas que a promoção da paz é resultado de uma experiência mais profunda de Deus, que se esvazia, preenchendo-nos com seu amor. Portanto, a paz é dom do Espírito de Deus.

Recorremos à tradição veterotestamentária, para mostrar que Deus não é, como afirma a filosofia clássica aristotélica, um ordenador do universo, determinando, apaticamente, o mundo de fora. Mostramos que a *Ruah Yahweh* é presença atuante de Deus, vento impetuoso que liberta abrindo o mar. Identificada com o Espírito pelos cristãos, essa presença de Deus – *shekiná* - inabita, não apenas os lugares, mas, as pessoas, fazendo-se presente nos sofrimentos, sendo a esperança que constrói a paz. Esse Espírito de Deus desce sobre Jesus marcando o início de sua “história crística”: história de anúncio do Reino, promoção da paz, história de

desconstrução da violência, não pela via da resistência ou resiliência, mas pela via do amor.

Portanto, concluímos, a partir deste trabalho, que tendo o Espírito conduzido Jesus em sua missão reveladora do Deus triúno apaixonado, conduz a Igreja de Cristo, os cristãos, na promoção da paz, dom do Espírito, desígnio de Deus. Jesus é o paradigma de nossas ações, de modo que, da mesma maneira que o Cristo, repleto do Espírito, agiu em função da paz, os cristãos repletos da experiência kenótica do Espírito de Cristo são impelidos, comprometidos a promoverem a paz plena de Deus, *Shalom*, pela via do amor e da caridade como fez Jesus.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995, 7ª Impressão.
- BOFF, Leonardo. *A Cruz Nossa de Cada Dia: fonte de vida e de ressurreição*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CODA, Piero. *O Evento Pascal: trindade e história*. São Paulo: Cidade Nova Editora, 1987.
- COMPÊNDIO DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html>. Acesso em: 23/jun/2016.
- MOLTMANN, Jürgen. *A Fonte da Vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Santo André: Academia Cristã, 2014.
- _____. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: vozes, 2010.
- _____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- SANTANA, Luiz Fernando Ribeiro. *Liturgia no Espírito: o culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2015.

***Amoris Laetitia* e a mudança antropológico-cultural de nosso tempo: uma teologia moral da família em questão**

*Robson Ribeiro de Oliveira Castro*¹

RESUMO

Em um contexto social marcado pela desconstrução dos valores de moralidade e das instituições sociais, a família, célula da sociedade, se apresenta viva e em transformações. Situada em um contexto de globalização a família vem sofrendo influências positivas e negativas em suas bases que abalam a estrutura da “normalidade” e, com isso, atacam as referências teológicas que dialogam com ela. O Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), aponta para a necessidade de uma Igreja em saída (EG 24), que está preparada e interessada em ir ao encontro do outro. Para tanto, iniciou um trabalho de investigação e análise do diagnóstico das famílias e seus maiores anseios e necessidades. A conclusão dessas considerações culminou com a publicação da última exortação Apostólica Pós-sinodal, *Amoris Laetitia*. Esse apanhado reúne os desafios que a família enfrenta no mundo pós-moderno que está contextualizada em um espaço político e econômico e que precisa dar conta de sua ação no mundo, sem renegar sua base religiosa. A proposta é dialogar sobre a atuação da teologia moral nessas demandas de mudança antropológico-cultural do mundo pós-moderno e globalizado, pautado nos desdobramentos dos documentos do Papa de que a solução se faz no trabalho pastoral.

Palavras-chave: Família. Matrimônio. *Amoris Laetitia*. Papa Francisco. Teologia Moral.

INTRODUÇÃO

Após a convocação para debater assuntos pertinentes à família pelo Papa Francisco e concluídos os dois anos de reuniões e recolhimento de respostas, o sínodo dos bispos concluiu seus estudos e consultas. É mister observar que com a reunião da Assembleia Extraordinária dos Bispos em outubro de 2014 e a Assembleia Ordinária em outubro de 2015 publicaram dois documentos, a *Relatio Synodi* e a *Relatio Finalis*, respectivamente.

¹ Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE em Belo Horizonte.
E-mail: robsoncastro@yahoo.com.br

Ambos os documentos foram gerados das contribuições das Igrejas particulares com as interferências e colocações dos bispos. Com este material em mãos, Francisco publica o seu documento, a Exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia* sobre o amor na família.

Neste pequeno texto buscaremos analisar o que o Papa chama de mudança antropológico-cultural, e apresentaremos uma pequena hermenêutica da situação atual, pois falar de uma transformação social da vida do homem é algo que ocorre em todos os processos evolutivos e que culmina em uma transformação cultural. Para tanto, deve-se buscar uma análise antropológica das relações e do desenvolvimento humano. A antropologia, sendo a doutrina sobre a natureza humana, tem nas discussões teológicas seu aspecto principal a relação do homem com o meio. Além disso, é necessário analisar as transformações modernas que culminam nas sociedades atuais.

1 O HOMEM COMO AGENTE DA SUA HISTÓRIA.

O homem, dotado de inteligência e de livre arbítrio, é um ser amado por Deus e que se torna parte fundamental do projeto salvífico do Criador. O homem só se torna consciente do seu projeto e sua plenitude após a vinda de Cristo, o Filho de Deus. Para tanto, devemos conceber a máxima de que o homem foi criado porque Deus repleto de amor deu-lhe seu sopro de vida o *Ruah*, que é a essência do homem em sua plenitude. Deus cria o homem a sua imagem e semelhança e o faz com o amor sem restrições.

Revelando-se a si mesmo em Cristo, o Pai revela ao ser humano tudo o que de mais belo e nobre é capaz sua humanidade, quando revestida desde dentro pela “força do alto” – o Espírito. Assim, na Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS), afirma que: “a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas” (GS, n. 11) A Graça de Deus é Cristo, que age no mundo por seu Espírito, conformando-o a si mesmo, conforme o desejo do Pai.

Para compreender a verdadeira essência da vida do homem e sua relação com Deus. Devemos buscar analisar o termo Antropologia, que depois ganha um adjetivo “teológica”, para completar a sua relação homem e Deus.

O termo “antropologia” tornou-se em muitos casos um termo equívoco. É evidente que a palavra nos remete ao homem, nos mostra que ele é o objeto material de nosso estudo. [...] O adjetivo “teológica” diz-nos qual é esse pronto de vista: trata-se do que o homem é em sua relação com o deus Uno e trino revelado em Cristo. Ao mesmo tempo, indica-nos, pelo menos em linhas gerais, o método que precisamos seguir para alcançar o

objetivo: o estudo da revelação cristã. (LADARIA, 2011, p. 11)

Esta afirmação é de suma importância quando observamos que, em Cristo, o homem é justificado, ou seja, recupera a justiça perdida quando se deixou levar pelo pecado. Assim, temos a confirmação de que em Jesus Cristo o homem encontra sua plenitude. Por isso, o homem criado por Deus a sua imagem e semelhança, é amado desde a criação.

A graça advém da divindade de Cristo, que se comunicou a seus contemporâneos por meio de sua vida histórica. E continua a ser comunicada aos fiéis pelo testemunho histórico de sua vida. Ou seja, o homem Jesus, no transcurso da existência, tornou-se canal da graça divina a todos os seres humanos. A ação eficaz da graça se deixa mediar pela existência e pela liberdade humana.

Assim, a antropológica teológica trata do homem relacionado a Deus. Jesus é o homem novo. De fato, devemos observar e analisar o conceito de pessoa, buscando sua base ético-moral, mas não somente, pois poderia desvalorizar assim a sua importância. “Jesus Cristo é, com efeito, o revelador do Pai. Quando, na teologia cristã, se fala de revelação, é Deus que se dá a conhecer” (LADARIA, 2008, p. 11).

Assim, devemos nos atentar que “A Teologia Moral não se atém a uma reflexão apenas racional ou filosófica; abre-se à sabedoria revelada por Deus, presente na Sagrada Escritura, sedimentada na Tradição, verbalizada na palavra autorizada do Magistério e proposta nos valores das normas morais” (AGOSTINI, 2004, p. 97).

A revelação cristã que é dada por Deus é a plenitude do amor de Deus por nós, isso é apresentado na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

Deus, que por todos cuida com solicitude paternal, quis que os homens formassem uma só família, e se tratassem uns aos outros como irmãos. Criados todos à imagem e semelhança daquele Deus que “fez habitar sobre toda a face da terra o inteiro gênero humano, saído dum princípio único” (At. 17,26), todos são chamados a um só e mesmo fim, que é o próprio Deus (GS, n. 24).

Assim, o homem, dotado de inteligência, sendo amado e consciente de sua importância no mundo, é parte determinante do projeto de Deus para a salvação e se identifica com o Cristo que é o verbo encarnado de Deus, vindo do Pai para a salvação de todos e remissão dos pecados.

Todo homem já se encontra relacionado a Cristo, isso ocorre pois Cristo, feito homem, assumiu em tudo a inteira humanidade. Outro “nível” dessa relação é a primazia da caridade, ou seja, todo o que age pelo bem de seus irmãos, movido pelo amor, de algum modo já se encontra relacionado a Cristo.

2 A MUDANÇA ANTROPOLÓGICO-CULTURAL

Com o advento da pós-modernidade e com as transformações sociais, o ser humano tem, cada vez mais vivenciado uma cultura do descartável. O ser humano, na sociedade atual, perde sua dignidade e se torna um ser de descarte, não tendo nenhum valor, além do monetário.

Papa Francisco, propõe a perspectiva de que o homem deve ser valorizado em sua situação de criatura divina, querido por Deus e que deve ser respeitado. Não se deve promover uma cultura do descartável na qual o homem também é um bem de consumo. As famílias estão, cada vez mais, a mercê de uma sociedade capitalista e que vive em prol do consumismo.

O ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que, aliás, chega a ser promovida. Já não se trata simplesmente do fenômeno de exploração e opressão, mas duma realidade nova: com a exclusão, fere-se, na própria raiz, a pertença à sociedade onde se vive, pois quem vive nas favelas, na periferia ou sem poder já não está nela, mas fora. Os excluídos não são explorados, mas resíduos, sobras. (FRANCISCO, 2013, n. 53)

Devemos buscar uma antropologia segundo a qual os seres humanos, sintam-se irmãos, pois pela vinda e Cristo, o verbo encarnado, (cf. Jo 1,14a), somos todos irmãos, membros de uma única família que gozamos dos mesmos direitos e deveres, além de termos a condição assegurada da dignidade.

Decorre daí, como consequência ética, que esta dignidade deve ser reconhecida em cada ser humano e, principalmente, seus direitos fundamentais, respeitados e promovidos por todos. A Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, nos apresenta esta perspectiva.

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. [...] Sofrendo por nós, não só nos deu exemplo, para que sigamos os seus passos, mas também abriu um novo caminho, em que a vida e a morte são santificados e recebem um novo sentido. (GS, n. 22)

Assim, como a Exortação *Evangelii Gaudium* de 2013, a Exortação pós-sinodal *Amoris Laetitia* de 2016, também se preocupa com o homem e sua vivência na Igreja e na sociedade. O Papa alerta para um individualismo exagerado, fruto de um mundo sem amor e sedento por poder. Além disso, apresenta uma deturpação

dos valores familiares que desvirtua os laços humanos e familiares.

De fato, “um dos grandes desafios da família contemporânea consiste na tentativa da sua privatização. [...] Sem família o homem não pode sair do seu individualismo, pois só nela se aprende a força do amor para apoiar a vida.” (SÍNODO DOS BISPOS, 2013, n. 33). Devemos lutar contra o risco de esquecer que a família é a célula da sociedade, onde encontramos pessoas de diferentes culturas e estruturas, além de saber se relacionar com os outros. (cf. FRANCISCO, 2013, n. 66)

Essas condutas levam a família a se excluir, buscar o isolamento e vão se tornando uma ilha. Entretanto, esta ilha acaba por desvalorizar as relações humanas, dando ênfase apenas ao acúmulo de bens e ao enriquecimento. Diante desta realidade, o dinheiro se coloca entre o homem e Deus, como se o o dinheiro fosse um facilitador, criando a ilusão de que tudo pode ser alcançado através dele.

A família é o alicerce da sociedade, ali é que se busca e aprende valores e estruturas para a vida. Francisco, preocupado com a família, ao convocar o sínodo dos bispos, desejava que todos participassem, respondendo as questões que foram propostas para que juntos, em colegialidade, pudessem organizar um documento rico e com a “cara” da Igreja.

Por isso, o Papa assevera quanto às transformações sociais na sociedade pós-moderna. “Fiéis ao ensinamento de Cristo, olhamos a realidade atual da família em toda a sua complexidade, nas suas luzes e sombras. [...] Hoje, a mudança antropológico-cultural influencia todos os aspectos da vida e requer uma abordagem analítica e diversificada” (FRANCISCO, 2016, n. 32)

Ao elucidar a necessidade de buscar um maior entendimento entre o homem a sociedade pós-moderna, o Papa Francisco coloca em debate o grande problema que para muitos se apresenta como uma fragilidade social, principalmente sobre as questões de gênero.

Outro desafio surge de várias formas numa ideologia genericamente chamada (*gender*), que “nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher. Prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, e esvazia a base antropológica da família. Esta ideologia leva a projetos educativos e diretrizes legislativas que promovem uma identidade pessoal e uma intimidade afetiva radicalmente desvinculadas da diversidade biológica entre homem e mulher. A identidade humana é determinada por uma opção individualista, que também muda com o tempo”. (FRANCISCO, 2016, n. 56)

Para não ser injusto e fazer falsos julgamentos, devemos estar atentos às transformações do mundo moderno, a Igreja, com a experiência de vários séculos, observou a necessidade de adaptar a mensagem salvífica do Evangelho, para tanto, buscava uma maior interação com todos os povos,

É dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente. (GS, n. 44).

Francisco é consciente ao afirmar que não há comparações, “não existe fundamento algum para assimilar ou estabelecer analogias, nem sequer remotas, entre as uniões homossexuais e o desígnio de Deus sobre o matrimônio e a família.” (FRANCISCO, 2016, n. 251) Mesmo com esta afirmação, não deixa de se atentar pela situação de pobreza e exclusão do outro, sempre esta disposto a ir ao encontro dos que sofrem com as diversas formas de discriminação. Deseja uma “igreja em saída” (FRANCISCO, 2013, n. 24) e que tenha o discernimento de “descalçar sempre as sandálias diante da terra sagrada do outro (cf. Ex 3,5)” (FRANCISCO, 2013, n. 169).

É importante apresentar essas questões, pois o Papa desde o início busca o acolhimento de todos na Igreja, e agora, na Exortação *Amoris Laetitia*, não é diferente, ele volta a chamar a atenção para a necessidade do outro que é discriminado.

Uma coisa é compreender a fragilidade humana ou a complexidade da vida, e outra é aceitar ideologias que pretendem dividir em dois os aspectos inseparáveis da realidade. Não caímos no pecado de pretender substituir-nos ao Criador. Somos criaturas, não somos onipotentes. A criação precede-nos e deve ser recebida como um dom. Ao mesmo tempo somos chamados a guardar a nossa humanidade, e isto significa, antes de tudo, aceitá-la e respeitá-la como ela foi criada. (AL 56)

Francisco desde o início do seu pontificado procurou aqueles que mais precisavam e propunham um acolhimento contra a discriminação. Devemos acolher a todos, tanto nas periferias físicas, quanto nas existenciais, buscando sempre o espírito evangélico de Cristo que acolheu os mais necessitados. E acima de tudo devemos ter a plena certeza que: “nenhuma família é uma realidade perfeita e confeccionada duma vez para sempre, mas requer um progressivo amadurecimento da sua capacidade de amar.” (AL 325)

O papa busca sempre uma vivência cristã pautada no amor, devemos pensar no anúncio de Cristo. “Sob o impulso do Espírito, o núcleo familiar não só acolhe a vida gerando-a no próprio seio, mas abre-se também, sai de si para derramar o seu bem nos outros, para cuidar deles e procurar a sua felicidade.” (AL 324).

Seus ensinamentos concentram-se na misericórdia, mais do que na Letra da Lei, mais em Jesus do que na Instituição. É uma Teologia Moral que se apresenta diferente de tudo já visto anteriormente. Uma Teologia que se renova e se abre

ao mundo moderno que vive problemas de inclusão social e da vida em suas manifestações mais frágeis.

CONCLUSÃO

Assim, viver uma autêntica fé em Cristo transforma a vida do homem, devemos observar que a ética é um assunto muito atual nos dias de hoje, e ser ético não é apenas buscar uma falsa ilusão de que se é ético diante das dificuldades do mundo. A consciência ética está fundada no valor da Vida, visando um compromisso histórico e prático nas relações do ser humano, à luz da proposta cristã.

De fato, o homem necessita recuperar seus valores para fazer o bem. A ética teológica busca, incansavelmente, até os dias de hoje uma humanidade pautada no bem e no desenvolvimento do ser humano enquanto ser social. Por isso deve-se falar mais de Cristo e menos da lei, mais da salvação e menos do pecado.

Assim também a moral não deve ser entendida não como um conjunto de imposições arbitrárias ou convencionais, mas pura e simplesmente como o reconhecimento da verdadeira natureza humana, tal como projetada por Deus que se manifestou em Cristo Jesus, para nossa salvação.

Francisco busca no outro a imagem do Cristo que se abre aos projetos do Pai, Devemos estar atentos aos que nos procuram e que a transformação social não seja uma “desculpa” para a fraqueza humana, mas que seja uma necessidade de rever questões próprias da família e do relacionamento humano.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Nilo. *Introdução à Teologia Moral: o grande sim de Deus à vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes (GS)*, sobre a Igreja no mundo atual. Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 21 jun. 2016.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas. 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia*, sobre o amor na família. São Paulo: Paulinas. 2016.

LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

SÍNODO DOS BISPOS. *Os desafios pastorais sobre a família no contexto da evangelização: documento de preparação*. Vaticano, 2013. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 21 jun. 2016.

AMORIS LAETITIA: Novos rumos para a pastoral familiar

André Gustavo Di Fiore¹

RESUMO

Em 2015, o Sínodo dos Bispos debruçou-se sobre o delicado tema da família e um de seus principais desafios foi compreender e conciliar a realidade social que a envolve com a doutrina da Igreja. Encerrada as atividades sinodais, Francisco, em sua exortação *Amoris Laetitia* (2016), convida toda a Igreja a abrir-se a partir do discernimento e da misericórdia, para uma ação pastoral que vá além do conforto das normas gerais pré-estabelecidas e que seja capaz de enfrentar e apresentar propostas aos desafios que hoje se apresentam. Desta forma, este trabalho teve o objetivo geral de refletir sobre os rumos da pastoral familiar diante desta proposta; de forma específica, refletiu sobre a atuação da pastoral familiar frente à realidade contemporânea, chamada a defender a fé, mas ao mesmo tempo a abrir-se com amor e acolhimento àqueles que vivem as angústias de uma estrutura familiar fragilizada. Como principais resultados, apontou críticas sobre a práxis pastoral desenvolvida nas comunidades e urgência de uma pastoral familiar que se arrisque para além da comodidade intraeclesial e dos códigos normativos, que a partir de uma sólida formação, discernimento, amor e acolhimento, seja capaz de enfrentar os desafios e angústias da realidade das famílias hodiernas.

Palavras-Chave: Família. Pastoral Familiar. Discernimento Pastoral. Acolhimento na misericórdia.

INTRODUÇÃO

Encerradas as atividades sinodais e a partir do relatório final do Sínodo dos Bispos de outubro de 2015 não só a Igreja, mas também diversos setores da sociedade aguardavam o posicionamento oficial de Francisco sobre a temática da família. Em março de 2016 a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia* é apresentada ao mundo e ao contrário do que muitos esperavam não trouxe muita novidade em relação à doutrina da Igreja sobre o sagrado matrimônio e sobre a concepção de família. Pelo contrário, Francisco ratifica a doutrina oficial da Igreja sustentada no modelo de família presente nas sagradas escrituras.

Contudo, o que há de novo e muito significativo nas palavras de Francisco é o

¹ Mestre em Teologia Prática Pastoral, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. Professor do Centro Universitário Anhanguera. E-mail: andre.contabilidade@terra.com.br

chamado ao acolhimento, “à misericórdia e ao discernimento pastoral” (AL 6) para “iluminar crises, angústias e dificuldades” (AL 231ss) presentes nas famílias hoje. O pontífice, portanto, não adota uma postura de fechamento na doutrina, mas sim, exorta uma abertura de todo o Povo de Deus para que se lance em meio aos desafios que a sociedade hoje apresenta. Desta forma, demonstra que a Igreja não está alheia às crises que vive a sociedade hodierna na questão familiar. Diante disso é possível encontrar no texto pós-sinodal um forte apelo à renovação do modelo e estruturas de pastoral familiar presentes hoje na Igreja para que esta possa atuar como Igreja em toda a sociedade e no “compromisso de viver e transmitir o Evangelho da família” (AL 60). Assim, este ensaio se apresenta com o objetivo de refletir sobre os rumos da pastoral familiar diante desta proposta.

1 CONCEBER A FAMÍLIA: DA DOCTRINA À REALIDADE.

Partindo para uma análise mais criteriosa do documento *Amoris Laetitia*, fica evidente no capítulo primeiro a reafirmação da doutrina da Igreja sobre a família e sobre o matrimônio, onde Francisco traz, aos moldes do relatório final do sínodo de 2015 e à luz das sagradas escrituras, um “evangelho da família” que reforça a tradicional concepção familiar, e suas opções nada divergem das posições magisteriais anteriores como, por exemplo, aquelas de João Paulo II na exortação apostólica *Familiaris Consortio*. Como destaca Loro (2010, p. 141), “apesar dos conflitos sociais e econômicos, e do desgaste das religiões tradicionais e da plausibilidade de todos os tipos de uniões sem casamento, a Igreja continua a reafirmar a importância da família como espaço das primeiras experiências de fé e de amor”.

Contudo, vale destacar aqui as primeiras palavras presentes no primeiro capítulo do documento em que Francisco aponta que “a Bíblia aparece cheia de famílias, gerações, histórias de amor e de crises familiares” (AL 8). Portanto, não é possível compreender a família sem as crises e realidades que brotam do relacionamento humano. Nesse sentido, no segundo capítulo, *Amoris Laetitia* faz uma reflexão sobre a realidade e os desafios das famílias hodiernas e analisa as mudanças antropológico-culturais e complexidade da família, “nas suas luzes e suas sombras” (AL 32). Ainda como coloca Loro (2010, p. 135), percebe-se que “vivemos uma época caracterizada pela crise de valores e princípios, pela falta de um paradigma ético que sirva de apoio para o ser humano desenvolver suas ações e as ideias de forma coerente com as necessidades coletivas e não somente individuais” e que “a família atravessa uma crise cultural profunda, como todas as comunidades e vínculos sociais. No caso da família, a fragilidade dos vínculos reveste-se de especial gravidade, porque se trata da célula básica da sociedade” (EG 66). Curiosamente,

a consciência da complexidade das relações antropológicas e culturais ligadas à família e as consequentes mudanças de comportamento não são novidades em *Amoris Laetitia*. Figueiredo, por exemplo, traz que

desde a Carta Encíclica *Casti connubii*, do Papa Pio XI, um elemento relativo à família e ao matrimônio passou a ter forte destaque na reflexão do magistério pontifício. Já naquele momento histórico, a Igreja notava uma considerável mudança cultural, que trazia consigo elementos estranhos aos períodos anteriores. (FIGUEIREDO, 2015, p. 212)

A análise da realidade hodierna feita na exortação *Amoris Laetitia*, além de reafirmar tais mudanças, desafios e angústias em que as famílias estão sujeitas, leva a um desafio ainda maior: uma ação pastoral em “saída missionária” capaz de “sair da própria comodidade e de ter coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG 20) e que, a exemplo de Cristo, seja acolhedora e misericordiosa, “que sai e se despoja para acolher a todos e entende-los” (KUZMA, 2015, p. 16), reconhecendo que as necessidades atuais vão muito além das questões doutrinárias e magisteriais (cf AL 3).

2 PASTORAL FAMILIAR: DEFENDER A FÉ, MAS ABRIR-SE AO AMOR E AO ACOLHIMENTO.

As constatações anteriores revelam o desafio de conciliar doutrina com a realidade contemporânea; pode-se dizer que *Amoris Laetitia* espera da pastoral familiar uma postura de defesa dos valores tradicionais, pois, “como cristãos, não podemos renunciar a propor o matrimônio” (AL 35) e os valores dele decorrentes. Kuzma (2015, p.13) afirma que “hoje, profundas transformações impactam sobre o contexto de muitas famílias, e estas nos desafiam pastoralmente e exigem de nós uma resposta coerente e comprometida com a fé professada, orientada no horizonte de Cristo e de seu Reino, de sua práxis”. Assim, é dever da pastoral familiar transmitir os valores evangélicos da família; porém, ao mesmo tempo, a pastoral familiar deve revestir-se de suficiente humildade e autocrítica para reconhecer que muitas vezes a forma como a Igreja trata as questões familiares contribui para provocar ou agravar as crises e angústias que afligem as famílias atuais (cf AL 36).

Portanto, a exortação apostólica transparece que uma postura fechada na instituição e nos cânones doutrinários, sem um olhar misericordioso, de acolhida, discernimento pastoral e muitas vezes clericalizada, faz com que a Igreja, na sua pastoral familiar, contribua com o agravamento das crises que Ela mesma denuncia. Ciente dessa situação, *Amoris Laetitia* vai além e se apresenta como instrumento de incentivo e sinal “de misericórdia e proximidade para a vida familiar, onde esta não

se realize perfeitamente ou não se desenrole em paz e alegria” (Al 5); exige uma ação missionária em que todos: “bispos, presbíteros, diáconos permanente, consagrados e consagradas, leigos e leigas, são chamados a assumir uma atitude de permanente conversão pastoral” (DAp 366), “por isso, exige-se de toda a Igreja uma conversão missionária” (AL 201) transformadora, acolhedora e misericordiosa.

Nesse sentido, partindo destas diretrizes pastorais é inadmissível uma postura fechada, institucionalizada e até mesmo preconceituosa por parte dos organismos pastorais em relação às situações e modelos contrários à doutrina. Portanto, a crítica feita por Francisco (cf AL 36) pode se caracterizar também como uma crítica às pastorais familiares, que muitas vezes se posicionam como aplicadoras da doutrina e acabam por acirrar ainda mais os conflitos ao invés de solucioná-los. Assim, diante dos desafios propostos pela exortação apostólica de 2016, urge uma pastoral familiar que atue inserida na sociedade, compartilhando com as famílias as alegrias e necessidades cotidianas, que esteja devidamente preparada para o acolhimento misericordioso e ao discernimento pastoral como convida Francisco (cf AL 6).

3 DESAFIOS E HORIZONTES PARA A PASTORAL FAMILIAR: DA COMODIDADE INTRAECLÉSIAL AOS DESAFIOS E ANGÚSTIAS DA REALIDADE FAMILIAR.

É possível perceber, conforme destaca Passos (2015, p.26) a respeito do pontificado de Francisco, que “o bispo de Roma não somente autoriza como convida todo o povo de Deus a renovar suas práticas e a própria Igreja, para que possa exercer sua missão no mundo de hoje”, pois, “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração (GS 1)”. Essa renovação de práticas e estruturas é um chamado a uma ação missionária pautada numa “revolução da ternura” (EG 88) que lance a Igreja na sociedade e aos desafios que esta apresenta. É um chamado para que toda a Igreja saia da comodidade intraeclesial e assuma seu compromisso missionário frente aos desafios e angústias da realidade familiar, é um provocante convite à renovação da pastoral familiar que se depara hoje com horizontes de muito trabalho. “Hoje, a pastoral familiar deve ser fundamentalmente missionária, em saída, por aproximação” (AL 230). Nesse sentido, é urgente uma renovação das pastorais familiares no intuito de promover formação adequada (cf AL 204) e conscientizar seus membros de que os problemas da família hoje não estão nas sacristias e salões paroquiais, mas sim no cotidiano da sociedade. Paradoxalmente, Brighenti, ao refletir sobre os modelos de pastorais, acusa um retrocesso na proposta de abertura trazida pelo Vaticano II e uma das crises no contexto pastoral da modernidade é a tendência ao retorno a uma pastoral coletiva, de neocristandade, caracterizada pela ortodoxia, conservação da moral e

tradição católicas (cf BRIGHENTI, 2015, p. 296) o que pode produzir uma pastoral familiar *ad intra*, sem a devida coragem para se renovar aos moldes do Vaticano II (cf DAp 100h), que não prova “até ao fundo o gosto da missão e acabam mergulhados numa acedia paralisadora” (EG 81). Porém, como destaca Francisco, “os desafios existem para ser superados. Sejamos realistas, mas sem perder a alegria, a audácia e a dedicação cheia de esperança. Não deixemos que nos roubem a força missionária!” (EG 109).

Neste espírito de superação surge aqui a necessidade de uma proposta. Brighenti descreve dois modelos pastorais entendidos aqui como favoráveis ao desenvolvimento de uma pastoral familiar voltada à “conversão missionária” (AL 201) e que gere uma práxis que vá além da doutrina; que sinta e viva as realidades da sociedade, que faça, “uma opção missionária capaz de transformar tudo” (EG 27) em prol da evangelização: O primeiro, aos moldes do Vaticano II, propõe uma pastoral orgânica e de conjunto, caracterizada pela “superação do paroquialismo e do universalismo” e por uma “Igreja como Povo de Deus, que peregrina na história”. Nesse modelo está a consciência de que a Igreja, como povo, peregrina inserida na sociedade e é participante das angústias e alegrias de sua realidade. Já o segundo, consiste na Pastoral de “Comunhão e Participação” fruto da “recepção criativa” do Concílio Vaticano II por parte da Igreja da América Latina (cf BRIGHENTI, 2015 p.289ss).

Complementando o pensamento do autor citado, este último modelo se reforça a partir do discipulado missionário proposto pela conferência de Aparecida que convida todo Povo de Deus a ser protagonista na missão da Igreja no mundo contemporâneo, pois, como traz Fiore (2015, p.36), o discípulo missionário “é aquele que se lança em missão na Igreja e no Mundo e tem como suas as alegrias e as esperanças, as tristezas e angústias dos homens de hoje”. Nesse sentido, Aparecida “em consonância com o Concílio Vaticano II, coloca o discipulado missionário de todos os batizados, Igreja Povo de Deus, como força motriz para a Igreja da América Latina frente às necessidades hodiernas” (SOUZA; FIORE, 2015, p.291).

Esses modelos pastorais apontados como proposta para a práxis pastoral, coincidem diretamente com o anseio de *Amoris Laetitia*, onde a preocupação de Francisco é justamente incentivar uma pastoral familiar amorosa, misericordiosa, acolhedora e missionária, que ao invés de julgar e criticar a sociedade reconheça sua parcela de participação no que tange os problemas atuais e também sua responsabilidade frente as mais variadas realidades e desafios que hoje se apresenta. Ross (2015, p. 130), aponta que “ao longo de seu breve papado até agora, o papa Francisco enfatizou que a misericórdia e a compaixão estão no cerne do Evangelho e, portanto, da Igreja. Sua abordagem às questões da família é coerente com este

foco”. Desta forma, para Francisco, a prioridade da Igreja hoje não é discutir doutrina cristã sobre a família e matrimônio, mas sim que toda Ela, Povo de Deus, se sinta convidada “à misericórdia e ao discernimento pastoral perante situações que não correspondem plenamente ao que o Senhor nos propõe” (AL 6). Essa prioridade claramente presente em *Amoris Laetitia* exige que as pastorais familiares abandonem a comodidade intraeclesial e enfrentem os desafios da realidade familiar. Contudo, como se preocupa Ross (2016, p. 130) “a verdadeira questão é se estas prioridades serão honradas no nível paroquial e no nível diocesano, porque é ali que a vida da Igreja realmente acontece”. Portanto, como convida Francisco, “saíamos, saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo!” (EG 49).

CONCLUSÃO

O fio condutor para a ação pastoral familiar na ótica de *Amoris Laetitia* é a acolhida na misericórdia e no discernimento pastoral, essa orientação reflete um governo pastoral de Francisco voltado à abertura e participação de toda a Igreja Povo de Deus no que tange as necessidades e fragilidades dos dias atuais. Considerando que a pastoral familiar é a expressão prática de ação da Igreja e instrumento de viabilização das propostas presentes na exortação apostólica pós-sinodal de 2016, urge uma práxis pastoral que defenda a fé, reconhecendo a grandeza sacramental do matrimônio e da família, mas que se sinta motivada a lançar-se além do conforto das estruturas paroquiais, sensibilizando-se a partir de situações e desafios concretos com espírito de acolhimento na misericórdia e discernindo cristão; é fundamental que as pastorais familiares reformem suas estruturas e que se arrisquem para além dos códigos normativos, que a partir de uma sólida formação, discernimento, amor e acolhimento, seja capaz de enfrentar os desafios e angústias da realidade das famílias hodiernas.

Diante dessas constatações, o presente artigo propôs um modelo pastoral pautado na pastoral orgânica de conjunto, proposta pelo Vaticano II, e na participação na comunhão por meio do discipulado missionário proposta pelo Documento de Aparecida. É certo que esse modelo apresenta-se mais como uma provocação para abertura da reflexão sobre o tema do que propriamente dito uma ferramenta prática de atuação, o fato é que diante de *Amoris Laetitia* a pastoral familiar é chamada a trilhar novos rumos diante das alegrias e angústias vividas pelas famílias hoje.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Agenor. *Modelos de pastoral e eclesiológicos, em torno à renovação do*

Vaticano II. REB, Petrópolis, v. 75, n. 298, p. 280-302, Abr./Jun./2015.

CELAM. *Documento de Aparecida. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Paulus, 2009.

DOCUMENTOS DA IGREJA. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2007.

FIGUEIREDO, Luiz Henrique Brandão de. *Família e matrimônio: releitura de alguns documentos magisteriais antes do Sínodo em preparação para a sua acolhida*. ATeo, Rio de Janeiro, v. 19, n. 50, p. 209-230, Mai./Ago. 2015.

FIORE, André Gustavo Di. *Laicato e corresponsabilidade: protagonismo no Documento de Aparecida*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC/SP, 2015.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em 25, jun., 2015.

KUZMA, Cesar. *O sentir da ternura: o sínodo sobre a família e suas implicações teológicas e pastorais*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 47, n. 131, p. 13-36, Jan./Abr. 2015.

LORO, Tarcísio Justino. *A família: sua função social e religiosa*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 18, n. 69, p. 135-146, Jan./Mar. 2010.

PASSOS, João Décio. *Papa Francisco: entre a crise e o carisma*. REB, Petrópolis, v. 75, n. 297, p.8-31, Jan./Mar. 2015.

ROSS, Susan A. *O Sínodo sobre a Família*. Concilium, Petrópolis, n.362, p. 128-130, 2015.

SOUZA, Ney de; FIORE, André Gustavo Di. *Leigos em Aparecida a serviço do discipulado missionário*. Rev. Teologia e Ciências da Religião, Recife, v.5, n.1, p. 287-302, Dez./2015.

As virtudes cardeais como um caminho para a transformação

José Romaldo Klering*

RESUMO

A presente proposta de Comunicação tem por objetivo apresentar um ensaio sobre a necessidade de revisitarem-se conceitos, posicionamentos e atitudes, como condição para a superação de limitações e feridas na vida pessoal, social e na relação com a natureza. A reflexão tomará como referência as Virtudes Cardeais, valendo-se, para isso, de pesquisa bibliográfica em vista da elaboração de estudo analítico-sintético-comparativo. Mazelas que fazem eco na sociedade, via de regra, repercutem limitações experimentadas na vida dos indivíduos, nas relações interpessoais e com o meio-ambiente. Voltar-se para a macrosociedade pode significar uma maneira de consciente ou inconscientemente, escamotear ou terceirizar o âmbito pessoal ou as interfaces com a realidade imediata. Se o constatamos na atualidade, não significa algo original, pois desde os tempos mais remotos, registramos a referência do recurso ao *bode expiatório*, como forma de catarse para o desconforto, a violência e a desordem em expansão, sentidas interiormente e reproduzidas de forma exponencial nos grupos e na sociedade, como um todo. As Virtudes Cardeais podem ser um instrumento eficaz na autoavaliação, na revisão de conceitos, posicionamentos e atitudes, contribuindo para uma mudança interior capaz de favorecer uma nova maneira de posicionar-se perante si mesmo, os outros, a natureza e a Transcendência, redimensionando valores e práticas.

Palavras-Chave: Virtudes Cardeais. Indivíduo. Sociedade. Meio Ambiente. Transformação.

A ação de Deus na história sempre se dá em consonância com a realidade concreta de determinada época e lugar e como resposta a graves indagações humanas ou como apontador de alternativas e indicação de caminhos. Enfim, indicação de saídas e opções, diferentes daquelas em curso ou reforço a determinadas práticas como mais de acordo com o Plano divino.

Em todas as culturas Deus é experimentado como o Criador do homem e da mulher e, também, de tudo o que existe. Nas sociedades antigas Ele é a força que move o mundo e seus elementos, permite a fertilidade e a vida e é Ele quem faz chover. Dali, nascem as tradições religiosas e, antes, os mitos, como poderosas explicações desta dinâmica de vida e sentido que acaba conferindo razão e fundamento a tudo e

a justificar a ousadia da esperança, nesta vida e no pós-morte.

Para a tradição cristã, todas as manifestações de Deus na história, através dos acontecimentos, profetas, natureza, indivíduos, grupos, chegam a sua plenitude em Jesus de Nazaré, Deus feito homem, em quem “Deus se humaniza para divinizar o homem” e o Espírito Santo, prometido por Jesus atualiza, no tempo, a compreensão desta nova e definitiva Aliança, por meio dos Apóstolos e seus Sucessores, reunidos em Comunidade, a Igreja. (VIER, 2000, p. 153)

Movido pela fé, conduzido pelo Espírito do Senhor que enche o orbe da terra, o Povo de Deus esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos, em que participa com os outros homens, quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus.

O Espírito Santo, que sopra onde e quando quer, requer sensibilidade e atenção aos sinais dos tempos para que em determinada época e contexto seja possível identificar como aí a vontade de Deus deve ser atualizada de maneira que se faça perceptível e eficaz na ação da Comunidade Cristã, aberta ao diálogo e à colaboração de todos os homens e mulheres de boa intenção (cf. Lc 2,14).

Experimentamos, hoje, a terra não mais como vasto mundo, mas como aldeia global. É um fato, ainda que as pessoas participem de modos e níveis diferente desta realidade. Participamos do mundo globalizado, com aventuras, venturas e descaminhos de um processo em construção. Nos acompanha o paradoxo do individualismo, o subjetivismo e a construção de redes locais, nacionais e mundiais, que os Meios de Comunicação e de transporte, cada vez mais desenvolvidos, permitem.

Temos acesso a soluções para muitos problemas que nos ocupavam a mente e aniquilavam o corpo, ainda há algumas décadas, e, problemas novos, nascidos do grande número de alternativas que somos capazes de construir. Um deles, certamente, é como fazer as soluções e os benefícios já disponíveis chegarem a um número cada vez maior de pessoas, ainda excluídas e distantes da qualidade de vida e do conforto que poderiam estar a serviço de todos.

Ainda não vencemos a fome e a miséria e muitos continuam trabalhando em condições sub-humanas, em quase todos os países do mundo. Preconceito e discriminação movem ódio e resultam em massacres e mortes, ao lado da ganância e da injustiça, que matam e mantém a muitos presos em serviços e condições de vida que agridem e afrontam os Direitos Humanos fundamentais, a fé dos crentes de todas as Tradições Religiosas e das pessoas movidas por sentimentos e práticas de alteridade assentadas no bem-comum e na solidariedade humana. Observa

(VILHENA, 2012, p. 88):

Nada se pergunta aos rudes para não se obterem resposta da parte daqueles que são *ab initio* desqualificados, considerados incapazes de conhecer, expor e argumentar sobre suas próprias preferências, escolhas e interesses, quanto mais de realiza-los. Na ausência de processos interativos, de discussões igualitárias, é negada ao outro a condição de sujeito, e conseqüentemente a ele cabem tão somente a introjeção dos valores e a prática dos costumes que, no limite, legitimam aqueles das camadas opulentas. É quebrada, assim, a ética que reivindica liberdade e autodeterminação para todos os humanos.

Não obstante o conhecimento cada vez maior e mais aprofundado sobre a natureza e suas interações e do papel muitas vezes predador do ser humano no meio ambiente, ainda persistem majoritariamente conceitos e atitudes antropocêntricas que imputam ao homem o direito de dispor da natureza, em geral, e dos animais em particular, como se o sentido e a dignidade desses dependesse dos usos e abusos das ações humanas e as justificassem.

Urge, assim, uma virada de enfoques e ações, fazendo da valorização da vida de todas as espécies das instâncias, dos espaços e das preocupações. Onde a vida, em geral, a dos humanos e a dos animais, de modo especial, não é protegida e não ocupa o centro das atenções, aí os seres humanos também não se respeitam, não seguem a sua vocação primeira de filhos e filhas de Deus, encarregados pelo Criador de zelar, cuidar e administrar a sua obra como a um jardim. Conforme (KLERING, 2014, p. 532-533):

Nada se pergunta aos rudes para não se obterem resposta da parte daqueles que são *ab initio* desqualificados, considerados incapazes de conhecer, expor e argumentar sobre suas próprias preferências, escolhas e interesses, quanto mais de realiza-los. Na ausência de processos interativos, de discussões igualitárias, é negada ao outro a condição de sujeito, e conseqüentemente a ele cabem tão somente a introjeção dos valores e a prática dos costumes que, no limite, legitimam aqueles das camadas opulentas. É quebrada, assim, a ética que reivindica liberdade e autodeterminação para todos os humanos.

Vivemos em um mundo plural e polifacetado, multirreligioso, multicultural e sincrético, com indicadores de síntese.

Estamos sob o império do subjetivismo e do individualismo e, como sempre, os *ismos* indicam o exagero, o acento demasiado que, via de regra, faz esquecer, obliterar ou atribuir menos-valia a outros aspectos da vida ou a elementos da sociedade e do mundo, também importantes ou, mesmo, fundamentais à existência humana e da natureza, em geral, inclusive, à própria vida na terra.

Destarte esta realidade ainda seja a predominante, debates crescentes e práticas sazonais apontam a busca de alternativas, de um “outro mundo possível”, solidário, sensível às necessidades e às dores dos outros, incluindo a natureza.

Há muito tempo, por exemplo, não havia tantas pessoas cuidadoras de necessitados, sejam crianças, idosos, animais. Monitores do aquecimento global, das mudanças climáticas, dos índices de UV e de CO², da potabilidade das águas, dos desmatamentos e das queimadas, de espécies em risco de outras já salvas da extinção.

É significativamente grande e crescente o número de pessoas que se organizam em comunidades, participando intensamente das mesmas. Comunidades locais, nacionais e internacionais. Majoritariamente, comunidades virtuais, mas com interação intensa e fecunda. É uma situação nova e, por isso, os modelos antigos sofrem, resistem e, mesmo, se reinventam. Ainda não se sabe onde este novo modelo levará, mas está mudando indivíduos e comunidades, da família à sociedade. E as Igrejas? Afeitas à tradição, às vezes, muito mais que à Tradição, como contribuem nesta mudança?

Neste contexto, muitas pessoas e grupo estão, também, cada vez mais sensíveis às injustiças, especialmente contra os mais fracos e excluídos e, neste sentido, os brasileiros, neste momento da sua história, são instados a tomar posição entre a manutenção e expansão de políticas sociais que beneficiam muitos e diversos tipos de excluídos ou sobrepujar o capital e favorecer os mais aquinhoados, em defesa da lógica do binômio Casa Grande e Senzala.

Enfim, vivemos um mundo velho esperneando para manter-se e o advento de um mundo novo querendo eclodir. À luz da fé cristã, nos acreditamos caminheiros de um outro mundo possível, mundo de Deus, mundo do Espírito.

Nesta realidade complexa e desafiadora, a Virtudes Cardeais, enquanto centro da conduta moral, síntese orientadora do agir pessoal e da interação com os outros, se configuram como linha norteadora, um farol a indicar um caminho de autossuperação e capaz de estabelecer sendas de diálogo com as pessoas e os grupos, apesar das diferenças de credos, concepções de ser humano e de mundo, engajamentos e pertencimentos.

Na linguagem da ética e da religião, a virtude compreende os bens buscados pelas pessoas retas e justas, bem como as condições que carregam ou as qualidades em razão das quais realizam o bem.

Uma vez que não intenção apresentar um registro histórico da presença e evolução do conceito de virtude, nos limitamos a alguns dados. Herdamos o termo virtude dos gregos, a partir de *areté*, como o qualificante das pessoas retamente cultivadas. A elaboração mais completa encontramos na Ética a *Nicômaco*, de Aristóteles (384-

322 a.C.), onde a caracteriza como atitude constante para fazer bem feito o bem, por exemplo, ser justo. (ARISTÓTELES, 1991, Livro II, 6):

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. Analogamente, a excelência de um cavalo tanto o torna bom em si mesmo como bom na corrida, em carregar o seu cavaleiro e em aguardar de pé firme o ataque do inimigo. Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.

Na tradição latina, o equivalente a *areté* é *virtus*. (COMPAGNONI; PIANA; PRIVITERA, 1997, p. 1277), observam que, por exemplo:

em Cícero (106-43 a.C.) conota simultaneamente maturidade e força, *vir e vis*: a pessoa madura e forte é plenamente ela mesma e goza das prerrogativas necessárias para realizar seus próprios deveres civis e humanos, apesar dos obstáculos e das dificuldades.

Embora a presença frequente dos elementos que compõem o conceito de virtude, na tradição bíblica, a palavra é encontrada poucas vezes. No Novo Testamento figura em Fl 4,8; 1Pd 2,9; 2Pd 1,5. O termo mais próximo é *dynamis*, em latim, traduzido também por *virtus*.

Paulo, ilustra a nova vida em Cristo (Gál 5, 22; 1Tim 6,11), o faz mediante a listagem de qualidades morais extraídas da cultura do seu tempo, observando que são frutos do Espírito Santo, dado por Cristo. Vale destacar que na tradição paulina o trinômio fé, esperança e caridade ganha relevo especial, desde a sua primeira carta (1Tes 1,3; 5,8). A partir de Tomás de Aquino, até os dias de hoje, estas são chamadas virtudes teológicas.

Na tradição dos Santos Padres, virtudes são apresentadas como os frutos do espírito, as boas e belas obras dos crentes. Assim no-lo é apresentado por (COMPAGNONI; PIANA; PRIVITERA, 1997, p. 1277):

Na tradição já atestada por Filon (20 a.C.-50d.C.), (*Legum Alleg.*, I, 52, 48, 49), que considerava estas prerrogativas como os dotes plantados e aperfeiçoados na alma pelo poder de Deus, começam a dar à virtude importante realce em seu ensinamento relativo ao progresso no bem e à luta contra os vícios e as paixões (cf. na bibl. T. Spidlik).

Clemente de Alexandria assume o número quatro da tradição, como já aparece em Sab 8, 7. São Gregório Magno chamará também a fé, a esperança e caridade de

virtude, rompendo com o quaternário, herdado dos estoicos. A partir de Santo Ambrósio, as virtudes aparecem vinculadas a presença do Espírito Santo.

De acordo com a fé cristã, a ação de Deus no homem, além de permitir uma aproximação sempre maior com Ele, aprimora a capacidade humana para melhor e mais qualificadamente relacionar-se com os outros e com a natureza.

Em consonância com a tradição platônico-aristotélica o cristianismo herdou, reconhece e releu ao longo da sua história quatro virtudes fundamentais: A Prudência, a Fortaleza, a Temperança e a Justiça. (ANCILLI, 1987, p. 603-604):

As virtudes, ainda que sejam distintas, estão intimamente entrelaçadas. Disto se deriva uma consequência importante e prática: de um lado é uma ilusão pensar que se pode adquirir uma virtude separadamente das demais. O progresso espiritual se realiza harmonicamente em toda a linha. Por isto, seria um erro aplicar-se a uma virtude, descuidando das demais. Mas, por outro lado, ao esforçar-se para fazer progressos em uma virtude especial, da que se sente necessidade, também se realiza um progresso total.

De acordo com o Catecismo da Igreja Católica estas quatro virtudes têm um papel de “dobradiça” e, por esta razão, são chamadas “Cardeais” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993, n. 1805):

Todas as outras [virtudes] se agrupam em torno delas. São: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. “Ama alguém a justiça? As virtudes são seus frutos; ela ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza” (Sb 8). Estas virtudes são louvadas em numerosas passagens da Escritura sob outros nomes.

Prudência remete à harmonia e a o equilíbrio. Busca escolher e agir com sabedoria e precaução, diante das diferentes alternativas que se nos oferecem. A Prudência faz buscar alternativas e soluções, em vez de deixar perder-se em queixas e lamúrias. Dispõe ao discernimento do verdadeiro bem e à escolha dos meios adequados para realiza-lo.

Fortaleza trata da perseverança na busca do bem, não obstante as dificuldades e as agruras da vida. Torna capaz de vencer o medo, resistir às tentações e a superar os obstáculos. Convida a resistir à mediocridade e a enfrentar com coragem tudo o que pode nos abater pelo caminho, a sermos resilientes e fortes, não aceitando cair em rotinas e refugiar-nos nas omissões.

Temperança, como autodomínio, autocontrole, equilíbrio, moderação. Discernir e renunciar aos excessos. Ordenação dos afetos e dos instintos. Moderação dos impulsos, dispondo à sobriedade, ao desapego. Remete ao amadurecimento de

si mesmo e, assim, ser capaz de cuidado com os outros, com a natureza e conosco mesmos. A temperança visa seres humanos livres e libertos, capazes de reivindicar direitos e cumprir deveres, vivendo forma responsável.

Justiça busca constantemente o bem comum. Visa que as pessoas busquem ser constantemente sincera e autenticamente justas, compartilhando direitos, deveres, recursos. Construção comunitária do bem de todos e de cada um. Luta contra a exclusão de condições de vida digna, conforme as disponibilidades e as metas de cada época. A justiça a convivência, vai ao encontro da dignidade de cada pessoa e dos grupos e requer respeito aos direitos humanos. Não há paz sem justiça. (PAULO VI, 1967, n. 76):

Combater a miséria e lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar, mas também o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade. A paz não se reduz a uma ausência de guerra, fruto do equilíbrio sempre precário das forças. Constrói-se, dia a dia, na busca de uma ordem querida por Deus, que traz consigo uma justiça mais perfeita entre os homens.

A justiça abre à gratidão, à espiritualidade, à veracidade.

As Virtudes Cardeais sintetizam as qualidades morais necessárias para o bem viver do ser humano, na comunidade próxima, na sociedade, em geral, e com a natureza, da qual é parte e que, como mencionado acima, e recebeu a vocação de administrar, em corresponsabilidade com o Criador: “A virtude atualiza as potencialidades da pessoa no contexto da realidade a que está ordenada. Querer o bem é querê-lo bem, é amá-lo em sua complexidade e totalidade, protege-lo e praticá-lo”. (COMPAGNONI; PIANA; PRIVITERA, 1997, p. 1291).

Estas virtudes aproximam também hoje os anseios profundos das pessoas, em diferentes Tradições religiosas e fora delas. (VIDAL, 2010, p. 5):

A vida social, nascida da secularidade, tem de reger-se pela ética civil, denominador secular comum para crentes e não crentes numa sociedade pluralista; a aceitação desta ‘gramática’ moral comum constitui uma nova oportunidade para formular e viver a ética cristã.

Unem no sentimento comum de que mudanças qualificativas são necessárias e práticas humanizadoras urgem para uma vida mais digna e verdadeiramente humana..

REFERÊNCIAS

- ANCILLI, Ermanno (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad*. Tomo Tercero. Barcelona: Editorial Herder, 1987.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética*. (Os pensadores; v. 2). Ética a Nicômaco seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross; Poética: tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza — 4. ed. — São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.
- COMPAGNONI, Francisco; PIANA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore (Diretores). *Dicionário de Teologia Moral*. Tradução: Lourenço Costa, Isabel F. L. Ferreira, Honório Dalbosco). São Paulo: 1997.
- KLERING, José Romaldo. O mito bíblico da criação e a teoria da complexidade: uma aproximação. In: Anais do Congresso da SOTER - 27º Congresso Internacional da SOTER - *Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas*, 2014.
- PAULO VI. Carta Encíclica *Populorum Progressio*: sobre o progresso dos povos, 1967.
- VIDAL, Marciano. *Moral Cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Tradução: Marcelo C. Araújo; Rita de Cássia Souza e Silva. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.
- VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 30. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- VILHENA, Maria Angela. Ética do Consumo: a mesa, a pluma e o vento. In: VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Religião e consumo: relações e discernimento*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Duc in Altum: a realidade marítima como lugar teológico

*Raphael Colvara Pinto*¹

RESUMO

Este artigo versa sobre a relevância da realidade marítima em vista de uma Teologia Pública, tendo como questão de pesquisa: qual o lugar que a Realidade Marítima ocupa e quais são suas possíveis contribuições? Buscar-se-á ao redor do conceito de *Não-Lugar*, propor um horizonte teologal para uma reflexão sobre a fé cristã. Temos, como hipótese, que a fé embora ambivalente e conflitiva, é um elemento agregador em vista de um dinamismo comunitário e de uma hermenêutica marítima. Respondendo aos desafios de realidades periféricas num mundo capitalista globalizado, cuja realidade social tem sido sistematicamente analisada por autores como Marc Augé e Zygmunt Bauman.

Palavras-chave: Realidade marítima. Não-lugar. Teologia pública.

INTRODUÇÃO

A realidade marítima, esteve na gênese do movimento da comunidade primitiva cristã, seja pela escolha dos apóstolos, às margens do lago de Tiberíades, ou pelas viagens missionárias de Paulo.

Contudo, com a crescente institucionalização do cristianismo e a queda do Império Romano, esta abordagem foi, gradativamente, sendo esquecida a ponto da realidade marítima, por muito tempo, limitar-se ao âmbito sociológico.

Essa constatação, não permite afirmar que a temática fora excluída por completo ou que inexistiu. Cabe lembrar que, já em 1492, houve a expansão marítima e o reconhecimento de novas terras e ampliação de entrepostos comerciais. Ressalta-se a atuação de Pedro Claver, junto aos escravos negros, no porto de Cartagena, na Colômbia, bem como a presença constante de capelães, nas embarcações portuguesas e espanholas, apesar de sempre terem sido ações pontuais e restritas ao âmbito dos interesses comerciais das grandes potências marítimas.

1 A PRESENÇA DAS IGREJAS CRISTÃ NA REALIDADE MARÍTIMA

Diante dessa realidade, em 1799, as Igrejas da Reforma iniciaram uma atividade nos portos da Inglaterra. Sendo sua intenção primeira, ocupar-se com a

¹ Doutorando do Curso de Pós- Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e bolsista CAPES/ PROSUP. E-mail: raphael.pinto@acad.pucrs.br.

qualidade de vida dos marítimos. Foi, justamente, para dar conta dessa realidade que, em 1922, a Igreja Católica Romana fundou o Apostolado do Mar, na Cidade de Glasgow na Escócia, com o objetivo de celebrar a riqueza da fé. Lentamente, essa atividade foi agregando líderes religiosos e leigos em torno da temática do mar.

Atualmente, o Apostolado do Mar se ocupa com todas as pessoas que chegam aos portos, sejam eles: caminhoneiros, pescadores, portuários, marinheiros, toda “gente do mar”, nas suas diferentes acepções, bem como os navios mercantes, de cruzeiros, rebocadores e barcos de pesca.

Apesar de todo esse esforço, chama atenção, a pouca relevância que, o tema ocupa nos estudos teológicos; longe de ser pacífica e homogênea, tal problemática requer um abordagem interdisciplinar e ecumênica.

Quando esse artigo se propõe a tematizar sobre qual o lugar que a realidade marítima ocupa no pensar teológico, talvez uma resposta possível a ser balbuciada seja: o *não-lugar*.

Diferentemente, da perspectiva posta por Marc Augé², tomo o conceito “*não lugar*”, numa outra acepção, isto é, como aquilo que não é estabelecido, o marginal ou como afirma o Papa Francisco as “periferias existenciais”. A partir desse horizonte, pretendo propor, algumas contribuições, que advêm do pensar teológico, sobretudo a partir da perspectiva de Jesus, como um profeta marginal, que nasce e morre fora dos espaços institucionalizados.

Não-Lugar foi, justamente, onde Jesus colocou as raízes de um novo projeto messiânico. Foi na “Galileia dos gentios”, lugar da superstição, aos olhos elite judaica, que fez o convite aos seus para deixarem tudo e o seguirem. É bem verdade que, não se tratou de um chamado exclusivo e excludente aos pescadores mas, a outras classes sociais estigmatizadas.

Para tanto, foi preciso ir além dos esquemas demasiados estreitos: lançar as redes para outro lado ou para águas mais profundas, mesmo depois de ter tentado pescar uma noite inteira, sem obter sucesso (Lc 5,11). É preciso perceber que o Reino de Deus não tem fronteiras, que o convite de ir “às novas Galileias”, ou como refere o Evangelho de Mateus, “Ir aos confins da terra” (Mt 28,14), é viver e testemunhar o programa de Jesus: “Ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres e para proclamar o ano de graça do Senhor” (Lc 4, 18-19).

A narrativa de Marcos demonstra como Jesus vai, gradativamente, se afastando da Sinagoga, a ponto dos discípulos deixarem um barco, para que ele não fosse esmagado pela multidão (Mc 3, 9). Tal postura revela um novo paradigma, um

2 Marc Augé, na sua obra “*Não lugares*” se propõe analisar dois conceitos opostos: “o lugar antropológico” e o “não lugar”. O primeiro caracteriza-se por três aspectos fundamentais: lugares identitários, lugares históricos e lugares relacionais. Por outro lado, o conceito de “não lugar” seria um espaço físico impessoal, cuja preocupação é tornar eficiente a satisfação das necessidades pessoais.

novo entendimento dos seus interlocutores. Não mais o lugar oficial do culto, mas um simples barco de pescadores. Esta mudança dá-se também com Pedro, embora reticente à acolhida aos gentios descobre a novidade de Deus. Sua fala, na casa de Cornélio, se torna sintomática desta ruptura: “Dou-me conta, em verdade, que Deus não faz acepção de pessoas” (At, 10,34).

O *não-lugar* é uma proposta pedagógica de Deus que, na encarnação e *quênose* do Filho, se solidarizou com a humanidade sofredora; para tanto, faz-se necessário, como refere o Documento de Aparecida, redescobrir as novas pobrezas, encontrar na situação concreta daqueles que se dedicam à vida marítima, seja ele o pescador, o marinheiro, o portuário ou caminhoneiro, os interlocutores privilegiados da fé.

Diante de tais desafios, é salutar retomar a proposta de Jesus, que não teve púlpito, mas fez dos barcos, das vistas e fatos cotidianos o lugar e horizonte de seu projeto messiânico. Motivados por tais considerações preliminares, é preciso agora fazer a travessia, que certamente não será em mares tranquilos, mas em meios as ambiguidades e ambivalências dos processos históricos que dizem respeito ao fazer teológico em meio a realidade marítima.

2 OS DESAFIOS POSTOS PELA GLOBALIZAÇÃO

A globalização, numa chave meramente economicista, colocou como centro de sua atividade, minimizar os custos e maximizar os lucros. Para tanto, o binômio economia e tecnologia naval, tem modificado significativamente as relações e a compreensão da vida marítima. Essa “mercadorização” em vista da eficiência e do lucro tem gestado um novo paradigma. Isso se faz sentir no encurtamento do tempo que os navios permanecem nos portos, no aumento da jornada de trabalho devido ao número cada vez mais reduzido de tripulantes que na sua grande maioria provêm de países onde os custos sociais com a mão de obra são menores, afirma o Papa Francisco: já “não se trata mais simplesmente de exploração e de opressão. Trata-se de algo novo: os excluídos não são explorados, mas recusados, descartáveis” (DCE, n. 53). É o que Bauman chama de “progressiva segregação espacial e a crescente polarização entre dois mundos ou duas categorias de habitantes, denominadas camadas superiores e camadas inferiores” (BAUMAN, 2007, p. 80-81). Esse processo dialético e ambíguo entre o excesso e a exclusão, pluralidade e individualidade é que está no âmago do debate acerca da realidade marítima.

Essas situações estão sempre ligadas a fatores desumanizantes, que colocam desafios à consciência ética cristã. Por isso a missão da Igreja é contribuir

com a “dignificação de todos os seres humanos, juntamente com as demais pessoas e instituições que trabalham pela mesma causa” (DAp, n. 398.). Tais mudanças em curso, exigem novas respostas e novos entendimentos da missão e presença da Igreja no mundo, sobretudo entre os marítimos, trata-se de colocar “vinho novo em odre novo” (Lc 5, 37).

A respeito dessa temática, o Papa Francisco, na sua Encíclica *Evangelii Gaudium*, trouxe intuições significativas. Segundo ele, é preciso superar duas visões minimizadas da realidade: uma, é o “universalismo abstrato e globalizante”, ponderando: “é preciso prestar atenção à dimensão global para não cair em uma mesquinha cotidianidade”; a outra é não tornar-se “um eremita localista, que “condenado a repetir sempre as mesmas coisas, são incapazes de se deixar interpelar pelo que é diverso” (DCE, n. 234.).

A escolha do tema dá-se, não somente por um mero pragmatismo-ativista, mas um processo que inclui ação-reflexão-ação. Trata-se de um “fazer refletindo” e um “refletir atuando”, onde a prática instiga ao pensar teológico, sempre mais em busca de uma resposta, que é sempre provisória, mas balizada, pois almejar esgotar a problemática de início, seria pretensioso, contudo nada dizer, seria preguiço. É neste limiar entre a provisoriedade e a elaboração de novas sínteses é que se insere esse artigo. É o que Gustavo Gutiérrez afirma quando diz que Teologia, enquanto inteligência da fé, precisa ser um compromisso, uma atitude global em favor da vida (GUTIÉRREZ, 1987, p. 166). para que possa novamente ser relevante.

O Papa Francisco tem demonstrado, através de seus gestos eloquentes, que uma linguagem excessivamente abstrata e descontextualizada pouco tem a dizer hoje, o que faz com que o discurso teológico tenha pouco influxo na sociedade e no mundo da cultura. Nesse sentido, a vivência religiosa não está em rota de colisão com o mundo, mas busca criar espaços de interlocução.

É bem verdade que os processos e atuação não são unívocos, nem tão pouco isentos de contradições. Basta retomar a etimologia da palavra “Porto” e “Porta” e se constatará que possuem o mesmo radical. Contudo, numa visão meramente economicista o porto tornou-se apenas porta de entrada de mercadorias, depósito e comercialização. O desafio é entender que porto é também entrada e trabalho e de pessoas que ali chegam.

O fato de reconhecer isso, não desconsidera um olhar mais crítico que é capaz de ver o as situações de injustiça e exploração. É importante atender os marinheiros, pescadores e portuários com celebrações e visitas, mas sem uma preocupação, mais ampla, motivada pela justiça, o serviço religiosos poderá redundar, apenas em um amortecedor dos conflitos sociais. Diante disso, se consta três posturas distintas. A primeira, de total indiferença, como se o problema não existisse; a segunda,

quando aqueles que deveriam ser mediadores de conflitos, ficam absortos por essa realidade, sendo incapazes de transpô-la, mas a terceira, que é a perspectiva desse artigo, é: “aceitar, suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo” (DCE, n.227).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando em consideração as intuições propostas pelo Concílio Vaticano II em comunhão com o magistério do Papa Francisco, é importante fazer com que as pessoas que trabalham no porto se sintam “Povo de Deus” em meio ao “Povo do Mar”³. Resgatando a importância da pertença à comunidade, criando redes de cooperação e solidariedade, fazendo dos “invisíveis e agentes do mar” protagonistas e lugar teologal, que têm, como coluna, a dignidade da “Pessoa” como fim e nunca como meio. Não apenas descrevendo as contradições existentes no modelo econômico, mas tendo um olhar crítico sobre essa realidade, discernindo os “sinais dos tempos”, acolhendo os apelos de Deus em meio a essas situações e colocando-se, concretamente, ao lado daqueles que sofrem. Portanto, é preciso fomentar novas iniciativas, para que o Evangelho continue a ser uma boa notícia na vida das pessoas, abandonar práticas obsoletas que são insuficientes para dar respostas aos desafios atuais. Foi o que fizeram Pedro e Tiago, que eram pescadores profissionais. Estavam a pescar sem nada conseguir. Foi preciso avançar para águas mais profundas e lançar as redes para o outro lado. O mesmo ocorre em nossa prática pastoral onde, inúmeras vezes, dá-se respostas antigas para problemas novos.

Contudo, é importante dar-se conta, desde já, que o cristianismo, diferentemente de outrora, não goza mais do prestígio social que dispunha no passado para propor uma agenda social. Embora o contexto seja desfavorável, o fazer Teologia a partir da realidade marítima, necessita de pessoas que estejam dispostas a ir além dos seus próprios interesses.

Urge que, nas comunidades cristãs, haja compromissos corajosos de contribuir para o florescimento da acolhida e da hospitalidade, onde se torne possível desenvolver uma comunhão na diversidade em vista do bem-estar do marítimo.

REFERÊNCIAS

APOSTOLADO DO MAR. Disponível em: <http://www.apostleshipofthesea.org.uk/>. Acessado em 10/10/2015.

AUGÉ, M. *Não Lugares*: introdução a uma Antropologia da supermodernidade. 9.

³ Este conceito foi traduzido para o português como “agente do mar”, contudo penso que a expressão Povo do Mar seja mais significativo, pois pretendo ler essa categoria no contraste com a conceito Povo de Deus.

ed. Campinas: Papirus, 2012.

ASSOCIAÇÃO CRISTÃ INTERNACIONAL DO MAR (ICMA). Disponível em: <http://www.seafarerswelfare.org/what-we-do/seafarers-centre-directory>. Acessado em 28/10/15.

BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro. Zahar, 2003.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Vida para Consumo: a Transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

BRIGHENTI, A. *Reconstruindo a Esperança: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *A Igreja perplexa: novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CASTELLS, M. *The Informational City: Informations Technology, Economic Restructuring, and the urban-Regional process*. Massachussetts: Blackell, 1999.

CÔMITE INTERNACIONAL DE BEM ESTAR DO MARÍTIMO (ICSW). Disponível em: www.seafareswelfare.org. acessado em 15/04/2105.

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

GUTIÉRREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. A situação e tarefas da Teologia da Libertação. In GIBERLLINI, R: *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005. p. 85-98.

KVERNDAL, Roald. *The Way of the Sea: the changing shape of mission in the seafaring world*. Pasedina-CA: Willian Carey Library, 2008.

LIPOVETSKY, G. *La era del Vacio: ensayos sobre el individualismo contemporâneo*. 7. ed. Barcelona: Anagrama, 1994.

Duns Scotus e seu conceito *haecceitas* como alternativa ao essencialismo tomista

Juliano Ribeiro Almeida¹

RESUMO

Este trabalho analisa o modelo essencialista de natureza humana, fundamentado na tradição tomista, e apresenta um modelo alternativo, a partir do conceito de *haecceitas*, do franciscano João Duns Scotus. Os tomistas, ao descreverem a natureza humana, enfocam sua *quidditas* (“o queidade”, do latim *quid*, que significa “o que” ou essência), que faz com que José seja humano e não outra espécie animal. Já Scotus afirma que existe uma segunda causa formal agindo como princípio de individuação: *haecceitas* (“estidade”, de *haec*, “este”), que é a “joseidade”, isto é, a *differentia individualis* que faz com que José seja este homem e não outro, tornando-o único e irrepetível na espécie humana. O objetivo do trabalho é propor *haecceitas* como conceito fundamental para uma antropologia teológica que pretenda lidar com o tema das diversidades humanas. A conclusão é que cada pessoa humana é um mistério que deve ser respeitado exatamente como é, e não excluído ou coagido a ser de outra maneira. O autor apresenta sua pesquisa bibliográfica feita no mestrado a respeito deste tema e abre espaço para se debater o assunto.

Palavras-chave: Essencialismo. Haecceitas. Scotus. Diversidade.

INTRODUÇÃO

Nesta comunicação, depois de retomar brevemente os conceitos metafísicos de substância e acidente, descreveremos o assim chamado *essencialismo* aristotélico-tomista, a partir das críticas que este modelo tem recebido na pós-modernidade.

Em seguida, faremos uma rápida incursão pelo pensamento do franciscano João Duns Scotus (1266-1308), ao apresentar seu conceito de *haecceitas* como princípio de individuação das substâncias. O objetivo é mostrar que a metafísica de Scotus – em diversos aspectos, mas particularmente neste – pode servir, melhor que a dos tomistas, a uma antropologia teológica para o tempo atual, que afirme a humanidade mais como diferença do que como identidade, por realçar mais o caráter individual do que o essencial do ser humano, e por lidar mais tolerantemente com a temática da diversidade.

¹ Doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte). Bolsista FAPEMIG.
E-mail: julianorial@gmail.com

1 O PROBLEMA DO ESSENCIALISMO

Aristóteles, no livro *Categorias* (cf. c. IV), afirma que existem dez categorias no ser das coisas: a primeira é a *substância* e as outras nove são os *acidentes*. Substância é aquilo que existe em si mesmo. E acidente é aquilo que não tem existência própria, mas existe apenas nas substâncias. Por exemplo, um homem é uma substância; e o tamanho, a idade, a localização, a posição e as condições em geral de um homem são acidentes que apenas existem neste homem particular.

Ao se debruçarem sobre estes conceitos metafísicos, os pensadores escolásticos se deparam com o problema da individuação das substâncias. Afinal, se a essência é um universal, a existência é necessariamente um particular. A essência de uma coisa apenas existe em indivíduos concretos. Como é, então, que se dá o processo pelo qual um universal se torna um particular? Os escolásticos dizem que, quando ganha existência, a essência se *atualiza* (torna-se ato), ou dizem que ela se *individua* (torna-se indivíduo), ou ainda que ela se *contraí*. A individuação é o processo que faz uma substância ser singular e única. Tomás de Aquino afirma em *O ente e a essência*: “essência ou natureza relaciona-se com as noções de espécie” (c. III, §8). Por isso é que se fala, por exemplo, de *espécie humana*, da qual fazem parte os indivíduos humanos. A natureza ou essência ou espécie humana é a *quidditas* (quiddidade) da pessoa, ou seja, a resposta à pergunta “o que é isto?”. A tradução literal da palavra quiddidade é *oqueidade*. Logo, qual é a *oqueidade* deste ser? O que ele é? Resposta: É um ser humano; logo, sua *quidditas* é a humanidade.

Tomás de Aquino afirma que, em substâncias compostas de forma e matéria, “o princípio de individuação é a matéria. [... Porém,] não é a matéria considerada de qualquer modo, mas unicamente a matéria delimitada. Chamo ‘matéria delimitada’ a que se considera sob dimensões determinadas” (*O ente e a essência*, c. II, §4), i.e., a matéria já delimitada pela categoria da “quantidade”, que é o acidente que dá à substância o seu aspecto material: tamanho, peso, volume, consistência, características físicas em geral. Logo, a essência *humanidade*, que é um universal abstrato, torna-se um indivíduo humano particular quando recebe determinada matéria quantificada.

O que os críticos pós-modernos acusam de ser *essencialismo* no pensamento tomásico – e ainda mais no tomista² – é a primazia da essência humana abstrata em relação aos indivíduos humanos concretos. Afirma-se uma natureza humana fixa

² *Tomásico* refere-se aqui ao que é diretamente de Tomás como autor; e *tomista*, ao que provém dos intérpretes.

criada por Deus e dada pronta aos homens e mulheres. Se essência é distinta de existência, segundo Tomás de Aquino, então necessariamente uma essência humana ideal antepõe-se à existência humana concreta. Eleazar S. Fernandez explica que “natureza humana, como entendida no discurso essencialista, é aquilo que é essencialmente humano independentemente da cultura, classe, gênero ou raça” (FERNANDEZ, 2004, p. 19). Assim, o mais problemático do essencialismo é que ele lida com o conceito *humanidade* como se fosse um ideal que deve ser tomado como medida, ao invés de começar pela pessoa humana concreta e circunstanciada, que é o que de fato existe.

Na transição da Idade média para a moderna, com a expansão das técnicas de navegação, a Europa confrontou-se com seres “diferentes” do modelo essencialista de humanidade vigente. Diante dos povos africanos (século XIV) e dos indígenas americanos (século XV), o europeu hesitou em reconhecer que se tratavam de verdadeiros seres humanos. Daí surge a violência colonizadora, escravizadora, exterminadora da alteridade. Encíclicas papais tiveram de ser escritas para afirmar que negros e índios tinham alma humana. Bartolomeu de Las Casas, no Caribe recém-descoberto, teve que defender que a forma de viver dos indígenas não era *des-umana* nem *sub-umana*, mas apenas *diferente*: “Não são eles homens? Não tem eles almas racionais?”, pergunta Las Casas (1986, p. 13).

Diversos pensadores pós-modernos mostram que o essencialismo aristotélico-tomista sempre tende a sustentar o autoritarismo negador da plena humanidade do diferente, como aconteceu no extermínio dos não-arianos, na Segunda Guerra Mundial, e como acontece no discurso machista e LGBT-fóbico. Se a essência plenamente humana é imaginada como o modelo masculino-heterossexual-branco-europeu-cristão, todo indivíduo que não se parece ou não se comporta como o esperado deste padrão é apontado como *sub-umano*.

2 HAECCEITAS E A DIFERENÇA INDIVIDUAL

A metafísica de Scotus ficou mais conhecida pelo conceito *haecceitas*³. Esta expressão latina vem do termo grego *tode ti*, usado por Aristóteles⁴ para se referir a “esta coisa aqui”. *Haecceitas* é a mudança em substantivo do pronome demonstrativo latino *haec*, que significa *esta* (no nominativo singular feminino) ou *estas coisas* (no nominativo plural neutro).

Na tentativa de solucionar o problema do surgimento dos particulares, Scotus

³ Embora Wolter (1994, p. 291) afirme que “Scotus nunca usou o termo [...]”. Alguns atribuem seu uso exclusivamente aos seus discípulos”.

⁴ Cf. *De anima*, II, c. 1.

discorda da afirmação de Tomás de Aquino de que o princípio de individuação seria a matéria assinalada pela quantidade. Segundo Scotus, se quantidade é um acidente por não ter subsistência e se uma coisa particular é uma substância – porque existe em si mesma –, logo, a substância, que sempre precede os acidentes, já é individa antes de ser delimitada pela quantidade. Scotus escreve: “Se fosse pela quantidade que uma substância é singular, haveria uma mudança substancial sempre que uma mudança de quantidade ocorresse” (SCOTUS, 2005, n. 77). A conclusão de Scotus é que “nada posterior à substância pode ser a razão pela qual algo é” [singular] (Id., n. 79) e “a substância é anterior por natureza a qualquer acidente, e o que é anterior por natureza pode existir sem o posterior sem contradição alguma” (Id., n. 90). Portanto, a individuação acontece por uma propriedade intrínseca à substância, antes dela receber qualquer acidente.

Para Scotus, além da *natureza comum* – que é a *quididade* ou *oqueidade* de uma coisa, o que a faz pertencer a tal espécie –, deve haver também uma outra causa formal agindo na coisa para que ela seja singular dentro da espécie; é a isso que ele chama de *diferença individual*, que é a *haecceidade* ou *estidade* da coisa, o que faz com que ela seja “esta” coisa particular dentro da espécie. A consequência disso é que a natureza comum, em Scotus, não pode ser usada como um padrão universal para medir a autenticidade dos indivíduos, já que, ao lado dessa natureza comum está a diferença individual. A natureza comum está plenamente presente em cada particular não *apesar* de sua diferença individual e sim justamente por causa dela.

Em suas primeiras elaborações teológicas sobre a Trindade, Scotus aplica este conceito de *diferença individual* às Pessoas trinitárias. E o resultado é que, diferente do que Agostinho e Tomás de Aquino afirmam, para Scotus, as Pessoas não seriam constituídas pelas relações, mas seriam realidades absolutas, anteriores às relações (cf. FRIEDMAN, 2011, p. 203). O que torna o Filho uma Pessoa não pode ser sua relação com o Pai, porque relação já pressupõe dois elementos que se relacionam. Embora mais tarde Scotus tenha preferido aderir à linguagem comum sobre relações trinitárias, inicialmente ele defendia que o que faz com que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam Pessoas deve ser algo anterior às relações, algo pertencente à própria natureza divina.

Aplicando *haecceitas* à humanidade, conclui-se que a presença da essência humana numa pessoa não é algo que a “enquadra” ou a força a ser algo que ela já não é, pois natureza comum e diferença individual se dão simultaneamente. A natureza humana não está exatamente do mesmo modo em todos os indivíduos, pois ela tem tantas expressões legítimas de si mesma quantos são os indivíduos humanos. Scotus chega a afirmar que “num indivíduo, há *uma* natureza e *esta* natureza” (SCOTUS, 2005, n. 179, grifo nosso). *Haecceitas* é como uma natureza individual,

como Mary Beth Ingham explica: “*humanidade* é um exemplo de uma natureza comum, isto é, algo comum a todos os seres humanos, enquanto *socrateidade* seria um exemplo de uma natureza individual que apenas se encontra neste indivíduo particular, Sócrates” (INGHAM, 2012, p. 36). Não se trata, obviamente, de falar de “duas naturezas” realmente distintas na pessoa humana – a comum e a individual –, como as duas naturezas de Cristo (cf. Concílio de Calcedônia). Para Scotus, há, entre a natureza comum e a diferença individual uma *distinção formal*, um meio termo entre distinção real e apenas de razão. Segundo ele, naturezas não são nem universais nem particulares em si mesmas, mas indiferentes a esses conceitos. Ele argumenta: “a mente entende a natureza [...] por aquilo que ela é em si mesma e não como universal ou como particular” (SCOTUS, 2005, n. 32). Logo, o ser humano não é – nem é chamado a ser – uma “cópia” da essência de uma humanidade fixa e pronta, mas cada pessoa é um mistério singular, irrepetível e incomparável, uma “solidão última”, nas palavras do próprio Doutor Sutil.

CONCLUSÃO

Diversos pensadores pós-modernos pretendem proclamar a abolição de toda e qualquer metafísica. Mas as críticas de Nietzsche, Heidegger e Lévinas, por exemplo, à ontologia aristotélica tem, na verdade, como principal alvo, o essencialismo tomista e sua utilização para fundamentar discursos autoritários, exclusivistas e intolerantes. Portanto, se a teologia for capaz de formular, a partir de sua tão vasta tradição, uma metafísica da alteridade, que consiga lidar de forma respeitosa com a diversidade no fenômeno humano, então não será necessário renunciar a todo o importante patrimônio da escolástica para dialogar com a pós-modernidade. Diversos elementos da filosofia e teologia de João Duns Scotus atendem a esta demanda. Ao pensar a pessoa humana como diferença dentro da natureza, uma antropologia teológica scotista supera a tendência universalista do essencialismo tomista que privilegia um único ideal de natureza humana pré-fabricada como modelo de normalidade.

A ideia de *haecceidade* faz com que se compreenda, com Edward Schillebeeckx, que “o caráter especificamente humano do homem [ou mulher] não é algo que é dado, um datum, mas uma tarefa, algo que tem que ser realizado (e portanto também algo que pode ser negligenciado!)” (1967, p. 122). De acordo com Schillebeeckx, a humanidade deve ser vista não tanto como uma essência ou natureza e sim como um projeto. Mas um projeto que tem como causa final não uma humanidade ideal,

abstrata e universal, como foi postulado no esquema essencialista de natureza humana. A humanidade, para Scotus, é um projeto de Deus que tem Cristo como “arquétipo, causa, fim e mediador de todos os predestinados” (BARBOSA FILHO, 2007, p. 429); porém, “Cristo não vem apresentado como a *plenitude* da criação, mas como o seu *fundamento*” (Ibid., grifo nosso). Substituir o padrão essencialista por Cristo Jesus muda tudo: ao invés de tender para um conceito universalista, a criatura humana tem como meta de sua autorrealização um ser humano concreto, único em sua haecceidade, situado no tempo e no espaço, irrepetível. Isso confirma que só existe verdadeira humanidade na singularidade de uma diferença individual. E mais: a salvação não é o ser humano esforçando-se por atingir o que não consegue alcançar, mas o próprio “modelo” que vem ao seu encontro e assume a sua condição; “porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem [e mulher]” (*Gaudium et spes*, n. 22). Isso revela que todo e qualquer homem ou mulher, em sua diferença individual, é plenamente humano(a) do jeito que é, embora sempre vocacionado(a) a tornar-se mais e mais humano(a), como diz o poeta grego Píndaro (516-438a.C.): “Torna-te aquilo que és!” (*Píticas*, II,72).

Scotus afirma que Deus, na criação, não tem em mente uma espécie ou essência humana abstrata, que depois distribuiria aos seres individuais, mas, a partir de seu próprio Filho unigênito encarnado, sonha com mulheres e homens concretos, na riqueza de suas diferenças individuais. “A doutrina da haecceidade de Scotus aplicada à pessoa humana pareceria revestir cada pessoa de um valor único como alguém singularmente desejado e amado por Deus” (WOLTER, 2005, p. xxi). Se este é o projeto de Deus para a humanidade, também deve ser o projeto da Igreja em sua teologia e missão.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Categories and De Interpretatione*. Trad. J. L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

BARBOSA FILHO, Domingos. *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo: um estudo sobre a doutrina de João Duns Escoto e seus ecos na teologia contemporânea*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007. (Teologia, n. 155).

FERNANDEZ, Eleazar S. *Reimagining the human: theological anthropology in response to systemic evil*. St. Louis: Chalice Press, 2004.

FRIEDMAN, Russel L. Medieval trinitarian theology from the late thirteenth to the fifteenth centuries. In: EMERY, Gilles; LEVERING, Matthew (Ed.). *The Oxford Handbook of the Trinity*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 197-209.

INGHAM, Mary Beth. *The Harmony of Goodness: mutuality and moral living*

according to John Duns Scotus. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 2012.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de Las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelation and Theology*. v. II. Trad. N. D. Smith. New York: Sheed and Ward, 1967.

SCOTUS, John Duns. *Early oxford lecture on individuation*. Trad. Allan B. Wolter. New York: St. Bonaventure University, 2005.

TOMÁS, de Aquino, Santo. *O ente e a essência*. Covilhã: LusoSofia, 2008.

WOLTER, Allan B. John Duns Scotus. In: GRACIA, Jorge J. E. (Ed.). *Individuation in Scholasticism: the later middle ages and the counter-reformation*. Albany: State University of New York Press, 1994. p. 271-298.

_____. Introdução. In: SCOTUS, John Duns. *Early oxford lecture on individuation*. Trad. Allan B. Wolter. New York: St. Bonaventure University, 2005. Introdução, p. ix-xxi.

O cuidado com a casa comum: a encíclica *laudato si'* como princípio responsabilidade

Marcia Regina Chizini Chemin¹

Jefferson Soares da Silva²

Waldir Souza³

RESUMO

A ação humana indubitavelmente colaborou de maneira exponencial para o agravamento do problema ecológico, principalmente desde a segunda metade do século XX. Assumir a responsabilidade sobre essa problemática faz-se urgente, pois se apresenta como um claro desafio a conservação do meio ambiente e à promoção de mudanças de comportamento entre os seres humanos e o mundo que o circunda. Com a intenção de refletir sobre as questões que envolvem o meio ambiente em suas amplas dimensões, o Papa Francisco escreveu no ano de 2015 a Carta Encíclica *Laudato Si'*. Em acordo com as argumentações contidas na *Laudato Si'*, destacam-se as reflexões desenvolvidas por Hans Jonas, em sua obra "O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica". Nela o autor ressalta a influência da técnica moderna sobre o agir humano, delineando o distanciamento progressivo do ser humano em relação à natureza, apresentando, por fim, sua proposta ética e bioética para a problemática. Assumindo como norte as relações humanas com a natureza e cientes do ponto de convergência entre o a Carta Encíclica *Laudato Si'*, elaborada pelo Papa Francisco, e o *Princípio Responsabilidade*, formulado por Hans Jonas, objetiva-se analisar a aproximação entre os textos através das lentes da bioética.

Palavras-chave: *Laudato Si'*, Princípio Responsabilidade. Teologia. Bioética. Ecologia.

1 Doutoranda em Teologia, linha de pesquisa Teologia e Sociedade (PUCPR). Mestrado em Bioética (PUCPR). Especialização em Ética e Educação com ênfase em Teologia Moral (FACSUL). Especialização em Bíblia (FAVI). Graduação em Odontologia (PUCPR). Membro do grupo de Pesquisa Hans Jonas (PUCPR- CNPq). Membro do Grupo de Pesquisa Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (PUCPR-CNPq). E-mail: maychizini@yahoo.com.br

2 Doutorando em Teologia, linha de pesquisa Teologia e Sociedade (PUCPR), bolsista CAPES. Mestrado em Educação (UFPR). Especialização em Ética e Educação com ênfase em Teologia Moral (FACSUL). Graduação em Pedagogia (UNICENTRO). Membro do Grupo de Pesquisa Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (PUCPR-CNPq). E-mail: jeffersonpdgg@gmail.com

3 Doutorado em Teologia (PUCRJ). Mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Especialização em Bioética (PUCPR). Bacharelado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Licenciatura em Filosofia (PUCPR). Docente do Programa de Pós-Graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação em Bioética. Docente da PUCPR e do Centro Universitário Católica de Santa Catarina. Líder do Grupo de Pesquisa Bioética, Humanização e Cuidados em Saúde (PUCPR-CNPq). Membro do Grupo de Pesquisa Teologia e Bioética. Membro do Comitê de Ética no Uso de Animais (CEUA) da PUCPR. Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER e da Sociedade Brasileira de Bioética - SBB. E-mail: waldir.souza@pucpr.br

INTRODUÇÃO

A ação humana indubitavelmente colaborou de maneira exponencial para o agravamento do problema ecológico, principalmente desde a segunda metade do século XX. Com a intenção de refletir sobre essas questões o Papa Francisco escreveu no ano de 2015 a Carta Encíclica *Laudato Si'*. Nesse sentido, e em acordo com as argumentações contidas na *Laudato Si'*, destacam-se as reflexões desenvolvidas por Hans Jonas (1903-1993), em sua obra “O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica” (*Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979).

Assumindo como norte as relações humanas com a natureza e cientes da convergência entre o a Carta Encíclica *Laudato Si'* e o *Princípio Responsabilidade*, formulado por Hans Jonas, a partir de análise qualitativa bibliográfica, objetiva-se destacar a aproximação entre mencionadas reflexões através da perspectiva bioética.

1 A UNIVERSALIDADE DO APELO CONTIDA NO PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE E NA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

A encíclica⁴ *Laudato Si'* (Louvado sejas), composta por seis capítulos, faz alusão ao “Cântico das Criaturas⁵”. Nesse poema a Lua, o Sol, a Terra e a Água, são chamadas de irmãs e irmãos por São Francisco de Assis. Segundo o Papa Francisco: “Neste gracioso cântico, recordava-nos [Francisco de Assis] que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma

4 Uma encíclica (*encyclicus*) ou a “Carta Encíclica” (*littërae encyclicae*) é um documento pontifício. A Carta Encíclica é uma comunicação papal direcionada aos bispos católicos distribuídos pelo mundo, com o objetivo de atingir os fiéis que fazem parte da Igreja Católica. Portanto, a encíclica é uma “Circular”, ou seja, uma “Carta Circular” (LACOSTE, 2004). Sua confecção e utilização surgiram nos primórdios da Igreja Cristã, quando Bispos escreviam e enviavam cartas circulares aos irmãos no episcopado. Seu conteúdo estava comumente restrito a aspectos disciplinares ou doutrinários. No decorrer dos séculos o termo “carta encíclica” foi reservado aos escritos papais, sendo a comunicação entre os demais bispos denominada “Cartas Pastorais”. Comumente as encíclicas encaminham-se aos Patriarcas, aos Arcebispos e Bispos, aos Presbíteros e à comunidade católica (LACOSTE, 2004). Porém, sua mensagem, não raramente, atinge a sociedade em geral, sendo discutida, aclamada ou criticada por pessoas das mais diversas camadas sociais e camadas intelectuais

5 No decorrer da história foram elaboradas inúmeras Cartas Encíclicas. Dentre outras, destacamos as encíclicas contemporâneas, como as elaboradas pelo Papa João Paulo II, Papa Bento XVI e Papa Francisco. O Papa João Paulo II (Karol Józef Wojtyła/1920-2005) escreveu a Encíclica *Laborem Exercens*: sobre o trabalho humano (1981), *Fides et Ratio*: sobre as relações entre a fé e a razão (1998) e a *Evangelium Vitae*: sobre o valor da vida humana (1995). Dentre as encíclicas elaboradas por Bento XVI (Joseph Aloisius Ratzinger) encontram-se as cartas *Deus Caritas Ste*: sobre o amor cristão (2005), *Spe Salvi*: sobre a Esperança Cristã (2007) e *Caritas in Veritate*: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade (2009).

boa mãe, que nos acolhe nos seus braços⁶” (LS, 2015, p. 3).

Em aproximação a essas linhas, Hans Jonas (2006) destaca que desde a Antiguidade até o hoje a relação do homem com a natureza modificou-se demasiadamente, uma realidade que por uma mudança postural, não somente quanto ao hoje, mas também quanto ao futuro que vai alcançar os que ainda existirão.

Imerso nas mudanças inimaginadas na biomedicina e na revolução da técnica que presenciou, Jonas (2006, p. 39) percebeu a urgência do estabelecimento de novas bases para o pensamento ético, pois considerava que a “natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada⁷”. Nesse sentido para o filósofo, através do imperativo chamado “*Princípio Responsabilidade*”, a humanidade deve agir de tal modo que os “efeitos” dessa ação estejam em harmonia com a “permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra” (JONAS, 2006, p. 47). Desvela nesse imperativo, que se substancia em princípio, sua preocupação com a magnitude e irreversibilidade dos impactos gerados pelo uso irrefletido da técnica e dos avanços científicos, isto é, os conhecidos resultados da transformação (esquizofrênica) de exercícios presumidos da razão especulativa em rascunhos para projetos executáveis, asseverando que o “progresso e suas obras situam-se antes sob o signo da soberba que da necessidade” (JONAS, 2006, p. 85).

No mesmo sentido, identifica Francisco que a vida agitada através da intensificação do ritmo de trabalho é uma mostra que as mudanças galopantes não objetivam um “desenvolvimento humano sustentável e integral”, portanto, não visam o bem comum (LS, 2015, p. 17-18). Assim, fica evidente que a humanidade foi conquistada e escravizada pelo avanço da economia, da tecnologia e de uma cultura do “progresso”, senhoras implacáveis quando se esmeram a controlar o homem e seu meio ambiente, pois os desconstruindo deixam pensar que os domina.

Portanto, se há escravidão, depreende-se que os aparatos criados pelo

6 Segundo Alves (2015, p. 1316), nessas linhas a encíclica faz um “chamado à ação”, e em um momento muito conveniente, pois pode contribuir para a adesão de cristãos (e não crentes) “na defesa dos ecossistemas, da biodiversidade e para a Conferência das Partes (COP-21)”, que reuniu cerca de 200 países, em Paris, em dezembro de 2015, com a possibilidade de se “deliberar sobre um novo tratado do clima que substitua o limitado Protocolo de Kyoto, de 1997”. Para Alves (2015) na encíclica o Papa Francisco assevera que o combate à degradação da vida e do meio ambiente é um “imperativo moral para todos”, pois ao invés de dominar e explorar de forma predatória os ecossistemas, o ser humano deveria cuidar da “comunidade de vida” do planeta (ALVES, 2015). O Pontífice, através da *Laudato Si*, encaminha suas palavras a cada pessoa, crentes ou não, e conclama a humanidade a refletir sobre seu comportamento frente à sedução do consumismo, do indiferentismo, do individualismo.

7 Com Souza (2006), destacamos que a reflexão jonasiana apresenta “elementos que se aproximam da tradição teológico-cristã”, pois, Jonas “desenvolve uma reflexão filosófica, preocupado com o desenvolvimento tecnocientífico e biotecnocientífico quando esses perdem o domínio, o contato e a responsabilidade com a vida no futuro”. (SOUZA, 2009, p. 16-17).

avanço biotecnológico significam antes “retrocessos” ao homem e à natureza. Nesse sentido, a dinâmica do saber, inventar, aplicar, aprimorar, a serviço da humanidade não ocorre, pois o homem propulsor de humanidade, criando meios de dispor da natureza responsabilmente, não existe. Também o direito do outro, daquele que existe e daquele que ainda não existe e a responsabilidade em assegurar sua vida, parece ser o ponto central das reflexões jonasianas acerca do desenfreado avanço biotecnológico sobre a vida humana e sobre a natureza. Ou seja, ressalta o direito daqueles “que vivem agora e os que de alguma forma têm trânsito comigo [...]” (2006, p.36).

2 DA CULTURA DO DESCARTE À CONSCIÊNCIA DA “CASA COMUM”

No contexto supracitado, Francisco destaca que as mudanças climáticas estão diretamente concatenadas à “cultura do descartar” e a incompetência do modelo industrial, que ainda não consegue efetivamente reaproveitar, reciclar e reutilizar seus detritos. Para o Pontífice, a tecnologia (coadunada à economia) por pretender ser a “única solução dos problemas, é incapaz de ver o mistério das múltiplas relações que existem entre as coisas e, por isso, às vezes resolve um problema criando outros” (LS, 2015, p.19-20). Por sua vez, para Jonas (2006), esses são reflexos de uma ordem econômica “má” que, aliada a uma política também “má”, impedem que os indivíduos atinjam qualquer espécie de bondade. Nessa “cultura do descartar”, onde o ser humano tem acentuada a dificuldade de se relacionar com a natureza e de se inter-relacionar, evidencia-se uma profunda fragmentação social, sendo as desigualdades e a superficialidade das relações destacadas, mesmo com todo o aparato digital das mídias à disposição (LS, 2015, p. 36-37).

Nesse trágico cenário a perda dos vínculos que empobrecem e impedem uma comunhão social ocorre em meio a infinitas formas de se comunicar, pois os meios de comunicação atuais “permitem-nos comunicar e partilhar conhecimentos e afetos, mas, às vezes, também nos impedem de tomar contato direto com a angústia, o tremor e a alegria do outro e com a complexidade da sua experiência pessoal” (LS, 2015, p. 36-37). Desta forma, o modo e o estilo de vida que afastou o ser humano do contato físico com a natureza constrói, cotidianamente, um moderno antropocentrismo, porém nele o homem não se vê como parte da natureza. Para Jonas, isso reflete que há além da ameaça de destruição “física da humanidade”, o risco da “morte essencial”, ou seja, “aquela que advém da desconstrução e da aleatória reconstrução tecnológica do ser humano e do ambiente” (SOUZA, 2009, p. 15).

Para Francisco, das ações humanas emana uma espécie de debilidade social e

ecológica, evidente principalmente nas políticas, sendo o fracasso das conferências de cunho ambiental o resultado de sua submissão à tecnoeconomia. Para o Papa, há “demasiados interesses particulares e, com muita facilidade, o interesse econômico chega a prevalecer sobre o bem comum ao manipular a informação para não ver afetados os seus projetos” (LS, 2015, p. 44-45). Não obstante, segundo Francisco, a observação dolorosa dos sinais e sintomas de degradação do meio e das atitudes morais, manifestadas pelos índices de violência, exacerbação do individualismo, e pelas catástrofes de ordem natural que com frequência tem acontecido, devem nos conduzir, de alguma forma, a uma atitude positiva (LS, 2015).

Deste modo, destaca-se que tanto a exortação papal como a admoestação do filósofo querem alcançar os governos, àqueles que são responsáveis pelas políticas públicas, pelo meio ambiente e a cada um de nós. Jonas (2006) parece traduzir bem o desejo de ambos ao expressar que é necessário preservar a vida com autenticidade, portanto, destaca que em vez do crescimento a palavra de ordem será a contração responsável, pois da exploração econômica ilimitada e muito bem aparelhada pela tecnociência não se pode esperar que continuem sendo ignoradas e excluídas as preocupações ecológicas. Francisco, por sua vez, pede então que se supere certa indiferença global, e que os países desenvolvidos se empenhem em levar políticas de desenvolvimento sustentável aos países mais pobres (LS, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da *Laudato Si'*, Francisco propõe um agir solidário que resulte em progresso econômico, social e moral, assim traduzindo em atos uma visão mais alargada e atenta ao cuidado integral para com a casa comum e de cada um que nele habita. Nesse sentido, tanto Francisco como Jonas estão em acordo quando observam que todos precisam estar unidos por uma preocupação comum, não sendo permitido, e nem mesmo prudente, a indiferença aos perigos que colocam em dúvida a perpetuação do mundo como conhecemos.

Portanto, de acordo com a Encíclica *Laudato Si'* e o “Princípio Responsabilidade” jonasiano a responsabilidade sobre o planeta é de todos e de cada um individualmente, de cada organização, de cada governo, pois é nossa casa comum. Como motivação para a mudança à promoção do amor à “casa comum”, ou o ser humano reconhece o mundo como sua casa, seu lugar e se sente parte, e cuida como quem faz parte, ou suas atitudes permanecerão as do dominador e do explorador.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Eustáquio Diniz. A encíclica *Laudato Si'*: ecologia integral, gênero e ecologia profunda. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p.1315-1344, jul./set. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n39p1315/8632>>. Acesso em: 15/09.

BENTO XVI. **Carta encíclica *Caritas in Veritate***. Rio de Janeiro: Convergência, 2009.

BENTO XVI. **Carta encíclica *Deus Caritas Est* do Sumo pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão**. São Paulo: Loyola, 2005.

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

FRANCISCO, PAPA. **Carta encíclica *Lumen Fidei* do Sumo Pontífice aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé**. São Paulo: Loyola, 2013.

IGREJA CATÓLICA. BENTO XVI, PAPA. **Carta encíclica *Spe Salvi* do Sumo Pontífice Bento XVI: aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a esperança cristã**. São Paulo: Paulinas, 2007.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica *Fides et ratio* do Sumo Pontífice João Paulo II: aos bispos da Igreja Católica sobre as relações entre fé e razão**. São Paulo: Loyola, 1998.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica *Laborem Exercens* do Sumo Pontífice João Paulo II: dirigida aos veneráveis irmãos no episcopado, aos sacerdotes, às famílias religiosas, aos filhos e filhas da Igreja e a todos os homens de boa vontade sobre o trabalho humano**. São Paulo: Paulinas, 1981.

JONAS, Hans. [1979] **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução do original alemão Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed PUC-Rio, 2006.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004. 1967.

SOUZA, Waldir. **Da heurística do temor à práxis do amor: estudo teológico-moral sobre “O princípio responsabilidade” em Hans Jonas**. Tese, 270 p. (Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas) Pontifícia Universidade Católica do Rio, Rio de Janeiro. 2009.

Teologia pública e espiritualidade cristã

Carlos Alberto Motta Cunha¹

RESUMO

Será que a cultura pós-moderna oferece um lugar para a espiritualidade? Há quem diga que não, isto é, não há lugar na cultura tecnicista da contemporaneidade para uma espiritualidade como base para o aprofundamento da fé. Há outros que acreditam em uma espiritualidade leiga, sem deuses, sem crenças e sem religião como a única capaz de dizer algo aos seres humanos atuais. O sujeito não precisa de fé religiosa para aderir a ela. Existem também aqueles que apostam no momento atual como oportunidade única para o desenvolvimento de uma teologia criativa, capaz de reatualizar as suas categorias, à luz de um novo paradigma, numa teologia da espiritualidade. Ou conforme Karl Rahner: “O cristão do futuro ou será místico ou não será cristão”. Nesta comunicação, aderimos a este terceiro grupo afirmando que espiritualidade e teologia estão relacionadas. As tentativas de falar sobre a doutrina cristã de Deus não podem ser separadas da fé e da vivência espiritual. Há sinais de uma convergência contemporânea entre a teologia e o novo campo de estudos da espiritualidade que, vistos pelo paradigma do pensamento complexo e da transdisciplinaridade, avançam rumo a uma teologia da espiritualidade disposta a se refazer diante das necessidades do sujeito pós-moderno.

Palavras-chave: Teologia pública. Espiritualidade cristã. Mística.

INTRODUÇÃO

Será que a cultura pós-moderna oferece um lugar para a espiritualidade? Há quem diga que não, isto é, não há lugar na cultura tecnicista da contemporaneidade para uma espiritualidade como base para o aprofundamento da fé. Há outros que acreditam em uma espiritualidade leiga, sem deuses, sem crenças e sem religião como a única capaz de dizer algo aos seres humanos atuais. O sujeito não precisa de fé religiosa para aderir a ela. Existem também aqueles que apostam no momento atual como oportunidade única para o desenvolvimento de uma teologia criativa, capaz de reatualizar as suas categorias, à luz de um novo paradigma, numa teologia da espiritualidade. Ou conforme Karl Rahner: “O cristão do futuro ou será místico ou não será cristão” (RAHNER, 2004, p.78-81). Aderimos a este terceiro grupo na

1 Doutor em Teologia, professor colaborador e pesquisador pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. E-mail: carlosamc04@gmail.com

promoção de uma espiritualidade pensada no contexto da teologia pública.

No primeiro momento, a expressão “teologia pública” provoca estranheza; parece pleonasma. É preciso entender o contexto em que se dá a utilização da expressão. Apesar da estranheza, “teologia pública” remete para a importância de pensar a natureza do seu conhecimento no esforço de esclarecer a sua legitimidade e legalidade. A expressão é nova, mas não a sua tarefa. Embora não utilizassem o conceito, teólogos como Ernst Troeltsch, Abraham Kuyper, Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Martin Luther King, James Luther Adams e Paul Ramsey contribuíram para o desenvolvimento daquilo que hoje chamamos de “teologia pública”. Estes e tantos outros teólogos compreenderam o modo público de fazer teologia.

Não há teologia pública uniforme e monolítica fora e dentro do Brasil. Não há um único significado sobre ela que seja autoritativo e nem uma forma normativa única de fazê-la. O termo “teologia pública”, expressa a ideia de que a teologia, embora esteja relacionada a comunidades de fé, não é assunto exclusivamente privado e nem questão de identidade comunal. A teologia pública envolve o esforço de interpretar o lugar público à luz de Deus. É um movimento que vai para além das fronteiras das comunidades de fé e atinge todos os povos. Do privado, Igreja, para o público, sociedade em geral, a teologia pública é expressão de comunidades políticas que almejam serem testemunhas especificamente cristãs entre todos os povos. Este testemunho não se reduz somente ao discurso cristão, mas fundamentalmente, pelo engajamento cristão em ações concretas no espaço público.

Para Jürgen Moltmann, a teologia cristã é teologia pública por causa do Reino. Deve fazê-lo sempre de forma correlativa. Ela deve ser, ao mesmo tempo, conforme a Escritura e contextual. Ela torna-se uma teologia pública, que compartilha os sofrimentos desta época e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem os seus contemporâneos. A novidade e diversidade do Reino de Deus, que não cabem nas igrejas, exigem que a teologia seja pública (MOLTMANN, 2004, p.17-34).

A espiritualidade cristã que emerge da compreensão pública da teologia interpela o cristão a ter consciência da presença do Espírito Santo em toda criação. Segundo Leonardo Boff, “o Espírito se move em todas as coisas, em tudo penetra, recria a face da terra. Espiritualidade é captar esse movimento do mundo, o seu dinamismo, a presença do Espírito nas coisas todas” (BOFF, 2006, p.76). Ou como define Philip Sheldrake: “espiritualidade é o todo da vida humana visto em termos de uma relação consciente com Deus, em Jesus Cristo, por meio da morada interior do Espírito e dentro da comunidade de crentes” (SHELDRAKE, 2005, p.53).

A espiritualidade mantém a teologia em sua própria vocação, ela impede a teologia de evadir-se de seu próprio objeto real. A espiritualidade não busca

responder à pergunta “Quem é Deus?”, esta é uma pergunta da teologia, mas preserva a orientação, a perspectiva, dentro da qual essa pergunta continua sendo uma pergunta evitada ou censurada em alguns ambientes e, em outros, uma pergunta relevante.

1 RUPTURA ENTRE TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE

A separação da teologia da experiência humana ocorreu quando os cristãos internalizaram uma oposição pós-iluminismo entre as esferas “secular” e “sagrada” da vida humana. Separaram a vida humana em duas realidades: a do mundo e a de Deus. Criaram a falsa impressão de que a esfera do mundo é contrária à esfera divina numa espécie de maniqueísmo velado capaz de gerar rupturas entre o dizer e o fazer da teologia. Infelizmente, as suposições intelectuais nascidas do Iluminismo ainda permeiam os círculos teológicos e nem sempre ficam à vontade com as noções de vivência, prática ou aplicação. Não sem motivos é que verificamos, na tradição protestante, por exemplo, o surgimento da “teologia prática” como um retorno a um labor teológico onde a palavra da fé é determinada pela experiência da fé que nutre fontalmente a teologia.

O conhecimento místico ou espiritual, típico do saber originário da fé, é um saber experiencial. Ele não separa a realidade de Deus da realidade humana no mundo. “Quem não ama, não conhece a Deus”, diz a epístola de João (1Jo 4,7). A ciência teológica faz bem em não esquecer o sentido místico de sua raiz etimológica, para guardar sempre um fundamental perfil contemplativo. “O que dá a experiência da fé à razão da fé é o ‘frêmito da vida’. Só um teólogo que banhe na experiência do Espírito vivificador e que saia daí gotejando poderá produzir uma teologia viva e vivificadora”, afirma Clodovis Boff (BOFF, 1998, p.152).

No Oriente, a tradição teológica conservou a ligação com a vida espiritual e com a liturgia. Já no Ocidente, a vertente mística tem dado lugar a um intelectualismo esterilizante. O questionamento intelectual ocidental contemporâneo fica muitas vezes fascinado com “o sagrado”, mas sem adesão à religião pelo sujeito. É um risco para a teologia se perder nos meandros de uma multidão de detalhes e obscurecer a percepção do que é realmente essencial. Há o perigo na caminhada teológica de trocar a fé sincera pelo intelectualismo. A teologia pode se tornar um ídolo quando deixamos de utilizá-la como meio para compreender o divino e o humano e caímos na idolatria das ideias, dos conceitos e dos sistemas. As consequências desta idolatria são esterilidade, insensibilidade e indiferença. De forma irônica, o ensaísta britânico C.S. Lewis (1898-1963) põe a situação de “inanição” do sujeito que desvincula a prática da fé:

O melhor a fazer é evitar que ele (novo convertido) faça alguma coisa. Enquanto ele não transformar isso em ação, não importará o quanto ele pense sobre o seu novo estado de contrição [...] Deixe-o fazer tudo, menos agir. Não importa quanta piedade ele tenha na sua mente e no seu coração – ela não irá nos afetar se nós pudermos deixá-lo longe de sua força de vontade. Como disse um dos humanos, os hábitos ativos são reforçados pela repetição, mas os passivos são enfraquecidos. Quanto mais inativo ele ficar, mais incapaz será de agir e, a longo prazo, mais incapaz será de sentir (LEWIS, 2005, p.12,13).

Primeiro, deixar de agir, depois, deixar de sentir. Assim é o processo para a morte da espiritualidade. A inatividade, a falta de ação, na caminhada cristã é sinal da falta de perspectivas que com o tempo vira insensibilidade para com Deus, com o outro, por si mesmo e pela criação. É a morte, como alienação, dando o seu sinal.

Para que a teologia da espiritualidade seja rica e fecunda, a relação entre fé e prática deve, para o teólogo, se dar na vida real antes que na teoria teológica. Isso implica, como condição necessária que o teólogo tenha uma vinculação real com a vida concreta das pessoas nos espaços públicos da sociedade, universidade e Igreja.

A tragédia de Auschwitz não foi só o símbolo da morte do modernismo como também da morte de Deus, ou seja, o colapso de um sistema religioso tomado pelo racionalismo esterilizante que tirou o teólogo do mundo da subjetividade, da afetividade. O teólogo completo, que também é místico, dotado de uma teologia genuflecta, praticamente desapareceu no tempo da teologia racionalista quando esta assumiu a perspectiva positivista da ciência.

2 TEOLOGIA PÚBLICA E ESPIRITUALIDADE

Hoje, na contemporaneidade, há um retorno de uma “teologia espiritual”. Em décadas recentes, uma mudança importante teve lugar na teologia ocidental. A mudança foi de uma teologia meramente dedutiva, local, para uma reflexão séria sobre a vivência de Deus em suas culturas plurais e transreligiosas. Em harmonia com essa mudança, e parcialmente por ela provocados, os entendimentos da vida cristã também mudaram. A “teologia espiritual” que daí emergiu deu lugar a um conceito mais dinâmico e inclusivo sobre a espiritualidade. Atualmente, o termo espiritualidade tem uma considerável aceitação ecumênica e assim os estudos sobre ela tendem a se inspirar também na riqueza do diálogo inter-religioso. Por mais ambíguo que pareça, o termo também encontra favor em ambientes não religiosos para descrever os valores mais profundos das pessoas que não professam nenhum sistema de crença.

Raimon Panikkar, argumenta que, visto que a teologia cristã tradicionalmente

operava dentro do que ele chama de um diálogo dialético, isto é, por argumentação contra o outro, ela agora precisa aceitar um “diálogo dialógico” (PANIKKAR, 1979, p.241-245), que seja aberto aos valores do outro e da criação por meio de encontros:

O “não é bom que o homem esteja só”, não quer dizer, somente, que necessite companhia (para compartilhar o pão); significa, também, que é comunidade horizontal com seus semelhantes e vertical nas duas direções, para cima com o divino, para baixo com o telúrico. Dito com outras palavras: a experiência de Deus se faz em e com a totalidade da realidade, tocando diretamente os três mundos – experiência que muitos sábios chamaram o toque místico (PANIKKAR, 2007, p.95).

Afirmar que espiritualidade e teologia estão relacionadas implica em dizer que, primeiro, e mais importante, as tentativas de falar sobre a doutrina cristã de Deus não podem ser separadas da fé e da vivência espiritual e, segundo, há sinais de uma convergência contemporânea entre a teologia e o novo campo de estudos da espiritualidade que, vistos pelo paradigma do pensamento complexo e da transdisciplinaridade, avançam rumo a uma teologia da espiritualidade disposta a se refazer diante das necessidades do sujeito pós-moderno.

O cristianismo ocidental precisa sobreviver hoje em dia em uma cultura fluida e intelectualmente incerta. Presenciamos, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, um declínio disseminado na prática religiosa tradicional do Ocidente seguido por uma fome crescente de espiritualidade. “Espiritualidades” destrutivas inevitavelmente refletem “teologias” inadequadas sobre Deus. A qualidade da espiritualidade reflete a teologia que está por trás dela. Qualquer versão de espiritualidade que tenha um tom individualista não é cristã e, portanto, fracassa em refletir a comunhão de relacionamentos iguais da automanifestação trinitária de Deus.

Experiências de mística e de espiritualidade apropriadas por instituições religiosas e, por elas domesticadas e privatizadas, elitizaram a experiência da espiritualidade e a transformaram em fórmulas espiritualistas profundamente solipsistas. Solipsismo, na experiência espiritual, faz do sujeito a referência única “que se gaba de se sentir mais próximo de Deus do que a maioria dos mortais”, diz Frei Betto (BETTO, 2005, p.57).

Espiritualidades desengajadas do mundo, em vez de envolvidas com ele e com sua transformação, fracassam em refletir o irrevogável compromisso de Deus com o mundo em Jesus Cristo. A doutrina cristã de Deus procura manter um equilíbrio delicado de transcendência e imanência. Ela confronta espiritualidades ou práticas de devoção que põem uma ênfase desequilibrada em um aspecto do cristianismo com a evidente exclusão de outros.

É preciso superar um tipo de pensamento que pensa em dois espaços separados e contrários: o espaço de Deus e o espaço do mundo. Tal separação significa reduzir a realidade de Deus a uma realidade parcial o que não é verdade. A teologia pública não separa e não contrapõe, mas mantém juntas a realidade de Deus e a do mundo. O conhecimento espiritual, como um saber experiencial, não separa a realidade do divino do humano. “Quem despreza os seres humanos despreza o que Deus amou; e mais: despreza a figura do próprio Deus feito ser humano”, afirma Dietrich Bonhoeffer (BONHOEFFER, 1995, p.46).

Uma teologia e espiritualidade cristã que se desviam da cruz não terão muita coisa a dizer sobre a real presença de Deus no sofrimento, fracasso e pecado humanos. Essas realidades tornam-se intoleráveis. Por consequência, elas são ignoradas por algumas espiritualidades excessivamente otimistas. Seu principal papel parece ser proteger as pessoas da possibilidade de desespero final. Não sabem lidar com a “desordem”. A espiritualidade do conflito desinstala o sujeito da zona de conforto e faz da “desordem”, própria do pensamento complexo, oportunidade para que o fiel faça uma experiência afetiva com Deus.

O resgate da relação entre espiritualidade e teologia é desafiador para a teologia acadêmica contemporânea. Somos desafiados a reconstruir relações fecundas entre as atividades acadêmicas de pesquisa e os ensinamentos e aplicações práticas da oração, pregação, cuidado pastoral e evangelização. A prática, como por um “retorno dialético”, pode iluminar a fé e contribuir, com seu potencial epistemológico próprio, para o conhecimento teológico. A teologia, que tem na Revelação seu princípio determinante, encontra a fonte de seu conhecimento não só nas palavras da fé, mas também, e enquanto iluminada por elas, na prática da fé, que atualiza e encarna a Palavra no hoje. A vida de fé das pessoas e comunidades mostra aspectos do mistério de Deus a que o teólogo não deve de modo algum ficar desatento na construção de sua teologia.

Nesse sentido, a “teologia leiga”, diferente de popular, como o labor teológico feito e escrito por leigos a partir do seu lugar, pode oferecer contribuições para a teologia pública. Pensar a fé no lugar da laicidade é permitir que a teologia seja interpelada por questionamentos diferentes da realidade da vida sacerdotal e religiosa. As perguntas dos leigos são outras, elas têm a ver com a vida matrimonial, profissional, cultural, eclesial e cotidiana que desafiam o fiel a viver, na prática, a vida cristã. Viver como teólogo leigo é “compartilhar, muitas vezes, com os pobres, a insegurança do amanhã”, diz Maria Clara Bingemer (BINGEMER, 2006, p.146). Isto soa estranho aos ouvidos do teólogo religioso desatento que fez da vida sacerdotal uma opção por dedicação exclusiva expressa em um discurso divorciado da vida cotidiana comum das pessoas.

CONCLUSÃO

A teologia está experimentando na atualidade uma reconfiguração. Para que seja rico e fecundo, o confronto entre fé e prática deve, para o teólogo, se dar na vida real antes que na teoria teológica. Isso implica como condição necessária que o teólogo tenha uma vinculação real com a vida concreta da comunidade eclesial e com os problemas do mundo. A luz própria da prática para a teologia consiste em que ela, por um lado, provoca o conhecimento teológico e, por outro, o verifica. Em outras palavras: interroga e reconhece a verdade teológica. Metz diz que:

A convergência dos mundos da fé e da vida, da mística e do cotidiano profano, do ensino e da vida, está se tornando cada vez mais difícil, e muitos fogem para a psicologia e a mitologia, sob códigos cristãos. Cada vez menos a reconciliação dos mundos da fé e da vida é passível de “ser ensinada”. Cada vez mais ela precisa ser conquistada, sofrida e expressa pelos fiéis, numa confiança e num estímulo mútuos. Naturalmente, para isso é necessário reduzir-se à mentalidade de assistência e de supervisão na vida eclesiástica (METZ, 2013, p.233).

A provocação de Metz é pertinente. Em uma cultura fragmentada e dominante como a nossa é desafiante para a teologia da espiritualidade promover a união entre o discurso da fé e a sua vivência. Os teólogos de hoje são convocados a repensar uma teologia de forma integral, capaz de dialogar com o tempo presente, de forma criativa, levando em consideração a complexidade que envolve o mundo em diversos níveis e o abre para o mistério da vida e da sua polissêmica compreensão.

REFERÊNCIAS

- BINGEMER, Maria Clara. A teologia e a universidade: desafios e perspectivas. In: FREITAS, Maria Carmelita (Org.). *Teologia e sociedade: relevância e funções*. São Paulo: Paulinas, SOTER, 2006.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- LEWIS, C.S. *Cartas de um diabo ao seu aprendiz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da*

teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

PANIKKAR, Raimon. Myth, Faith and hermeneutics. New York: Paulist Press, 1979.

_____. Ícones do mistério: a experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.

RAHNER, Karl. O cristão do futuro. São Paulo: Novo Século, 2004.

SHELDRAKE, Philip. Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005.

GT 6 Religião e Educação

GT6. Religião e Educação

Coordenadores: Prof. Dr. Eulálio Figueira – PUC/SP; Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira – PUC/PR, PR

Ementa: Este GT organiza os estudos e pesquisas da relação entre educação, cultura e religião, campo este que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como de 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, formação inicial e continuada, 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 plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).

A liberdade religiosa como direito fundamental no estado democrático de direito em face do ensino religioso

Márcio Eduardo Senra Nogueira Pedrosa Morais¹

RESUMO

Objetiva-se analisar, por intermédio do presente trabalho, o tema *A LIBERDADE RELIGIOSA COMO DIREITO FUNDAMENTAL NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO EM FACE DO ENSINO RELIGIOSO*. Nesta pesquisa, que será bibliográfica, inicialmente, faz-se a abordagem do conceito e raízes históricas da liberdade religiosa, compreendendo-a como componente do princípio da laicidade. Analisa-se ainda a liberdade religiosa em face da filosofia do direito, como também a caracterização estrutural do direito à liberdade religiosa, tendo como sustentáculo a relação liberdade religiosa/dignidade da pessoa humana. Em seguida, esmiúça-se a liberdade religiosa durante o Império brasileiro (1822-1889). Debruça-se sobre a liberdade religiosa no constitucionalismo brasileiro, dando-se ênfase sobre a definição do ensino religioso no contexto do Estado Constitucional, objetivo principal desta pesquisa. O problema da pesquisa é como o Estado Democrático de Direito deve institucionalizar a oferta do ensino religioso. A hipótese do trabalho é a de que o ensino religioso que coaduna com o Estado Democrático é o ensino da história das religiões, sem proselitismo religioso.

Palavras-chave: Brasil. Ensino Religioso. Estado Democrático de Direito. Laicidade. Liberdade religiosa.

INTRODUÇÃO

A liberdade religiosa, originariamente, não se apresenta como um dos pressupostos constitucionais da sociedade ocidental, no sentido de não existir, há muito tempo, a ideia de se garantir a liberdade de escolha da religião, como também a liberdade de não possuir uma.

Na verdade, a liberdade religiosa consiste em um princípio que se desenvolve, tardiamente, na história do constitucionalismo, principalmente se considerando que o pluralismo religioso também surgiu em tempos posteriores da civilização ocidental, sendo fruto da crise institucional ocasionada, dentre outros fatores, pelas guerras religiosas que assolaram a Europa no início do Estado Nacional.

¹ Doutor em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor na Universidade de Itaúna e na Faculdade de Pará de Minas. Email: marcioeduardopedrosamorais@gmail.com

Nesse sentido, a liberdade religiosa, como pressuposto constitucional, passou a ser uma questão de interesse pela convivência pacífica da sociedade política organizada, após a Reforma Protestante, originando modificações no modo de agir e pensar ocidental.

Juntamente com a democracia e a igualdade, o princípio da liberdade religiosa compõe o princípio da laicidade. A laicidade, deste modo, compreende o princípio da liberdade (inclusive religiosa), princípio da igualdade e princípio democrático. Não basta a liberdade religiosa para se caracterizar um Estado como laico, é necessário também que este Estado garanta a igualdade de tratamento entre crenças, dentre as regras do processo democrático.

Percebe-se que as instituições democráticas brasileiras, ainda, são influenciadas por razões dogmáticas religiosas, caracterizando-se o ensino religioso mecanismo de continuidade de dominação, por intermédio de atores que confundem, estrategicamente, as esferas pública e privada, o que fere o primado do Estado Democrático de Direito.

Neste sentido, para garantir o primado da liberdade religiosa é fundamental que o ensino religioso não seja confessional, devendo o mesmo ser repensado, sob pena de, em não o fazendo, estar comprometido o Estado Democrático de Direito, que deve ser pluralista, tolerante e limitado por normas jurídicas democraticamente construídas

1. CARACTERIZAÇÃO E HISTÓRICO DO ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL

Dentre os atos exteriores decorrentes da liberdade religiosa está a difusão da religião. Deste modo, sendo a vida humana comunicação e colaboração, a comunicação da própria fé religiosa a outras pessoas é também um ato próprio e necessário da liberdade religiosa. A problemática está no modo de difusão dessa fé religiosa, que não pode ser realizada em escolas públicas.

Historicamente, o ensino religioso como conteúdo escolar com currículo próprio é fato recente, sendo um desdobramento da Paz de Westfália (1648), que reconhecendo o impacto político do pluralismo religioso, deu aos governantes mais poder de ingerência em relação à questão. “Ao Estado interessava formar cidadãos ordeiros e submissos; em diversos países, o ensino da religião na escola passou a ser considerado de especial valia para atingir este objetivo”. (GRUEN, 1995, p. 7). Inicialmente ensinava-se a religião oficial do país, tendo o ensino caráter iluminista, baseado na razão, apesar de ser visto como catequese infantil, deslocada da família para a escola.

No que se refere ao constitucionalismo brasileiro, todas as Constituições brasileiras, com exceção da Constituição de 1891, previram o ensino religioso nas escolas públicas. A exceção da Constituição de 1891 relacionava-se com o espírito liberal e positivista comteano da época, frisando a necessidade de o ensino religioso ser leigo. Destaco ter o Brasil herdado o modelo de ensino religioso de catequização, que beneficiava a Igreja Católica, tendo em vista a situação de domínio da cristandade reinante.

As mudanças percebidas, laicização do Estado e secularização da sociedade, o modernismo, a crise da religião, ocasionaram, a partir dos anos 60, questionamentos em relação a esse ensino religioso no Brasil.²

A educação como parte do sistema equitativo de cooperação, que caracteriza uma sociedade bem-ordenada, tem por objetivo a capacitação de indivíduos para serem cidadãos autônomos, membros transformadores da sociedade e de suas próprias vidas, objetivando a concretização da dignidade humana. Esse caráter público da educação, tendo em vista tratar-se de questões que afetam a esfera pública, ensejou o Constituinte a inserir na Constituição de 1988, especificamente nos artigos 205 a 209,³ o compartilhamento desta função entre Estado, família e sociedade.

2 Os Estados de Santa Catarina e Minas Gerais foram pioneiros na mudança do modelo catequético que vigorava até então. Nesse sentido, no ano de 1970 a Secretaria de Educação e Cultura do Estado de Santa Catarina oficializaria um programa de Educação Religiosa para o ciclo básico, de caráter ecumênico, coadunando ensino com as realidades do Estado catarinense. Em Minas Gerais, no ano de 1973, a Delegacia Regional de Ensino da cidade de São João Del Rei introduziu um modelo de ensino religioso que visava educar para a "religiosidade", estimulando uma abertura para o desenvolvimento da solidariedade com aqueles que sofrem, estimulando os valores cristãos.

3 Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

Art. 206. O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber; III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino; IV - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais; V - valorização dos profissionais da educação escolar, garantidos, na forma da lei, planos de carreira, com ingresso exclusivamente por concurso público de provas e títulos, aos das redes públicas; VI - gestão democrática do ensino público, na forma da lei; VII - garantia de padrão de qualidade. VIII - piso salarial profissional nacional para os profissionais da educação escolar pública, nos termos de lei federal. Parágrafo único. A lei disporá sobre as categorias de trabalhadores considerados profissionais da educação básica e sobre a fixação de prazo para a elaboração ou adequação de seus planos de carreira, no âmbito da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

Art. 207. As universidades gozam de autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial, e obedecerão ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão. § 1º É facultado às universidades admitir professores, técnicos e cientistas estrangeiros, na forma da lei. § 2º O disposto neste artigo aplica-se às instituições de pesquisa científica e tecnológica.

Art. 208. O dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de:

I - ensino fundamental, obrigatório e gratuito, assegurada, inclusive, sua oferta gratuita para todos os que a ele não tiveram acesso na idade própria; II - progressiva universalização do ensino médio gratuito; III - atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino; IV - educação infantil, em creche e pré-escola, às crianças até 5 (cinco) anos de idade; V - acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística, segundo a capacidade de cada um; VI - oferta de ensino noturno regular, adequado às condições do educando; VII - atendimento ao educando, no ensino fundamental, através de programas suplementares de material didático-escolar, transporte, alimentação e assistência à saúde. § 1º - O acesso ao ensino obrigatório e gratuito é direito público subjetivo. § 2º - O não-oferecimento do ensino obrigatório pelo Poder Público, ou sua oferta irregular, importa responsabilidade da autoridade competente. §

Uma das justificativas de se dividir as responsabilidades entre Estado, sociedade e as famílias é o de que atribuir à sociedade e às famílias o poder de interferirem no processo educacional seria um meio de se controlar a atividade estatal. Essa interferência, de acordo com Fábio Portela Lopes de Almeida (2008), visa “a evitar que o poder público seja utilizado para impor uma concepção abrangente de bem sobre as crianças por meio do ensino de determinados valores que deveriam guiar suas vidas”. (ALMEIDA, 2008, p. 169). Esse mecanismo de controle funcionará como um sistema de freios e contrapesos (*checks and balances*) possibilitando o controle, a fiscalização do Estado por intermédio das famílias.

Tendo em vista a possibilidade/exigência de se dividir os deveres de educação entre Estado, famílias e sociedade, os pais e as famílias podem ensinar às crianças os seus próprios valores, em contraposição aos valores ensinados na escola, o que, de acordo com Meira Levinson (2004), pode estimular, a partir do confronto entre concepções de bem, o desenvolvimento da virtude da autonomia.

Apesar de constar a matrícula facultativa para o ensino religioso, como oferta aparentemente ingênua, democrática, o ensino religioso tem em si peculiaridades mais relevantes e complexas do que se pode interpretar de uma primeira leitura do dispositivo em exame.

Historicamente, desde a época colonial, a Igreja Católica exerceu o monopólio da educação no Brasil, inicialmente por intermédio da Companhia de Jesus, preocupada com a catequese e proteção dos índios. No final do século XVIII, em decorrência das reformas do Marquês de Pombal, o ensino passa a ter caráter iluminista, continuando a Igreja a manter o controle da maioria das escolas, em decorrência do despreparo estatal para a manutenção educacional. No século XIX com a vinda da família real portuguesa para o Brasil, iniciou-se um processo de educação direcionado à incipiente burguesia, como também aos novos aristocratas ligados à vida na corte.

Na segunda metade do século XIX, em decorrência do processo de romanização da Igreja Católica, iniciou-se um trabalho educativo com base no catecismo romano. Ao final do século, com a crescente vinda de imigrantes protestantes europeus, de missões protestantes e comerciais, sob influência da franco-maçonaria que atuava nas instâncias políticas, o ensino escolar sob a égide da Igreja Católica assumiu uma postura de resistência a essa ‘invasão’ e às tendências modernizadoras que ela trazia. Com a promulgação da Constituição Republicana de 1891, proibiu-se o ensino religioso nas escolas oficiais, empenhando a Igreja Católica desde então no

3º - Compete ao Poder Público recensear os educandos no ensino fundamental, fazer-lhes a chamada e zelar, junto aos pais ou responsáveis, pela frequência à escola.

Art. 209. O ensino é livre à iniciativa privada, atendidas as seguintes condições: I - cumprimento das normas gerais da educação nacional; II - autorização e avaliação de qualidade pelo Poder Público.

restabelecimento desta disciplina ora no âmbito estadual, ora no âmbito nacional, sobretudo por ocasião de mudanças constitucionais. Tímidos retornos nos Estados, forte conteúdo na proposição da Revisão Constitucional de 1926, bem-sucedida por ocasião da reforma educacional do Ministro Francisco Campos na década de trinta, o ensino religioso retornou às escolas públicas através de decreto, inicialmente fora do horário normal das outras disciplinas e depois dentro do mesmo horário, (CURY, 2004) tendo sido o Estado de Minas Gerais o primeiro a garantir o ensino religioso nos horários regulares das aulas semanalmente. (DINIZ; CARRIÃO, 2010).

O ensino religioso aparece em todas as constituições federais desde 1934, sob a figura de matrícula facultativa, devendo ser ministrado para os alunos conforme sua filiação religiosa e de acordo com a consulta aos pais. Todavia, “tal permanência não se deu sem conflitos, empolgando sempre seus propugnadores e críticos, fazendo com que os debates [...] se revestissem de contenda e paixão”. (CURY, 2004, p. 189). Assim, a disciplina “ensino religioso”, desde 1934, é caracterizada como disciplina de matrícula facultativa para uma oferta obrigatória.

Até a década de 60 as escolas religiosas dominaram a elite do ensino⁴, tendo a partir de então começado a existir concorrência com escolas privadas laicas, o que fez com que as escolas confessionais tivessem que se reformular pela primeira vez, sob pena de perder alunos em não o fazendo, tendo surgido uma aproximação dos colégios confessionais aos laicos, tornando os mesmos menos doutrinários, como também desobrigando os estudantes de velhos hábitos, tais como comungar e frequentar missas.

2 O PROBLEMA DO PRINCÍPIO DA LIBERDADE RELIGIOSA EM FACE DO ENSINO RELIGIOSO

O Estado laico não se sustenta em fundamentos religiosos, relacionando-se com a afirmação da legitimação democrática do poder, como também com a imparcialidade em matéria de fé, o que não significa abstenção ou ataque em questões religiosas. A laicidade coaduna-se com a democracia, principalmente a radical, onde todos os projetos de vida concorrem em condições de igualdade, sem haver prevalência de um sobre o outro, por mais sofisticado ou digno que possa parecer aos olhos de alguém, como também da sociedade marcadamente moralizada por valores religiosos. O conceito estrito de democracia pressupõe simplesmente participação popular e absorção de demandas majoritárias pelo Governo. De outro lado, o constitucionalismo impõe limitações de decisões majoritárias que violem

⁴ A partir da Constituição de 1934 até o final da década de 1960, o ensino religioso caracterizar-se-á como “catequese” na escola, reproduzindo na esfera do ensino público o que acontecia nas escolas confessionais, ficando a cargo das Igrejas a definição de professores e conteúdos. (DICKIE, 2008).

direitos de minorias, principalmente direitos que envolvem matéria religiosa. De acordo com essa moldura conceitual, a laicidade é prevista como princípio implícito no texto constitucional brasileiro de 1988, em face dos princípios da democracia, da igualdade e da liberdade religiosa. Assim, não cabe ao Estado dizer se uma religião é “verdadeira” ou não, como também não possui legitimidade e a função de proteger ou professar uma fé qualquer. Respeitar a manifestação religiosa de uma sociedade corresponde aos princípios da laicidade, enquanto perseguir e impedir a manifestação religiosa corresponde a laicismo, ou seja, desrespeito aos direitos fundamentais da pessoa humana. Desse modo, a oferta do ensino religioso viola o Estado Democrático de Direito, ao desprestigiar visões divinas negativistas (ateus e agnósticos), o que não coaduna com os postulados de uma sociedade multicultural.

CONCLUSÃO

Diante de todo o exposto, conclui-se que o ensino religioso, em que pese estar inserido no constitucionalismo brasileiro desde tempos remotos da história do país, deve ser repensado, sob pena de se desconstruir o primado do Estado Democrático de Direito, almejado pela Constituição de 1988.

A religião é importante mecanismo de estimulação de práticas saudáveis, sem sombra de dúvidas, porém, na fase de desenvolvimento infantil, quando de sua oferta, o ensino da religião pode trazer consequências negativas na formação da criança, principalmente, daquelas pertencentes a grupos minoritários, que poderão se sentir excluídas.

É fundamental a prática da tolerância e da diversidade. Caso não fique definido um direcionamento sobre a oferta da prática do ensino religioso, é possível que mais prejuízos advenham do que benefícios. O que se percebe, muitas vezes, é a doutrinação do ensino religioso camuflada de ensino do fenômeno religioso, o que é prejudicial à democracia inclusiva, ofendendo as diferenças e a intimidade que o *sagrado* impõe a cada pessoa. A religião, neste sentido, deve estar no íntimo de cada indivíduo, que tem autonomia para vivenciá-la de modo pessoal. A proposta que pode ser apresentada como substitutivo ao ensino religioso é a inserção do conteúdo de história das religiões no conteúdo escolar, prestigiando todas as religiões presentes na sala-de-aula. Concluindo essas rápidas e breves páginas: o limite da liberdade religiosa é o “outro” enquanto indivíduo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Fábio Portela Lopes de. *Liberalismo político, constitucionalismo e democracia*: a questão do ensino religioso nas escolas públicas. Belo horizonte:

Argymentvm, 2008.

BRASIL. Constituição (1988) *Constituição da república federativa do Brasil*. 29. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

BRASIL. *Decreto n.º 119-A*, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em 8 dez. 2014.

BRASIL. *Lei n.º 9.394* (1996) Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm> Acesso em 2 jan. 2016.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 183-191, set./out./nov./dez. 2004.

CURY, Carlos Roberto Jamil. *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1984.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO, Letras Livres, 2010.

GRUEN, Wolfgang. *O ensino religioso na escola*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LEVINSON, Meira. *The demands of liberal education*. Nova Iorque: Oxford University, 2004.

MORAIS, Márcio Eduardo Pedrosa. *Liberdade religiosa: o ensino religioso na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88*. Curitiba: Juruá, 2015.

Análise de conteúdo de material didático catequético sobre o problema do mal e a existência do diabo

Marco Antonio Marcon¹

RESUMO

Como a religião resolve o “problema do mal” e se em sua doutrina concebe a existência de “criaturas espirituais”, como anjos e demônios, é um dos temas que chama a atenção. A Doutrina da Igreja Católica traz estes elementos em sua Tradição. Este artigo é um recorte da pesquisa que culminou na dissertação para obtenção ao grau de mestre em teologia pela PUCPR, em 2016. Teve como objetivo, por meio da “Análise de conteúdo”, saber como o material didático-pedagógico, para catequese, “Crescer em comunhão” tratou o conteúdo acerca do “problema do mal e a existência do Diabo e dos demônios” no decorrer dos seus 35 anos de existência. Uma possível ausência ou ensino deficitário sobre este tema gera que tipo de consequências, para o catequisando e na formação do cristão católico? A quantidade de filmes, jogos e mídias em geral, assim como debates inflamados entre o ateísmo militante e religiosos, com base no paradoxo de um Deus bondoso, onipotente e onipresente convivendo com as maldades no mundo pode ser um indicativo de que este conteúdo é relevante hoje. As escolhas metodológicas que os autores fizeram de uma pedagogia positiva e pautada na experiência do encontro com a pessoa de Jesus Cristo teve como consequência minimizar conteúdos doutrinários. No caso deste trabalho, os conteúdos que tratam da demonologia estão ausentes ou relativizados. Com indícios de uma influência teológica tendência das últimas décadas, esta embebida num viés sociológico e avessa as fórmulas doutrinárias tradicionais.

Palavras chave: Mal. Diabo. Demonologia. Ensino católico. Pós-modernidade

INTRODUÇÃO

Os conflitos teológicos e a influência da mídia exigem que os materiais catequéticos e os mais altos graus de ensino católico se posicionem de forma coerente acerca do tema sobre o problema do mal e a existência do diabo, para que o fiel da Igreja Católica não seja confundido num relativismo doutrinário ou torne sua fé sincrética. Então, este estudo tem como interesse explicitar a discussão da relação entre a educação católica no contexto da demonologia. Isto se fará aplicando o método de “Análise de conteúdo” (Bardin, 1977) no material didático catequético “Crescer em Comunhão”. As inferências falarão sobre os porquês o conteúdo está, da

¹ Mestre em teologia, PUCPR, marcon777@gmail.com

forma que está e se não contém, o porquê desta ausência.

1 ANÁLISE DE CONTEÚDO DO MATERIAL DIDÁTICO-CATEQUÉTICO

Para dissertar sobre o “problema do mal” e a existência do Diabo e dos demônios no “Crescer em comunhão” se fez necessário escolher um método que melhor se adequasse ao estudo do material e entender o porquê tal ou qual conteúdo está presente e porquê das omissões. O conjunto de técnicas e o caminho escolhido foi a “Análise de conteúdo” e a autora de referência BARDIN,1977. A complexidade das comunicações envolve aquele que comunica e o que recebe a informação. Parece ter a simplicidade de uma linha reta, mas aquilo que o comunicador informa envolve uma série de influências que ele recebe. Na maior parte influências inconscientes, por estar num meio que o bombardeia com uma enchurrada de formas de pensar. E por isto:

saberes deduzidos dos conteúdos podem ser de natureza psicológica, sociológica, histórica, económica ... É portanto necessário completarmos os segmentos de definições já adquiridas, pondo em evidência a finalidade (implícita ou explícita) de qualquer análise de conteúdo: A intenção da análise de conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou, eventualmente, de recepção), inferência esta que recorre a indicadores (quantitativos ou não) (p.38)

Entra aqui também a própria consciência e intenção que o comunicador tem embasado em seus próprios valores, ideias e crenças. Depois virá o problema da informação que tinha uma intenção e o receptor entende de outra forma (cf. p.40). Isto devido a sua própria formação e o meio que o influencia. Esta trama nebulosa, cheia de códigos e segredos é o que o método tem a pretensão de elucidar através da inferência², que todos estes detalhes fornecem. “Em última análise, qualquer comunicação, isto é, qualquer transporte de significações de um emissor para um receptor, controlado ou não por este, deveria poder ser escrito, decifrado pelas técnicas de análise de conteúdo” (p.32). Neste trabalho o objeto para análise de conteúdo é a inferência gerada pelo conteúdo sobre o “Problema do mal e a existência do Diabo e dos demônios” no material “Crescer em comunhão”.

1.1 ANÁLISE DE CONTEÚDO: INTRODUÇÃO AS INFERÊNCIAS

² Inferência: operação lógica, pela qual se admite uma proposição em virtude da ‘sua ligação com outras proposições já aceites como verdadeiras. Inferir: extrair uma consequência (Petit Robert, Dictionnaire de la Zangue Française, S.N.L., 1972) (p.39).

Ao realizar uma varredura em todo conteúdo a palavra “mal” é evitada e absorvida pela palavra “pecado”. Esta nas últimas 4 revisões foi tema da coleção, no livro 3 e nos outros livros está transversal nos temas. Não há a explicação sobre a queda do homem e como entrou o pecado na Criação em detalhes, apenas afirma que o homem é pecador através das citações bíblicas, então as respostas sobre o “problema do mal” ficam comprometidas. Não há o itinerário doutrinário: Criatura espiritual que negou o projeto de Deus> esvaziou o bem na criação> promoveu o mal, por fim, pecou e influenciou a primeira humanidade pecar, assim o mal entrou em toda Criação e se perpetua até hoje. Isto devido sempre ao “dom” do Livre arbítrio mal utilizado pelas criaturas sencientes, pois Deus é o bem, assim como toda Sua Criação é boa. O mal provém então das criaturas (cf. DH 800) (cf. CIC, 309-391)³. A conceituação do “problema do mal” é ausente, assim como explicação e simples exposição das criaturas espirituais. No entanto, há conteúdos que podem ser analisados em maior profundidade, que está na sequência.

1.2 ANÁLISE DE CONTEÚDO: CAP.17,18 E 19 VOL III (1996)

Depois de uma atividade de palavras cruzadas expondo práticas morais contrárias ao bem, tendo a palavra pecado como centro, vem um *cartoon* com a parábola do joio (Mt, 13,24-30) e uma atividade pedagógica para ligar palavras dispostas da seguinte forma:

Tabela: exercício de associação de palavra

O fazendeiro ou patrão	O mundo
O inimigo	O bem
A roça	O fim da vida
O trigo/ A boa semente	O mal
O mato/ O joio	Jesus, Filho de Deus
A colheita	A felicidade final
O fogo	O inimigo do bem
O celeiro	A infelicidade final

O catequisando deve associar a coluna da esquerda com a da direita conforme o que ele entendeu da leitura. Pode-se notar a omissão do ensino sobre o Diabo. O autor prefere um termo genérico como o “inimigo do bem” ou simplesmente “o mal”, para designar o inimigo citado na parábola ou o joio, sem descrever quem é este inimigo, colocando então de forma genérica. O problema aqui não é uma possibilidade de hermenêutica, de falta de clareza do texto bíblico, cabendo diversas interpretações, mas a omissão do ensino sobre este elemento espiritual, que está na Doutrina. Pois

³ Resposta ao “problema do mal” na Doutrina Católica.

logo em seguida, no texto bíblico mesmo, e que não consta no material, os discípulos pedem a explicação da parábola a Jesus. Ele explicita a realidade espiritual e nomeia quem é o Inimigo:

“Explica-nos a parábola do joio do campo”. Ele respondeu: “O que semeia a boa semente é o Filho do Homem. O campo é o mundo. A boa semente são as pessoas do Reino. O joio são as pessoas do Maligno. O inimigo que semeou é o Diabo. A colheita é o fim do mundo. Os ceifadores são os anjos. Da mesma forma que se junta e se queima no fogo, assim será no fim do mundo: O Filho do Homem enviará seus anjos e eles apanharão do seu Reino todos os escândalos e os que praticam a iniquidade e os lançarão na fornalha ardente. Ali haverá choro e ranger de dentes. Então os justos brilharão como o sol no Reino de seu Pai. O que tem ouvidos, ouça (Mt 13,36-43)!”

Nos capítulos seguintes 18 e 19 fala-se novamente sobre o pecado, as consequências dele e, por fim, a busca de perdão para corrigir este e realizar a aproximação de Deus. Mesmo tendo três capítulos de debate sobre o pecado não é explicado como ele entrou na humanidade (Gn 3,1-7), e quem foi o primeiro pecador, que influenciou a primeira humanidade pecadora, quebrando até mesmo uma lógica pedagógica deste ensino. Esta omissão talvez fosse justificada devido a um mistério, que não aparecesse de forma explícita na Revelação Bíblica e confirmada pelo Magistério no Catecismo da Igreja Católica (1992), mas não é o que ocorre:

Na queda dos anjos indica-se que Satanás e os outros demônios de que falam a Sagrada Escritura e a Tradição da Igreja, de anjos criados bons por Deus transformaram-se em maus, porque com livre e irrevogável escolha rejeitaram a Deus e o seu Reino, dando assim origem ao inferno. Eles tentam associar o homem à sua rebelião contra Deus; mas Deus afirma em Cristo a sua vitória sobre o Maligno (CIC, 2005, p.41, 391-395).

Esta mesma relativização do mal e apenas a apresentação do pecado de forma transversal aparece também nas últimas revisões (2008 e 2013).

1.3 ANÁLISE DE CONTEÚDO: CAP.3, VOL IV (2008)

No capítulo 3 do Volume IV, de 2008, o autor da coleção se arriscou pela primeira vez na história do “Crescer em comunhão” falar sobre exorcismos e os demônios. Em meio a uma atividade (para descrever como Jesus promove o Reino de Deus realizando milagres e curas) é colocado em debate Mateus 12,22-28, com o título “Jesus expulsa demônios”, e o texto de ensino vem assim:

No Evangelho encontramos vários textos que mostram como Jesus expulsou o demônio. Ao falar em expulsar demônios vem à nossa mente cenas de filmes de ficção como do filme *O exorcista*. Não pensemos que o diabo age como nesses filmes. Os exorcismos de Jesus significam sair das trevas para a luz, não dar bola para as coisas que impedem o Reino de acontecer. Pela graça de Deus, podemos fazer o Cristo brilhar no meio das trevas. Nós também podemos fazer como Jesus e expulsar o mal de nossas vidas (p.19).

Em um parágrafo, em 35 anos da coleção os exorcismos realizados por Jesus são colocados em debate. No entanto, estes foram explicitados como tirar as pessoas “das trevas para luz”. O ministério do exorcismo, atuante na Igreja Católica sob o cânone 1172 (CDC, 2010), é desconsiderado. O filme “*O exorcista*” por mais que tenha “licença poética cinematográfica” é embasado em fatos reais. No capítulo, o Diabo é citado, mas não explicado, quem é e como age, como se o catequizando já soubesse ou a “Igreja” não tendo interesse que ele saiba. O capítulo torna-se mais filosófico, de desconstrução de uma forma de pensar. Mas não é catequético, no sentido de que não coloca nada no lugar, deixa para livre interpretação, afinal os exorcismos existem ou não? O Diabo existe ou não? O que não existe é como foi retratado no filme, mas o que se colocou no lugar?

1.4 ANÁLISE DE CONTEÚDO: CAP.9 VOL IV (1996)

A relativização do mal no “Crescer em comunhão” se sintoniza com diversos escritos pós Vaticano II (cf. KASPER, 1992), que contrariam o Ensino do Magistério plasmado no Catecismo da Igreja Católica. Isto se torna evidente no capítulo 9, do livro IV, na revisão de 1996. Quando se explica o trecho “Livrai-nos do mal” da oração do Pai-nosso, expõe que este é: “o mal do fechamento, da ganância, da mentira, da corrupção...” (p.39). Sendo que a Doutrina traz o seguinte ensino:

O Mal indica a pessoa de Satanás que se opõe a Deus e que é “o Sedutor do mundo inteiro” (Ap 12,9). A vitória sobre o diabo já foi conseguida por Cristo. Mas nós pedimos a fim de que a família humana fique livre de Satanás e das suas obras. Pedimos também o dom precioso da paz e a graça da espera perseverante da vinda de Cristo, que nos libertará definitivamente do Maligno (CIC, 2005, p.179, 2850-2854).

Então o Mal na oração do “Pai nosso” não é relativo a questões morais, sociais ou adjetivações, mas sim a pessoa de Satanás. A omissão ou ensino incompleto sobre esta sentença na oração referencial irá se repetir nas edições seguintes.

CONCLUSÃO

Como recorte de um longo trabalho, a fundamentação dos conteúdos analisados pede a consulta da dissertação (cf. MARCON, 2016) para maior aprofundamento, pois constatou-se fortes indícios das influências do pensamento filosófico moderno e de teologias avessas ao ensino doutrinário do Magistério na coleção “Crescer em comunhão”. Claro, tratando-se do tema “Problema do mal e a existência do Diabo e dos demônios”. Não se percebeu uma intencionalidade disto nos autores, mas sim como “fruto de uma época”, isto também diagnosticado pelos próprios autores (cf. GPER, 2016). O debate acadêmico, seja filosófico ou teológico, devem ser valorizados, com todo sentido crítico que este meio exige, podendo até mesmo influenciar em documentos e Ensinos futuros do Magistério. No entanto, aquilo que polemiza e vai contra não seria aconselhado chegar nas pastorais de forma inacabada e, principalmente, na catequese, para que não confunda o neófito e gere contradição na construção de seu conhecimento. É sabido que o conhecimento teológico pode ser crítico, mas o conhecimento catequético não pode ter pessoalidade, particularidades de grupos ou teologias. Pois a catequese tem como uma de suas missões reverberar a Doutrina (universal) da Igreja Católica. Para prevenir contradições (justamente por esta razão) o advento do CIC, a pedido do sínodo extraordinário de 1985. Também é fato que os elaboradores do material fizeram opção pedagógica de experiência do encontro com a pessoa de Jesus Cristo, foco na mistagogia, em detrimento a teologia e ao conteúdo doutrinário, visto como parte de uma educação continuada. Não que os autores desconsiderassem a Doutrina, mas pela opção metodológica escolhida esta está em segundo plano. A problemática descrita neste trabalho não é algo isolado, apenas do material didático-pedagógico para iniciação cristã “Crescer em comunhão”, vê-se a ausência dos temas: “Problema do mal e a existência do Diabo e dos demônios” também no ensino de nível superior, no currículo dos bacharelados em teologia, das Universidades Católicas e seminários (cf. planos de aula PUCPR e Studium-PR 2005-2015). Então nem mesmo em nível crítico o tema é abordado. Esta omissão é sintomática de uma forma específica de fazer teologia, pois o que resta então são os discursos de profícuos teólogos formadores de opinião, que por vezes contrariam o Magistério, e principalmente, contrariam ao atual líder da Igreja Católica, que faz do seu testemunho pastoral modelo do equilíbrio entre: engajamento social e combate espiritual (cf. MARCON, 2013)⁴.

⁴ Neste Trabalho de Conclusão de Curso da teologia, no formato de artigo, foi apresentado uma série de ensinamentos do Papa Francisco sobre o tema no ano de 2013. Nos anos seguintes em 2014, 2015 e 2016 ele continuou a abordar estas verdades da fé sendo citado pelo New York post e aqui no Brasil a revista Veja como sendo o Papa que mais falou da existência do diabo como um ser pessoal, entre os últimos Papas.

REFERÊNCIAS

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

Catecismo da Igreja Católica, São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Código de Direito Canônico, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

DENZINGER, Heinrich, **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Denzinger - Hünemann**, São Paulo: Paulinas: edições Loyola, 2007.

GPÉR (org.) MARCON, Marco A., **Crescer em comunhão, Histórias e memórias**, PUCPR, 2016.

KASPER, Walter; Lehmann, Karl; Kertelge, Karl; Misto, Johannes, **Diabo, Demônios, Posseção: Da realidade do mal**, São Paulo: Loyola, 1992.

MARCON, Marco A. **Análise de conteúdo didático catequético “Crescer em comunhão” sobre o problema do mal e a existência do diabo e dos demônios.**, PUCPR, 2016.

MARCON, Marco A. **Satã e os demônios na doutrina católica e suas implicações na pastoral.** Caderno teológico da PUCPR. Curitiba, V.1, N.1, p. 286-310, 2013.

VARIOS AUTORES, **Crescer em comunhão: livro do catequizando (I, II, III, IV e V)**, Petropolis: Vozes, (1981,1989,1996,2002,2008,2013)

Aproximação aos universos simbólicos da Amazônia para a prática do ensino religioso contextual

Edeney Barroso Salvador¹

RESUMO

O presente texto é um estudo/pesquisa em processo. Socializa o resultado de um olhar aproximativo à temática relativa aos universos simbólicos presentes nos cenários amazônicos. Entende-se que neste cenário, amplo, complexo e misterioso, absconde-se ricos conteúdos pertinentes à identidade de um povo que, se visto e compreendido de forma sensível, crítica e generosa, possibilitará abordagens pedagógico-educativas e religiosas mais acertadas, e, portanto, coerentes, sobretudo, à prática do ensino religioso. O debate fixa-se nas seguintes questões: Quais conteúdos são colhidos no interno e nas “periferias” dos universos simbólicos constitutivos da realidade Amazônica? Qual o impacto da elaboração/sistematização desses conteúdos se postos em diálogo com a prática de ensino-aprendizagem no campo do ensino religioso? Trataremos hermenêutica e prospectivamente, acenando para alguns elementos conceitual-explicativos, tendo, neste início, um suave recurso bibliográfico, unido a algumas inquietações e intuições filo-antropo-teológicas.

Palavras-chave: Universo simbólico. Cenário Amazônico. Ensino religioso.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para este estudo partimos da retomada de um ensaio², onde se trabalha conceitualmente a categoria “universo simbólico”, na esteira de Berg e Luckmann (1996), tomando por texto-base *A Construção Social da Realidade*. Junto desses, outros, também, ajudam a compor o quadro de indagações e respostas acerca do universo simbólico como Becker (1997), *Uma Teoria da Ação Coletiva*; Crippa (1975), *Mito e Cultura*; Durkheim (1989), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*;

¹Doutorando do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA (DINTER), da Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo/RS. E-mail: edymarista@yahoo.com.br

² Texto apresentado como trabalho de conclusão no curso de pós-graduação (especialização) em Antropologia Social, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, 1996.

Turner (1974), *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-estrutura*; Gennep (1978), *Os Ritos de Passagem*; Geertz (1989), *A interpretação das culturas*, dentre outros), cada qual o nominando a seu modo. Insere-se, também neste quadro Lévi-Strauss (1978), com *Mito e Significado*³.

Daqui para diante, seguindo a perspectiva do ensaio mencionado, trataremos de identificar/conceituar o que representa o universo simbólico, e de que forma esta categoria é compreendida no contexto amazônico: seus conteúdos, suas representatividades, e sua conexão com a práxis do ensino religioso.

1. PLURIFORMAS DO UNIVERSO SIMBÓLICO

Revisitando, relendo e reinterpretando a obra-base que motivou o estudo acerca do “universo simbólico”, *A Construção Social da Realidade* de Berger e Luckmann (1996), este exercício ajudou a perceber/entender elementos constitutivos do universo simbólico, que ainda não haviam sido observados/captados.

Na retomada da leitura de *A Construção Social da Realidade*, os autores nos remetem a Durkheim (1989, p. 54-55), para com ele pensar sobre o conceito de religião, que nas suas palavras sintetiza do seguinte modo:

Uma noção que geralmente é considerada como característica de tudo aquilo que é religioso é a de sobrenatural. Com esse termo entende-se toda ordem de coisas que vai além do alcance do nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, assim, uma espécie de especulação sobre tudo aquilo que escapa à ciência e, mais geralmente, ao pensamento *distinto*. (grifo nosso)

Também conduzidos a Shutz (1979, p. 248-249) com o termo “províncias finitas de significado”, caracterizando-a assim:

[...] o mundo principal de objetos e eventos reais, o qual podemos afetar, através de nossas ações, o mundo de imaginações e fantasmas, assim como o mundo de brinquedo da criança, o mundo do insano, mas também o mundo da arte, o mundo dos sonhos, o mundo da contemplação científica. [...] É este estilo especial de um conjunto de nossas experiências que as constitui como províncias finitas do significado.

E a Sartre (2002, p.133-134), com sua ideia de “totalização”⁴, que pode ser

³ Aqui, por enquanto, não exploraremos esses autores. São citados, estrategicamente, apenas para indicar o caminho trilhado até onde chegamos na construção deste texto. Devemos inserir, ainda, a bibliografia construída no/e a partir do contexto amazônico (autores/as locais).

⁴ Cf. também SANTOS, Vinicius dos. *Sartre: Razão e dialética*. Artigo apresentado no VI Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar 20 a 24 de setembro de 2010 ISSN 2177-0417 - 270 - PPG-Fil - UFSCar, p. 274. Disponível em: <www.ufscar.br/~sempgfil/wp.../05/Vinicius-dos-Santos-Sartre-razão-e-dialética.pdf>. Acessado em: 13 jun. 2016.

entendida como processos dialéticos, isto é, um contínuo movimento de chegada a sínteses de totalização, destotalização e retotalização. Esses conceitos, segundo Berger e Luckmann, (1996, p. 131) estão muito próximos do de universo simbólico.

Um fragmento da obra *A Construção Social da Realidade* traz uma síntese e/ou um olhar conceitual amplo, acerca do universo simbólico, propondo pensar esse fenômeno do seguinte modo: “O universo simbólico é concebido como a *matriz de todos os significados* (grifo nosso) [...]. A sociedade histórica inteira e toda a biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam dentro deste universo [...]” (BERGER e LUCKMANN, 1996, p. 132). Tendo esta ideia/conceituação como pano de fundo, podemos olhar, ler e contemplar o universo amazônico na condição de cenários carregados de significados, indelévels nas memórias, nas performances, no imaginário, nas subjetividades e na coletividade dos/das personagens amazônicos/as.

2. CENÁRIO CULTURAL AMAZÔNICO: BASES DE DADOS, MATRIZES CURRICULARES, SABERES DISTINTOS

O cenário cultural amazônico compreende-se como um *ethos*⁵ da diversidade, campo das experiências humanas, nos seus mais variados conteúdos, que ora são identificados, comentados, interpretados e valorizados; ora não são vistos e, por isso, não são incluídos nos discursos, nas leituras e nas literaturas; ora são vistos/experimentados, porém, não são evidenciados nem promovidos, permanecendo no horizonte dos sem significado. Estamos nos referindo ao campo dos universos simbólicos – seus conteúdos – existentes no cenário das culturas amazônicas, por exemplo, as lendas, os mitos e os ritos das etnias indígenas, ou de seus descendentes; o modo de vida dos caboclos e ribeirinhos, e daqueles que saíram do interior, e agora vivem no centro urbano, sendo suas identidades afetadas e modificadas com os códigos e a estética da vida na/da cidade. Esses cenários são, ao nosso olhar, ricas “bases de dados”, complexas “matrizes curriculares” e generosas “saberes distintos” que constituem um *corpus* a ser investigado/estudado/interpretado de forma “sacerdotal”, atento aos fenômenos visíveis e invisíveis.

Com isso, chegamos ao ponto chave dessa aproximação ao cenário amazônico, isto é, da *matriz de significados*, interculturais, resultado também de um pós-colonialismo, que são os nossos universos simbólicos expressos nas lendas, mitos, ritos, festas, crenças, linguagens, paisagens, artes, estética, cores, sabores, relação

5 Segundo Agostini (1997, p. 223): “O *ethos* constitui-se no lugar concreto onde elaboramos os costumes, a moral e o próprio direito. Podemos dizer que ele faz a função de ‘arqueologia social’, donde emanam o conjunto de práticas que sustentam e regulamentam tanto a vida individual quanto coletiva”.

com o tempo e o espaço que compõem a existência da gente amazônica.

Esse movimento nos leva a “tocar” em realidades/fenômenos antropotranscendentais, que são ao, nosso olhar, difíceis de serem captados, descritos, avaliados, valorados. Mas, nem por isso, impossíveis de serem abordados. O risco de acertar e/ou errar, nessa aproximação, faz-se presente. Porém, dispomo-nos a assumi-lo, e colher, a partir dela, elementos necessários e suficientes para um diálogo com o saber teológico, na confiança de uma possível contribuição na construção de pontes em vista de uma educação religiosa mais encarnada e libertadora, ou de nada disso vir a acontecer! É a imponderabilidade do risco. Aliás, comungamos com o conteúdo pedagógico do risco refletido em Freire (2000, p.16), na primeira carta pedagógica, *Do espírito deste livro*, onde ele pondera:

[...] como *presença* no mundo, corro risco. É que o risco é um ingrediente necessário à mobilidade sem a qual não há cultura nem história. Daí a importância de uma educação que, em lugar de procurar negar o risco, estimule mulheres e homens a assumi-lo. É assumindo o risco, sua inevitabilidade, que me preparo ou me torno apto a assumir este risco que me desafia agora e a que devo responder.

É claro que o contexto no qual e para o qual a carta fora escrita, centrava-se em instantes de “indignação” e esperança que Freire vivera: de que mulheres e homens, pela via da educação, aprendessem a tomar nas próprias mãos seus destinos político e ético-libertador. E para tanto, não poderiam se furtar ao risco. Assim, contextualizando a opção de nos acercar a um objeto aparentemente metafísico, e, portanto, imaterial, assumimos um relativo risco de tê-lo diante de nós e não enxergar, de compreendê-lo e não saber pronunciar, de transcrevê-lo e não ser inteligível, de senti-lo e não identificar, de decodifica-lo e não significar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não diferente do formato como apresentamos os aspectos introdutórios, e o que constituiu o desenvolvimento deste texto, igualmente sustentamos nestas ponderações finais que o nosso tema/problema apenas foi/está indicado, respeitando o seu devir. O passo dado na aproximação ao objeto/tema desta produção, ao nosso olhar, fecundou curiosidades epistemológicas necessárias a fim de possibilitar novos avizinhamentos hermenêuticos, olhares ousados, críticos e criativos, na intenção de ajustar novos argumentos que contribuam para desvelamento dos conteúdos que compõe o cenário dos universos simbólicos amazônicos.

E, finalmente apresentamos duas lendas como representações/ilustrações do

cenário amazônico que faz parte de um quadro resumido desse **universo simbólico**.

A lenda do Curupira

O Curupira é o grande defensor da floresta. É um ser de forma humana, pequeno, esverdeado, com os cabelos cor de laranja, que tem os pés virados para trás e vaga pela mata zelando pelas árvores e animais. Volta-se contra qualquer um que queira caçar apenas por prazer, ou desmatar a floresta sem propósito. Por outro lado, é amigo dos que vivem na mata sem agredi-la, caçando apenas para alimentar-se e respeitando a flora. Para atrapalhar os que não agem com boas intenções ecológicas, o curupira tem muitas artimanhas. Pode assombrá-los com seus gritos agudos, açoitá-los, tornar-se invisível e aparecer em vários lugares, até fazer com que aqueles que tentam contra a vida na floresta percam o rumo. Também faz com que o bicho encurralado pelo caçador, vire meuã, que significa portar-se de repente como gente, fazendo gestos para implorar piedade. Assim, o caçador fica assombrado, não consegue mais fazer pontaria e foge apavorado. Diz-se que muitos caçadores, depois de terem visto a caça virar meuã, nunca mais se atreveram a caçar.

A lenda do Boto

Em noite de festa à beira do rio, o boto transforma-se em um belo rapaz, que se veste todo de branco e usa sempre um chapéu, também branco, na cabeça. Esse chapéu nunca é retirado, pois serve para esconder o orifício que tem na testa e usa para respirar. Não se sabe por que esse orifício não desaparece na sua transformação. Bonito e elegante, o rapaz é bom dançarino e bebedor. Conquista facilmente as moças jovens e bonitas, casadas ou não. Na festa, dança e namora. Depois, convida a namorada para um passeio, para seduzi-la. Seu poder de sedução é incrível, hipnótico. Muitas de suas vítimas foram “salvas” no último momento porque alguém gritou, fez barulho e as tirou do transe. Após o envolvimento sensual, o boto atira-se no rio e volta à sua forma animal. A namorada, encantada, fica triste. Muitas vezes adoece e acaba por se atirar ao rio à procura do seu amado. As que resistem ao suicídio acabam por parir uma criança, que pode ser boto, já nascer na forma de peixe ou ser normal. Muitas são as histórias de parteiras que viram nascer peixes do ventre dessas jovens. Se nascer uma criança, a mãe a banha no rio para ver se o filho se transforma ou não em boto. Também há os casos de crianças que, se colocadas no rio, já saem nadando.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Nilo. *Ética e Evangelização: A dinâmica da alteridade na recriação da Moral*. 3. ed. Ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1997.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes, 13 ed., Petrópolis:Vozes, 1996.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa* (o sistema totêmico na

Austrália). Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos* – São Paulo: UNESP, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edição 70, 1978.

SANTOS, Vinícius dos. *Sartre: Razão e dialética*. Artigo apresentado no VI Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar 20 a 24 de setembro de 2010. ISSN 2177-0417 - 270 - PPG-Fil – UFSCar. Disponível em: <www.ufscar.br/~sempgfil/wp.../05/Vinicius-dos-Santos-Sartre-razao-e-dialetica.pdf>. Acessado em: 13 jun. 2016.

SARTRE, Jean-Paul. - *Critique de la raison dialectique* (précédé de Questions de méthode) – tome I: théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1960.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e Relações Sociais* – Textos escolhidos de Alfred Schutz. Helmut R. Wagner (Org.). Tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

Fonte das lendas: ALIVERTI, Márcia Jorge. *Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique*. In. Estud. av. vol.19 no. 54 São Paulo May/Aug. 2005 <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000200016>.

Base nacional comum curricular do ensino religioso: primeiro passo para os percursos da aprendizagem dessa área do conhecimento

*Eliane Maura Littig Milhomen de Freitas*¹

RESUMO

O presente artigo “Base Nacional Comum Curricular do Ensino Religioso: primeiro passo para os percursos da aprendizagem dessa área do conhecimento”, tem como objetivos apresentar um pouco da trajetória do Ensino Religioso no Brasil, destacando características de uma disciplina imposta e de certa forma marginalizada e posteriormente com status de área do conhecimento; discutir a sua presença na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), bem como as implicações legais; destacar que, assim como as demais áreas do conhecimento, o Ensino Religioso se insere também no bojo das demais disciplinas que busca entender as características e necessidades cognitivas do educando, ou seja, os Direitos de aprendizagem que vão permear a aprendizagem dos/as alunos/as. A metodologia utilizada se deu a partir de pesquisas sobre a BNCC e entrevistas com pesquisadores que estudam a área do conhecimento e professores/as que desenvolvem a docência da disciplina. Finaliza apresentando alguns desafios que são colocados para a disciplina, pois se trata de um “novo olhar” que direciona para uma formação de professores/as de Ensino Religioso com ênfase na aprendizagem escolar. Assim infere-se que será necessário amadurecer as nuances que perpassam a(s) Ciência(s) da(s) Religião (ões), graduação pretendida para subsidiar as bases epistemológicas e pedagógicas do Ensino Religioso.

Palavras Chaves: Base Nacional Comum Curricular. Ensino Religioso. Formação de professores. Ciência(s) da(s) Religião(ões).

INTRODUÇÃO

Esse artigo pretende discutir sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no que diz respeito à disciplina do Ensino Religioso (ER), tendo como foco a leitura jurídica e pedagógica do tema em questão. O texto retrata o pano de fundo que contemplou a disciplina até a Lei nº 9.475/97. A partir daí surge uma nova roupagem que intensifica também um novo currículo e uma formação docente adequada para suprir essa área do conhecimento.

Ao tratar da Base, primeiramente será abordado sobre seu histórico e objetivo,

¹ Doutoranda em Ciência da Religião. PUCSP. Instituição Financiadora: CAPES. elianelittig@hotmail.com

bem como se dará ênfase ao Currículo do ER focando sobre a parte jurídica mas, principalmente, sobre os percursos de aprendizagem que norteará a metodologia pedagógica da mesma.

1. ENSINO RELIGIOSO: PANORAMA HISTÓRICO NO BRASIL

A história do ER Escolar no Brasil faz parte de um projeto de evangelização da Igreja Católica que desencadeou uma tentativa de se contrapor ao movimento da Reforma Luterana ocorrida no ano de 1517. De conformidade com Figueiredo (1995), foram cinco séculos de ER sob a égide da Igreja Católica. Sendo que, no decorrer da história, nem sempre esteve presente nos currículos escolares.

A Constituição de 1988 trouxe novamente um amplo debate também sobre o ER. Assim não faltaram embates, discussões e pesquisadores pró e contra, para pensar na sistematização da disciplina, como também na sua retirada como componente curricular.

Diante do quadro estabelecido chega-se a Lei nº 9.475/97 que deu nova redação ao artigo 33 da LDBEN (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) nº 9.394/96, e que, dentre algumas novidades, determina o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Embora a Lei tenha esclarecido o princípio ético e pedagógico da disciplina, não lhe foi garantida as mesmas características como as outras disciplinas e, por isso, esses precedentes vêm causando alguns prejuízos à disciplina.

Na construção da BNCC, uma das estratégias estabelecidas pelo Plano Nacional de Educação (PNE), para melhorar a Educação Básica, o ER é contemplado. Finalmente, a disciplina se estabelece nos mesmos moldes que as demais áreas do conhecimento.

2. BREVE APRESENTAÇÃO DA BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR (BNCC)

A BNCC está em processo, sendo que o texto final deverá ser entregue ao Conselho Nacional de Educação até junho do corrente ano. De acordo com a proposta, a ideia é diminuir as desigualdades educacionais e melhorar a qualidade da educação no país.

Para os pesquisadores do Ensino Religioso, a grande novidade é que a disciplina teve assento num documento oficial do MEC pela primeira vez.

Para dar conta da participação popular na construção da Base utilizaram-se como metodologia alguns links em ambiente virtual, para que o internauta pudesse melhor conhecer, participar e interagir.

Segundo pronunciamento do Secretário de Educação Básica/MEC, Manuel Palácios sobre a Base (2016) haveria três canais de participação de 15 de setembro a 15 de dezembro/2015: um dedicado às organizações profissionais e científicas em especial, outro canal dedicada às redes de Educação Básica estadual e municipal; e ainda um canal dedicado a todos os indivíduos que quisessem dar sua contribuição e opinar para esse importante documento para a rede nacional de Educação.

Observa-se que, de maneira geral, os temas como desigualdade social; valorização do que é mais importante; sinalização do que a escola deve fazer; instrumento de transformação; orientação para formação inicial e continuada de professores; reorganização dos materiais didáticos; revisão do sistema de avaliação brasileira; concepção de educação contextualizada e, ainda, a garantia de reconhecimento da diversidade brasileira são temas apresentados na nova BNCC. Para sua construção foram estudados e consultados os documentos curriculares que já foram construídos nos estados, na federação e nos municípios de todo o Brasil, colaborando assim para perceber a convergência das diversas propostas do país.

3. BNCC E O ENSINO RELIGIOSO ESCOLAR: ALGUMAS IMPLICAÇÕES DE ORDEM LEGAL

A disciplina do ER se assenta na área de humanas, existindo um esforço para buscar na Ciência da Religião uma sustentação teórica.

Na 2ª versão apresentada pela BNCC, conforme boletim do FONAPER (nº 119, 2016), o ER é tratado como área de conhecimento e componente curricular, mantendo a articulações com a área de Ciências Humanas.

O texto do FONAPER (2016) assegura que na BNCC são apresentados os fundamentos legais que sustentam a área de conhecimento e componente curricular ao Ensino Religioso. Sustenta que tal documento é de caráter normativo para servir de referência aos Sistemas de Ensino para elaborarem seus currículos.

Na escola, os PPPs devem buscar estratégias e possibilidades de ensino de modo que os conteúdos apontados alcancem o/a aluno/a, tal como é objetivo primordial de todo o ensino. Para tanto, busca-se entender as características e necessidades cognitivas do educando, ou seja, os Direitos de aprendizagem que vão permear a aprendizagem dos/as alunos/as.

Outra questão de ordem legal e que por certo “ainda” não daremos por encerrada, diz respeito à área do conhecimento que buscará sustentar a base epistemológica do Ensino Religioso, pois se compreende que um componente curricular deve estar atrelado a uma ciência.

Do ponto de vista da autora, o fato do texto apontar que a produção do

conhecimento do ER está subsidiada pelo campo das Ciências Humanas e Sociais e, notadamente pela Ciência(s) da(s) Religião (ões), falhou no sentido de não determinar especificamente a Ciência(s) da(s) Religião (ões) como referência para a disciplina e, portanto, não organizou o objeto do ER e os seus eixos a partir da mesma.

No entanto, é indispensável salientar que o próprio FONAPER, já num período de 20 anos, vem dialogando com a(s) Ciência(s) da(s) Religião (ões), Ciências Humanas e Educação, buscando e amadurecendo a concepção da disciplina e as nuances que a perpassam. Tal diálogo vem ocorrendo com os professores do chão da escola e, portanto, serão necessários alguns ajustes a(s) Ciência(s) da(s) Religião (ões) já que falta a vivência do cotidiano escolar.

No entanto, ao não deixar expresso a área de graduação para o ER, outra preocupação nos sobrevém: Como será a formação do professor dessa disciplina?

Para sustentar essa preocupação tomam-se como exemplo as quatro políticas que decorrem da BNCC – Política Nacional de Formação de Professores; Política Nacional de Materiais e Tecnologias Educacionais; Política Nacional de Avaliação da Educação Básica e Política Nacional de Infraestrutura Escolar.

São vários os questionamentos que poderão ser apontados a partir dessas políticas, mas nos ateremos principalmente a “Política Nacional de Formação de Professores”; pois conforme a LDBEN nº 9.394/96 em seu art.62, que diz sobre a Formação de Professores, aponta que a mesma dar-se-á em nível de graduação e pós-graduação.

Assim questionamos: De que forma se dará com o Ensino Religioso? É imperioso destacar que se a disciplina se inscreve na BNCC, e, por isso, as prerrogativas quanto a sua área de conhecimento já foram superadas.

No texto de Freitas (2015) “Formação de Professores do Ensino Religioso: qual a base epistemológica para garantir a formação necessária preconizada na legislação vigente?”, foram apontados uma leva de saberes atribuídos às ciências da religião que pudessem permear á formação de professores de Ensino Religioso.

Embora já bastante discutido, é sempre importante salientar que o ER deve estar desvinculado do caráter confessional e, para tanto, nada melhor que a Ciência da Religião para trazer uma orientação imparcial com autonomia epistemológica e pedagógica para sustentar o ER.

O desafio que se coloca nesse ínterim é buscar na licenciatura da(s) Ciência(s) da(s) Religião (ões), conexões com a área das Ciências Humanas e Sociais a fim de atender as demandas estabelecidas pelo componente curricular do Ensino Religioso, mas sem perder de vista o enfoque da docência, a boniteza do ser professor e não tão somente o/a cientista da religião.

4. BNC E OS PERCURSOS DE APRENDIZAGEM DA DISCIPLINA DO ENSINO RELIGIOSO ESCOLAR

Um dos princípios que regem a Base diz respeito aos Direitos de Aprendizagem, assim como já preconizado na LDBEN nº 9394/96.

É imperioso destacar que o próprio texto da BNCC, ao referir-se sobre aprendizagem e desenvolvimento, infere que ambos são contínuos e que integram aspectos físicos, emocionais, afetivos, sociais e cognitivos.

Assim, ao tratar do direito de aprender e de se desenvolver, tal documento buscará garantir aos estudantes uma formação comum em todo território brasileiro.

Para garantir tal formação, os direitos de aprendizagem se explicitam nos princípios éticos, políticos e estéticos que pretendem uma formação humana e integral e que se configure numa sociedade mais justa, como também destituída de discriminação, preconceitos e exclusão.

O toque fundamental da disciplina do ER é que, de acordo com as demais áreas do conhecimento dos anos iniciais do Ensino Fundamental, o ER “[...] assume, ainda, o compromisso de participar no desenvolvimento dos processos de letramento e de alfabetização [...]” (BNCC, 2ª versão, 2016 p. 322).

Tal proposição assevera que o ER, como parte da Base deve possibilitar ao estudante a melhoria da leitura de mundo, ampliando suas vivências também por meio dos conhecimentos dessa disciplina, entendida como um componente curricular que corresponde às mesmas atribuições e compromissos que as demais disciplinas.

Assim, os objetivos de aprendizagem estão estabelecidos a partir dos seguintes eixos de formação: Letramento e capacidade de aprender; Leitura do mundo natural e social; Ética e pensamento crítico e Solidariedade e Sociabilidade.

O Ensino Religioso procura estabelecer diálogos entre os componentes das diversas áreas, o que de certo modo descaracteriza sua demarcação acadêmica, mas que positivamente vai redundar no avanço do processo educativo, pois o que se pretende é provocar movimentos e dinâmicas ampliadas e menos rígidas.

CONCLUSÃO

A história do ER traz nuances que ora o mantiveram no âmbito escolar ora não, devido sua inconstância e destituição de caráter acadêmico.

O texto da BNCC tem como proposição a referência para os currículos

da Educação Básica, e, para o ER, seu grande ganho como área do conhecimento e componente curricular foi sua inserção na Base Nacional Comum Curricular se constituindo, principalmente, como parte dos Direitos de Aprendizagem dos/as alunos/as.

Além dos conhecimentos apontados no conjunto dos conteúdos a serem trabalhados no Ensino Fundamental, infere-se notadamente a necessidade de um docente que compreenda o aspecto pedagógico que perpassa a escolarização de crianças, adolescentes e adultos. Por isso a formação do/a professor/a de Ensino Religioso vai além da formação científica; isto é, do academicismo que comumente sustenta as áreas do conhecimento.

Assim, busca-se a licenciatura a fim de sanar os aspectos de ordem pedagógica; daí a interlocução com a Ciência(s) da(s) religião (ões) e as Ciências da Educação, para promover os ajustes que potencializarão a área do conhecimento do Ensino Religioso.

REFERÊNCIAS

Base Nacional Comum Curricular. Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/#/site/inicio> acesso em 22 de abril de 2016.

Base Nacional Comum Curricular. Disponível em http://estaticog1.globo.com/2016/05/03/MEC_BNCC_versao2_abr2016.pdf. Acesso em 10 de maio de 2016.

BRASIL. LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9.394, de 20 de Dezembro de 1996. D.O.U de 23 de Dezembro de 1996.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Nova redação do art. 33 da Lei 9.394/1996. Lei nº 9.475/97 de 22 de julho de 1997. Brasília: Diário Oficial da União, de 23 de julho de 1997, Seção 1.

BRASIL. Resolução CNE/CEB nº 4, de 13 de julho de 201. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Disponível em <http://portal.mec.gov.br>. Acesso em 04 de agosto de 2013.

CURY, Carlos Roberto Jamil. A Formação Docente e a Educação Nacional. Disponível em <http://www.pasem.org/gestion/archivos/experienciasl.pdf>. Acesso em 07 de maio de 2016.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. Ensino Religioso: Perspectivas Pedagógicas. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Ensino Religioso no Brasil: Tendências, conquistas, perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1995.

FREITAS, Eliane Maura Littig Milhomem de. Formação de professores do ensino

religioso: qual a base epistemológica para garantir a formação necessária preconizada na legislação vigente? Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura. Edição nº 52 – Ano XI – Outubro/Novembro/Dezembro 2015.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. (Org.) Ensino Religioso no Brasil. Florianópolis: Insular: 2015.

Lei nº 4024 de 20 de Dezembro de 1961. Disponível em http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L4024.htm Acesso em 28 de abril de 2016.

Lei nº 5692 de 11 de Agosto de 1971. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5692.htm Acesso em 28 de abril de 2016.

Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. Editora Ave Maria: São Paulo, 2006.

POZZER, Adecir (et al). Diversidade religiosa e ensino religioso no Brasil: memórias, propostas e desafios – Obra comemorativa aos 15 anos do FONAPER. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

Contribuições das ciências das religiões para a formação do docente do ensino religioso

José Carlos do Nascimento Santos¹

RESUMO

Este artigo objetiva apresentar as contribuições das ciências das religiões como área de conhecimento para com a formação do docente da disciplina de Ensino Religioso. Esta disciplina precisa de um olhar todo especial a cerca da sua práxis em sala de aula. O Brasil é um país religiosamente diverso, com tendência à tolerância e à mobilidade entre as religiões. É nesse ambiente de doutrinas diferentes, de movimentos e deslocamentos religiosos diversos que se faz necessário um repensar com relação à formação, metodologias e estratégias. É neste contexto que escola se faz presente e é onde as Ciências das Religiões podem contribuir significativamente. A diversidade e a riqueza religiosa no Brasil exigem uma abordagem diversificada, interdisciplinar e multidisciplinar. Temos que levar em consideração e respeito às diversas expressões culturais e religiosas. Não podemos ir de desencontro com o artigo 33 da LDB 9475/ 97 na sua nova redação que nos afirma: 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. Apresentamos no decorrer do artigo os modelos de ensino religioso os quais são vivenciados em todo o nosso país, dando ênfase ao modelo das ciências das religiões como sendo o mais cotado para ser trabalhado como disciplina nas escolas públicas de todo o país. Didaticamente abordamos metodologias e estratégias relevantes para serem trabalhadas na prática pedagógica do Ensino religioso. Por fim, apresentamos o perfil que o docente da disciplina de ensino religioso deve ter para lecionar. No entanto, existe a necessidade de uma formação docente voltada para o ensino religioso brasileiro, levando em consideração toda a sua complexidade por meio das Ciências das Religiões.

Palavras-chaves: Ciências das religiões. Ensino religioso. Formação

INTRODUÇÃO

O ensino religioso é uma disciplina que sempre está em constante transformação. Ainda falta esse consenso, mesmo após a Lei Federal 9.475 de 1997 ter regulado a respeito da temática, em seu artigo 33, mas deixando a critério das instituições de ensino os conteúdos programáticos e a forma de se selecionar os

¹ Mestrando em Ciências das Religiões-UFPB. Bacharel em teologia. Orientando da Professora Pós Dra. Eunice Simões Lins Gomes. E-mail: josecarloscuitegi@yahoo.com.br

professores para ministrar tal disciplina.

Um segundo problema que podemos está ressaltando é a falta de uma alternativa respaldada de um ensino religioso que possa abordar a religião de forma que todos os princípios e culturas religiosas sejam respeitados. Não há consenso sobre o ensino religioso, no que tange ao seu conteúdo, geralmente há quem confunda o ensino Religioso com ensino de Religião. Outro agravante é com relação à nomenclatura para a formação do professor, a qual se denomina, por vezes, Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciência das Religiões ou Ciências das Religiões.

1. TIPOS DE ENSINO RELIGIOSO

O ensino religioso fora sempre um ensino com proselitismo. Após a lei 9394/96 é que teve uma nova cara de ensino voltado à diversidade religiosa vigente em nosso país. Antes de termos um ensino voltado ao respeito à diversas religiosidade tivemos outros tipos de ensino segue os vários tipos que já tivemos:

1.1 MODELO CATEQUÉTICO

O Modelo Catequético foi desenvolvido no Brasil de acordo com a referência da Igreja Católica, em que se criou um modelo pedagógico voltado para as práticas “das confissões religiosas quando elas se sustentam na transmissão de seus princípios de fé, de suas doutrinas e dogmas” (SENA, 2007, p. 28).

Numa visão unilateral da fé, não ocorreu uma abertura para que se colocasse a pluralidade religiosa, apenas teve como pano de fundo um cenário que tinha a preocupação da salvação das almas e do combate aos inimigos da fé católica.

1.2 O MODELO TEOLÓGICO

Esse modelo apareceu depois do Concílio Vaticano II, enquanto modelo para o Ensino Religioso. Posicionava-se também além da dimensão restrita em sentido religioso, não se colocando de maneira que enfocasse apenas um seguimento religioso, direcionando-se:

[...] por uma cosmovisão religiosa moderna que supera a visão de cristandade e de expansão proselitista e se empenha em oferecer um discurso religioso e pedagógico no diálogo com a sociedade e com as diversas confissões religiosas, mas, sobretudo, respaldando referências teóricas e metodológicas (PASSOS, 2007, p. 60)

Esse modelo de ER estava voltado a pura teologia, ou seja, a um ensino voltado

a formação religiosa do(a) cidadão (â).

1.3 MODELO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

De acordo com Sena (2007) esse modelo de ER aponta para uma dimensão transreligiosa, ou seja, que não atende a nenhuma confissão de fé, cujo Ensino Religioso se coloca enquanto área de conhecimento. Com relação a esse terceiro modelo dentro da disciplina de ER, Sena afirma que:

Trata-se de reconhecer, sim, a religiosidade e a religião como dados antropológicos e socioculturais que devem ser abordados no conjunto das demais disciplinas escolares por razões cognitivas e pedagógicas. O conhecimento da religião faz parte da educação geral e contribui com a formação completa do cidadão, devendo, no caso, estar sob a responsabilidade dos sistemas de ensino e submetido às mesmas exigências das demais áreas de conhecimento que compõem os currículos escolares (SENA, 2007, p. 32).

Durante muito tempo o ER teve como finalidade catequizar e doutrinar a sociedade brasileira, porém depois da publicação Lei nº 9.375/97, que alterou o Art. 33 da LDB, o ER passa a privilegiar a diversidade religiosa e cultural presente na sociedade, uma vez 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.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso (BRASIL, LDB, 2012, Art. 33.).

A partir da visualização sistemática e didática dos três modelos de ER podemos perceber que o modelo das Ciências da religião toma como pressuposto o valor teórico, social, político e pedagógico do estudo da religião para a formação do cidadão (sem proselitismo), possibilitando a esses sujeitos uma vivência responsável e harmoniosa em sociedade.

Segundo Junqueira (1996), o modelo fenomenológico abrange não apenas uma dimensão humana, mas também a vida religiosa concreta de cada grupo (cultos, práticas e crenças e métodos de socialização), sistematizações pastorais e teológicas e a autoridade expressa por meio de livros sagrados, normas, pessoas.

A didática do ER está pautada em organizar da melhor forma possível os

conteúdos, como também levar em consideração a pluralidade existente na rede de ensino. Assim afirma os PCNER:

O tratamento didático refere-se basicamente a forma de organizar os conteúdos e de trabalhá-los na perspectiva de subsidiar a construção do conhecimento. É o fazer pedagógica “em nível de análise e conhecimento na pluralidade cultural de sala de aula, salvaguardando assim a liberdade de expressão religiosa do educando (PCNER, 1997, p. 38).

Segundo os PCNER (1997) a metodologia segue um tripé: Observação, reflexão e informação. Observar é mais que uma experiência visual, é ver, perceber, analisar, relacionar e comparar os fatos com a realidade, interligando-os dentro de um contexto globalizado [...]. Na reflexão o Ensino Religioso trabalha com questões humanas em suas múltiplas dimensões [...] Informação/conhecimento permite ao educador e educando apropriar-se do conhecimento religioso sistematizado, organizado e elaborado ao longo da história da humanidade e, dessa forma, romper com a visão ingênua, empírica, dogmatizada e desarticulada, levando a construção de uma visão decodificadora e explicadora da realidade, atendendo dessa forma, os objetivos propostos pelo Ensino Religioso nas Escolas.

2. PERFIL DO DOCENTE DE ENSINO REIGIOSO

A realidade em sala de aula requer muita dedicação e organização, uma vez que os conteúdos propostos devem estar em sintonia com a realidade do discente como também levar em consideração as opiniões e reflexões trazidas pelos discentes, pois a sala de aula é o lugar específico para serem apresentadas as diversas experiências de religiosidades presentes entre os discentes, levando em considerações à diversidade religiosa através do respeito e da alteridade.

Qualquer atividade ou desempenho de trabalho pedagógico necessita-se de estar bem consigo e com todos que estão à sua volta. A interação entre docente e discente é fundamental para que haja de fato o ensino aprendizagem. É através deste feedback que ocorre a troca de conhecimento mediante à diversidade religiosa.

Segundo Junqueira (2002) o docente tem um relevante papel no ER, tais quais: a) deve ser guia e estar atento e disponível aos caminhos dos educandos; b) deve escutar o que os alunos sabem e necessitam expressar; c) não deve ser o único e principal informante; d) deve conectar os temas propostos a outros conteúdos e à realidade; e) deve possibilitar a intervenção do maior número de alunos; f) deve dar fisionomia pessoal ao seu trabalho g) deve dar organicidade ao processo

educacional; h) deve ter a compreensão do educando como sujeito competente e capaz, que necessita partilhar sua vida com o grupo; i) deve saber organizar os espaços e o tempo de acordo com as exigências do trabalho a ser executado.

Diante disto, O desafio, portanto, está numa formação de professores de Ensino Religioso pautada nos diversos aspectos da condição humana e de suas potencialidades e que considere dialeticamente a realização pessoal do sujeito e de seu contexto social. Uma formação construída, avaliada e reconstruída para articular no espaço escolar o processo de educação que promova o reencontro da razão com a vida, e que considere as necessidades vitais, as aspirações e os conhecimentos de todos os sujeitos envolvidos nesse processo de educação (RODRIGUES, 2008, 64).

A partir desta afirmação podemos dizer que um grande obstáculo é termos uma formação pautada vários aspectos humanos, pois o ER é uma disciplina onde faz-se necessário o diálogo entre as tradições religiosas presentes na rede pública de ensino.

3. AS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES: ÁREA DE CONHECIMENTO PARA O ENSINO RELIGIOSO

As contribuições das Ciências das Religiões para a formação do professor de Ensino Religioso podem ser compreendidas em quatro momentos:

a) As Ciências das Religiões podem contribuir com o professor de Ensino Religioso na formação acadêmica.

b) As Ciências das Religiões podem contribuir para a formação de um professor de Ensino Religioso que respeite o diálogo inter-religioso e a formação moral do educando.

c) A contribuição das Ciências das Religiões na manutenção dos valores da sociedade..

d) A contribuição das Ciências das Religiões nas formações política, humanista e lúdica do professor de Ensino Religioso.

As ciências das religiões é um grande suporte de conhecimento. A formação do docente deve ser uma formação política e humanista. A ludicidade é um conhecimento que o docente deve adquirir para que as aulas sejam prazerosas.

Podemos dizer que, se faz necessário uma formação continuada onde o docente seja preparado de fato para lecionar o ER, pois só ensina o que se sabe. Segundo Delors (2006) são quatro os pilares da educação: Aprender a conhecer; aprender a fazer; aprender a estar juntos e aprender a ser. Os referidos pilares são referências

importantes para uma boa formação acadêmica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se com as informações apresentadas neste artigo a importância das ciências das religiões como área de conhecimento na formação do docente da disciplina de ensino Religioso como também verificar de como está sendo vivenciada a disciplina de ensino religioso e o que se pode ser revisto a cerca de qual modelo de ensino religioso é ideal para estarmos inserindo na prática pedagógica e didática desta disciplina que está em constantes descobertas.

Estamos sempre nos voltando para que modelo ideal seja aquele onde trabalhe a questão epistemológica no tocante o fenômeno religioso. Dentre os três modelos de ensino para a disciplina de ensino religioso é o que contempla as ciências das religiões, uma vez que é o modelo onde se postula uma formação das religiões que resgate a ética e a social dos educandos sem interferir na sua confissão de fé.

O primeiro modelo é muito voltado à catequese pura, ou seja, uma confissão de fé. Já a segunda trata-se mais duma visão antropológica da fé. Por último as Ciências das religiões é o grande paradigma que vê o educando na sua integridade, pois se trata de um ensino para cidadão.

Enfim, este artigo teve a pretensão de aguçar a todos os profissionais buscarem capacitar-se da melhor forma possível. Como vimos do desenvolvimento do artigo, é perceptiva a importância das Ciências das religiões na formação acadêmica dos docentes do ER.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei n. 9.394 - **Diretrizes e bases da educação nacional**: promulgada em 20/12/1996. Brasília, Editora do Brasil, 1996.

DELORS, Jacques. **Educação**: um tesouro a descobrir. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. 10º Ed. São Paulo: Cortez; 2006.

FORUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO (FONAPER).

Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso. 2.ed. São Paulo: Ave Maria, 1997.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. **O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério de Azevedo. Programa Marista de Educação Religiosa, um ideal, um caminho, uma proposta. Dissertação de Mestrado. Orientador: GIANETTO, Ubaldo. Pontifícia Universita Salesiana, U.P.SALESIANA, Vaticano. Ano de

obtenção: 1996.

MEC – **Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental** – CNE –
Câmara de Educação Básica. Resolução CEB 02/98.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso**: construção de uma proposta. São Paulo:
Paulinas, 2007.

RODRIGUES, E. F. **Em riscos e rabiscos; concepções de Ensino Religioso dos
docentes do Ensino Fundamental do Estado do Paraná — possibilidades para
uma formação de professores**. Dissertação de Mestrado em Educação. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Curitiba, Paraná, 2008. Orientador: JUNQUEIRA,
Sérgio Rogério de Azevedo.

SENA, Luzia (org.). **Ensino Religioso e formação docente**: ciências da religião e
ensino religioso em diálogo. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

Educação, religião e espaço sagrado

Eunice Simões Lins Gomes¹
Rafaela Marques Torquato²

RESUMO

Compreendemos o Ensino Religioso como área do conhecimento humano, científico e social, que se constitui disciplina escolar para contribuir com a educação, formação e humanização das crianças e jovens. Percebemos o espaço sagrado, como lugar de manifestação, com suas peculiaridades, crenças e valores e consideramos a sala de aula como lugar onde professor e aluno discutem em clima de harmonia, proporcionando uma educação que respeita o indivíduo e a diversidade. Desse modo desenvolvemos uma pesquisa descritiva e de campo em uma escola da rede estadual no ensino fundamental II com professores do componente Curricular Ensino Religioso. Traçamos como objetivo favorecer uma aprendizagem mais ampla sobre a diversidade de fenômeno religioso, desenvolvendo o turismo religioso, visitando os espaços sagrados através da aula passeio uma proposta pedagógica de Celestin Freinet. Como primeiro resultado foi possível identificar e mapear os lugares sagrados que fazem parte da região onde a escola encontra-se inserida e visitar três espaços sagrados: O terreiro de umbanda, a igreja católica e evangélica, bem como identificar os símbolos religiosos e sua simbologia.

Palavras – chave: Ensino Religioso. Diversidades. Espaço Sagrado.

INTRODUÇÃO

Pensamos no Ensino Religioso, valorizando a diversidade cultural-religiosa em sala de aula, bem como na função social da educação no atual contexto histórico-cultural, buscando assim auxiliar na compreensão das diferentes formas de exprimir o transcendente.

Consideramos que o Ensino Religioso (ER) enquanto componente curricular se insere na escola como um exercício de ciência a ser feito com os alunos sobre a religião em suas expressões simbólicas e valorativas. Portanto, o ato de ensinar o ER, não pode ser confundido como uma forma de transmitir alguma crença, pois o fenômeno religioso existe e é inerente ao ser humano e à cultura. Nesse sentido, a prática docente do ER no espaço escolar deve vislumbrar a formação integral do ser

¹ Pedagoga-Teóloga, Professora Pós Dra no Centro de Educação-CE da Universidade Federal da Paraíba-UFPB. Lotada no Departamento de Ciências das Religiões –DCR Professora na Licenciatura e na Pós Graduação do Curso de Ciências das Religiões – PPG-CR. Email. euniceslgomes@gmail.com
Líder do Grupo de Pesquisa. Educação, Religião e Imaginário. GEPAI

² Bolsista de Iniciação Científica-PIBIC pela Universidade Federal da Paraíba e graduanda no curso de licenciatura em Ciências das Religiões-UFPB. Email. rafaela.siscred@hotmail.com

humano.

Partindo deste pressuposto consideramos que o ER na escola deve analisar o fenômeno religioso com base na convivência social dos alunos, configurando-o objeto de estudo e conhecimento na diversidade cultural-religiosa. Favorecendo assim na construção de respostas aos questionamentos existenciais dos estudantes, no entendimento da identidade religiosa e no convívio com as diferenças. (OLIVEIRA, 2005).

Com relação aos conteúdos curriculares do ER estes são orientados pelos eixos temáticos das *culturas e tradições religiosas; teologias; textos sagrados e tradições orais; ritos e ethos dos povos e das culturas*. Desses eixos focalizamos o que contempla as tradições religiosas, assim selecionamos os espaços sagrados para desenvolver nosso estudo.

A valorização do estudo sobre os espaços sagrados na sala de aula teve por objetivo facilitar a aprendizagem, o enxergar com um olhar sensível, pela imaginação simbólica individual e coletiva. Desse modo, selecionamos a pesquisa descritiva e de campo para desenvolver nosso estudo. Delimitamos uma escola da rede estadual do estado da Paraíba e professores do ER e alunos do Ensino Fundamental II, buscando desenvolver a temática sobre a diversidade do fenômeno religioso e os símbolos sagrados.

Até porque, consideramos que a religiosidade é parte integrante do ser humano, a qual se expressa por meio de várias formas simbólicas, por isso nosso objetivo foi favorecer uma aprendizagem mais ampla sobre a diversidade de fenômeno religioso, desenvolvendo o turismo religioso, visitando os espaços sagrados próximos a escola selecionada através da aula passeio uma proposta pedagógica de Celestin Freinet.

Desse modo, buscamos proporcionar aos docentes do ER um despertar para o uso da imaginação simbólica, para a construção de um olhar sensível e curioso para os símbolos numa perspectiva de respeito às diferenças religiosas.

Torna-se evidente que o ER caracteriza-se como um forte instrumento de aceitação da diversidade, promovendo o estudo dos símbolos bem como o diálogo inter-religioso, pode beneficiar, portanto, o exercício da tolerância religiosa que está na base da paz, no mundo pluralista em que vivemos, tal como nos assegura (NASSER, 2006).

Sabemos que as religiões, na sua maioria, trabalham com linguagens simbólicas, pois o símbolo surge como mediação do homem com o transcendente. Desse modo a religião exerce também uma função social na qualidade de criador de um vínculo entre as pessoas. Assim nosso desafio foi proporcionar aos alunos uma releitura dos símbolos religiosos visitando espaços sagrados.

Entretanto, ressaltamos que todo trabalho realizado com o uso das tradições

religiosas deverá ser feito com muito zelo, pois se estará lidando com o de mais sagrado que cada indivíduo possui, desde ao respeito, a ética, aos princípios morais, sociais. Por outro lado, nossa pesquisa é bastante relevante e desafiadora, pois proporciona um mundo mágico e encantado, (DURAND, 2003), ao identificar que os símbolos moram na dimensão espiritual dos seres humanos, pois os símbolos, “diz muito de quem somos e de como somos, fala da nossa história, dos sonhos, medos, desejos, frustrações e conquistas” tal como nos assegura Nasser (2006).

1 QUANTO A DIVERSIDADE RELIGIOSA

Relembramos que a diversidade cultural e religiosa, a convivência entre sujeitos com culturas, identidades e crenças diferentes, historicamente, sempre foi marcada mais por tempos de cegueira que de lucidez. Cegueira esta em que representações sociais equivocadas, e porque não preconceituosas, negadoras, rotuladoras e exotizadoras em relação ao outro, , tem fomentado a intolerância religiosa em distintos contextos, espaços e lugares como nos afirma Maritini (1995). Em nosso caso estaremos enfatizando o espaço escolar, especificamente no ensino fundamental II.

São cegueiras produzidas pela falsa percepção que somente existe uma verdade cujo domínio pertence ao grupo que integro que faço parte, que meus pais me ensinaram, jamais o grupo do outro. O dogmatismo religioso, segundo Martini (1995, p.35) “consiste em fazer com que indivíduos e grupos se projetem numa ilusória infinitude ao pretenderem realizar em si propósitos a totalidade”.

Tal problemática complexa ao longo do tempo foi instituindo diferentes olhares e saberes, buscando formas de superar limites, descortinar horizontes e dar sentido à vida. Esses grupos configuram cosmovisões, crenças e tradições religiosas capazes de desenvolver e instaurar processos de libertação e/ou opressão.

Neste sentido, crenças religiosas podem ser utilizadas para produzir cegueiras, endossar logicas opressivas, embora muitos documentos e declarações nacionais e internacionais já tenham sido elaborados com o objetivo de regulamentar, delimitar, defender os direitos humanos e da terra.

Desse modo compreendemos que a abordagem da diversidade cultural e religiosa na escola se realiza, portanto, a partir do encontro de nossos valores simbólicos, sociais, econômicos, culturais e do outro (criança, adolescente, jovem, adulto e idoso), o diferente. Por fazer parte de uma construção sócio-histórica imersa na cultura, torna-se cada vez mais necessária a revisão de determinados padrões éticos, estéticos e formativos.

2 O ESPAÇO SAGRADO

Consideramos o Espaço Sagrado uma realidade na qual há direcionamento à transcendência, pois o sagrado é sempre perpetuado a partir de dados concretos, no espaço e no tempo embora não esteja limitado a estes. É interessante observar como este espaço de alguma forma sempre elucida as práticas ritualísticas e é carregado de uma diversidade de conhecimentos, tais como símbolos religiosos, mitos, textos sagrados, liturgias, alimentos sagrados etc.

O fato é que o sagrado está presente nas relações cotidianas e é inquestionável, podendo até influenciar diversos comportamentos pessoais e coletivos, este fenômeno misterioso que nos parece palpável, embora não é, norteiam entre nossas reações e sentimentos que experimentamos constantemente, até mesmo entre os que se declaram não religiosos. Sendo estes espaços possuidores de uma diversidade extraordinária, que permitem leituras antagônicas a partir da vivência pessoal e coletiva. Como nos afirma:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas quebras; há porções de espaço qualitativamente diferente das outras [...] essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 1991, p. 17).

Partimos do pressuposto de que conhecer os lugares sagrados, seus símbolos, líderes responsáveis, organização, visa proporcionar um espaço para que aconteça o diálogo entre o conhecido e o desconhecido; a observação, bem como, a abertura para desenvolver o dom da escuta, ou seja, a capacidade de ouvir o outro, e estar aberto para perceber o diferente e praticar a respeitabilidade tão necessária, pois, a diversidade do fenômeno religioso conduz a perceber o outro.

Foi pensando assim que mapeamos os espaços sagrados que se encontram inseridos próximos a escola selecionada para realização de nossa pesquisa buscando identificar e entrar em contato com a liderança de cada espaço para desenvolver o roteiro turístico e em seguida proporcionar a realização da aula passeio, primeiro com o professor de ER e posteriormente com os alunos.

CONCLUSÃO

Bem de certo modo não estamos limitados a religião e as religiões de uma maneira objetiva. Ao invés de focalizar as religiões como sistemas de crenças, sugerimos conhecer as diferentes tradições religiosas, utilizando o enfoque

interpretativo, seja pela experiência pessoal dos indivíduos; seja pela vivência dos grupos visitando espaços sagrados.

Entendemos que assegurar o respeito a diversidade cultural religiosa e superar quaisquer formas de proselitismo constitui um desafio importante evidenciado pela legislação brasileira para a prática educacional nas escolas públicas. Desse modo buscamos desafiar a superar tanto o confessionalismo, quanto o silenciamento, em nome da neutralidade, das convicções de caráter religioso no contexto escolar.

O nosso propósito é fortalecer a inserção da diversidade sobre o fenômeno religioso no âmbito escolar, bem como, incentivar a interculturalidade, a interdisciplinaridade e a aprendizagem de modo divertido, prazeroso e responsável.

Até porque entendemos que o espaço sagrado não se refere apenas a um espaço localizável/um lugar, o lócus, porém, está relacionado a uma série de experiências religiosas que conjuntamente estruturam a dimensão da esfera religiosa, abrangendo dimensões físicas e simbólicas do fenômeno religioso.

Desse modo, partindo desses referenciais propostos, pensamos numa atividade voltada para o ER, no qual o espaço sagrado seja significativo, até porque estes espaços têm contribuído para agregar pontualmente pessoas. A atividade proposta foi refletida como nível complementar, a partir da construção de um roteiro pedagógico para apoiar o professor do ER pensando em visitas a lugares, como cemitérios, mesquitas, templo hare krishna, sinagogas, igrejas cristãs, templo budista, capelas, catedrais, terreiros de candomblé entre outros.

REFERENCIAS

ANDRADE, José Vicente. **Turismo: fundamentos e dimensões**. 8.ed.SP:Ática, 2000.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. Tradução Helder Godinho. SP: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução Rogério Fernandes. SP: Martins Fontes, 1991.

ESPECIAL GRANDES PENSADORES: A história do pensamento pedagógico no Ocidente pela obra de seus maiores expoentes. **Revista Nova Escola**. SP: Editora Abril, 2003.

ESPÍRITO SANTO, Ruy Cezar. **O renascimento do sagrado na educação. O autoconhecimento na formação do educador**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. **O crepúsculo do mito: mitohermenêutica &**

Antropologia da Educação em Euskal Herria e Ameríndia. São Paulo: Tese de Livre Docência, 2003b.

FILHO, S. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. 2 ed. Curitiba: Ibepex, 2012.

FONAPER, Parâmetros Curriculares do Ensino Religioso. SP: Ave Maria, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. SP: Paz e Terra, 1996.

GAUTHIER, C.; TARDIF, M. **A pedagogia**: teorias e práticas da antiguidade aos nossos dias. Petrópolis: Vozes, 2010.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Tradução de Monika Ottermann. SP: Edições Loyola, 2010.

KRONBAUER, Selenir Corrêa Gonçalves; SOARES, Afonso Maria Ligório (Orgs.). **Educação e religião**: múltiplos olhares sobre o Ensino Religioso. SP: Paulinas, 2013.

MARTINI, A. et.al. **O humano, lugar do sagrado**. 2 d. SP: Olho d'água, 1995.
NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso dos símbolos**: sugestões para a sala de aula. SP: Paulinas, 2006.

OLIVEIRA, Lilian Blank. A formação de docentes para o ensino religioso no Brasil: leituras e tessituras. **Revista Diálogo Educacional**. Curitiba, v.5, n.16, p.247-267, set/dez. 2005.

SENA, Luzia (Org.). **Ensino Religioso e formação docente**: ciências da religião e ensino religioso em diálogo. SP: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank.(Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. SP: Paulinas, 2007.

Espaços sagrados: o patrimônio cultural como instrumento educativo

Taciane Terezinha Jaluska¹

RESUMO

O Patrimônio Cultural compreende todos os bens de natureza material e imaterial que façam referência à identidade e à memória de uma sociedade em particular, é, na atualidade, importante instrumento pedagógico para o exercício da cidadania. Nesse sentido, os espaços sagrados, por sua marcante presença na paisagem local, podem tornar-se instrumento para práticas educativas. A presente pesquisa bibliográfica-qualitativa tem o objetivo de fazer uma reflexão a respeito da educação patrimonial em espaços sagrados, com ênfase nas potencialidades da arte sacra cristã como recurso educativo. Assim, primeiramente é feita uma breve análise sobre a criação do conceito de patrimônio cultural, histórico e características. Depois, faz uma análise sobre o desenvolvimento da arte sacra cristã no espaço sagrado e sua funcionalidade na liturgia. O terceiro momento traz reflexões sobre a importância da educação patrimonial nos espaços sagrados. Os resultados apontam que embora as discussões sobre o assunto ainda sejam recentes é possível perceber que o ser humano necessita da materialidade das coisas para poder sentir-se e expressar-se, de forma especial, em sua religiosidade. Nesse sentido, a promoção da educação patrimonial em espaços sagrados estimula a sensibilidade do indivíduo, possibilita o alargamento do conhecimento e contribui para seu desenvolvimento cognitivo e afetivo.

Palavras-chave: Educação patrimonial. Espaço sagrado. Arte sacra. Patrimônio Artístico Religioso. Religião.

INTRODUÇÃO

Atualmente, a educação patrimonial refere-se a um processo permanente de trabalho educacional centrado nos bens culturais como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. Nesse sentido a presente pesquisa tem o objetivo de fazer uma reflexão a respeito da educação patrimonial em espaços sagrados, com ênfase nas potencialidades da arte como recurso educativo. Para atingir este objetivo primeiramente é feita uma breve análise sobre a criação do conceito de patrimônio cultural, seu histórico e principais características. Em um segundo momento são apresentadas reflexões sobre a importância da educação patrimonial nos espaços sagrados na atualidade para, no terceiro momento trazer as

¹ Doutoranda e Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR; Bolsista CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior; taci_pl@hotmail.com

considerações finais do trabalho.

A presente pesquisa bibliográfica-qualitativa, foi realizada por meio de um levantamento de dados utilizando-se como fonte principal os livros técnicos de autores que tratam do assunto em questão e como fonte complementar os artigos acadêmicos. É importante salientar que esta pesquisa não pretende esgotar o tema proposto, mas sim fornecer uma contribuição teórica importante para o fortalecimento da discussão na área de patrimonialização inserindo o patrimônio artístico religioso como protagonista nas reflexões sobre ação educativa em espaços não-formais.

2 O PATRIMÔNIO CULTURAL

A noção de patrimônio teve início com a Revolução Francesa. Ele se inseriu no processo de consolidação dos Estados-nações modernos e nasceu através da necessidade urgente de preservação em meio as destruições em grande escala. É de total conhecimento que durante séculos construções já vinham sendo destruídas ou substituídas, principalmente por ideologias que desapareciam com monumentos que simbolizavam a oposição. Nesse período, porém, não havia qualquer ato de preservação. Destruía-se, conscientemente, apenas para dar lugar ao novo, ou para se auto-afirmar.

A preocupação com a preservação de fato surge somente quando o grau de destruição acentua-se de tal maneira, que atinge proporções nunca antes pensadas, ou seja, a partir da Revolução Francesa, quando as práticas de vandalismo tornaram-se comuns para derrubar aquilo que um dia foi o absolutismo monárquico, ou seja, apagar da lembrança aquilo que trouxe sofrimento. “Pretendia-se apagar da memória a existência do arbítrio real por meio da destruição”, e que “embora as motivações sejam claramente ideológicas, a ação é emblemática de um mundo que morre trazendo, ao mesmo tempo, à luz o mundo novo” (CAMARGO, 2002, p.12).

Para combater as inúmeras práticas de vandalismo que estavam acontecendo, inicia-se a formação de um modelo de preservação conduzido como política de Estado e, que mais tarde, serviria de inspiração para o modelo adotado pelo Brasil, para que todos aqueles bens que estavam sob ameaça pudessem ser preservados à posteridade. Com a extinção da monarquia na França e a constituição de um Estado republicano, cria-se um atributo nacional e todos os bens da Coroa, bem como as propriedades do clero e da Igreja, passam a pertencer ao Estado, inventando-se assim, o conceito de patrimônio Nacional.

Assim todos os elementos que exprimissem a cultura em comum da Nação eram utilizados de forma ideológica para criar-se um sentimento de pertença, de

amor pelo passado e de referencial para o futuro, por meio da educação da população. A utilização desse patrimônio também servia para a preservação do mesmo, para evitar que ficasse em desuso e fosse destruído para dar lugar ao novo.

Etimologicamente falando, para Santana (2001, p. 170) “patrimônio significa bens herdados do país”. Para Barretto (2000, p. 9) a palavra patrimônio significa “conjunto de bens que uma pessoa ou uma entidade possuem”; e para Funari, Pinsky (2011, p.8) patrimônio é “tudo aquilo que constitui um bem apropriado pelo homem, com suas características únicas e particulares”.

O termo patrimônio é usado nas línguas românicas, vindo do latim *patrimonium*, algo que faça referência a bens de família, a uma herança adquirida dos pais ou dos antepassados. Já os alemães utilizam a palavra *Denkmalpflege*, algo parecido com o cuidado daquilo que nos faz pensar.

Portanto, as palavras possuem diversos significados, mas fazem a mesma referência, ou seja, lembrar, pensar, fazer uma ligação com o passado, enfim, patrimônio pode significar algo construído para ser uma representação do passado histórico e cultural de uma sociedade. Desta forma, para chegar a um consenso a “palavra patrimônio está historicamente associada ou à noção de sagrado, ou à noção de herança, de memória do indivíduo, de bens de família” (BABELON E CHASTEL, 1994 apud SANTOS, 2000, p.43).

Atualmente, é possível classificar o patrimônio cultural em três categorias distintas. A primeira, “[...] arrola os elementos pertencentes à natureza, ao meio ambiente. São os recursos naturais, que tornam o sítio habitável.” A segunda “[...] refere-se ao conhecimento, às técnicas, ao saber e ao saber fazer. São os elementos não-tangíveis do Patrimônio Cultural.” O último “[...] é o mais importante de todos porque reúne os chamados bens culturais que englobam toda a sorte de coisas, objetos, artefatos e construções obtidas a partir do meio ambiente e do saber fazer.” (HUGUES DE VARINE-BOHAN, 1974 apud LEMOS, 1987, p.8-10).

Então, pode-se notar que o Patrimônio Cultural como um todo, abrange uma infinidade de bens: objetos, artefatos, inscrições, culinária, danças, obras de arte, documentos, monumentos, edificações, teatros, museus, entre muitos outros e que cada um deles receberá um acréscimo de outros valores como histórico, artístico, etnográfico, arqueológico, paisagístico, etc., de acordo com as suas características individuais.

3 A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO PATRIMONIAL EM ESPAÇOS SAGRADOS

Depois de identificar devidamente o patrimônio, classificá-lo e tomar medidas de proteção, é preciso inseri-lo na sociedade. Nobre (2006, p.20) já salientava o perigo

de manter o patrimônio 'congelado no tempo', pois sem vida cultural projetada no presente e direcionada para o futuro, por meio de ofertas culturais e educativas de qualidade até mesmo os espaços repletos de memória podem entrar em decadência. Assim, para reinventar esse patrimônio é preciso ter coragem e mudar vontades "só assim a memória do passado chegará ao futuro intacta, isto é, com capacidade para gerar novas vidas no complexo processo cultural sem o qual não há humanidade".

O Patrimônio Cultural, que compreende todos os bens de natureza material e imaterial que façam referência à identidade e à memória de uma sociedade em particular, é, na atualidade, importante instrumento pedagógico, formal ou não-formal, para o exercício da cidadania. A expressão e a metodologia da Educação Patrimonial foram introduzidas no Brasil na década de 80, fortemente influenciadas pelos trabalhos e demais experiências educativas com o uso do patrimônio desenvolvidas na Inglaterra, por ocasião do 1º Seminário sobre o 'Uso Educacional de Museus e Monumentos', pela museóloga Maria de Lourdes Parreiras Horta.

Horta, juntamente com Grunberg e Monteiro, foram responsáveis pela elaboração do Guia Básico de Educação Patrimonial, material usado como referência e orientação para a elaboração de projetos de práticas educativas nestes espaços. Esta modalidade de educação, segundo a museóloga, em publicação do 'Guia Básico da Educação Patrimonial',

Trata-se de um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. A partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações da cultura, em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da Educação Patrimonial busca levar as crianças e adultos a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural, capacitando-as para um melhor usufruto destes bens, e propiciando a geração e a produção de novos conhecimentos, num processo contínuo de criação cultural. (HORTA, GRUNBERG; MONTEIRO, 1999, p.6)

A Educação Patrimonial, por favorecer o conhecimento crítico e a apropriação consciente do patrimônio cultural por parte da sociedade, torna-se um elemento indispensável para a preservação destes bens, facilitando também o diálogo entre a sociedade e os diversos agentes responsáveis pelo patrimônio, possibilitando, por meio da troca de conhecimentos, a formação de parcerias para a proteção e valorização destes bens. (HORTA, GRUNBERG; MONTEIRO, 1999, p.6)

A educação patrimonial é um instrumento de 'alfabetização cultural' que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sociocultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido. (HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999, p.6)

Com relação ao campo prático da Educação Patrimonial, defende-se que "todo o espaço que possibilite e estimule, positivamente, o desenvolvimento e as experiências do viver, do conviver, do pensar e do agir conseqüente pode ser tornar um espaço educativo" (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2010, p.7), uma vez que este espaço deixe a passividade transformando-se em um instrumento cultural ativo e dinâmico para o usufruto da sociedade.

O patrimônio cultural como instrumento pedagógico não pode ser usado de forma passiva, apenas como fonte de informação, como um livro didático. Envolve a 'experimentação', assim chamado o uso dos sentidos, aonde observa-se, registra-se e explora-se para, por fim, apropriar-se em sua totalidade da capacidade de geração de sentidos daquele bem cultural.

A observação é a primeira etapa na experiência estética e envolve os sentidos como principais canais de recepção. A experimentação do bem patrimonial pela via sensorial deve ser valorizada, pois transcende os limites da razão por meio da intuição. Somente depois do contato com a via sensorial é que o indivíduo passa a submeter essa experiência as suas categorias conceituais, por meio do registro e, logo após, realizar sua análise crítica de acordo com seus padrões individuais, onde a exploração do bem patrimonial gera sentidos próprios. A última etapa, da apropriação, requer o envolvimento do indivíduo com o respectivo bem patrimonial, seu reconhecimento e valorização por meio da experiência vivida que provoca sensíveis mudanças no indivíduo que as vivencia. Assim, por meio da interpretação do bem cultural, o sujeito amplia sua capacidade de compreensão do mundo e do meio em que vive, pois todo patrimônio cultural é portador de sentidos. Esse processo de 'decodificação' do bem é um dos pilares da Educação Patrimonial (VIANA, 2009, p.48).

Por meio da educação patrimonial religiosa, o indivíduo faz sua própria leitura teológica, se situa em sua própria história temporal e sente-se parte de uma determinada comunidade. Este sentimento de pertença permite que o mesmo fortaleça seus vínculos sociais e valorize sua cultura. O Concílio Vaticano II, busca reforçar a importância do espaço sagrado como instrumento de educação como mostra um trecho do Capítulo VII da Constituição *Sacrosanctum Concilium*:

A ornamentação da igreja deve visar mais a nobre simplicidade do que a pompa. Na escolha dessa ornamentação, cuide-se da autenticidade dos materiais e procure-se assegurar a educação dos fiéis e a dignidade de todo o local sagrado. (apud BOROBIÓ, 2010, p.51)

A utilização do patrimônio artístico-religioso para uso pedagógico é importante também, pois é mais democrática, uma vez que a experiência estética é mais intuitiva do que racional, ou seja, sendo os sentidos os primeiros canais de

recepção, qualquer indivíduo pode ter uma experiência repleta de conhecimentos, sem precisar ter um determinado nível de instrução. A arte reflete e expressa a beleza divina o que conduz o indivíduo a valores superiores. A beleza também transmite sentimentos de gratuidade e de admiração e pode trazer tanto benefícios psicológicos quanto celebrativos, alimentando a fé a experiência no mistério. “Trata-se, portanto, de uma educação em nível próprio, não comparável com a simples catequese”. (BOROBIO, 2010, p.29).

Essa experiência sensorial converte-se em meio educativo para o cristão, transformando-se em uma educação em nível próprio, por meio da mediação para o Mistério, o que faz da beleza “possibilidade e caminho para o divino”. (BOROBIO, 2010, p.12). João Paulo II, na Carta aos Artistas afirma que “toda a forma autêntica de arte é, ao seu modo, um caminho de acesso à realidade mais profunda do homem e do mundo. E, como tal, constitui um meio muito válido de aproximação ao horizonte de fé.” (BOROBIO, 2010, p.14) “Só por isso temos razão para suspeitar que não podemos dissociar arbitrariamente qualquer possível encontro com a beleza da experiência do divino” (HAUGHT, 2004, p.66).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inseridos na paisagem urbana das cidades os espaços sagrados caracterizam-se por serem lugares de culto e práticas religiosas, acima de tudo, lugares de manifestações do sagrado e, são, na maioria das vezes, dotados de arquitetura singular, esta que, juntamente com os demais elementos inerentes à religião, conferem o formato característico que distinguem os espaços sagrados das demais construções civis que os rodeiam. De acordo com Gil Filho (2008, p.49) o espaço sagrado que é produto da consciência religiosa concreta “se apresenta como palco privilegiado das práticas religiosas. Por ser próprio do mundo da percepção, o espaço sagrado apresenta marcas distintivas da religião, conferindo-lhe singularidades peculiares aos mundos religiosos”.

No desenvolvimento dessa pesquisa bibliográfico-qualitativa, com o confronto entre os autores citados, foi possível perceber que os espaços sagrados não são construídos apenas para abrigar os fiéis na celebração, mas também são pensados de modo a apresentarem elementos pedagógicos e catequéticos que facilitem a funcionalidade litúrgica, aliando sua funcionalidade à busca da beleza estética, acreditando que os espaços não deveriam ser apenas simples lugares de culto, mas também representar visualmente todo o resplendor da beleza divina.

Conclui-se também que o ser humano necessita da materialidade das coisas para poder sentir-se e expressar-se, de forma especial, em sua religiosidade. Por isso,

as representações artísticas das realidades transcendentais encontraram espaço na arte sacra dos lugares sagrados para servir de mediação do Mistério. A arte sacra evoca o Divino por meio da materialidade, ou seja, por meio da beleza visível busca expressar o Mistério invisível, não como cópia fiel nem como fotografia, mas sim como representação simbólica.

Nesse sentido, a educação patrimonial em espaços sagrados refere-se a um processo de trabalho educacional centrado no patrimônio artístico religioso como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo.

Assim, para a promoção de uma educação patrimonial transformadora, sobretudo no âmbito do sagrado, faz-se necessário a interação dos diversos agentes e setores da sociedade, promovendo a valorização e a resignificação do patrimônio religioso com o objetivo de produzir novos valores e conhecimentos afinal nada substitui o bem cultural como fonte de informação sobre o contexto em que foi produzido e inserido na sociedade. A educação patrimonial religiosa estimula a sensibilidade do indivíduo que experimenta a obra de arte, educando-o para o Mistério, possibilita o alargamento do conhecimento, contribui para o desenvolvimento do espírito de tolerância, de valorização e respeito, por meio da contemplação e da vivência. Através dessa experiência é possível educar a sensibilidade para a acolhida do Mistério, como um raio que instiga, renova e compromete o indivíduo que frui deste importante instrumento educacional.

REFERÊNCIAS

- BARRETTO, Margarita. **Turismo e legado cultural**: as possibilidades do planejamento. Campinas: Papyrus, 2000. 96 p.
- BOROBIO, Dionísio. **A dimensão estética da liturgia**. Arte sagrada e espaços para a celebração. São Paulo: Paulus, 2010
- CAMARGO, Haroldo Leitão. **Patrimônio Histórico e Cultural**. São Paulo: Aleph, 2002. 102 p.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PINSKY, Jaime. **Turismo e patrimônio cultural**. São Paulo: Contexto, 2001. 103 p.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Espaço Sagrado**: Estudos em Geografia da Religião. Curitiba: Ibpex, 2008. 119 p.
- HAUGHT, John. **O que é Deus?** Como pensar o divino. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia básico de educação patrimonial**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Museu Imperial, 1999.
- LEMONS, Carlos A. C. **O que é patrimônio histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1987. 115 p.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Educação Patrimonial**. Programa Mais Educação. 2010. Disponível em: portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3838. Acesso em 05 abril 2015.

NOBRE, Cristina. **Alvorecer do turismo cultural na primeira metade do século XX**: Afonso Lopes Vieira e a valorização do patrimônio da região de Leiria. Congresso turismo cultural, territórios e identidades: 29 e 30 de novembro de 2006. p.1-21

SANTANA, Mariely. **Patrimônio, turismo e identidade cultural**. Bahia Análise & Dados, Salvador, v.11, n.2, p. 169-173, set. 2001.

SANTOS, Fausto Henrique. **Metodologia aplicada em museus**. São Paulo: Mackenzie, 2000. 225 p.

VIANA, Uhelinton Fonseca. **Patrimônio e educação**: Desafios para o processo de ensino e aprendizagem. Centro de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal Fluminense. Niterói – Rio de Janeiro, 2009. Dissertação de Mestrado.

Festa e educação dos sentimentos: a sala de aula dos ciriacos

Rudney Avelino de Castro¹

RESUMO

No congado, em geral, observa-se uma nítida proeminência da educação infantil no curso das festas, principalmente via práxis, momento em que a transmissão das regras formais do rito processa-se na execução mesma do rito, não na forma de exortações oratórias negativas e prescritivas, mas na estimulação lúdica da participação infantil, por meio de gestos efetivos, de apoio e de incentivo. Este trabalho tem como feitiço realizar a análise da educação das crianças na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, os Ciriacos, a partir do campo da Antropologia e Sociologia, em destaque, da Religião.

Palavras chave: Festa, Religião, Educação dos sentimentos.

INTRODUÇÃO

O louvor ao Rosário de Maria faz com que uma comunidade de sentimentos sejam vividos e transmitidos, via educação dos sentimentos, às sucessivas gerações. Este trabalho tem como feitiço realizar a análise da educação das crianças na Irmandade do Rosário, os Ciriacos, a partir do campo da Antropologia e Sociologia, em destaque, da Religião. Para tanto, busca-se fazer a reflexão a partir de conceitos tais como *dádiva*, *educação dos sentimentos*, *cosmização* e, para que o encontro seja celebrado, o arremate dos pontos que unem essa seara de conhecimentos, faz-se em meio à *festa*.² Ao relatar a continuidade, o encantamento e a jocosidade intrínseca à realidade festiva, Perez (2011) diz que:

¹Bacharel em Relações Internacionais e mestre em Ciências Sociais; Bolsista(1A) de Apoio Técnico a Pesquisa do CNPq, pesquisador do Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis (CER) da UFMG. rudney_castro@yahoo.com.br

² Ao fazer referência à Virgem Maria, Martins (2014) diz ser ela “estrela no mar pra os que navegam em meio a esta vida turbulenta e dirigem seu curso com o exemplo de suas virtudes e de seu patrocínio. Ela, que deu à luz a esperança deste mundo, deve ser exaltada porque excede [o excesso é constante referencia aos dons de Maria] toda a dignidade possível numa criatura. Iluminada pelo Pai das luzes, pelo seu Filho, que é o sol da justiça e pelo Espírito Santo que a enche de graça. O apocalipse a chama de mulher vestida de sol, aquela que irradia sobre os homens suas virtudes. É chamada mirra por seu odor suavíssimo e amargura, por suas dores e padecimento que a fazem ultrapassar a condição de mártir [vide o centenário das Dores de Maria e de Nossa Senhora das Dores, apunhalada]”. (MARTINS, 2014, p.49)

A festa é o espaço/tempo, do encantamento, da alucinação. Ela nega a carência, a precariedade, sem negar a realidade, mas transfigurando-a exacerbando-a por um realismo irônico que dela ri. Ela mostra a relatividade da realidade, este pequeno nada, a partir do qual a tragédia se transforma em comédia, e vice-versa. (Perez, 2011, p.150)

Ao considerar que a festa não se limita ao tempo do rito, uma vez que ela acontece antes, durante e depois, irmanados aos Ciriacos, o rosário de mistérios silenciosos, em meio a jocosidades e à fartura de sorrisos nos revela toda a maestria dessa *co(fusão)* das emoções, das orações, dos cheiros e das cores que dá vida à festa, neste espaço de efervescência, visitantes e agregados não saem indiferentes às comemorações da/na comunidade.

Como muito bem disse Otávio Velho (2010) *ao contrário do que muitos intelectuais supunham, a religião não desapareceu ou sequer restringiu-se à esfera privada. Diria que um dos principais papéis da religião no mundo de hoje é justamente postar-se como esfinge diante desse pensamento.* A esfinge, que não está restrita à duração do rito, pode ser aqui compreendida na forma de força e de perseverança, alentos à memória, dádiva que transpõe o espaço e se perpetua no tempo, nas lembranças, no afeto, nas orações e devoções que encontram solo fértil para que a semente brote e floresça como se fossem especiarias capazes de temperar as almas e saciar de vida a fome de sagrado daqueles que doam-se ao rosário da virgem.

Se o lúdico é uma maneira de adentrar a dádiva desmedida das emoções, o congado é a contradádiva que nada inflige e tudo acolhe e, via estímulos, direciona e guia a potencialidade ligada a criatividade e à polidez das emoções de suas crianças. A transmissão de valores, comportamentos e hábitos via gerações se faz via práxis, do contágio do e no tempo festivo.

1 RECIPROCIDADE: IRMANDADE DE SENTIMENTOS E TRANSMISSÃO DE SABERES

Antes mesmo de adentrarmos aos relatos, às análises e considerações, faz-se importante ir ao berço, trazer para a escritura a *certidão de nascimento*, destacar o instante no qual a semente desprende-se do tronco e, lançada ao terreiro deu vida, beleza e força à Irmandade os Ciriacos. É o que se segue:

Esta Irmandade é fruto do trabalho iniciado pelo capitão Joaquim Anselmo no lugar chamado Água Funda – hoje Bairro Nacional, nesta cidade. O primeiro toque sob minha direção da Irmandade foi no dia 3 (três) de maio de mil novecentos e cinquenta e quatro, e nesta época o Antonio Jorge Muniz, meu filho, foi fardado Capitão, ele tem muito tempo de Congado. Foram anos de trabalho, mas tudo valeu, porque N. S. do Rosário, sempre deu muita força. Muitas pessoas me ajudaram posso citar alguns nomes

como Adelia Rosalina Salino que foi a Rainha Conga; Argemiro Santiago, Elídio de Souza que foi Capitão, Benedito Rodrigues Filho, Antonia Benedita Aguiar, Feliciano Benedita Dias, foram muitos aqueles que me ajudaram. Quero finalizar dizendo e pedindo a todos, principalmente, os mais moço, respeitem o Congado na tradição, não deixe ele acabar, ele é minha fé. Louvado seja N. Senhor Jesus Cristo. (Ata da Assembleia de Constituição de N. Senhora do Rosário – Os Ciriacos, com fala do Capitão-mor Ciriaco Celestino Muniz. 03 de maio de 1993).³

Os Ciriacos é, não resta dúvidas, uma devota empresa, todos se unem e compõem um só corpo em oração, corpo cerzido pela devoção à Maria. Vê-se ao longo do cortejo pais, filhos, sobrinhos, primos, membros de distintos núcleos familiares, mas uma só família, gerações irmanadas num só corpo em louvor. A fíducia ao rosário de Maria viabiliza que uma comunidade de sentimentos guie o deleite que somente pode ser sentido por quem está inserido na experiência, na suspensão cronológica durante a cosmização do espaço. Abre-se o portal de acesso a mais polida educação do ser e, ao mesmo tempo, a mais sutil e emblemática festança da fé. Nas palavras de Mauss,

...apreendemos mais que ideias ou regras, apreendemos homens, grupos e seus comportamentos. [...] percebemos quantidades de homens, forças móveis, que flutuam em seu ambiente e em seus sentimentos. (MAUSS, 2013,p.135)

Retomando o *fio da meada*, cá na sede da irmandade o firmamento de bandeirolas, com seus fios tecidos com devoção e arrematados pela assunção da prece, protegem e irmanam os filhos de Maria, no céu dos Ciriacos. A fartura da troca de afetos, na magia intransitiva do verbo amar, é nada menos que contagiante, são esses valiosos benefícios que recebemos das mãos liberais da soberana Rainha assunta ao céu, o convívio entre irmãos.⁴

Mas, se festa que é festa não se limita ao temp[lo] ou ao rito, é na sua preparação que os fios de emoções se irmanam e vão tecendo e revelando as hierarquias, os

³ Este trecho referente à ata foi retirado do livro: *A voz dos tambores: uma história dos Ciriacos*, p. 16.

⁴ De acordo com Eliade, o *axis mundi* é o eixo cósmico, a principal via de comunicação que liga e sustenta o céu e a terra. O mastro é o poste sagrado, cuja base está cravada nos mundos inferiores. O “fundamento” é o marcador do eixo em torno do qual o terreiro é cosmizado, de maneira que, ao qualificar este espaço e o distinguir do todo, ele é elevado à dimensão do sagrado. “Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras [...] É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’. Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura.” (Eliade, 1992, p.17-23). Vê-se aqui a importância de acender a vela quando se faz a abertura, anteriormente ao levantamento do(s) mastro(s), bem como a necessidade de fechar este(s) portal(is) logo após o descimento da(s) bandeira(s). Sendo o(s) mastro a comunicação, o “fundamento” é o guardião das portas-trinas (os mundos inferiores, a sede da Irmandade e a morada celeste), não sendo conveniente que espectros fiquem presos entre mundos, o lume da vela é ao mesmo tempo guia e demarcador do ambiente fronteiro que é fixado no espaço entre mundos.

afetos e, a hierarquia dos afetos e as suas trocas. É na realização das distintas tarefas, nos fragmentos de relatos, na troca de confidências que a prática festiva ganha vida, desde a arrumação do altar, passando pelo enfeite dos mastros, dos andores, na escolha, compra e preparação dos alimentos, na organização das guardas, nas trocas de jocosidades e, nas crianças que, pela via do lúdico, aprendem brincando; a festa acontece a todo instante e irradia-se pelo terreiro da irmandade.

É importante destacar que em meio ao multiverso de acontecimentos, as relações na irmandade seguem o princípio de interação entre iguais, não havendo uma relação de (des)igualdade, mas sim de respeito às hierarquias, de responsabilização no tocante às tarefas a serem cumpridas. Neste percurso, ao apontar a maneira na qual religião e vida compõem um todo indissociáveis, Perez diz que:

A religião continua a atuar sobre a vida, a ser fonte de sentido e de experiência do transcendente e do mistério, mas não necessariamente e unicamente sob a forma exclusivamente formal da religião institucional tradicional. Talvez fosse mesmo apropriado dizer que não se trata mais da religião, mas de religiosidade, ou, mais ainda, de sensibilidades religiosamente moduladas. (PEREZ, 2011, p. 178).

Ocorre que se o princípio da educação religiosa – via Ciriacos – se relaciona ao cuidado e ao cultivo, a genealogia destes sentimentos provem da polidez do ser, do respeito hierárquico, na possibilidade de ultrapassar a imposição do dever, do medo, da dessemelhança, alicerçando a relação dentro da abertura da *reciprocidade*. Ao analisar a dádiva, Mauss expõe que:

as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais [...] o que eles trocam não são bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, danças, festas. (MAUSS, 2013, p.13-14)

2 NA SALA DE AULA DOS CIRIACOS

Como encontrar o outro, como fazê-lo falar, como se fazer ouvir, como compreendê-lo, como traduzi-lo, como influenciá-lo ou como deixar-se influenciar por ele... na maior parte dos casos, a resposta a essas perguntas aparece lá onde não se espera, lá onde não há nenhum método. Como se a dessemelhança devesse sempre se confirmar, como se o equívoco fosse a regra e o diálogo um puro acaso. (Amorim, 2004, p. 31)

Bastide (1983) nos diz que precisamos transformar naquilo que estudamos [...] é preciso, apelando para um ato de amor, transcender nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado. Todo esse complexo de contágio mútuo faz-se importante uma vez que não sou eu, estudioso, investido na opa da

razão que poderia me atrever a dizer quem é o outro, porquanto o outro está, na maioria das vezes, não na fala, mas nos silêncios, nos olhares, nas brincadeiras e, dentro desse complexo de vozes, de sigilos e de soslaios, não há apenas uma margem na busca por familiarização, mas todo um multiverso cultural e de interações em vários níveis de contato.

Ao mesmo passo, o grupo se movimenta para receber e transmitir seu *modus vivendi* e seu aprendizado àqueles que, no princípio, era nada mais que “estrangeiros”, nesse sentido não me furto a dizer que fui (e sou) a criança que paulatinamente foi/é convidada a educar, polir, burilar os seus próprios sentimentos, transcendendo a si mesma no contágio da presença e do fazer festa.

Era manhã de 15 de maio de 2016, os mastros de Nossa Senhora do Rosário, de Santa Efigênia, de São Benedito e dos Pretos Velhos já estavam erguidos, embalados pela brisa da fria manhã, anunciavam a chegada da festa: é a vida, é o sol, é a alvorada que irradia. Mais próximo ao terreiro, entre os mastros e o “fundamento”, no arripio dos tambores, as bandeirolas de cores amarelas e marrons formavam uma espécie de pálio, fios a conduzir os reis festeiros ao *poste sagrado*; Guiados pelos capitães e pela guarda de congo, os reis se iluminavam na gênese do dia: a alvorada de São Benedito.

Bastide (2009) nos aponta que [...] *as leis agem ao acaso dos acontecimentos, as causas desenrolam a cadeia de seus efeitos sem que a gente saiba onde irá deter-se*. Esta reflexão, a partir de Bastide, faz-se importante para adentrar à minha experiência, ao afortunada saimento de algo que lampejou no meu caminho, *no equívoco da regra e no puro acaso do diálogo*. Indo além, mas sem me distanciar das bem-aventuranças da fortuna, este meu relato se aproxima à ideia de reciprocidade a partir do conceito de dádiva em Mauss; vamos ao fato. Enquanto o rito acontecia ao largo do orvalho, eu fiquei lá dentro, na capela da irmandade, sentado aos pés do altar, com a câmera na mão e conversando com uma juvenzinha de encantos mil, com seus olhos faiscantes, negros como a noite e seu sorriso largo como a manhã de um dia claro, ela desabrocha de sua sétima primavera. Tirei a alça da câmera e coloquei sobre o pescoço dela, na intenção de ensiná-la a fotografar. Em poucos instantes, sem titubeios, a linda menina já estava capturando as imagens ao seu redor. Foi quando ela olhou para o altar, tirou a câmera do pescoço, me entregou e apontando em direção ao altar me disse: “aquela espada era da minha avó, ela cantava, agora ela é minha, eu que vou cantar”, prosseguiu, “aquele bastão é da minha tia, o outro é de [tal] pessoa”. Naquele instante o véu do desencanto se dissipou em mim, e diante do altar eu me percebi na presença de todos os antepassados, os antepassados dos antepassados, os sacras sagrados que carregam o poder de toda a religiosidade manifesta.

A menina, na sua natureza espontânea, foi capaz de me revelar a força (potência) que está viva na tradição, na cultura religiosa, logo no modo de vida. Conhecimento viabilizado pela educação dos sentimentos, elemento fundamental na moldagem das personalidades e na direção da polidez e da etiqueta dos hábitos e comportamentos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II,5**. São Paulo: Boitempo, 2013.

AMORIM, Marília. **O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas**. São Paulo (SP): Musa Editora, 2004.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

DELLAMORE, Carolina; JUNIOR, Adebald de Andrade. **A voz dos tambores: uma história dos Ciriacos** – Contagem/MG/ 1ªed: 2015.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. Lisboa (PT): Edições 70, Lda, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo (SP): Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 2011.

MARTINS, Marcos da Costa. **O cortejo da Virgem** In: Variações Sobre o Reinado: Um Rosário de Experiência em louvor a Maria. Porto Alegre (RS): Medianiz, 2014.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo (SP): Perspectiva, 2009.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. São Paulo (SP): Cosac Naify, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, Mauro; NASCIMENTO, Maria Regina do. **A Invenção das Tradições: crenças e formas de expressão religiosa**. In: “Não abandone o homem aqueles que Deus chamou –

“Encomendações de almas” na religiosidade popular em Minas Gerais. Belo Horizonte: O Lutador. 2013.

PEREZ, Léa Freitas. **Acreditar em acreditar com Gianni Vattimo**. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, 2012. V. 15, n. 1, p. 187-215

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011

PEREZ, Léa Freitas. **Religião e Sociedade de Consumo**. Florianópolis (SC). Dez, 2003.

SIMMEL, Georg. **La Religión**. Barcelona (ES): Editorial Gedisa, S.A, 2012.

VELHO, Otávio. Entrevista. **Corram riscos**. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 14, vol.21(2): 329-341 (2010).

O Ensino Religioso e três questões incidentes

Jacirema Maria Thimoteo dos Santos¹

RESUMO

A presente comunicação está inserida no capítulo II da tese de Doutorado da autora. A mesma tem como objetivos principais, não somente, apresentar os conceitos de questões incidentes que denominamos: Estado laico, liberdade religiosa, religião e secularização como, também, fazer uma leitura jurídica, pedagógica e religiosa à luz da realidade do nosso país que pela diversidade de sua origem é regido pela pluralidade de culturas e religiões que precisam ser compreendidas e, acima de tudo, respeitadas. Dessa forma, tais questões precisam ser vistas como aliadas do Ensino Religioso, disciplina esta que, usualmente, é percebida como desnecessária ao sistema educacional brasileiro, passando por uma falta de compreensão e respeito por parte de muitos educadores e da própria sociedade. A partir dessa perspectiva, para a concretização desse objetivo, realizamos um estudo bibliográfico, como procedimentos metodológicos, para a fundamentação dos conceitos trabalhados. Como parte de nossa conclusão, apontamos que o Ensino Religioso é um direito de todo aluno, enquanto ser humano integral, podendo ser um instrumento e uma contribuição incontestes para a Educação Brasileira.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Estado laico. Liberdade religiosa. Religião e secularização

INTRODUÇÃO

Em 2002, na cidade de São Paulo, ocorreu o Fórum de Ministros do Meio Ambiente da América Latina e do Caribe. No mesmo foi apresentada uma primeira versão do Manifesto pela vida, um documento que aponta a relevância de termos uma ética de sustentabilidade da vida no nosso Planeta que leve em consideração as culturas, as crenças, os valores, as espiritualidades e saberes de todos os povos. Partindo deste pressuposto, temos três questões que estamos denominando de questões incidentes que precisam de uma compreensão jurídica, pedagógica e religiosa pela sociedade. Por isso, buscaremos refletir sobre os conceitos de Estado laico, liberdade religiosa, religião e secularização, apontando que os mesmos têm uma ingerência na disciplina Ensino Religioso, mas que não pode ser vista como negativa ou mesmo punitiva, descaracterizando a disciplina como Área de Conhecimento e

¹ Doutora em Teologia. Técnica em Assuntos Educacionais na Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professora na Sociedade Civil Conservatório Brasileiro de Música - E-mail: jaciremats@gmail.com

obrigatória nas escolas. Ressaltamos que o presente trabalho é um recorte de uma pesquisa mais ampla apresentada no capítulo II da nossa tese de Doutorado.

1. ESTADO LAICO

A ideia de Estado laico aparece como atributo do Estado Moderno no século XV com o avanço do capitalismo mercantil. O mesmo tinha como pressuposto a soberania do Estado e a sua total separação da sociedade civil, ou seja, a separação orgânica e formal entre a Igreja e o Estado desencadearia no surgimento do Estado nacional/nação e no fato histórico que hoje pontuamos como laicidade. Maquiavel (1469-1527), historiador do Renascimento, foi considerado o fundador do pensamento e da ciência política moderna e o primeiro teórico a defender esta separação ao escrever a obra “O Príncipe”. Esta obra era uma espécie de manual político para os governantes melhorarem suas atuações e se manterem por mais tempo no Governo. Logo, é uma construção histórica e cultural da modernidade ocidental.

Por ser um assunto complexo e pertencer à área do Direito, muitos atores sociais acabam tendo, na prática, uma noção errada do significado dos presentes termos. Em primeiro lugar, o termo laicidade não diz respeito a apenas uma norma que decreta a concepção dos assuntos religiosos nos Estados democráticos, mas é um princípio constitucional que está sobre todo o sistema jurídico e, conseqüentemente, nas políticas públicas em geral. Como exemplo, citamos questões que envolvem direito à família e ao direito civil: casamento, divórcio, direitos hereditários e sociais dos casais homossexuais, entre outros.

Etimologicamente o termo laicidade vem de laico-leigo do grego primitivo *laós*, que significa povo ou gente do povo, desta expressão derivou a palavra grega *laikós* que originou o termo latino *laicus*. Porém, laicidade é um neologismo francês que só surgiu em 1871 no contexto do ideal republicano da época. Como substantivo aparece, pela primeira vez, em 1887 no Novo Dicionário de Pedagogia e de Instrução Primária de Ferdinand Buisson, no verbete da mesma está registrado o seguinte: “Esta palavra é nova (...) não é ainda de uso geral. No entanto, o neologismo é necessário, não havendo nenhum outro termo que permita exprimir sem perífrase a mesma ideia na sua amplitude” (BUISSON apud DOMINGOS, 2008, p. 157).

O cerne do seu princípio está na separação entre o poder político e o poder religioso, ou seja, possibilita a diferenciação entre a vida privada da pessoa e a sua dimensão pública de cidadão. É um fenômeno político que implica na neutralidade do Estado no que diz respeito à religião. Para Blancarte, ela pode ser definida como

“um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos” (BLANCARTE, 2008, p. 19).

Tendo como pressuposto a explanação sobre laicidade realizada até o presente momento e a não compreensão correta que muitos têm sobre o termo, é viável afirmarmos que laicidade é uma expressão distinta de laicismo. A primeira não exclui a religião e suas manifestações, ou seja, não é antirreligioso, mas não privilegia nenhuma religião, a mesma não tem vinculação ou ingerência do Estado e vice-versa. Destarte, neste princípio existe uma neutralidade por parte do Estado, ocorrendo à liberdade religiosa e o respeito à diversidade religiosa do Brasil. Como afirma Hervieu-Léger “(...) não é a religião enquanto tal que a laicidade se opõe, mas à tutela clerical que a instituição religiosa entendia fazer pesar sobre o poder político” (LÈGER-HERVIEU, 2008, p. 187).

Logo, Estado laico é aquele que não elege uma religião oficial, é imparcial. Mas, tem o direito de garantir ao cidadão a sua opção religiosa, ou seja, aceita a existência de Deus sem, porém, o “mesmo” ter interferência nas políticas públicas, não apoia a religião, contudo não dificulta as manifestações religiosas. O princípio da laicidade permite uma convivência harmoniosa entre as várias crenças religiosas existentes no Brasil, pois não privilegia nenhuma delas.

O segundo termo, laicismo, tem como característica o total afastamento da religião da esfera pública, prega um anticlericarismo, restringindo a liberdade religiosa, ou seja, existe um movimento antagônico de cercear esta liberdade. O esclarecimento desse segundo termo não tem a intenção de criticar aqueles que defendem o Estado laicista. Nossa pesquisa, não tem como objetivo denegrir o pensamento dos defensores dessa corrente. Até porque uma pesquisa acadêmica não deve ser julgadora e, sim, apresentar de forma ética cada questão de que trata o tema da pesquisa. Isto não implica dizer que não possamos nos posicionar, enquanto pesquisadores, e defender a causa da nossa pesquisa: “o direito de ser igual nada mais é do que o dever de respeitar a diferença” (LOREA apud DIAS, 2008, p. 144).

2. LIBERDADE RELIGIOSA

A laicidade permitiu a liberdade religiosa, isto nos implica a afirmar que os dois conceitos nasceram juntos, de forma paulatina na história do Estado Moderno, tendo o seu reconhecimento nos textos constitucionais de muitos países ocidentais, dentre eles o Brasil. Com o advento da República e a promulgação da primeira Constituição de 1891, inicia-se o processo da liberdade religiosa no país, pois há uma ruptura com a Igreja Católica Romana que durante muito tempo

(Período Colonial e Período Imperial) era a religião oficial do Brasil e uma abertura de reconhecimento das demais igrejas e confissões religiosas.

A seguir, temos a Constituição de 1934 que ratificou a liberdade religiosa e a separação do Estado e da Igreja. Já na Constituição de 1937, que foi outorgada no período do golpe de Estado, não houve menção a liberdade religiosa e de consciência. Ela dispunha sobre a vedação de subvenção do Estado a cultos religiosos. A mesma volta a ser defendida na Constituição de 1946. Durante a ditadura militar a Constituição de 1967 e a Emenda Constitucional nº 1 de 1969 dispôs sobre a liberdade religiosa, porém podendo ser limitada, caso fosse percebida alguma exposição de ideias que não estivessem de acordo com o poder vigente. Finalmente, a Constituição de 1988 que, como a primeira, declarou no seu rol de direitos e garantias fundamentais à liberdade religiosa.

Sendo assim, a liberdade religiosa não pode ser compreendida, separadamente, das normas constitucionais. Até porque, ela se solidificou na transição do Estado moderno e monárquico para o Estado constitucional e republicano. Neste período ocorre uma ruptura com o modelo de Estado existente e uma abertura para novas ideias que defendiam a neutralidade de Estado no que se referia à questões religiosas e o pluralismo religioso. Por este fato, a maioria dos países ocidentais incluiu a liberdade religiosa em seus textos constitucionais. No Brasil, ela se firma com o advento da República, a primeira Constituição republicana (1891) já faz esta distinção em seu artigo 72, § 3º. Outro documento importante também expressa que:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIRETOS HUMANOS, 1948, art.18).

No ano de 2004, a Secretaria Especial dos Direitos Humanos do Governo Federal produziu a cartilha “Diversidade Religiosa e Direitos Humanos” com a colaboração de várias religiões. Seu objetivo principal foi contribuir para o nosso processo educativo ao contemplar o entendimento da cosmovisão das várias religiões existentes no nosso país.

Por isso, afirmamos que liberdade só é possível em um espaço que se procure buscar o respeito de igualdade a todos os cidadãos, ou seja, o cidadão é livre para optar por valores transcendentais ou não, defendendo-os como verdadeiros, não sendo prejudicado na sua relação com o Estado devido a sua crença e, tampouco, prejudicar o outro. Isto implica afirmar que o respeito à diversidade religiosa não

significa que precisamos aceitar a religião do outro como verdadeira. Isto seria um cerceamento da liberdade de consciência de cada cidadão: “o constrangimento à pessoa humana, de forma a constrangê-la a renunciar sua fé, representa o desrespeito à diversidade democrática de ideias, filosofias e à própria diversidade espiritual” (MORAES, 2002, p. 75).

3. RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

No decorrer dos séculos, centenas de definições da palavra religião surgiram por parte de filósofos, historiadores, sociólogos e teólogos: *religio*, *relegere* e *religare*. Logo, seu campo semântico é muito variado, onde aparecem conceitos que abarcam as ideias de alienação, ilusão, crença, fé e encontro com um Ser superior. Por isso, ela engloba nuances afetivas/psicológicas e sociais muito diferentes.

Todavia, observamos que a religião está presente e enraizada na sociedade, ela funciona como um modelo para o mundo e, ao mesmo tempo, como modelo do mundo. Berger já afirmava que a mesma teve um papel fundamental na construção do mundo e é um audacioso experimento de perceber todo o universo como humanamente significativo (Cf. BERGER, 1985, p.41). Para os que creem, ela é conhecimento de uma sabedoria que proporciona um modelo de ações e de explicação ao apresentar respostas para algumas ameaças que estão vigentes em nossa sociedade: sofrimento, ignorância e injustiça. Mas, para os que não creem, ela aliena, é uma ilusão. Marx e Freud são autores que corroboraram para esta visão. Como resultado dessa visão por parte desses autores, podemos destacar duas situações que ocorrem no nosso cotidiano: a primeira diz respeito à fragmentação do ser humano que desarticulado se torna mais um na sociedade; e a segunda nos alerta que o ser humano está cada vez mais habituado a todas as coisas e isto o faz perder a capacidade de escandalizar-se diante de episódios de injustiça, violência, desigualdade que facilitam a exclusão social.

Como fruto da Modernidade e da Pós-modernidade, surge a secularização. Originalmente, o termo secularização refere-se à dispensa dos votos religiosos a um clérigo regular e sua incardinação numa diocese, no clero secular. Com o advento da Revolução Francesa foi aplicado “para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso ao mundo” (BERGER, 1985, p. 118). Para muitos autores ela está bem presente no mundo ocidental:

[...] em termos gerais, a tese da secularização mantém-se, de fato, firme. Alguns regimes políticos estão abertamente associados a ideologias secularistas e anti-religiosas, enquanto outros estão oficialmente

desvinculados da religião, praticando o secularismo mais por defeito do que por afirmação ativa. No entanto, poucos são os Estados formalmente ligados à religião e, se o estão, trata-se de uma ligação frágil que não é levada muito a sério. A observância e a prática religiosa são reduzidas e os seus eventuais níveis elevados ficam a dever-se, com frequência, ao cariz eminentemente social e não transcendente dos conteúdos religiosos. A doutrina formal é, por isso, ignorada, sendo a participação encarada como uma celebração da comunidade e não como convicção. Os assuntos religiosos raramente merecem destaque (GELLER, 1994, p. 16).

A secularização é um fenômeno histórico-social distinto da laicidade que pode ser interpretado como uma nova visão nas condições de crer, pois o mundo mudou. Ele agora é regido pela racionalidade científica que leva o ser humano a um humanismo autossuficiente. Ela é um processo inverso ao de sacralização, é a separação entre as coisas sagradas e profanas. Nos trabalhos de História sobre os séculos XVI e XVII, secularização é aquilo que escapa ao controle onipresente e asfixiante da Igreja, determinando uma maior autonomia do ser humano em decidir sem a influência da Instituição Igreja, isto implica afirmar que sai de cena a mesma para dar lugar a este novo momento sociocultural vivido pela sociedade. Nela a religião passa para um mundo onde continua existindo, porém não mais como o importante elemento estruturador da ordem social, o único e verdadeiro conhecimento e sim mais um sistema de conhecimento. Ela perde força e autoridade.

Em um artigo publicado na revista *Religião e Sociedade*, Berger ousa afirmar que não é verdadeira a tese de que estamos vivendo em um mundo totalmente secularizado, pois o mesmo continua tão religioso como antes ou até mais em algumas regiões. Segundo ele, a sobrevivência e este novo florescer deve-se ao fato de que as comunidades religiosas não se renderam à ordem vigente do mundo secularizado (2000, p. 9-23).

CONCLUSÃO

Ao concluir este trabalho, nos veio à mente o conto “O homem invisível” de G. K. Chesterton, publicado em 1911. A história de um assassinato cometido dentro de uma casa, ao mesmo tempo em que quatro pessoas vigiavam a mesma e observavam quem dela ia e vinha. A vítima estava sozinha e os quatro observadores afirmavam veemente que ninguém havia entrado na casa e saído de lá. Claro que a observação era falsa, pois o carteiro entrou, cometeu o assassinato e saiu à vista de todos. Todos os observadores tinham olhado para o carteiro e todos eles garantiam não o ter visto. A explicação é bem simples: “ninguém presta atenção em carteiros, contudo, eles têm ‘paixões’ como qualquer outro homem” (CHESTERTON, 1997, p. 45). A sociedade, a escola, os professores e os alunos não prestam a atenção devida à

disciplina de Ensino Religioso.

Desta forma, quando nos dispusemos a propor uma leitura jurídica, pedagógica e religiosa dos conceitos acima, tínhamos em mente suscitar a ideia de que professar uma religião é possível perante a lei, que a mesma não é uma ameaça ao ser humano e, também, pleitear uma nova visão para a disciplina de Ensino Religioso. Visão esta que culminasse em uma identidade que acoplasse o ser humano como pessoa e sujeito, como ser de diálogo/relação que é partícipe da história e não mero espectador.

REFERENCIAIS

BERGER, Peter Ludwig. A dessecularização do mundo: uma visão global. Disponível em http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf. Acesso em 10 set., 2014.

_____. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, páginas 19-32.

BUISSON, Ferdinand apud DOMINGOS, Maria de Franceschi Neto. Escola e Laicidade: o modelo francês. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes>>. Acesso em 15 abr., 2014.

CHESTERTON, Gilbert Keith. O homem invisível e outras histórias do Padre Brown. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Disponível em <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em 05 jul., 2014.

DIAS, Maria Berenice. A Justiça e a Laicidade In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, páginas 139-144.

GELLNER, Ernest. Pós-modernismo, razão e religião. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

LÈGER-HERVIEU, Daniele. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

MORAES, Alexandre de. Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

RANQUET JUNIOR, Cesar Alberto. Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. 295 p. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 2012.

Olhando para os livros: proposta de análise do livro diático para o ensino religioso¹

*Claudia Regina Condello Candido de Oliveira Kluck²
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira³*

RESUMO

O Livro Didático como influenciador significativo na formação humana, e observando as diferentes configurações do Ensino Religioso, buscou-se compreender qual o papel destes impressos para a construção da disciplina, correlacionando-os com diferentes concepções. Buscou-se confirmar se e de que forma estes materiais contribuíram para a concepção fenomenológica da disciplina, com recorte daqueles publicados entre 2002 a 2013, voltados para aplicação no sexto ano do Ensino Fundamental. A pesquisa ligada à História da Educação foi efetivada por meio dos referenciais teóricos e metodológicos da História Cultural, servindo-se da análise de conteúdo para subsidiar a reflexão. Os livros do sexto ano foram escolhidos para análise por conta de sujeitos entre 10 e 11 anos. Os objetivos da pesquisa foram analisar a efetivação do processo da educação para a diversidade (cultural, religiosa, étnica), a partir da valorização do enfoque fenomenológico da disciplina, buscando perceber a ausência/presença de diferentes religiões no material; e a partir dos dados revelados pelos livros, realizar uma interpretação dos elementos formativos em textos, exercícios e registros iconográficos. A urgência da reflexão considera as normas legais vigentes para a Escola cuja relação deve aparecer nos materiais do Ensino Religioso, possibilitando identificar práticas, discursos (apropriações) e formas assumidas.

Palavras-chave: Ensino Religioso; Livro Didático; História.

Em sua composição o livro pode exprimir diferentes significados, que variam, por exemplo, pela forma como são arranjados os conteúdos, exercícios e, além disso, o modo como são organizados os dispositivos técnicos da sua materialidade.

É objeto que desperta interesse por ser mercadoria produzida para o comércio e lucro, e ainda abrange um conjunto de relações de conhecimento, autoridade e poder que asseguram, por meio do capital social ou cultural, uma posição de prestígio no âmbito dessas relações (CHARTIER, 1976).

A materialidade dos livros deve ser entendida não somente como suporte, pois, as práticas de leitura e a materialidade do suporte que constitui uma obra

1- Projeto Financiado pelo CNPQ (Universal)

2 Mestra em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, CNPQ

3 Livre Docente em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica do Paraná).

são indissociáveis, e assim como diversas podem ser as formas de apresentação (suporte, textos, etc.) diversas são as recepções possíveis, pois é fundamental lembrar que nenhum texto existe fora do suporte que lhe confere legibilidade; qualquer compreensão de um texto, não importa de que tipo depende das formas com as quais ele chega até seu leitor. A guisa de exemplo as imagens da capa ou seu título podem ser protocolos de leitura, funcionam como pistas deixada pelo autor/editor, sugere e classifica a leitura e o texto, influenciando a construção de significados (CHARTIER, 1990, p. 133).

Os livros selecionados para avaliação foram publicados entre os anos de 2002 e 2013, sendo estas as edições mais recentes de cada coleção, assim se espera que o material além de atender a orientação legal para a disciplina (laicidade e respeito à diversidade), demonstre como pode ter influenciado a construção da mesma.

Além dos aspectos materiais, cognitivos e religiosos, foi criado um norteador para análise chamado de Instrumento 1 – Questões Gerais para Análise (PNLD), com base nos Critérios Eliminatorios utilizados para os livros didáticos de outras disciplinas escolares, expostos no Guia do Livro Didático 2015 (MEC, 2014). Os critérios foram organizados por categorias conforme abaixo:

- 1ª Categoria: Identificação do livro/ estruturação gráfica;
- 2ª Categoria: Conteúdo;
- 3ª Categoria: Exercícios;
- 4ª Categoria: Manual do professor;
- 5ª Categoria: Princípios éticos e a educação para cidadania.

O parâmetro avaliativo ligado à identificação do livro e estruturação gráfica levou em conta o nível da escolaridade a que o livro se propõe. Além disso, elenca-se a leiturabilidade do material como um quesito de avaliação, que está relacionada ao aspecto geral da letra utilizada, as entrelinhas e largura dos textos (colunas, caixas, etc.), podendo propiciar a facilidade da leitura, e auxiliar na apreensão dos sentidos dos textos.

Incluiu-se também reflexão a respeito da qualidade das ilustrações, e, se estas auxiliam na compreensão, de forma a poder aferir sua atualidade e apropriação. Ainda neste item, foram observados se os materiais apresentavam os conceitos necessários à compreensão da temática, e se estes eram adequados ao proposto didaticamente, além de refletir a respeito da atualidade das informações, o incluindo a apresentação de glossário e de sugestão de leituras complementares.

O segundo quesito de análise está ligado ao conteúdo de cada livro, sendo o foco de análise a coerência teórico-metodológica com relação ao conteúdo em si,

com a ausência ou existência de erros conceituais nos textos, exercícios e atividades propostas.

Tendo em vista os campos a respeito dos quais a disciplina se dedica foram analisados os seguintes aspectos: a identificação e articulação entre os campos, sobre quais recaem maior ênfase; a coerência deste com a série a que se dedica, além da adequação dos conteúdos apresentados. Também se refletiu sobre o contributo do material para a cidadania, buscando identificar preconceito, doutrinação ou publicidade. E ainda se estes conteúdos tinham relação com os conhecimentos prévios e experiências dos estudantes.

Os exercícios dos livros didáticos compuseram uma categoria própria onde foi estimado os aspectos da linguagem quanto a clareza e objetividade. A abordagem dos exercícios esteve em tela, tendo em mente a vinculação destes com outros componentes curriculares e outros recursos didáticos.

Os textos das explicações foram avaliados quanto a serem claros e acessíveis aos estudantes, além da possibilidade destas atividades auxiliarem o entendimento do conteúdo das lições, ou seja, se estas apresentavam coerência o proposto no capítulo.

Ainda se buscou observar se diferentes pontos de vistas eram valorizados nos exercícios, se favoreciam a reflexão estimulando a observação, investigação, análise, síntese e generalizações, além do nível de exigência para sua execução.

O Manual do professor, enquanto quarta categoria proposta, também foi objeto de ponderação com relação aos pressupostos e a operacionalização do uso do livro didático em sala.

Estimou-se a contribuição do livro didático em sala, com o exame a respeito da explicitação dos pressupostos teóricos-metodológicos e a articulação dos conteúdos com outras áreas do conhecimento. Também foram observados os acréscimos de textos, atividades e outras abordagens complementares ao livro do estudante. As questões ligadas à operacionalização do uso do material propiciaram a reflexão com relação ao manejo efetivo do impresso em sala, se a metodologia proposta ao docente primava pela memorização e/ou aprendizagem mecânica de conteúdos, e se indicava as respostas dos exercícios e atividades, dando ou não condições para discussão sobre estas.

A quinta e última categoria buscou avaliar os princípios éticos e o direcionamento do material para uma educação visando a cidadania. Foram observados aspectos propostos quanto a valorização da cultura e história dos povos indígenas, africanos, a correlação com o meio ambiente, além da indicação legal no estado do Paraná para que se aborde a História deste (PARANÁ, Lei 13381/01).

No arcabouço ético ao qual os livros também influenciam, se buscou observar

a existência de incentivo ao consumo e difusão de marcas, tanto de produtos, serviços, organizações, etc.. Além disso, se haviam aspectos de doutrinação religiosa ou política, e se a proposta do livro levava em conta o contexto real dos estudantes, se ela apresentava relevância social e seu contributo para o entendimento de explicações científicas da sociedade em geral.

Foram analisados os seguintes Livros Didáticos, cujas capas são apresentadas na sequência:

- A Religião no Mundo de autoria de Maria Inês Carniato publicado em 2009 pelas Edições Paulinas;
- De mãos dadas: Ensino Religioso, 6ª série, de Avelino Antonio Correa junto com Amélia Schneiders, publicado pela Editora Scipione em 2002;
- Descobrimo Novos Caminhos: Ensino Religioso de autoria de Therezinha M. L. da Cruz, publicado no ano de 2006 pela Editora FTD;
- Educação Religiosa publicado em 2010 pela PAX Editora, sendo seus autores Eduardo Monteiro, Edward Guimarães, Rosana Soares e Sandro Pessuti sob a coordenação de Rosamaria Andrade.;
- Projeto Emaús, tem autoria coletiva tendo sido concebido, desenvolvido e produzido pelas Edições SM, sob a consultoria de Dalcides Biscalquin, em 2013;
- Redescobrimo o Universo Religioso- Livro 6, de autoria de Adecir Pozzer, foi publicado em 2011 pela Editora Vozes;
- Todos os Jeitos de Ser de Dora Incontri e Alessandro Bigheto foi publicado em 2004 pela Editora Ática.

Os livros foram selecionados na Biblioteca Wolfgang Gruen, do Grupo de Pesquisa Educação e Religião, que reúne 701 obras identificadas e catalogadas como Livro Didático do Ensino Religioso, possibilitando “estudar diretamente alguns sujeitos para conhecermos um todo maior que eles representam” (VOLPATO, 2013, p.84).

O acervo dos livros didáticos desta biblioteca representa diferentes períodos da história do Ensino Religioso no Brasil, tendo seu volume mais antigo datado de 1913. Vale lembrar que todo material encontra-se cadastrado em banco de dados disponibilizado para outros pesquisadores, assim como à sociedade, na página do Grupo de Pesquisa Educação e Religião (disponível em <http://db.gper.com.br/>).

Deu-se início ao manuseio, observação e análise dos materiais, onde foram utilizadas as estratégias já citadas, que consideraram as pistas a respeito do desenvolvimento da criança e o Instrumento 1, como meios para identificar a contribuição dos livros para a construção da disciplina.

Foi perceptível a necessidade de uma flexibilização de conceitos dentro de

cada categoria tendo em vista a diversidade do material e da temática que trata.

Em grande parte os conteúdos se apresentam corretos e coerentes, contudo alguns pontos foram discernidos através das análises, como na obra de Carniato *A Religião no Mundo*, que apresenta uma generalização passível de questionamento, ao atribuir aos evangélicos as palavras “Aleluia, irmão” sendo palavras que expressam “convite que irmãos e irmãs evangélicos fazem uns aos outros para o louvor a Deus” (2009, p 26), com relação a “palavras sagradas de saudação”. Isso pode ser revisto, assim como outras obras detalhados no capítulo de análise do material. Contudo, especificamente, este material contribui de forma especial, ao apresentar a religiosidade indígena brasileira, o mito de origem do monte Roraima, relatando a tradição dos índios Macuxis (idem, p. 24), dando pistas para as possibilidades do trabalho com a religiosidade de tribos indígenas brasileiras.

Ainda que a maioria das publicações apresente conteúdos relativos aos cuidados com relação ao meio ambiente (Lei Federal 9795/99), não foi percebida a correlação religião e natureza de forma marcante, talvez por conta da lacuna da contribuição dos conhecimentos desenvolvidos pelas religiões indígenas e afrodescendentes.

Enquanto disciplina escolar, em atendimento a LDB (9394/96 e 9475/97) além de outras considerações do Conselho Nacional de Educação, deve atender a diversidade cultural, religiosa e étnica do contexto escolar brasileiro, considerando os pressupostos da fenomenologia das religiões e a pluralidade destas. Em especial deve abordar os caracteres das confissões religiosas indígenas e afrodescendentes, reforçadas por leis específicas (Leis Federais nº 10639/2003 e 11645/2008) e, além disso, considerar a necessidade e capacidade de cada criança, inclusive daquelas que optam pela não crença.

Diferentes opções foram tomadas no percurso histórico do Ensino Religioso envolvendo caracteres sociais, políticos e mercadológicos que tiveram reflexo nas opções metodológicas assumidas ao longo do tempo, assim também diferentes usos foram atribuídos ao Livro Didático do Ensino Religioso.

Este é o modelo vigente, e que deve ser operacionalizado nas escolas brasileiras. Deve considerar a fenomenologia das religiões, respeitando e apresentando a multiplicidade cultural ao explorar aspectos e respostas fundamentais para a vida humana em diferentes religiões, espiritualidades e filosofias.

Com essa premissa se busca através da disciplina compreender racionalmente as representações culturais religiosas, abordando a diversidade de etnias e costumes, que é traço muito peculiar da escola brasileira. Existem ao menos duas hipóteses para que isso não aconteça: ou a escola não encontra subsídios para trabalhar conforme orientação legal, ou os responsáveis pelo ensino optam por não atender

as orientações desprezando os modos do fazer escolar nesse sentido.

Os objetivos do Ensino Religioso tratam de um processo educativo voltado para a diversidade cultural e religiosa, dentre outros aspectos, de forma a abordar as questões primeiras e últimas da existência humana. Contudo a falta de direcionamento claro para a disciplina, pelos órgãos responsáveis pela Educação em nível federal, é outro fator dificultante, percebido na multiplicidade dos conteúdos e temas tratados.

O livro didático pode enriquecer a formação dos estudantes, e ainda suplementar de alguma forma a lacuna da formação específica para a docência do Ensino Religioso. Na ausência de um currículo oficial para a escola, que oriente essa formação, um livro de caráter fenomenológico pode dar sua contribuição a formação docente, desde que além de orientar a prática pedagógica de forma conectada aos pressupostos legais da disciplina, traga indicação de leituras complementares que propiciem a ampliação do conhecimento religioso dos professores.

Pesquisar os Livros Didáticos de Ensino Religioso se mostrou um campo vasto de materiais, porém limitado de concepções.

REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo (L. de A. Rego & A. Pinheiro, Trans.). Lisboa: Edições 70, 2006.

BRASIL. Lei nº 9.394/96, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Legislativo, Brasília, DF, 23 dez. 1996. p. 27833. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 29.mar. 2015.

CARNIATO, Maria Inês. A Religião no Mundo. São Paulo: Paulinas. 2009.

CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CORREA, Avelino Antonio. SCHNEIDERS, Amélia. De mãos dadas: Ensino Religioso. São Paulo: Scipione. 2002.

CRUZ, Therezinha M. L. da, Descobrendo Novos Caminhos: Ensino Religioso. São Paulo: FTD. 2006.

INCONTRI, Dora. BIGHETO, Alessandro. Todos os Jeitos de Ser. São Paulo: Ática 2004.

PARANÁ. Lei 13381, de 18 de dezembro de 2001. Torna obrigatório, no Ensino Fundamental e Médio da Rede Pública Estadual de Ensino, conteúdos da disciplina História do Paraná. Diário Oficial, Paraná, p. 2, 18 dez. 2001.

POZZER, Adecir. Redescobrimo o Universo Religioso - Livro 6. Petrópolis, RJ:Vozes. 2011

SM. Projeto Emaús. São Paulo: Edições SM. 2013.

VOLPATO, Gilson Luiz. Ciência: da filosofia à publicação. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

Processos educativos presentes na pastoral do surdo de Belo Horizonte

Marissandra Silva do Rosário Freitas¹

RESUMO

Este trabalho pretende analisar os processos educativos presentes na Pastoral do Surdo de Belo Horizonte. Isso se faz no sentido de investigar de que forma acontece a formação de intérpretes de libras e instrutores surdos nesta instituição. Os objetivos da pesquisa foram: investigar de que maneira acontece a educação de surdos e formação de profissionais intérpretes e instrutores de libras nesta instituição percebendo de que forma os cursos e práticas pedagógicas são planejadas; apontar estratégias para educação e inclusão de surdos bem como a formação de profissionais na área de libras; descrever metodologias de ensino utilizadas. A metodologia utilizada foi pesquisa bibliográfica em dois tipos de obras: estudos sobre a educação e inclusão de surdos e estudos sobre a atuação religiosa com surdos no Brasil. Foi utilizada ainda pesquisa de campo com o objetivo de observar e coletar dados junto à instituição. As conclusões mostram atuação na inclusão de surdos, organização de eventos de formação de intérpretes a nível nacional e uma ampla descrição de atividades que servem como metodologia para ensino de Libras para surdos e ouvintes, além de estratégias para capacitação de intérpretes.

Palavras chave: Religião ; Educação ; Surdos

INTRODUÇÃO

A educação pode acontecer em ambientes escolares e não escolares. A educação formal é aquela que acontece em escolas, organizada por meio de currículos, níveis e modalidades de ensino. A educação não formal é aquela que acontece em outras instancias sociais como afirma Libâneo (2006):

O campo do educativo é bastante vasto, uma vez que a educação ocorre em muitos lugares e sob variadas modalidades: na família, no trabalho, na rua, na fábrica, nos meios de comunicação, na política, na escola. Ou seja, ela não se refere apenas às práticas escolares, mas a um imenso conjunto de outras práticas educativas. (LIBÂNEO, 2006 p.63)

A complexidade social da educação, trata-se de diversas demandas sociais que surgiram fora do contexto escolar e que têm potencial educativo, podemos citar: as ONGS, associações, empresas, sindicatos, hospitais, instituições culturais de lazer

¹ Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas - Email: marissandra.freitas@gmail.com

e turismo, mídias, movimentos sociais, dentre outros. Nesse sentido, a educação no contexto extra - escolar tem pela frente um panorama vasto de possibilidades e desafios para o educador brasileiro.

As igrejas e instituições religiosas são um bom exemplo disso, pois tem demonstrado seu potencial educativo e inclusivo no trabalho com surdos, promovendo a divulgação da Libras, da cultura surda e a cidadania de pessoas com deficiência, conforme afirma Freitas (2016):

A cidadania é construída na medida em que o sujeito toma conhecimento, se apropria de seus direitos e passa a exercê-los. Dentre esses direitos que são apresentados ao surdo nas igrejas são de aprender e se comunicar pela Libras sem cobranças em relação à cultura ouvinte. Recebe orientação e encaminhamento sobre seus direitos em diversos setores aos quais necessitar. O surdo é incentivado a valorizar a cultura surda tendo em vista que este tem processos culturais específicos e fortalece sua identidade convivendo com outros que possuem as mesmas especificidades. (FREITAS, 2016, p.91)

Neste sentido, a presente proposta de pesquisa pretende focalizar os processos educativos presentes na Pastoral do Surdo de Belo Horizonte estabelecendo uma análise sobre sua atuação na formação de intérpretes e instrutores de Libras que vem acontecendo desde os anos 90. A referida instituição acompanha surdos da capital e região metropolitana oferecendo serviços como o acompanhamento de intérpretes em locais como consultas médicas, audiências jurídicas, repartições públicas, dentre outros. Oferece ainda orientação espiritual; catequese em Libras; organiza passeios e festas para a comunidade surda; promove celebrações em Libras, encaminhamento jurídico, fonoaudiológico, dentre outros serviços.

1. CURSOS LIVRES DE LIBRAS

A Pastoral do Surdo de Belo Horizonte vem se destacando na promoção da inclusão de surdos na capital mineira. A instituição oferece cursos livres de Libras em nível básico, intermediário e avançado. Os cursos são ministrados por instrutores surdos que em geral são catequistas. A instituição oferece ainda a turma de formação de instrutores surdos, com o objetivo de formar instrutores de Libras para atendimento da demanda da comunidade. A Pastoral do Surdo atualmente oferece cursos livres de Libras em parceria com uma universidade federal.

Os alunos ingressam nos cursos da Pastoral do Surdo de Belo Horizonte e vão adquirindo conhecimento da Libras até que muitos chegam ao nível avançado e podem se inscrever em um exame que é uma certificação a nível nacional que permite

ao aluno trabalhar como tradutor e intérprete da língua de sinais, o PROLIBRAS*².

A Pastoral do Surdo de BH oferece aulas práticas e teóricas. As aulas práticas acontecem semanalmente às quintas-feiras e sábados distribuídas por turmas e níveis. As aulas teóricas são oferecidas aos sábados ocasionalmente, onde os alunos de níveis diferentes se reúnem em um auditório para aprender sobre a cultura surda, identidade surda e aspectos avançados da Libras. As aulas também trazem uma noção de classificadores em Libras abordando a perspectiva de como utilizar esse e outros recursos.

Foi possível observar ainda, uma aula teórica com uma fonoaudióloga que ocorreu na turma de nível básico (de quinta-feira), que na ocasião, explicou sobre a história da surdez aos alunos, anatomia do ouvido, uso de aparelhos auditivos, cirurgia para colocação de implante coclear, noções sobre o trabalho do fonoaudiólogo junto ao surdo, gramática da Libras e uso de classificadores.

É possível perceber que em se tratando de metodologias, a instituição não oferece apenas o ensino teórico da língua de sinais, mas também propicia ao aluno um aprendizado sobre o que é a surdez, questões atuais como escola bilíngue, cultura surda, identidade surda e outros assuntos que levam a uma compreensão maior do universo dos surdos.

2. METODOLOGIAS DE ENSINO DE LIBRAS

No período da coleta de dados da pesquisa, foi feito o acompanhamento de uma turma de Libras de nível básico, onde a professora X (nome fictício), emprega metodologias de ensino variadas para atender alunos surdos e ouvintes em uma turma mista. A professora trabalha partindo do alfabeto em Libras, os primeiros passos no aprendizado da língua de sinais. A mesma utiliza também sinais que iniciam com a mesma configuração de mão para ensinar vários outros sinais do mesmo tipo. Exemplo: ensina o sinal da letra L e mostra que a configuração de mão da letra L é utilizada em outros sinais como viajar, trabalhar e televisão.

Tendo como base uma apostila de Libras a professora trabalha também os sinais relativos a pronomes, animais, números, família, alimentos, verbos variados, dentre outros. Para melhor compreensão por parte dos alunos surdos, a professora traz figuras para que os mesmos possam visualizar o assunto que está sendo tratado em sala de aula. Exemplo: na aula de temática “animais” a professora trouxe figuras para que os alunos surdos pudessem visualizar os animais e aprender os

² PROLIBRAS: Exame Nacional para Certificação de Proficiência no uso e no ensino de Libras e para Certificação de Proficiência na tradução e interpretação de Libras/Português/Libras) certifica pessoas surdas ou ouvintes fluentes em Língua Brasileira de Sinais (Libras) que já concluíram o ensino superior ou o ensino médio.

sinais correspondentes a eles. Pede também que os alunos surdos tragam fotos de familiares para trabalhar a temática “família” de forma prática, ensinando os sinais correspondentes ao parentesco das fotos. A professora “X” incentiva os alunos desde o nível básico de Libras a formar frases, pedindo que todos se comuniquem por sinais durante as aulas, mesmo que ainda não sejam fluentes, ela ensina os sinais que o aluno desconhece para que possa formar a frase que deseja e assim contribui também para que seu vocabulário seja ampliado.

A professora filma trechos das aulas e compartilha nas redes sociais dos alunos para que os mesmos assistam os vídeos e pratiquem os sinais aprendidos naquela aula em casa. Os alunos são desafiados a fazer tradução de pequenas passagens da Bíblia e a aprender orações em Libras como “Pai Nosso” e “Ave Maria”, os mesmos postam nas redes sociais seus vídeos caseiros para que a professora possa assistir e fazer correções.

3. CATEQUESE E FORMAÇÃO NA PASTORAL DO SURDO:

A professora “X” (nome fictício) que também é catequista da igreja católica, apresentou-me o material que usa para elaborar aulas de catequese para surdos. Ela utiliza sempre recursos visuais como flanelógrafos e slides que ela mesma faz no programa de computador “Power Point” com temáticas bíblicas e histórias religiosas.

Outras metodologias de ensino são utilizadas na catequese de surdos, recentemente os alunos visitaram a exposição “O homem do sudário” que traz uma réplica do manto que teria envolvido Jesus após sua morte, além de objetos e estudos científicos sobre o tema.

Há uma preocupação na formação do catequista surdo, por parte da instituição religiosa, a mesma oferece o curso de formação de catequista para surdos no intuito de capacitar deficientes auditivos na evangelização e ensino bíblico, além de oferecer também o curso de Ministros da Eucaristia, procurando desta forma integrar os surdos ao trabalho eclesial e também de ensino da igreja.

A cidade de Belo Horizonte sediou neste ano de 2016 o 17º Encontro Nacional da Pastoral do Surdo (ENAPAS) e o 7º Encontro Nacional de Intérpretes Católicos (ENCICAT) com o tema “Protagonismo do surdo em sua Pastoral”. As palestras e oficinas tiveram temas como “As redes sociais e as novas tecnologias a favor da Pastoral do Surdo”, “Pastoral do surdo e a missão do TILS na Igreja”, “Musicalidade na liturgia: desafios e possibilidades”, “Um olhar sobre a formação da Libras em atividades religiosas”, dentre outros. Eventos como esse promovem a capacitação de intérpretes de Libras a nível nacional e mostram que a qualidade da educação ofertada tanto aos surdos quanto aos ouvintes católicos passa por um planejamento

de alto padrão.

CONCLUSÃO

A educação está presente na Pastoral do Surdo de BH em diversos aspectos: tanto na educação religiosa quanto no ensino de Libras. Os processos educativos englobam metodologias de ensino, processos de ensino – aprendizagem e todas as formas de educação que envolvem as práticas dessa instituição.

Suas ações são planejadas e articuladas com o que é feito a nível nacional. A dedicação dos agentes pastorais na atuação com surdos de Belo Horizonte e região é algo notável de se perceber, bem como a maneira como os surdos são incluídos na medida em que participam das atividades promovidas pela instituição religiosa e são atendidos em suas necessidades. Paralelo a isso, acontece a formação através de cursos e palestras na área de Libras que capacitam tanto surdos quanto ouvintes de forma excelente e planejada.

REFERENCIAIS

FREITAS, Marissandra Silva do Rosário. Religião e inclusão social: uma análise sobre o trabalho de inclusão de surdos em igrejas cristãs de Belo Horizonte. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Belo Horizonte, 2016.

LIBÂNEO, José Carlos. Ainda as perguntas: o que é pedagogia, quem é o pedagogo, o que deve ser o curso de pedagogia. In: Pedagogia e pedagogos: caminhos e perspectivas. Selma Garrido Pimenta (Org.). São Paulo: Cortez, 2006.

The background features a light beige color with a pattern of overlapping, semi-transparent blue circles of various sizes. A solid blue horizontal bar is positioned across the middle of the page, just below the text.

GT 7 Espiritualidade e Mística

GT 7. Espiritualidade e Mística

Coordenadoras: Profa. Dra.Ceci Baptista Mariani – PUC/Campinas, SP; Profa. Dra.Maria José Caldeira do Amaral – PUC/SP, SP

Ementa: O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade”, no contexto do tema “Deus na Sociedade Plural: Fé, Símbolos e Narrativas”, 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 experiência religiosa em Simone Weil: uma breve análise

Karen Aquino Rangel da Costa¹

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo identificar elementos próprios da experiência religiosa através da experiência mística de Simone Weil, explorando-os segundo os conceitos de sagrado em Rudolf Otto e Mircea Eliade. Busca-se trazer à tona a experiência de Simone Weil em si, os elementos simbólicos que aparecem em torno da mesma, e as novas perspectivas adotadas por ela ao fazer uma distinção entre sagrado e profano após seu encontro místico com Jesus Cristo. Sem pretensões de apresentar o assunto em sua complexidade, procuramos aprofundar no que significou esta experiência para a filósofa em questão, e para tanto a análise se deu principalmente a partir de trechos de cartas escritas por Simone Weil ao Padre Perrin, seu grande amigo, nas quais seus sentimentos e impressões quanto a sua experiência mística se expressam claramente. Além de tais cartas que se encontram compiladas no livro *A espera de Deus*, utilizamos também como material de referência para esta análise os escritos organizados por Maria Clara Bingemer sobre a biografia de Simone Weil.

Palavras-chave: Experiência Religiosa.Mística.Simone Weil.

INTRODUÇÃO

Simone Weil é uma figura encantadora e que inspira. Seu desejo por estar em contato e convívio com a dor do outro a leva a ter uma experiência com o divino, vai ao encontro da dor humana e por fim encontra-se com Jesus Cristo. Esta experiência mística, que aqui também chamamos de religiosa é expressada por Simone em suas cartas ao seu amigo Padre Perrin, encontradas no livro *A espera de Deus*. Neste trabalho serão utilizados trechos das quatro primeiras cartas expostas no livro, em especial a carta *Autobiografia Espiritual* por conter três momentos de sua vida importantes para analisar as nuances de sua experiência religiosa.

Para refletir sobre a experiência religiosa partimos aqui dos conceitos de sagrado em Rudolf Otto e Mircea Eliade.

Em sua obra *O sagrado*, Otto dedicou-se a fazer uma análise das modalidades da experiência religiosa, esclarecendo o conteúdo e o caráter específico dessa

1 -

experiência, tendo o sagrado como o elemento irracional dela, e a este elemento ele dá o nome de *numinoso*. Sendo uma categoria *sui generis* não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida a partir de seus aspectos – sentimento de criatura, *mysterium tremendum*, *hinos numinosos*, o aspecto fascinante, assombroso, o *augustum* (cf OTTO, 1999, p. 37-90).

Mircea Eliade, partindo das considerações de Otto a respeito do sagrado empenha-se em apresentar o fenômeno em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional - o sagrado na sua totalidade. Para tanto, define o sagrado a partir de sua oposição ao profano e afirma que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*”. (ELIADE, 1999 p.17)

Faremos a breve análise proposta trazendo à tona a narrativa de Simone sobre sua experiência mística. Sendo assim, iniciamos com uma curta apresentação da filósofa, dos três momentos de sua vida aos quais nos referimos acima, seguido da exposição de alguns elementos da experiência religiosa, novas perspectivas adotadas a partir da hierofania e algumas considerações finais.

1. SIMONE WEIL: TESTEMUNHA DA PAIXÃO E DA COMPAIXÃO²

Simone Weil nasceu numa família de tradição judaica, porém, num contexto de agnosticismo de seus pais. Ainda menina, acreditava que a verdade só poderia ser alcançada através do conhecimento teórico, do esforço intelectual. Apesar de se desesperar em relação a sua própria capacidade intelectual ao comparar-se com o irmão que se mostrava ser um gênio, Simone supera essa concepção e, tendo talvez sua primeira experiência transcendental, admite que todo aquele que se empenha em termos espirituais, pode buscar a verdade, independente de sua capacidade intelectual. Sua relação com o transcendente vai se transformando ao longo de sua vida. Manteve em segredo suas experiências, as quais só revela em maio de 1942 nas cartas a Joe Boesquet e Padre Perrin. Em sua busca pela verdade, é possível destacar pelo menos três experiências religiosas.

Em uma viagem com os pais a Portugal em 1935, é que Simone Weil vive uma primeira experiência ao entrar em contato com o Cristianismo através de uma procissão marítima, por ocasião da festa patronal de Nossa Senhora das Sete Dores.

² Maria Clara Bingemer assim intitula o livro no qual apresenta Simone Weil como um testemunho autêntico do cristianismo do nosso tempo. As informações biográficas utilizadas neste trabalho tem como referência este livro.

“O canto triste das mulheres dos pescadores provoca a sensibilidade daquela jovem que tinha a alma e o corpo em pedaços, e ali toma, de improviso, a consciência de que o Cristianismo é por excelência a religião dos escravos” (TEIXEIRA, 2012, p. 111).

Antes desta viagem Simone trabalhou como operária para não somente conhecer a dor do outro, mas vivê-la. Ao descrever seu estado de espírito após um ano na fábrica, Weil utiliza palavras que caracterizam sua desesperança naquele momento, seguida de sua descoberta sobre o cristianismo:

Recebi ali [na fábrica] para sempre, a marca da escravidão, como a marca a ferro em brasas que os romanos punham na frente de seus escravos mais menosprezados. Depois, passei a ver-me sempre como uma escrava. Estando nesse estado de espírito, e em um estado físico miserável, penetrei neste pequeno povoado português – que era, lamentavelmente, muito miserável também – sozinha, nas primeiras horas da noite, sob a lua cheia, no mesmo dia em que ali se celebrava a festa patronal. O povoado ficava à beira do mar. As mulheres dos pescadores rodeavam os barcos, em procissão, levando velas, e cantavam cânticos certamente muito antigos, de uma tristeza dilacerante. Nada pode dar uma ideia disso. [...] Ali, tive, repentinamente, a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que os escravos não podiam deixar de aderir a ele, e eu entre eles (WEIL, 1987, p.46).

A segunda experiência ocorre numa viagem a Assis na Itália, em 1937, onde ao entrar na capela romana do século XII, Santa Maria degli Angeli, Simone é tomada por algo que descreve da seguinte maneira:

Estando sozinha na capela românica do século XII de Santa Maria degli Angeli, incomparável maravilha de pureza, onde São Francisco orou tantas vezes, algo mais forte que eu me obrigou, pela primeira vez na vida a me pôr de joelhos (WEIL, 2000, p. 41) .

Sua terceira experiência religiosa, também marcante, aconteceu numa visita de dez dias à abadia beneditina de Solesmes, na França. Se encantava com o canto gregoriano e com as palavras do ofício. “Recebeu em Solesmes, de um jovem católico inglês, um poema do século XVII que se intitulava “Amor”, que aprendeu de memória e o recitava nos momentos mais violentos de suas dores de cabeça. Foi durante uma dessas recitações que ela sentiu-se apoderada por Cristo” (TEIXEIRA, 2012, p. 112). Como descreve:

Tinha intensas dores de cabeça e cada som me feria como um golpe; um extremo esforço de atenção me permitia sair desta miserável carne, deixá-la sofrer sozinha, abandonada em seu rincão, e encontrar uma alegria pura e perfeita na beleza inaudita do canto e das palavras. Esta experiência permitiu-me, por analogia, compreender melhor a possibilidade de amar o amor divino através da desgraça. No curso daqueles ofícios, o pensamento da Paixão de Cristo entrou em mim de uma vez para sempre (WEIL, 1987, p. 47).

2. ELEMENTOS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A partir da descrição destas três experiências e outros relatos de Simone Weil, é possível identificar alguns aspectos do numinoso. Percebe-se o sentimento de criatura, de dependência quando Simone admite que os escravos não podiam deixar de aderir ao cristianismo e nem mesmo ela poderia. Reconhece sua condição de escrava após a experiência dolorosa na fábrica, e é neste estado miserável de espírito que reconhece o cristianismo como a religião dos escravos. Este reconhecimento é reafirmado em sua segunda experiência, onde se rende ao outro que é percebido, ao totalmente outro e pela primeira vez em sua vida se coloca de joelhos, diante de um poder avassalador, de algo que faz calar e tremer, que apresenta uma supremacia absoluta mas que ao mesmo tempo gera fascínio, alegria e é irresistível.

Como destaca Otto (1999, p. 17), “estamos diante da manifestação de algo de ordem diferente – uma realidade que não pertence ao nosso mundo em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. Não se trata portanto de uma experiência de si próprio, mas de um outro experimentado e envolvido nesta manifestação. Jesus deixa de ser apenas um homem para ser o amado, aquele totalmente outro que a faz dobrar os joelhos.

O aspecto do *mysterium* se faz presente em seus relatos pois há ali uma força que é sentida, uma força irresistível. Ao dizer ao padre Perrin: “Não sei se consigo fazê-lo compreender estas coisas tão inexpressáveis” (WEIL, 1987, p.30), Simone aponta para algo totalmente diferente, inapreensível, cuja natureza e qualidade segundo Otto (1999, p. 59) são incomensuráveis para nossa natureza, trata-se do inefável.

Apesar de por vezes não poder expressar com precisão do que se trata, Simone toma conhecimento do sagrado porque este se manifestou a ela, se mostrou como algo diferente do profano, especificamente algo distinto do meramente humano. Confessa ao Padre Perrin em suas cartas que se sentia extremamente influenciável e por isso não queria que nenhuma experiência humana a dominasse em sua experiência religiosa, inclusive a igreja. Para expressar tal característica, ela reconhece ser “[...] influenciável em excesso sobretudo para coisas coletivas. Sei que se tivesse diante de mim, neste momento uma vintena de jovens alemães cantando em coro canções nazistas, uma parte de minha alma tornar-se-ia imediatamente nazista (WEIL, 1987, p. 28).

Considerando esta condição influenciável, em outro momento Simone reconhece que em sua experiência com o sagrado não houve intervenção humana

alguma:

O Padre [Perrin] não me deu a inspiração cristã nem o Cristo; porque quando o encontrei, isso não estava por fazer, era um fato, sem a intervenção de nenhum ser humano. Se não houvesse sido assim, se eu não houvesse estado já tomada, não só implicitamente, mas conscientemente, o Padre não me teria dado nada, porque eu não teria recebido nada do senhor. Minha amizade pelo Padre teria sido pra mim uma razão para recusar sua mensagem, por medo das possibilidades de erro e de ilusão implicadas em uma influência humana no domínio das coisas divinas. (WEIL, 1987, p.40).

Esta manifestação do sagrado a partir da pessoa de Cristo a leva a identificar-se com seu sofrimento. Na terceira experiência, Simone afirma compreender melhor a possibilidade de amar o amor divino através da desgraça, acata a lógica cristã paradoxal do sofrimento como alegria. A cruz é seu “bom porto” e de todos os seres mencionados nos evangelhos, com exceção de Cristo, diz ela ser o bom ladrão aquele do qual mais tem inveja, pois para ela, haver estado ao lado de Cristo e na mesma condição durante a crucificação, pareceu-lhe um privilégio muito mais invejável que o de estar à sua direita em sua glória (cf. WEIL, 1987, p.36).

Segundo Berkenbrock (2015, p. 2) “[...] há na experiência a relação íntima e única entre sujeito (quem experimenta) e objeto (aquilo que experimenta). Não é possível falar em experiência sem um envolvimento do sujeito”. Este envolvimento no nível religioso cria um eu religioso, ou seja “este envolvimento subentende um colocar-se na situação com correspondência de sentimento, de emoção religiosa [...] toda hierofania (para usar uma expressão de M. Eliade) supõe uma hieropatia, uma correspondência/envolvimento do sentimento. (BERKENBROCK, 2015, p.5). Há portanto uma correspondência, um envolvimento profundo de Simone com Jesus sentido através da experiência do sofrimento, que é tão cara a ela.

3. NOVAS PERSPECTIVAS

Na primeira carta ao padre Perrin, *Dúvidas sobre o Batismo*, de 19 de janeiro de 1942, Simone se interroga a respeito da vontade de Deus e como conformar-se com ela, considerando a sua insistência pelo não batismo e por sua “fé implícita”, como ela mesma denomina; expõe suas críticas à Igreja e seus motivos por não afiliar-se a ela. Ao entender que a Igreja restringiria sua liberdade de pensamento, entendia ser a vontade de Deus que não entrasse para a Igreja pois tinha uma vocação a ser cumprida fora dela, não queria se separar de todas as pessoas que encontravam a verdade em outras religiões. Firmar um compromisso institucional com a Igreja poderia ser em sua compreensão um impedimento para o cumprimento de sua

vocação. Sendo assim, pode-se dizer que sua experiência mística com Cristo não a levou a aderir o catolicismo como sua religião em sua prática.

A experiência religiosa é capaz de criar formas de conhecer e interpretar o mundo, colocar o mundo sob uma nova ordem, trazer novas perspectivas (cf. BERKENBROCK, 2015, p.7). Muitas vezes a perspectiva ética é transformada mas na experiência de Simone Weil encontramos algumas particularidades. Sua vida sempre foi pautada na compaixão pelo sofrimento humano, na solidariedade e no desapego. Ela não rompe com essa compreensão e comportamento diante do mundo, pelo contrário, identifica-a já como uma interpretação cristã, afirma que sempre adotou a atitude cristã como única possível mas que em determinado momento as noções cristãs se impuseram a ela. No seguinte relato ela expressa sua compreensão:

Adotei sempre como única atitude possível, a atitude cristã. Sou, por assim dizer, nascida, criada, sempre habitando dentro da inspiração cristã. Quando o nome mesmo de Deus não fazia parte dos meus pensamentos, eu tinha a respeito dos problemas deste mundo e desta vida a concepção cristã de uma maneira explícita, rigorosa, com as noções mais específicas que ela comporta. Algumas destas noções estão em mim tão distantes quanto remontam minhas recordações. Por outro lado, sei quando, de que maneira e sob que forma elas se impuseram a mim. (Weil,1987, p.41).

Na percepção de Padre Perrin, registrada no prefácio da obra de Simone, em meio a tantas reviravoltas em seu pensamento e em sua busca pela verdade, a experiência deste sentimento desconhecido, “a dirigiu para um novo olhar sobre o mundo, sobre sua poesia e suas tradições religiosas e especialmente sobre a ação e o serviço aos menosprezados, campo no qual intensificou seus esforços” (WEIL, 2000, p. 19).

Um exemplo dessas transformações interiores é a mudança de perspectiva de Simone com relação a oração:

Até setembro último, jamais havia orado em minha vida, ainda que fosse uma só vez, ao menos, no sentido literal da palavra. Jamais havia dirigido palavras a Deus em voz alta ou mentalmente. Jamais havia pronunciado uma oração litúrgica. Cheguei a repetir às vezes o “Salve-rainha”, porém somente como um belo poema. No último verão, praticando o grego com T. ...,fiz para ele uma tradução do Padre-nosso para o grego, palavra por palavra. Prometemos um ao outro aprendê-lo de memória. Creio que ele não o fez; eu tampouco no momento. Porém, algumas semanas mais tarde, folheando o Evangelho, disse a mim mesma que deveria fazê-lo, dado que havia prometido. E o fiz. A doçura infinita desse texto grego tocou-me de tal maneira, que durante alguns dias não pude deixar de recitá-lo continuamente [...] Desde aquele momento, me impus, como prática única, recitá-lo uma vez, cada manhã, com uma atenção absoluta. [...] A virtude dessa prática é extraordinária e me surpreende cada vez mais, e mesmo que a experimente cada dia, ela supera sempre a minha expectativa. Algumas vezes, as primeiras palavras arrancam meu pensamento do meu corpo e o transportam a um lugar do espaço onde não há nem perspectiva

nem pontos de vista. O espaço se abre. A infinitude do espaço ordinário da percepção, é substituída por uma infinitude à segunda ou, às vezes, à terceira potência. Ao mesmo tempo, esta infinitude de infinitude, se enche de um lado a outro de silêncio, um silêncio que não é uma ausência de som, que é objeto de uma sensação positiva, mais positiva que a de um som. Os ruídos, se houver, chegam a mim como se fosse depois de haverem atravessado esse silêncio. Às vezes, durante esta recitação ou em outros momentos, o Cristo em pessoa está presente, porém com uma presença infinitamente mais real, mais pungente, mais clara e mais plena de amor do que naquela primeira vez em que me tomou (WEIL, 1987, p.50-51).

A oração passa a fazer parte de sua rotina, se torna um hábito prazeroso. Aquilo que antes não tinha significado algum passa a ser sagrado. Simone demarca o tempo quando diz “desde aquele momento me impus, como prática única”. Aquela hábito naquele tempo determinado se torna sagrado pois proporciona um contato com o mistério. A separação entre profano e sagrado neste caso fica clara quando Simone narra: “cheguei a repetir às vezes o Salve-rainha, porém somente como um belo poema”, que depois se transformou em “doçura infinita [que] tocou-me de tal maneira, que durante alguns dias não pude deixar de recitá-lo continuamente”.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre a trajetória de Simone Weil possibilita identificar sua experiência religiosa, marcada por lugares, pessoas, cantos e textos. O que marca seu itinerário espiritual de forma curiosa são as particularidades de sua experiência. Se pensarmos nas consequências da experiência religiosa para sua vida, não podemos considerar a afiliação religiosa como uma, pois Simone não se converte a instituição católica; também não muda radicalmente sua compreensão ética, visto que em sua percepção já possuía uma interpretação cristã da ética que praticava. No entanto, ela descreve uma experiência religiosa, mística, que contribuiu para uma transformação em seu interior, em seu olhar sobre o mundo que recebe então uma conformidade sobrenatural.

Apesar dos processos de mudança ocorridos por ocasião da experiência religiosa serem relevantes numa análise - são encontrados em vários testemunhos, que por vezes relatam uma transformação radical do rumo de vida, como por exemplo, a experiência de conversão de Saulo em Paulo de Tarso - eles não podem ter um papel no sentido de questionar a genuidade da experiência religiosa de quem a viveu, lembrando que numa análise captamos apenas as tonalidades da experiência real a partir das narrativas que o sujeito apresenta sobre ela.

REFERÊNCIAS

- BERKENBROCK, Volney J. "A morfologia da Experiência Religiosa: Anotações sobre a estrutura da experiência do sagrado." Diss. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015. (não publicado)
- BINGEMER, M. C. Vida e perfil de uma mulher do século XX. In: Simone Weil: A força e a fraqueza do amor. Rio de Janeiro:Rocco, 2007, páginas 13-71.
- BINGEMER, M. C. *Simone Weil: Testemunha da paixão e da Compaixão*. Bauru: EDUSC, 2014.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes,1999.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: São Paulo: Martins Fontes,1999.
- TEIXEIRA, Faustino. *Simone Weil: uma paixão sem fronteiras*. In: Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012.
- WEIL, Simone, *A la espera de Dios*. 3 ed. Madrid: Trotta, 2000.
- WEIL, Simone. *Espera de Deus*. São Paulo: ECE, 1987.

A mística de olhos abertos da nova Teologia Política.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

RESUMO

Objetiva-se neste trabalho analisar a “mística de olhos abertos” desenvolvida por Johann Baptist Metz, teólogo alemão e um dos grandes expoentes da teologia contemporânea. Justifica-se este objetivo o fato de que esse teólogo é o criador da nova teologia política, que emergiu diferenciando-se da teologia política, compreendida como teoria filosófico-teológica do Estado. Em sua teologia, o referido pensador assume a perspectiva política em sua teologia fundamental, revestindo-a de memória, narrativa e solidariedade. Com esses elementos, sua teologia tornou-se uma *Memória Passionis*, em que rememora compassivamente o sofrimento humano, principalmente aqueles causados pelas injustiças sociais, pelos totalitarismos, pela violência, pelas guerras e por outras atrocidades cometidas por seres humanos. Esta teologia que rememora o sofrimento visando à efetividade da compaixão e da solidariedade, se sustenta na “mística de olhos abertos”, pela qual se aguça a sensibilidade pelo sofrimento de outrem e o movimento para que a compaixão, a solidariedade e a alegria na relação junto aos sofredores, estejam presentes nas ações efetuadas pelo Cristianismo. Para atingir este objetivo, apresentar-se-á brevemente as linhas principais da nova teologia política enquanto *Memoria Passionis* e o desdobramento no que se denomina “Mística de olhos abertos”, sustentação da compaixão e da solidariedade, presentes na narrativa desta teologia memorial.

Palavras-chaves: “Mística de olhos abertos”, *Memoria Passionis*, teologia política

INTRODUÇÃO

Objetiva-se nesta comunicação, apresentar a “mística de olhos de abertos” elaborada por Johann Baptist Metz, como desdobramento da nova teologia política, elaborada por este teólogo alemão. Justifica-se este objetivo o fato de que essa teologia surgiu no contexto da teologia transcendental rahneriana, cuja centralidade antropológica e função da filosofia para analisar a situação do homem e do mundo, foram fundamentais para a realização da teologia, enquanto discurso sobre Deus. Considera-se também que Metz se inquietou com a teologia política, representada na configuração de Carl Schmitt, compreendida como teoria geral do Estado e do Direito que proporcionou a ideia de um Estado rigorosamente “decisionista” (METZ,

¹ Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal), Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma, Itália), docente-pesquisador do corpo permanente do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Endereço: paselogo@puc-campinas.edu.br.

2007, p. 247). Por isso, formulou a nova teologia política, de cunho fundamentalmente teológica.

A obra que iniciou esta elaboração é a *Zur Theologie in der Welt* (1968), seguida de *Glauben in Geschichte und Gesellschaft* (1977), em que a política é concebida como perspectiva da teologia fundamental. Diversos trabalhos em congressos e livros foram desenvolvidos, resultando em uma síntese fundamental de trinta anos de sua teologia: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997* (1998). Nesta obra, são apresentados os conceitos de teologia política e o respectivo debate, as categorias memória, narração e solidariedade. Esta última foi aprofundada como compaixão na obra *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralischer Gesellschaft* (2006), em cujo trabalho as teses iniciais da nova teologia política foram recuperadas, e o tema da dor e do sofrimento foi aprofundado, trazendo a teologia ao âmbito da teodiceia. A partir disso, o autor, convencido de que a consistência da teologia só é possível mediante uma mística, elaborou a sua “mística de olhos abertos” (2013), cuja marca fundamental é a compaixão ou “mística bíblica de justiça, paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio” (METZ, 2013, p. 19). Para atingir este objetivo, serão apresentados os elementos principais dessa mística: suas características fundamentais, o amor aos inimigos e a oração.

1. A “MÍSTICA DE OLHOS ABERTOS”

1.1 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA “MÍSTICA DE OLHOS ABERTOS”

A fundamentação desta teologia cristã denotativa da compaixão de Deus aos sofredores deste mundo está em uma fé revelada, cuja mística possui “olhos abertos”. Por mística, Metz compreende a experiência que se faz acerca do mistério de Deus, revelado em Jesus Cristo ressuscitado, crucificado, missionário itinerante, pobre entre os pobres, Messias que assumiu a história humana a partir da pobreza. Em Jesus Cristo, o mistério divino e a história se encontram, e efetivam a própria reserva escatológica de Deus. A história se torna escatológica, possuindo a marca da esperança, e a escatologia se torna histórica, apropriando-se dos acontecimentos humanos, especialmente, daqueles oriundos dos *loci* do sofrimento (METZ, 1985, p. 170-174). Por isso, afirma-se que esta experiência mística é feita de “olhos abertos” para a história de sofrimento dos seres humanos, cujas características fundamentais são: a obediência à autoridade dos sofredores, o desenvolvimento da compaixão, a experiência da interrupção alterativa, a articulação entre mística e política, e a relação atmosférica de Deus.

A obediência à autoridade dos sofredores ocorre quando esta mística toma a perspectiva do rosto para visualizar o Pai no filho Jesus Cristo e este no sofredor: o

que teve fome, sede, era forasteiro, nu, prisioneiro (Mt 25, 31-46). Aqui, o rosto do sofredor é necessitado de proximidade, para ser visto, tocado, acolhido e cuidado. O rosto do sofredor tem as marcas do sofrimento, denota dor e clama, verbal ou silenciosamente, pela ação curativa das pessoas. O olhar para o outro que sofre possibilita dar atenção ao sofredor, ouvindo a sua voz, sentindo o seu suor, enxugando o seu sangue, abandonando o egocentrismo e o egoísmo. Mediante o olhar, tem-se a percepção participativa do sofrimento alheio, pelo qual se realiza o dramático encontro com o Cristo da paixão (METZ, 1998, p. 105-109).

A rememoração desse Cristo é evocar uma memória perigosa, porque nela Cristo se apresenta de modo compassivo aos sofredores e aos mortos que estão silenciados com sua morte. No entanto, a sua compaixão não se esgota em si mesma, mas se desdobra em sua própria ressurreição, estendida para todos os seres humanos de todas as épocas. Na ressurreição de Cristo estampa-se a vitória da vida de Cristo e, por conseguinte de todos os seres humanos. Eis aqui a esperança cristã, da qual decorre a certeza de que todos os seres humanos, os vivos e os mortos, são pascais, destinados à vivência da pobreza de Jesus, compreendida como despojar-se de si ou auto-esvaziamento para a glória de Deus. A condição pascal dos seres humanos vivos é denominada de “revolução para frente” e a dos mortos é chamada de “revolução para trás”. Ambas certificam que o final dos tempos não é a destruição, mas a ressurreição universal, a glorificação de Deus nos seres humanos e em toda a criação (METZ, 2013, p. 151-157).

A “mística de olhos abertos” propicia também a experiência da interrupção alterativa, cuja designação é a de referendar a sensibilidade pelo sofrimento do outro, mediante a situação “face a face”. Neste sentido, o outro que sofre é interpelativo e atrativo, propiciando que o “eu” do humano não se feche em si mesmo, mas se abra e se desperte para a relação com outro, olhando-o em sua face. Entra em ação a lógica do reconhecimento do outro, do acolhimento ao estranho, da hermenêutica da diferença, não para excluí-la, mas para acolhê-la e providenciar o cuidado. Emerge a cultura da sensibilidade e a ética do convívio que a sustenta, trazendo à tona tanto a diferença como o modo com que se lida com ela (METZ, 2013, p. 55-62). O acolhimento cristão à diferença possibilita experimentar tanto a relação com outros humanos que sofrem, quanto a relação com Deus nos outros. Nesse sentido, a sensibilidade pela diferença suscita o ecumenismo, compreendido com a unidade dos cristãos e a proximidade com as outras religiões para o estabelecimento do diálogo, concebido como um processo comunicativo que propicia o surgimento do *novum* entre as partes. Por isso, a ética do convívio é tão fundamental para romper com o corporativismo, o proselitismo, o sectarismo e o fundamentalismo, a fim de que seja possível um processo de convivência, em que prevaleça a emergência das

diferenças, o respeito, a responsabilidade pelos outros e a reciprocidade (METZ, 2007, p. 173-178).

A articulação entre mística e política é plausível por se tratar de uma mística da justiça de Deus, que é própria da nova teologia política, em que não se pode fazer teologia sem antropologia e sem mística. Isso significa que não é possível elaborar o discurso sobre Deus sem olhar para o homem situado historicamente, principalmente os *loci* dos sofredores. Deste modo, política é a própria vida humana concebida socialmente, seja em seus dramas e sofrimento seja em sua esperança e utopias sócio-históricas, em que se vislumbra a sociedade construída em suas relações a partir da compaixão, da solidariedade e da comunhão (METZ, 1998, p. 95-104).

A atmosfera de Deus corresponde ao que se denomina de beatitude (METZ, 2013, p. 105-107), cujo alcance não se efetiva sem a experiência de sensibilidade pelo sofrimento das outras pessoas, do despojamento de si mesmo para acolher o outro que sofre. Nele se encontra com Deus, que sendo amoroso se revela compassivo e misericordioso de modo a encontrar-se com os seres humanos, face a face, puro e íntegro (METZ, 2013, p. 107), sendo “tudo em todos” (1Cor 15,28). Essa experiência é a experiência da alegria (METZ, 2013, p. 169-173) denotativa das atualizações da memória de Jesus, da vivência do evangelho de modo que seja contemporâneo de uma época histórica. Por isso, a alegria cristã se articula com a compaixão junto aos sofredores deste mundo e com a esperança que propicia esperar em Deus, movimentando a vida para recepcionar a Deus, mediante o acolhimento e o cuidado para quem sofre. A singularidade da alegria cristã não está isenta da *compassio* (METZ, 2013, p. 170), pois assim se completa como alegria denotativa da esperança cristã.

1.2 MÍSTICA DO REVERSO DA HISTÓRIA: O AMOR AOS INIMIGOS

A “mística de olhos abertos” não instiga e nem desenvolve o ressentimento. Sua justiça não é sinonímia de vingança, mas a realização da salvação traduzida em reconciliação universal dos povos, cujo referencial que congrega as forças é o sofrimento humano. Por isso, por ser uma mística do “face a face”, aponta para o amor aos inimigos, inclusive em sua perspectiva política. É isso porque se crê que o evangelho está articulado com a vida pública e, por conseguinte, possui conotação política. Assim sendo, a sensibilidade aguçada ao sofrimento de outrem possibilita que se perceba o inimigo como outro a ser compreendido, que possui um olhar próprio acerca da vida, muitas vezes, imbuído com as marcas do sofrimento, da fragilidade, da resistência, do desejo de viver e de conviver (METZ, 2013, p. 83-90).

Dois exemplos acerca do amor aos inimigos são descritos por Metz. O primeiro é o filme francês, dirigido por Xavier Beauvois em 2010, intitulado “Sobre homens e deuses” (METZ, 2013, p. 85), que retrata a guerra civil da Argélia da década de 1990. Cerca de nove monges de um monastério trapista, situado aos pés das montanhas Atlas, vivem uma relação de harmonia e solidariedade com a comunidade muçulmana da aldeia vizinha. As autoridades locais exortam os monges a retornarem à França, em função do perigo que os ameaça, decorrente da violência entre grupos terroristas islâmicos e militares locais, mas os habitantes da aldeia pedem-lhes que permaneçam. Após um processo dialógico, não isento de tensões, os monges decidem permanecer juntos com aquela comunidade muçulmana. Nas tensões que circundam a decisão, tem-se a marca da simultaneidade entre e resistência, cuja expressão se encontra na estética facial dos monges, em que se denota o paradoxo de potência e fragilidade da decisão tomada. Essas tensões foram acompanhadas de uma profunda mística política da compaixão, em que é possível experimentar a Deus como amor na resistência (METZ, 2013, p. 85). O segundo exemplo é a tentativa de paz efetuada pelo judeu Rabin e o palestino Arafat, na cidade de Washington em 1993, quando se cumprimentaram dando-se as mãos pela primeira vez, prometendo um ao outro que no futuro olhariam não apenas para o próprio sofrimento, mas também para o sofrimento do outro. Eis aí um sinal de uma política mundial de paz na era da globalização (METZ, 2013, p. 89-90).

O amor aos inimigos explicita a profundidade da revelação do mistério na própria experiência mística. Trata-se da reserva escatológica de Deus presente nos acontecimentos de reconciliação entre os inimigos, do estabelecimento de uma ética do convívio, da constatação da presença de Deus no interior da história, principalmente onde há o sofrimento, para revelar-se como Deus compassivo. Sua presença é sempre atual e, por isso, na era da globalização, com a ascensão da técnica, da centralidade do mercado, dos conflitos culturais e religiosos, de etnocídios e genocídios, de diversas configurações da violência, à pergunta sobre onde está Deus, a “mística de olhos abertos” responde: Ele está na experiência da compaixão, na temporalidade do tempo escatológico e na esperança que não se desespera (METZ, 2013, p. 109-116).

2.3 A ORAÇÃO

A oração (METZ, 2013, p. 117-134) e a beatitude são configurações da “mística de olhos abertos”, fundamentadas na pneumatologia e na cristologia messiânica, em que o Espírito Santo e Cristo-Messias são afirmados nas próprias experiências de compaixão, de solidariedade, de justiça, de diálogo. Deste modo, a

oração é um instrumento da espiritualidade e da mística, cuja força está no Espírito que a estimula e no Cristo que messianicamente se apresenta na história, a partir dos sofredores. Assim sendo, a oração que merge da “mística de olhos abertos” é o clamor dos que sofrem e o clamor dos que se compadecem com os sofredores. Tem-se um profundo anonimato na oração, por parte do povo que reza, pois muitos rezam sem que os outros saibam de sua oração. O conteúdo dessa oração é marcadamente de caráter comunitário e solidário, sendo sua linguagem originária do próprio sofrimento e do desconsolo. Antes, a linguagem da oração é oração de clamor, da interrogação apaixonada por Deus, da esperança sofrida que justifica a compaixão de Deus.

Nesta mística, a oração não é meramente confessional, mas ecumênica e inter-religiosa, porque os que rezam são antes de tudo, pessoas de boa vontade, provenientes de origens diversas. Sua linguagem, que é sempre oração, se direciona a buscar Deus no clamor ou no silêncio dos sofredores. Nessa linguagem se revela um Deus de face oculta, silenciosa, que sofre compassivamente e não por impotência. Nessa oração experimenta-se o medo que tira a liberdade das pessoas e as torna vulneráveis. Nessa experiência, não se afasta o medo, mas o aceita para libertar-se dele mediante a compaixão do próprio Deus que, em Jesus (Mt 26,38) se compadeceu dos seres humanos que têm medo e o venceu em sua Páscoa, passando pela morte. Quando se reza a culpa, tem-se responsabilidade de que os males no mundo não são meros acasos e tampouco necessidades, mas ações humanas, oriundas de relações humanas. Mediante a culpa, a oração promove a solidariedade com todas as pessoas culposas e a compaixão com os que sofrem em função das ações de culpabilidade.

As pessoas que praticam a oração são levadas à responsabilidade social e política da humanidade. Sua prática se fundamenta na “mística de olhos abertos” e, por isso podem se “permitir ser mal entendidos pelos inteligentes e esclarecidos (e os que se julgam assim), mas não podem se permitir ser desdenhados pelos infelizes, os sofredores e também pelos que sofrem com sua culpa – pelo amor de Jesus, não! Mas tudo isso, torna nossa oração concreta e política, por si só” (METZ, 2013, p. 127). Aqui reside a maturidade da oração: impulsionar a pessoa a dispor-se a assumir responsabilidades sociais e políticas. Ninguém que reza deixa de inserir-se socialmente com postura transformadora e inovadora.

A oração é também recordativa e um ato de resistência. Ela recorda tanto as outras pessoas, especialmente as que sofrem, quanto nós mesmos, a nossa identidade originária e o nosso desenvolvimento na relação com os outros. Recorda ainda a nossa infância, com aquela confiança que depositávamos nas pessoas que nos formaram como humanos. Enquanto ato de resistência, a oração possibilita que resistamos a tudo que torna banal a vida humana e que marca a sociedade

com futilidades e efemeridades. Propicia ainda a crítica ao ódio, à apatia e a tudo que impeça a abertura ao *novum* de Deus, próprio da esperança cristã. Por isso, a oração é vigilante por propiciar esperar em Deus, o que possibilita que as pessoas que rezam estejam em vigília orante para a chegada de Cristo no tempo, enquanto instauração definitiva do tempo escatológico de Deus.

Enfim, a “mística de olhos abertos” é uma mística da esperança, que por sua vez, não se realiza passivamente. A esperança é ativa e sua atividade reside em tornar Deus crível neste mundo. Sua credibilidade não se efetiva pela experiência de onipotência, onipresença e onisciência de concordância com o sofrimento humano, originado na injustiça, na violência, na guerra, no terror e no horror. Sua efetividade está na experiência da justiça que há de ser feita na prática da compaixão, passível de se realizar através da sensibilidade pelo outro, do amor aos inimigos, da oração e a experiência da beatitude, pela qual se experimenta Deus como amor envolvente. Nessa experiência, em que a alegria suplanta a tristeza e a esperança supera o desespero, a mística não é uma experiência de interiorização alienada e insensível ao sofrimento, mas é uma “mística de olhos abertos” que se vê a Deus, face a face, mediante a face do outro que sofre e em que seu sofrimento interpela, no clamor ou no silêncio, à comunhão compassiva.

REFERÊNCIAS

METZ, Johann Baptist. **Zur Theologie der Welt**. Mainz – München: Mathias – Grünewald-Verlag – Chr. Kaiser Verlag, 1968.

METZ, Johann Baptist. **Glaube in Geschichte und Gesellschaft**. Studien zur einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Mathias – Grünewald-Verlag, 1977.

METZ, Johann Baptist. **Sul concetto della Nuova Teologia Politica: 1967-1997**. Brescia: Queriniana, 1998.

METZ, Johann Baptist. **Memoria passionis**. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

METZ, Johann Baptist. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

A mística em Edith Stein como experiência de comunhão

Clélia Peretti¹

RESUMO

A revisitação da experiência mística em Edith Stein (1891-1942) como experiência de relação entre a pessoa humana, comunidade e comunhão com o “Nós” trinitário se constitui objetivo central deste artigo. Vivemos um momento de renovado interesse existencial e teórico pelo tema da mística. A cultura pós-moderna (a filosofia, a poesia, a arte, a teologia), frequenta com crescente atenção os lugares e as formas da mística, seja como contexto de experiência, seja como linguagem e comunicação. Edith Stein, com sua vida e seus escritos nos dá elementos para investigar com profundidade a experiência mística. A vida do espírito começa com a reflexão sobre os atos intencionais vivenciados, com a experiência da consciência. O espírito é o emergir de si mesmo, uma abertura orientada para o mundo objetivo, que é experienciado e, *para o outro sujeito*, com o qual se vive e se compartilha a vivência. O sentir o outro dentro de nós, que Edith Stein coloca como fundamento da alteridade pessoal é suscetível de se tornar *um sentir dentro o Outro*, a ulterioridade que junto habita e transcende a alma. É na relação autêntica com o outro que se manifesta a possibilidade de uma mística da alteridade, proposta e analisada na obra *A Ciência da Cruz* que tem seus fundamentos nos escritos de São João da Cruz e de Santa Tereza de Ávila. Para Edith Stein a vivência intropática se constitui como dado fundamental para a compreensão da relação com o divino. A mística da alteridade proposta pela autora enfatiza a experiência de *Kenósis* (esvaziamento) de Jesus, é uma mística que se traduz como mística encarnada. Assim, estudar a mística em Edith Stein não se trata de uma mera exploração intelectual, mas, antes, de uma profunda convergência entre pensamento e vida, entre filosofia e teologia, entre fé e contemplação. Edith Stein é daquelas autoras que sua biografia se mistura aos seus escritos, de tal modo que o que dela se lê reflete a experiência intersubjetiva de alguém que se abriu ao mistério do outro e de Deus, como fundamento último de toda a existência.

Palavras-chave: Edith Stein. Mística. Contemplação. Vivência intropática.

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a mística ocupa um lugar de destaque nos escritos Edith Stein (1891-1942) filósofa e teóloga alemã que soube buscar na fenomenologia de Husserl os princípios filosóficos para compreender o pensamento contemporâneo. De origem judia, converteu-se em 1922 ao catolicismo, tornando-se em 1933, carmelita descalça com o nome de Teresa Benedita da Cruz. A trajetória de vida de Edith Stein é bastante dramática e questionadora, marcada por uma constante

¹ Pós-doutorado e Doutorado em Teologia. Professora no Programa de Pós Graduação Mestrado e Doutorado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná- PUCPR. E-mail: cpkperetti@gmail.com

busca da verdade. Seu itinerário especulativo filosófico testemunha a prodigalidade de diferentes contribuições que nos “permite inserí-la na história das Ciências Humanas e da Pedagogia, assim como nos convida a ler com proveito suas reflexões sobre o feminismo, de modo particular sobre a relação homem-mulher e aquelas que nos introduzem no âmbito da experiência religiosa e da mística”.²

Seu pensamento nos legou personalidades tão destacadas como o foram Edmund Husserl, Tomás de Aquino, Dionísio Areopagita, Santo Agostinho, Martin Heidegger, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Teresa de Ávila, São João da Cruz e tantos outros. Há na sua vida uma profunda unidade de pensamento, a riqueza de seus interesses e de seus compromissos faz com que se possam seguir várias pistas. É uma mulher que sentiu e experimentou na existência os acontecimentos dramáticos das duas guerras mundiais e as transformações socioculturais a elas conectadas.

Para Ales Bello, “não é possível compreender [a história de vida de Edith Stein] sem considerar este pano de fundo, [...] os eventos do seu tempo não foram passivamente vividos por ela, mas incitaram tomadas de posição de um ponto de vista moral e social”.³ Duas foram as dimensões que animaram a vida de Edith Stein, santa e mártir do século XX: a profunda busca da verdade e a força da cruz, ou melhor, a verdade enformada pela radicalidade da cruz, que é “para uns loucura e para outros sabedoria”.⁴

O objetivo das páginas que seguem é refletir sobre a experiência mística em Edith Stein como experiência de relação entre a pessoa humana, comunidade e comunhão com o “Nós” trinitário. Trata-se, portanto, de uma leitura filosófica, gnosiológica da alteridade pessoal e do sentir espiritual, uma experiência que versa na relação dinâmica e recíproca do Eu/Tu e de sua verdade vivida, conhecida e considerada no horizonte fenomenológico-ontológico e epistemológico.

É a investigação filosófica que conduz Edith Stein a viver e analisar o sentido da experiência religiosa e mística como um momento indispensável para o ser humano, o qual não pode se contentar da sua finitude e não poderia nem menos se dar conta do seu ser finito se antes não se confrontasse com algo que não é finito. O ser finito deseja ser compreendido pelo ser Infinito.⁵

Sua aproximação ao cristianismo e seu batismo, não constituíram motivos para renegar sua precedente pesquisa, ao contrário, contribuíram para integrá-

2 ALES BELLO, A. **Edith Stein. La passione per la verità.** Messaggero di Sant'Antonio. Editrice: Padova, 2003, p. 14.

3 Idem, p. 14.

4 1Cor 1,18ss.

5 Cf. STEIN, E. **Essere finito e Essere Eterno.** Per una elevazione dell'essere. Roma: Città Nova, 1936/1988. Titolo Original: *Endliches und ewiges Sein - Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* “Edith Steins Werke”, vol. II a cura di L. Gelber e P. Romaeus Leuven. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1986³. Traduzione dal tedesco di Luciana Vigone e Revisione e Presentazione di Angela Ales Bello.

la com a tradição filosófica cristã, reexaminando com o aporte da fenomenologia cada problema para colher seu significado também com a contribuição da Sagrada Escritura. Neste sentido estuda, além disso, a mística considerando-a como a principal via de conhecimento concedida ao ser humano por Deus. A filósofa nos oferece a possibilidade de examinar com os instrumentos metodológicos da fenomenologia o sentido da experiência mística, por meio de dois místicos carmelitanos: Teresa de Ávila, uma das reformadoras da Ordem Carmelita e co-fundadora da Ordem dos Carmelitas Descalços, e o seu discípulo São João da Cruz.

1 MÍSTICA E EMPATIA

O estudo sobre a experiência mística aparece em Edith Stein pela primeira vez como um apêndice da obra *Ser Finito e Ser Eterno*, intitulado *Castelo Interior*.⁶ O contexto em que se dá esta reflexão é fundamental para uma hermenêutica fiel daquilo que ela entende por mística. O contexto é o do conhecimento do ser. Se, por um lado, existe a possibilidade de acesso ao ser não somente pela filosofia, mas também pela mística, por outro, existe o risco de ficar na superficialidade do ser, ou seja, em um dos seus atributos: *a existência*. Esta é a crítica de Edith Stein a Martin Heidegger. Ao contrário de Teresa de Ávila, que propõe uma aproximação maior à interioridade do Castelo do ser, Heidegger, por sua vez, estagna no dado da existência, não procurando aquilo que constitui a essência. Nesta perspectiva a leitura de Teresa de Ávila constituiu na vida de Edith Stein um estímulo decisivo tanto para a via da fé como para a escolha de uma espiritualidade específica na Igreja Católica.

A fenomenologia de Husserl e a filosofia de São Tomás de Aquino leva Stein ao aprofundamento do *sentido do ser*, um problema que a afetava não apenas individualmente, mas, também toda a reflexão filosófica a ela contemporânea. A consciência da possibilidade de acesso ao ser constitui para a filósofa uma renovada via de encontro com o pensamento do passado e de valoração daquilo que existe para além do tempo, das barreiras humanas e das escolas filosóficas, ou seja, de uma via comum àqueles que buscam a verdade. Deste modo, Stein se empenha a ampliar a tarefa da filosofia também para as questões teológicas, com a finalidade de “pôr harmonia” entre o que havia elaborado por meio da filosofia fenomenológica e com o que a experiência de fé e a teologia lhe haviam ofertado.⁷ Seu grande esforço intelectual e moral consistiram em colocar em evidência aquilo que é positivo, em

⁶ A obra *Ser finito e Ser eterno* foi redigida por Edith Stein entre os anos 1935-36 e foi concluída em setembro de 1936 e publicada postumamente em 1950 (STEIN, 1936/ 1988, p. 537; 549).

⁷ ALES BELLO, A. Presentazione. In: STEIN, E. *Essere finito e Essere Eterno*, op. cit., p. 14.

buscar o equilíbrio e a harmonia entre os diferentes modos de pensar o ser humano.

No âmbito da dimensão intersubjetiva, a empatia teve um papel fundamental para dizer à possibilidade do ser humano de pôr-se em contato com Deus e a modalidade do vínculo que os une. Tanto nos escritos anteriores à sua conversão como naqueles relativos à compreensão e descrição que faz da experiência mística de Teresa de Ávila, Dionísio Areopagita e, posteriormente, de São João da Cruz compreende que no interior do ser humano habita a Verdade. Uma das necessidades naturais do ser humano é o contato com o Sagrado, com o divino, com o Transcendente.

Edith Stein compreendeu na sua primeira pesquisa relativa à vivência empática, a via para o conhecimento do outro, ou seja, o modo em que todo “eu” se põe em contato com os outros e os conhece.⁸ Mas este conhecimento tem uma sua peculiaridade própria: o outro é conhecido, é “sentido” como outro eu (*alter-ego*), isto é, reconhecido como um sujeito (eu), mas diferente de mim e, por isso, “outro”. É possível, portanto, nesta relação intersubjetiva compreender “o que o outro pensa, vive e sente”.⁹ Assim se estabelece uma relação e uma comunicação entre os dois que se estende a todos os sujeitos. Para Stein, não existe outra possibilidade de conhecimento do homem que não passe pela experiência, sobretudo vivencial e real de um verdadeiro encontro, considerado também como uma experiência intersubjetiva. O sentido dessa experiência passa pelo encontro com o outro, pela experiência que se abre ao diferente, ao Tu absoluto. É, portanto, utilizando-se da categoria de “encontro” que se pode falar de investigação mística em Edith Stein. O outro possui uma finalidade bastante acentuada na antropologia steiniana, pois propicia a descoberta da alteridade, mas, ao mesmo tempo, da semelhança. No encontro com o outro, o ser humano descobre que não é único, através do olhar do outro, consegue reconhecer-se enquanto sujeito da mesma espécie. Desse encontro pode nascer a *intropatia* ou o total *afastamento*. A comunhão acontece, quando se rompe as barreiras do solipisismo e acontece a abertura plena no encontro com o seu semelhante.

Assim, a experiência mística é como que a confirmação de tudo aquilo que é essencial no estudo da subjetividade humana. Tudo, quanto Stein procurou descrever, por meio da experiência fenomenológica, percebeu descrito também nos escritos de Teresa de Ávila e São João da Cruz e daqui a interessantíssima conclusão: a aproximação à experiência mística se dá no estudo da estrutura da alma humana, do seu núcleo, da sua vida íntima. Porém, não se pode pensar que, ao chegar ao limiar da mística por meio da pesquisa filosófica, não se possa dar um salto qualitativo

⁸ Cf. STEIN, Edith. **Il problema dell'empatia**. Introduzione e note di Elio Constantini, presentazione di P. Valori, Traduzione di Elio Constantini e E. S. Constantini. Roma: Studium, 1985.

⁹ ALES BELLO, A. Edith Stein: a paixão pela verdade. Angela Ales Bello. Curitiba: Juruá, 2014, p. 30.

e, ao mesmo tempo, inesperado em sua vida e obras. Todavia, esse salto se dá em Stein como consequência de uma fidelidade ao pensamento original de Husserl e, ao mesmo tempo, pela abertura ao novo que se apresenta pela experiência cristã. Essa abertura terá na experiência da *intropatia*¹⁰ o seu correlato máximo na filosofia antropológica de Edith Stein. É por meio da *intropatia* que o sujeito consegue perceber o outro diferente dele mesmo e se abre ao mundo intersubjetivo. A empatia no pensamento de Edith Stein pode ser ainda, definida, como um saber que se passa na consciência alheia, uma experiência da experiência alheia, um perceber aquilo que o outro vivencia ou, ainda, um sentir o que o outro sente.¹¹

2 A MÍSTICA COMO CONHECIMENTO DE DEUS

A mística cristã é a consequência máxima dessa abertura, que encontra na experiência do Tu absoluto, um Deus que mantêm sua alteridade, mas que ao mesmo tempo, se revela como homem, como ser tangível na pessoa de Jesus de Nazaré. Tal afirmação carrega em seu bojo uma verdade consolidada do cristianismo: a primazia do *nós* em relação ao *eu*. O cristianismo é necessariamente encontro, relação, comunhão. O dado fundamental que reside na gênese da fé cristã é a afirmação do Deus Trindade. As relações fundantes do cristianismo repousam na relação, na comunhão, isto é, na comum-idade e na comunidade.

Edith Stein ao resgatar o tema da intersubjetividade como elemento essencial da experiência mística, reafirma numa linguagem filosófica contemporânea, valores e verdades fundamentais da fé cristã. Stein, embora, ao falar de mística faça referência a uma experiência absoluta de Deus, essa jamais pode ser desvinculada do caráter gnosiológico (conhecimento). A experiência mística se constitui como ápice daquilo que o homem é capaz de conhecer, contudo, esta experiência pressupõe a renúncia a um saber puramente humano, um saber que requer o despojamento e o esvaziamento de si mesmo. Nas palavras de Stein [Deus]: “aperta e tritura a substância espiritual, mergulhando-a em densa e profunda escuridão, que a alma sente-se desfazer e dissolver, numa cruel morte de espírito”.¹²

No estudo do *Castelo Interior ou Livro das Moradas* de Teresa de Ávila Stein se preocupa com a estrutura da alma humana conectando-se, deste modo,

¹⁰ *Einfühlung* na língua alemão. Entende-se a *intropatia* como experiência da consciência alheia (ALFIERI, F. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein**: uma nova fundação da antropologia filosófica. Trad. Clio Francesca Tricarico. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014). A palavra empatia é uma tentativa de tradução desse sentir em termos linguísticos espontâneos do ser humano, para sentir o outro (ALES BELLO, A. **Introdução à fenomenologia**. Trad. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006).

¹¹ SAVIAN FILHO, J. **Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein**. Apresentações didáticas. São Paulo: Loyola, 2014, p.34.

¹² STEIN, E. **A ciência da Cruz**. Estudo sobre São João da Cruz. Trad. D. Beda Kruse. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1942/2013, p. 106.

a obra *Estrutura da pessoa humana*.¹³ Mas, faz isso como outra finalidade: quer compreender o que acontece no núcleo (*Kern*) da alma, o que constitui a vida íntima da alma considerada como centro “daquele complexo físico-psíquico e espiritual que chamamos de ser humano”. Para tal escopo

as experiências fundamentais, sobre as quais devemos nos fundamentar para fazer isso, são os testemunhos dos grandes místicos que tem dedicado sua vida a oração: como exemplo máximo de tal testemunho, o *Castelo Interior* é insuperável. Este o é pela riqueza de experiência interior que tinha a sua disposição a Autora, ela obteve o mais alto grau da vida mística fruto da ação da graça de Deus em sua alma; pela sua capacidade de comunicar em termos compreensíveis os eventos que se verificavam no seu íntimo, levando ao esclarecimento e a evidência aquilo que é quase que indizível e expressando com o marco da mais límpida veracidade; pela sua capacidade de acolher os singulos acontecimentos na sua íntima conexão e de representá-los numa perfeita obra de arte.¹⁴

O fato de o conhecimento místico ser dom, não anula ou diminui a importância do exercício humano na busca pelo conhecimento mais profundo de si mesmo e da realidade. Quanto mais o homem adentra-se no mundo interior - conforme aponta Agostinho em *Soliloquia I, II, 7*, mais próximo está da verdade, pois é no “interior do homem que habita a verdade”. Agostinho quer conhecer Deus assim como é conhecido por Deus, no seu íntimo, com um conhecimento criador, que procede do amor.¹⁵

Edith Stein lê e estuda a obra *Castelo Interior* de Teresa de Ávila e a *Scientia Crucis* de São João da Cruz na perspectiva de busca da verdade na própria alma. A experiência mística nestas obras não é estudada a partir de uma tradição espiritual específica, mas é colhida na sua universalidade, no seu *proprium*, esta é lida, por um lado, como abertura ao diálogo intercultural e inter-religioso, por outro, nos seus aspectos esotéricos, ocultos e de conhecimento do pensamento religioso. A leitura da experiência mística evidencia os traços comuns da estratificação fenomenológica da estrutura do ser humano. A vivência mística (*erlebnis místico*) constitui uma extraordinária experiência, que por sua vez, lança uma luz ulterior sobre a irreduzível complexidade do ser humano e sobre a peculiaridade de sua relação com o divino, e consente, ao mesmo tempo, o esclarecimento de alguns pontos fundamentais: a questão fenomenológica da constituição, da relação entre a “alma” e o “eu”, o centro, o núcleo da alma e o seu esvaziamento kenótico; a experiência de abandono, de confiança; o sentir espiritual; a manifestação abundante do divino; a habitação, o

13 Cf. STEIN, E. **La Struttura della persona umana**. Corso di antropologia filosofica. Città Nuova, Edizioni OCD: Roma, 1933/2013. Titolo originale: *Der Aufbau der menschlichen Person*. Edizioni Italiana a cura de Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Traduzione dal tedesco: Michele D’Ambrà.

14 STEIN, E. Il castello interiore. In: STEIN, E. **Natura persona mistica. Per una ricerca cristiana della verità**. Roma: Città Nuova, 1997, p. 117-118.

15 MANGANARO, P. **Verso l’altro**. L’esperienza mística tra interiorità e trascendenza. Città Nuova Editrice: Roma, 2002, p. 195, nota 1.

amor de Deus na alma, e por sua vez, até a sua improvisa irrupção, união mística, como união (não identidade) do humano com o divino, mas sim como autêntica com-união.¹⁶

Stein compreende em suas análises que a mística não se identifica com a filosofia – filosofia e mística não são a mesma coisa – mas também não são opostas. Ela dá grande atenção as vivências *não ego-lógica*, vivências que não derivam num primeiro momento do eu, mas são recebidas passivamente de uma outra fonte, de uma “potência” ulterior. A mística é para Stein a experiência de transcendência interior, experiência de uma Alteridade pessoal que é o Deus Trinitário. A experiência mística é representada como uma experiência de construção do eu, de abnegação, despojamento e esvaziamento *kenótico* do Cristo Abandonado, conforme atesta Filipenses 2,7.¹⁷

A mística steiniana não absolutiza a experiência mística, mas insiste na importância de uma vida radicada nas mãos de Deus. Uma das primeiras verdades da mística steiniana é a confiança absoluta e a entrega incondicional nas mãos de Deus. Uma experiência que se concretiza no reconhecimento do primado de Deus na própria existência. A experiência mística pressupõe abertura, ternura, uma alma infantil e tenra, dedicada e modelável, que se deixar moldar rumo a verdade do Evangelho. Ao falar da Ciência da Cruz, à luz da ciência dos santos, evoca a objetividade da criança e do artista como metáfora do abandono da alma nas mãos de Deus.¹⁸ Compreende-se, deste modo que a pesquisa steiniana sobre a mística se apresenta como uma confirmação, como uma realização e uma abertura da alma para Deus. Desta vivência nasce a abertura à ciência da cruz como experiência de Cristo, “como experiência de uma nova encarnação de Cristo, equivalente a uma ressurreição da morte na Cruz”.¹⁹

3 A MÍSTICA E SCIENTIA CRUCIS

O tema da cruz é tratado na sua última obra *Scientia Crucis. Estudo sobre São João da Cruz* (1942), escrita em ocasião ao IV Centenário do nascimento de São João da Cruz. Nas suas palavras, os termos “cruz”, “sacrifício”, “experiência mística” fazem referência a uma relação recíproca, um termo se remete a outro termo. Na *Scientia Crucis* encontramos-nos diante de dois níveis de investigação: aquele conveniente a

16 MANGANARO, P. 2002, p. 195; MANGANARO, P. Le ragioni “dell’altro”. La fenomenologia della mística in Edith Stein e Gerda Walter. In: Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walter. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità. A cura di Angela Ales Bello; Francesco Alfieri e Mobeen Shahid. Edizioni Giuseppe Laterza: Roma, 2014, p. 746-747.

17 MANGANARO, P. Le ragioni “dell’altro”, 2014, p. 741.

18 Cf. STEIN, E. **A ciência da Cruz**, 1942/2013, p. 11-14.

19 Ibem, p. 220.

linguagem onde a experiência é expressa e aquele relativo ao significado intrínseco a essa. O objetivo que Stein se propõe é aquele de compreender a experiência mística de São João, ou seja, o modo como acontece a passagem da vida de fé para a vivência da mística como experiência de alteridade, no encontro com o Crucificado. Para Stein: “A Cruz de Cristo, em virtude de sua eficácia, é mais do que um sinal: é um símbolo. Ela representa a união da alma com Deus, fim para o qual foi criada; união conquistada por meio da cruz, realizada na cruz e nela selada para sempre”. Pelo estudo das obras de São João da Cruz, Stein chega a compreensão do termo “ciência da cruz”, em seu duplo significado: “*teologia da cruz e escola da cruz*, ou seja, uma vida em conformidade com este símbolo”.²⁰ Stein entende a ciência da cruz não como um sistema formal, fruto de um pensamento lógico, mas como uma verdade já aceita, vivente, real e operante no ser humano que quando semeada na alma, essa funda suas raízes e cresce, confere a alma uma marca peculiar e a caracteriza no seu agir.²¹ “O amor de São João pela imagem da cruz revela o profundo amor que havia em seu íntimo pelo Crucificado”.²²

Ao fundar o estudo da vida e da obra de São João da Cruz a partir da teologia paulina, a autora o faz tendo como horizonte de reflexão a própria experiência *Kenótica* de Jesus Cristo:

Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, Mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso, também Deus o exaltou soberanamente, e lhe deu um nome que é sobre todo o nome.²³

A ciência que se constitui diante da cruz é a da experiência, que não é fruto de uma teoria ou de um simples assentimento de verdades. Trata-se de uma experiência de configuração à pessoa de Cristo por meio de uma vida de união com Ele. “Amor e abandono a Deus são as portas para a verdadeira mística”.²⁴ Deste modo, o termo místico está ligado de forma indissociável à possibilidade do conhecimento humano, e mais do que isso, ao conhecimento interior, ao conhecimento profundo da própria alma. É neste movimento que se dá o encontro de Deus com a alma. Assim compreende-se que, “a união nupcial da alma com Deus é o fim para o qual a alma foi criada, e é uma união adquirida pelo preço da Cruz, realizada na cruz e selada, para todo sempre, com a cruz”.²⁵

20 *Ibem*, p. 9.

21 *Ibem*, p. 11.

22 *Ibem*, p. 221.

23 Fl 2,6-9

24 Cf. STEIN, E. *A ciência da Cruz*, 1942/2013, p.10.

25 *Ibem*, p.10.

A vida mística para Stein fundamentalmente é graça, meio de uma vida de união com ele que exige, contudo, por parte do homem, uma abertura e docilidade ao Espírito de Deus. A cruz e a noite são os verdadeiros preâmbulos da experiência de Deus; simbolizam os limites da vontade e do conhecimento humano. A cruz relaciona-se diretamente com a plena liberdade humana e a noite com a purificação do ego por parte da razão. Edith Stein, em seu estudo sobre a mística faz referência, também a presença vivente de Cristo na Eucaristia, uma experiência não de simples união, mas de uma verdadeira comunhão que se dá no dinamismo de uma relação trinitária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência da cruz se configura como vivência intropática do mistério de Cristo e de sua cruz na existência de Edith Stein. A Cruz como forma de vida íntima da experiência do Outro em Stein deve ser lida como um símbolo, uma realidade que manifesta o indizível, o mistério. O símbolo por excelência da experiência de Deus em São João é a noite e não a cruz. Contudo, há uma forte correspondência entre a imagem da cruz e o símbolo da noite. A cruz é símbolo de uma realidade visível, concreta que aponta para além do sensível. A noite, ao contrário da cruz que outrora fora fabricada pelas mãos dos homens, é um símbolo natural. É uma imagem informe e invisível, o ser humano a percebe e é por ela envolvido e tragado. A “noite escura” é uma imagem utilizada por São João da Cruz para significar o despojamento da alma em Deus. “Na noite escura dos sentidos e do espírito, se escuta melhor a mensagem da cruz: a perda de si-para-o-outro”.²⁶

Na aproximação com Agostinho, Teresa de Ávila e São João da Cruz, Stein reconhece um caminho de vanguarda no conhecimento da alma humana, isso porque, destacam as misteriosas profundezas da alma não apenas como fenômenos, mas como potências que atuam sem mediações na vida consciente da alma, ou seja, na sua própria essência.²⁷ Stein ao reconhecer os estudos destes grandes pensadores, aporta luzes para a reflexão da mística contemporânea, por considerar estes mesmos pensadores como verdadeiros precursores de uma psicologia com alma. Há nos escritos de Edith Stein uma crescente compreensão do papel da razão na busca pelo conhecimento místico. Ela passa das certezas metafísicas e teológicas de Tomás de Aquino, para uma purificação nas vias do conhecimento propostas por Dionísio. Aliás Dionísio é um ponto de inflexão do próprio pensamento de São Tomás, constitui-se com uma de suas mais notáveis influências, ao lado de Aristóteles e

26 MANGANARO, P. **Fenomenologia da Relação**. A pessoa humana em Edith Stein. Trad. Clélia Peretti. Curitiba: Juruá, 2016, p. 95.

27 STEIN, E. *Il Castello Interiore*, 1997.

Agostinho.²⁸ Como resultado de tudo isso, a reflexão de Stein é depurada de uma afirmação teológica dogmática, para uma teologia simbólica.

No encontro com Dionísio podemos afirmar que Stein reconhece os limites da linguagem humana no acercamento do conhecimento de Deus, fato esse que será levado à purificação radical na obra *A Ciência da Cruz*. A mística em Stein é caracterizada pela escolha de uma opção fundamental por Cristo e sua cruz. A experiência genuína de Deus não exclui as trevas do espírito, nem tão pouco a ausência da cruz; pelo contrário, as pressupõe. A mística da alteridade ainda que seja marcada pela experiência *kenótica* da cruz, se traduz numa mística positiva a qual poderíamos chamar de *mística do cuidado*. Ao contrário do niilismo contemporâneo, da falta de sentido absoluto para a existência humana, a *mística do cuidado* em Stein pressupõe a sustentação do nosso ser e da nossa existência, ainda que passageira e fugaz, não no acaso do mundo, mas nas mãos carinhosas de Deus.

O matrimônio místico como forma da união/comunhão mais perfeita da alma com Deus pressupõe uma relação intropática elevada ao seu mais alto grau. Na purificação dos sentidos e das potências espirituais a alma é levada a experimentar um Deus amoroso e cuidador. Um Deus que se parece como uma mãe amorosa que se dispõe a alimentar o seu filho com a ciência deleitosa por natureza, que é a teologia mística, o conhecimento secreto de Deus.²⁹

A mística de Stein perpassa a cruz e a noite, a expiação vicária e o silêncio de Deus, sem, contudo, fechar-se numa experiência negativa de Deus. Ao final da trajetória humana está a *mística do cuidado* de Deus. Nos momentos de maior escuridão e incertezas é que se manifesta o poder cuidador de Deus. Stein experimentou em sua própria carne esse cuidado. Por isso, podemos dizer que foi no momento de maior sofrimento, que ela nos deixou as mais belíssimas afirmações do cuidado e da misericórdia de Deus: “No fundo o que eu tenho a dizer é uma pequena e simples verdade: como aprender a viver com sua mão nas mãos do Senhor”.³⁰ A mística de Edith Stein é a mística da experiência de abandono nas mãos de Deus.

REFERÊNCIAS

ALFIERI, F. **Pessoa humana e singularidade em Edith Stein**: uma nova fundação da antropologia filosófica. Trad. Clio Francesca Tricarico. 1. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

28 Ibid.

29 Cf. STEIN, E. *A ciência da Cruz*, 1942/2013.

30 STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*. Em Edith Stein. Obras Completas, v. III: escritos filosóficos (etapa de pensamento Cristiano: 1921-1936). Trad. José Mardomingo. Burgos, Espanha: Monte Carmelo, 2007, p. 19.

ALES BELLO, Angela. **Edith Stein. La passione per la verità.** Messaggero di Sant'Antonio. Editrice: Padova, 2003.

_____. Presentazione. In: STEIN, E. **Essere finito e Essere Eterno.** Per una elevazione dell'essere. Roma: Città Nova, 1936/1988. Titolo Original: *Endliches und ewiges Sein - Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* "Edith Steins Werke", vol. II, edite a cura di L. Gelber e P. Romaeus Leuven. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1986³. Traduzione dal tedesco di Luciana Vigone e Revisione e Presentazione di Angela Ales Bello.

_____. **Edith Stein: a paixão pela verdade.** Angela Ales Bello. Curitiba: Juruá, 2014.

ALES BELLO, A. **Introdução à fenomenologia.** Trad. Jacinta Turoldo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.

MANGANARO, P. **Fenomenologia da Relação.** A pessoa humana em Edith Stein. Trad. Clélia Peretti. Curitiba: Juruá, 2016.

_____. **Verso l'altro.** L'esperienza mística tra interiorità e trascendenza. Città Nuova Editrice: Roma, 2002.

_____. Le ragioni "dell'altro". La fenomenologia della mística in Edith Stein e Gerda Walter. In: Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walter. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità. A cura di Angela Ales Bello; Francesco Alfieri e Mobeen Shahid. Edizioni Giuseppe Laterza: Roma, 2014.

STEIN, E. **Essere finito e Essere Eterno.** Per una elevazione dell'essere. Roma: Città Nova, 1936/1988. Titolo Original: *Endliches und ewiges Sein - Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* "Edith Steins Werke", vol. II, edite a cura di L. Gelber e P. Romaeus Leuven. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1986³. Traduzione dal tedesco di Luciana Vigone e Revisione e Presentazione di Angela Ales Bello.

_____. **Il problema dell'empatia.** Introduzione e note di Elio Constantini, presentazione di P. Valori, Traduzione di Elio Constantini e E. S. Constantini. Roma: Studium, 1985.

_____. **A ciência da Cruz.** Estudo sobre são João da Cruz. Trad. D. Beda Kruse. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1942/2013.

_____. Il Castello Interiore. In: STEIN, E. **Natura persona mistica. Per una ricerca cristiana della verità.** Roma: Città Nuova, 1997.

_____. **La Struttura della persona umana.** Corso di antropologia filosofica. Città Nuova, Edizioni OCD: Roma, 1933/2013. Titolo originale: *Der Aufbau der menschlichen Person.* Edizioni Italiana a cura de Angela Ales Bello e Marco Paolinelli. Traduzione dal tedesco: Michele D'Ambra.

_____. **Naturaleza, libertad y gracia.** Em Edith Stein. Obras Completas, v. III: escritos filosóficos (etapa de pensamento Cristiano: 1921-1936). Trad. José Mardomingo. Burgos, Espanha: Monte Carmelo, 2007, p. 19.

SAVIAN FILHO, J. **Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein.** Apresentações didáticas. São Paulo: Loyola, 2014.

A orientação espiritual em santa hildegarda de bingen: integração do humano, da natureza e do cosmos

*Fabia Angélica Dejavite*¹

RESUMO

Santa Hildegarda de Bingen, conhecida como Sílabo do Reno, é a mais recente Doutora da Igreja universal. O caráter profético de seu primeiro livro *Scivias* (Conhece os Caminhos do Senhor) aliado à sua ortodoxia garantiu-lhe pronta aceitação no meio eclesiástico e deu a Hildegarda a reputação de profetisa. Papas, abades, abadessas, imperadores, nobres e plebeus consultavam-na em busca de conselho, consolo e mesmo solução para os seus problemas. Dessa maneira, neste artigo temos como questão norteadora debater a autoridade e o papel dessa santa como orientadora espiritual nos mais variados assuntos tanto religiosos quanto relativos ao comportamento humano e à natureza. Nesse sentido, o objetivo principal é identificar seu modo de fornecer orientação espiritual a quem a ela procurava. O método utilizado foi o estudo exploratório com base na pesquisa bibliográfica, já que essa santa é pouco conhecida no Brasil. A guisa de conclusão, podemos afirmar que Hildegarda sempre tinha palavras embevecidas de espiritualidade para aqueles que tinham sede de conhecer o caminho que leva ao Senhor.

Palavras-Chave: Espiritualidade – Santa Hildegarda de Bingen – Orientação Espiritual

INTRODUÇÃO

No dia 7 de outubro de 2012 o Papa Bento XVI proclamou Santa Hildegarda de Bingen, monja professa da Ordem de São Bento do século XII, conhecida como Sílabo do Reno, como a quarta Doutora da Igreja universal. “... A atribuição do título de Doutor da Igreja universal a Hildegarda de Bingen tem um grande significado para o mundo de hoje e uma extraordinária importância para as mulheres” (BENTO PP. XVI, 2012, p.7).

Muitas foram as conquistas que a tornaram ser reconhecida como doutora pela Igreja. Essa santa alemã viveu 81 anos (1098-1179), um grande feito para quem tinha uma saúde frágil desde menina. Como mulher de seu tempo sua contribuição é considerada tão excepcional, que pesquisadores modernos, com todo seu aparato

¹ Doutora em Ciências da Comunicação ECA-USP. Filiação Institucional: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: fdejavite@hotmail.com.

histórico e instrumental, ainda consideram difícil analisá-la com suficiente objetividade e avaliar sua real importância.

É atribuído a Claraval a defesa de seus escritos perante o clero reunido no Sínodo de Trier (1147-1148). “É preciso impedir que se apague uma tão admirável luz, animada pela inspiração divina” (POLL, 2009, p.38.). Nesse Sínodo, o Papa Eugenio III influenciado por Claraval, leu um trecho do *Scivias* ditado por Hildegarda. Impressionado com os escritos da monja beneditina, deu sua autorização para que ela escrevesse as suas visões - e o mais importante -, a falar em público, algo raro as mulheres na época. O Papa pessoalmente escreveu a santa. “Nós te felicitamos pela graça de Deus. Conserve e guarde esta graça”. (LIPMANN, 2014, p.8).

A partir de então, Hildegarda passou a ser buscada como orientadora espiritual em diversos assuntos. Dessa maneira, neste artigo temos como questão norteadora debater a autoridade e o papel da monja Hildegarda de Bingen como orientadora espiritual nas mais variadas áreas, tanto de caráter religioso, quanto relativos ao comportamento humano e à natureza. Nesse sentido, o objetivo principal é identificar seu modo de fornecer orientação espiritual a quem a ela procurava.

E no esforço de descobrir o que já foi produzido cientificamente sobre essa nova doutora da igreja católica, empreendemos o método do estudo exploratório e a técnica da pesquisa bibliográfica.

1. A OBRA VISIONÁRIA E MÍSTICA HILDEGARDIANA

A obra visionária de Hildegarda de Bingen apresenta fusão de inspiração divina com o seu intelecto humano. Ela conta em sua biografia que, um dia, quando estava rezando na capela do convento, ouviu uma voz superior, que identificou como do Espírito Santo. Essa voz ordenou-lhe que escrevesse todas as revelações que lhe eram feitas (POLL, op.cit., p. 14). Essa voz apresentou-se a ela como “a Luz viva que ilumina o que é obscuro.” (ibidem).

Os *corpus* visionário hildegardiano é composto por três obras principais que formam um painel que abrange desde temas cosmológicos até uma análise dos vícios e das virtudes, com base em aspectos psicológicos.

Santa Hildegarda pôs-se a escrever o seu primeiro livro *Scivias* (Conhece o caminho do Senhor). Trabalho que levará 10 anos para ser executado entre 1141 e 1151. De acordo com Marcial Maçaneiro (2000, p.139), o livro segue a manifestação das visões e não tem o formato de um trabalho teológico. No entanto se costura com alguns ‘fios teologais’, que lhe conferem textura. “Os fios são: criação, salvação,

Verbo, Igreja e humanidade. O estilo literário é profético”.

Sua segunda obra, *Liber Vitae Meritorum* (*Livro dos Méritos da Vida*) - escrita entre 1158 e 1163. De acordo com Bruce W. Hozeski (2006), fundador da *International Society of Hildegard von Bingen Studies*, uma das entidades mais antigas e importantes nos estudos dessa santa, o *Livro* é um estudo da debilidade que nos separa de Deus, dos defeitos morais e da verdadeira natureza do pecado. E se *Scivias* poderia ser considerado um manual da fé, esse poderia ser considerado um manual de vida. *Liber Divinorum Operum* (*Livro das Obras Divinas*) escrito entre 1163 e 1173, fecha a trilogia e é considerado o mais maduro. “Em conjunto, estas três obras compõem um quadro muito denso, que abrange desde um elaborado enfoque de temas cosmológicos, até uma detalhada análise de vícios e virtudes, sob um refinado prisma psicológico”. (PALAZZO, 2002, p.142)

Há ainda outras obras. Nos livros *Physica* e *Causae et Curae*, a Santa debruça-se com olhar inquiridor sobre a natureza, pesquisando o uso terapêutico das plantas, aprofundando a tradição beneditina de manter farmácias e de dar assistência aos enfermos, nos mosteiros (NEWMAN, 1998, p. 125-148). É importante ressaltar que foi por esses escritos nessa área que os primeiros estudos científicos sobre a santa começaram a ser realizados. (ALMEIDA, 2009, p.35).

Mas o seu talento enciclopédico se expressou em particular no canto e na música. Ela foi, talvez, a primeira mulher musicista da história da Igreja Católica. Ao todo são 77 sinfonias, de um estilo semelhante ao do gregoriano, em que ela apresenta, se poderia chamar, uma teologia da música. Hildegarda também sempre acreditou que os instrumentos de música, pela emissão de múltiplos sons, podem instruir interiormente os homens.

2. A ORIENTAÇÃO ESPIRITUAL HILDEGARDIANA: HUMANO, NATUREZA E COSMOS

O aval apostólico para a difusão de suas revelações estava intimamente associado ao caráter profético e, também é provável, ao cunho teológico ortodoxo de suas obras; ou seja, esses dois fatores essenciais da espiritualidade de santa Hildegarda contribuíram para que ela tenha deixado o seu legado (PALAZZO, 2002, p

6

) .
A partir da autorização do Papa, começou uma nova vida para ela, cuja fama difundiu-se além do Reno. Hildegarda foi solicitada como orientadora espiritual por diversas razões: como conselheira, guia espiritual, para curar, como pregadora (sermões), profetisa, terapeuta, para prever o futuro e até para exorcizar. E ela exerceu todas essas funções como missão (POLL, op.cit., p. 135).

Foi como profetisa que Hildegarda proferiu sermões apocalípticos que castigavam o clero corrupto e lhe reservavam um final aterrorizante, tendo reconhecimento de tal feito até os dias de hoje. Em seu papel de pregadora, em quatro ocasiões que viajou pelo reino germânico, Hildegarda de Bingen escreveu e pregou a todos os segmentos da sociedade cristã: religiosos (monges e monjas), clérigos e leigos (especialmente aos casados).

Para os casados, Hildegarda falava sobre os vícios que o homem adquire ao não se dominar e sublinhava a capacidade humana de autocontrole, ressaltando a luta da alma contra os apetites carnis (HILDEGARDA, *Scivias 4*, visão 4). Para os religiosos, o tema de sua pregação estava sempre relacionado à reforma clerical e monástica, que era muito marcante em sua época. (SOUZA, 2013, p.12). E travou ainda embates ocupando-se de denunciar duramente os males da simonia e nicolaísmo que manchavam o clero de sua época.

Segundo a historiadora Régine Pernoud (apud SOUZA, 2013, p. 18), numa das últimas viagens que Hildegarda fez para pregar, já contando com mais de 70 anos, exortou a que os fiéis exercessem várias práticas. Entre elas: a penitência (jejum), a oração, a esmola e a eucaristia como meio de serem libertos do pecado e, portanto, purificados. Sua intenção era livrá-los para que não fossem condenados ao inferno, mas a um local intermediário, que ainda não estava nomeado como “purgatório”, quando Hildegarda escreveu e pregou essas orientações espirituais.

Assim, Hildegarda de Bingen tem a preocupação de orientar espiritualmente o comportamento humano e as formas para se resolverem os problemas de maneira ética tanto para o próprio indivíduo quanto para a sociedade cristã.

Outra maneira em que santa Hildegarda exerceu seu ministério de orientadora espiritual foi como terapeuta e médica informal, expressas nos livros *Physica e Causae et Curae*, nos quais ela se debruçou com olhar inquiridor sobre a natureza. O interesse da santa pela cura de enfermidades reflete sua própria visão do homem no mundo, integrado com a natureza e com o cosmo (COSTA, 2012, p.4).

Todos sabiam que no convento a caridosa monja dispensava com grande amor uma arte médica que lhe permitia “identificar e curar todos os males” (Ibidem, p.5) Junto a esse tipo de orientação, tanto Hildegarda quanto as monjas sob sua direção tocavam músicas ou cantavam para os pacientes sob seus cuidados para que esses restabelecessem o físico, mas também o mental e o espiritual. Ela acreditava que a música levava a Deus e a cura as almas cansadas e doentes (Hildegarda, *Causes e Curale*).

Outro modo de orientação espiritual muito utilizado também por Santa Hildegarda foi por meio de cartas. A correspondência de Santa Hildegarda surpreende pela dignidade dos destinatários e dos remetentes e seus pedidos: papas, bispos e

um grande número de altas autoridades temporais (SOUZA, 2013, p.18). Hildegarda recebia as cartas e respondia atendendo aos pedidos solicitados.

Há registrados nessas cartas diversos pedidos de orientação espiritual. Os abades e abadessas buscavam desde suas orientações em como melhor administrar os mosteiros como conselhos espirituais para si e seus subordinados; nobres recorriam às suas visões proféticas para saber como comandar seus súditos e conseguirem manter seus domínios territoriais; pessoas simples buscavam “milagres” para curar suas enfermidades e há até mesmo o pedido de uma viúva preocupada com a alma do marido. Nesse último caso, ela é tida como um “oráculo espiritual”, segundo denomina POLL em sua tese sobre a santa em 2009.

Em todas as suas respostas aos que a ela solicitavam orientação, Hildegarda mantinha a mesma categoria profética de seus livros teológicos. A sua correspondência evidencia um dos seus modos mais atuantes de orientação: o de conselheira espiritual. Por meio dessas cartas, a santa se comunicou com pessoas de vários estratos sociais, envolvendo-se em diversas categorias de assuntos, oferecendo conselhos, consolos, avisos, e muitas vezes, desafiando clérigos e monarcas e até fazendo exorcismo. Na maioria das vezes, quando seu tom era ameaçador, ela garantia que era a “voz de Deus” que se manifestava através dela. Nesses casos, Hildegarda se considerava apenas o instrumento divino, a “trombeta” de Deus. Em outras vezes, a religiosa parecia se servir de dons carismáticos como a clarividência, e até mesmo a adivinhação, para socorrer àqueles aflitos que a procuravam.

CONCLUSÃO

Hildegarda não escreveu para relatar sua experiência subjetiva de Deus, mas sim para transmitir uma mensagem ortodoxa que visava orientar espiritualmente a humanidade na busca do Caminho do Senhor. E foi como “profetisa” que Hildegarda ganhou notoriedade e reconhecimento público. O caráter profético de sua obra aliado à sua clara ortodoxia garantiram-lhe uma autoridade que, de outra forma, uma mulher de sua época não teria alcançado.

Podemos inferir que não só a variedade da sua obra mas a profundidade de seus escritos, a qualidade de todos os seus trabalhos – desde os relatos das visões até a música, a poesia, compõem seu modo de orientar aqueles a quem a ela recorriam. A sua obra visionária é o registro principal do seu legado para a espiritualidade cristã, e em especial, como fonte para a orientação espiritual.

Nesse sentido, essa santa se destaca como modelo atual para aqueles que se propõem a serem orientadores espirituais nos dias de hoje. Como Hildegarda, é preciso ter a consciência de que o orientador espiritual deve ter a humildade e

se colocar como um instrumento de Deus que ajudará aqueles que o procurarem para conhecer os Caminhos do Senhor, deixando-lhes evidentes a integração entre o Cosmo, a Humanidade e a Natureza.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Cybele Crossetti de. Do mosteiro à universidade: considerações sobre uma história da medicina na Idade Média. **Revista de História** – UFRGS. Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/9830/5643>>. Acesso em: 03 mar. 2012.
- BENTO PP. XVI. CARTA APOSTÓLICA. Santa Hildegarda de Bingen, Monja Professora da Ordem de São Bento, é proclamada Doutora. **Vaticano**, 7.10.2012. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html. Acesso em 02.04.2016.
- BINGEN, Hildegarda de. **Scivias: (Scito Vias Domini)** – conhece os caminhos do Senhor. São Paulo: Paulus, 2015.
- BYNUM, Caroline Walker. Prefácio. In: BINGEN, Hildegarda de. **Scivias (Scito Vias Domini):** Conhece os caminhos do Senhor. São Paulo, Paulus, 2015.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. Mulheres intelectuais na idade média: Hildegarda de Bingen – entre a medicina, a filosofia e a mística. **Trans/Form/Ação. Print version** ISSN 0101-3173. Trans/Form/Ação vol.35 no.spe Marília 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000400013. Acesso em: 11.4.2016.
- HOZESKI, Bruce W. Hozeski. Internaciona Society of Hildegard von Bingen studies. Disponível em: <http://www.hildegard-society.org/index.html>. Acesso em: 02.04.2016.
- LIPPMANN, Rayana das Graças Amil Asth. Santa Hildegarda de Bingen: uma doutora para nosso tempo. 68 f. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Faculdade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- MARCENEIRO, Marcial, S. C. J. “Para conhecer Hildegarda de Bingen”. **Grande Sinal**. Petrópolis: OFM, mar./abr. 2000, p.131-148.
- NEWMAN, Barbara (ed.). **Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and her World**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1998.
- PALAZZO, Carmen Lícia. Hildegard de Bingen: o excepcional percurso de uma visionária medieval. In: FIDORA, Alexander; PARDO PASTOR, Jordi (coord.). **Expresar lo Divino: lenguaje, arte y mística**. Campina Grande (PB), **Revista online Mirabilia**, n.2, Dec.2002, p.139-149.
- PERNOUD, Régine. **Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de. **A espiritualidade de Hildegard von Bingen: profecia e ortodoxia**. . 211 f. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009. SOUZA, Juliane Albani de. **A sexualidade e o controle do corpo no Scivias**

e no Cause et Curae de Hildegarda de Bingen (SÉCULO XII). 164 f. Dissertação (Mestrado em Historia Social das Relações Políticas), Universidade Federal do Espírito Santo, 2013.

SILVA, Neuci Lopes da. Hildegard von Bingen e as visões do além.

ORACULA 7.12 (2011) **EDIÇÃO ESPECIAL**, ISSN: 1807-8222, pp.222-234,
<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/oracula/article/viewFile/5822/4704>. Acesso em: 02.4.2016.

Amadurecimento relacional e psicológico como união espiritual: um diálogo a partir de Jó, João da Cruz e Bernardo de Claraval

Davi Chang Ribeiro Lin¹

RESUMO

Assim como as passagens da vida humana se dão por fases de desenvolvimento, São João da Cruz e São Bernardo de Claraval propõem modelos de amadurecimento espiritual que incluem diferentes graus e passagens, culminando em união com Deus que excede os benefícios recebidos de Deus. Em São João da Cruz, o sofrimento é entendido através da simbólica da noite, e o desenvolvimento espiritual ocorre em três estágios: a via purgativa (inicial), a iluminativa (proficiência) e a via unitiva (perfeição). Bernardo de Claraval propõe quatro estágios do amor, que começa em um amor centrado em si mesmo e culmina em uma união no amor de Deus. O livro bíblico de Jó, que aborda o tema do sofrimento do justo e retribuição, é um itinerário de amadurecimento que exemplifica a jornada espiritual proposta por João da Cruz e Bernardo, ao propor um relacionar-se com Deus para além de suas consolações e benefícios. Jó caminha em luto, porém sua jornada aponta para uma via unitiva, uma síntese integrativa entre o dia e a noite. À luz da mística, Jó torna-se modelo de amadurecimento relacional, psicológico e espiritual.

Palavras-chave: São João da Cruz, Jó, Bernardo de Claraval, união espiritual, desenvolvimento relacional

INTRODUÇÃO

Os modelos de desenvolvimento em psicologia tendem a enfatizar três aspectos principais, os elementos cognitivos, físicos e sociais. O ponto de partida é uma concepção de ser humano biopsicossocial, uma leitura que tende a analisar os elementos biológicos e orgânicos, além da constituição cognitiva e habilidades sociais. Assim, nem sempre inclui-se a dimensão espiritual do ser humano, que o vincula a uma dimensão de sentido, valores e transcendência, com exceção em modelos como a psicologia de Viktor Frankl.

Este artigo busca ampliar a concepção de desenvolvimento psicológico incluindo a dimensão espiritual e mística, em diálogo com a teologia, que desde o **século IV nas discussões sobre doutrina trinitária** afirmou que nada existe fora da

¹ Mestre em Teologia pelo Regent College (Canadá) e Doutorando em Teologia FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) CAPES | PROEX davichangbh@gmail.com

relação, nem mesmo Deus. Esta ontologia relacional subjaz a concepção cristã de pessoa, que tem como fim último uma união com Deus, de habitar em seu Amado e na comunhão trinitária. Com o referencial da relação trinitária, descrito por Santo Agostinho como o “Amante, o Amado e o Amor”, o amadurecimento psicológico da teologia patrística e da mística enfatizou um modelo relacional tendo como fim uma união espiritual. Autores como Bernardo de Claraval (1090-1153) e João da Cruz (1542-1591), em continuidade com esta tradição, tem modelos de desenvolvimento psicológico-relacional que podem propor à contemporaneidade um caminho para além do auto-centramento e individualismo. Ambos propõem um modelo de amadurecimento espiritual que inclui diferentes graus, culminando em um caminho de união com o divino para além dos benefícios recebidos. O personagem bíblico Jó tipifica uma peregrinação de amadurecimento que exemplifica a jornada espiritual proposta por João da Cruz e Bernardo, ao relacionar-se com Deus para além de seus e benefícios.

1- O CAMINHO NA NOITE COMO AMADURECIMENTO RELACIONAL E UNIÃO ESPIRITUAL EM JOÃO DA CRUZ

Para São João da Cruz, a vida espiritual consiste em três estágios, a via purgativa (inicial), a iluminativa (proficiência) e a via unitiva (perfeição), que culmina na união com Deus. Assim como as passagens da vida humana se dão por crises entre as fases (da infância para a adolescência, por exemplo) a noite possibilita o progresso da vida espiritual, a passagem da via purgativa para a via iluminativa e da iluminativa para a unitiva. Na simbólica da noite de João da Cruz, Deus propositadamente retira “propriedades dos principiantes” (SÃO JOÃO DA CRUZ, 1977, p. 399) para permitir que na fraqueza nasça um itinerário de escuridão, em que o ser humano é guiado pela fé e não por vista e a alma se fortaleça nas virtudes. Esta trajetória propicia que, no fim do caminho espiritual, o homem ame não somente as consolações de Deus, mas una-se ao próprio Deus. Para João da Cruz, a noite é necessária para a transformação, pois o apego indevido que gera divisão afetiva impede o crescimento espiritual.

Este processo envolve um aspecto ativo e outro passivo. O ativo refere-se a um esforço ou tarefa, no qual o ser humano busca desapegar-se das coisas que não permitem uma total lealdade a Deus, com vistas a unir-se a Cristo; um renunciar que busca dar o melhor de si mesmo, e um exercitar espiritual para retirar as vontades desordenadas. Na noite passiva do espírito a alma pode libertar-se das misérias, pois as virtudes teológicas, fé, esperança e caridade purificam dos pecados no intelec-

to, memória e vontade, forjando uma fé escura e pura. (ELOY E SILVA, 2015).

Uma contribuição de João da Cruz em termos de desenvolvimento psicológico, é que a personalidade madura não trabalha somente com dicotomia ou dualismo (como dia ou noite, luz ou sombra, vitória ou derrota). A pessoa madura integra a personalidade acolhendo a sombra, permitindo a síntese, passando pelo sofrimento, pela noite escura do “vale da sombra da morte” e mesmo assim não os teme nem os recusa. Esta personalidade madura não foca no binômio ou/ou (um ou outro), mas concebe uma perspectiva de integração e síntese, de um e outro.

2- OS ESTÁGIOS DO AMOR EM BERNARDO DE CLARAVAL E O AMADURECIMENTO RELACIONAL

Durante boa parte da Idade Média, a Igreja experimentou um processo de decadência moral. O poder temporal e o sagrado se misturaram apoiando seus interesses mútuos, e um amor desinteressado a Deus cedeu lugar ao sacerdócio servindo ao poder. A constante prática da Simonia, a venda e compra de posições na Igreja, revelava que as instituições religiosas serviam a outros fins que não uma vida consagrada. São Bernardo de Claraval se insere como um reformador cisterciense crítico da riqueza e buscando uma vida de simplicidade monástica. Diante de seu contexto histórico, sua concepção de amadurecimento pessoal se insere na busca de amar a Deus acima dos benefícios que Ele traz.

O tema do amor permeia os escritos de Bernardo, como em *Tratado Sobre o Amor de Deus* e seus *Sermões Sobre os Cânticos dos Cânticos*. No primeiro, Bernardo enfoca a qualidade de autodoação e renúncia do amor de Deus, um amor incondicional que não busca seus próprios interesses. Os dons mais nobres do ser humano, sua dignidade, conhecimento e virtude, foram dados por Deus como ato livre de sua graça e fazem da humanidade devedores deste amor. É a graça divina que impele o ser humano a maturidade de amor na virtude, e estas virtudes são afeições disciplinadas que foram reguladas e amadurecidas (BERNARDO DE CLARAVAL, 1983, p.37).

Bernardo de Claraval (2015, p. 6) afirma que a realidade do amor de Deus é a mais doce, a menos difícil de explicar e a mais útil de compreender. Seu modelo de união espiritual é uma resposta do ser humano ao amor de Deus. Este crescimento é uma visão de desenvolvimento relacional em amor abnegado, com quatro graus nos estágios do amor. No primeiro, o ser humano “ama” somente por ter sido criado com esta capacidade, mas seu amor é mal direcionado. É um amor imaturo e por vezes autocentrado e narcísico, que não busca e conhece a face do outro. Segundo

Bernardo, o homem animal e carnal só sabe amar a si mesmo.

No segundo estágio, porém, o homem já sente amor por Deus, mas ama ainda com seus interesses próprios e focado nas bênçãos que Deus dá. É um amor situado nas necessidades próprias, mas que carrega a semente de amor por Deus que pode efetuar a passagem para um próximo estágio. O terceiro grau do amor é, portanto, amar a Deus por quem Ele é. Descobre-se a bondade divina, e o ser humano aprende a relacionar-se com Deus para além dos seus presentes. Bernardo afirma que o ser humano é levado a amar a Deus verdadeiramente pela doçura que se encontra em Deus, que ultrapassa os interesses humanos autocentrados. O quarto grau do amor é o de se amar para Deus, de amar em Deus, uma união profunda com Ele. É também amar-se a si mesmo por causa do amor de Deus. Bernardo utiliza metáforas para descrever este estágio de união, como uma gota de água que se junta ao vinho, ou um ferro mergulhado na fornalha que parece perder sua natureza, mas é forjado em fogo. Os santos assim se unem a vontade de Deus e alcançam um encontro de união esponsal com Cristo.

3- RELENDO JÓ A PARTIR DE JOÃO DA CRUZ

O livro bíblico de Jó pode ser interpretado de modo sincrônico- simbólico a partir da temática da noite (ELOY E SILVA, 2015). No início do livro, Jó é descrito a partir de 4 componentes éticos: íntegro, reto, que se desvia do mal, justo. É um homem moralmente completo, que ainda oferece sacrifícios a Deus pelos possíveis pecados dos filhos. Após o desafio de Satanás a Deus, Jó perde seus filhos, animais e servos e posteriormente fica doente. Diante desta terrível tragédia, Jó, ao reconhecer que nasceu nu e assim voltará ao ventre da terra (Jó 1:21), vai entrando no tema da noite, ainda que não consciente de seu simbolismo profundo. Voltar ao ventre da terra relaciona-se a encontrar-se com a sombra e o *sheol*. Se na primeira cena vemos o homem radiante de luz, após as perdas abre-se a peregrinação na escuridão, principalmente a partir do capítulo 3.

Assim relacionamos Jó e João da Cruz: vimos que para João da Cruz, na experiência da noite Deus intencionalmente tira o deleite, os prazeres infantis, para o crescimento espiritual. A noite escura é quando Deus afasta o ser humano de certos prazeres e alegrias, permitindo a aridez e a escuridão. Deus lança a alma na noite para purificação. No caso de Jó, Deus permite que ele tenha perdas significativas, fomentando as condições para que entre em um caminho de humilhação com vistas à maturidade e união espiritual.

João da Cruz reconhece a noite escura como purificação da graça de Deus e a deseja. Jó, porém, não tem esta consciência e vive uma situação de ambiguidade.

Jó não está completamente consciente do processo e Deus se apresenta como uma onipotência malvada; Jó parece renunciar a paternidade de Deus e invoca a paternidade da morte (Jó 17:14). Deus torna-se inimigo (Jó 13:24, 19:11, 33:10). De vital importância, porém, é a confissão de Jó no momento em que ele faz o exame de consciência, no capítulo 31. Um ser humano só faz um exame se reconhece a possibilidade do erro. Após Deus revelar-se, Jó distingue que antes ele conhecia Deus somente de ouvir falar, mas agora os seus olhos o veem (42:5). Esta não é só visão sensorial, mas aponta para uma dimensão unitiva, o ponto de chegada. Neste estágio do itinerário de Jó, sua alma permite que Deus seja o centro e esta maturidade se evidencia pela união da sua vontade com a de Deus.

4- RELENDO JÓ A PARTIR DE BERNARDO DE CLARAVAL

No nível do leitor do texto bíblico, uma das perguntas que subjazem o livro de Jó é a possibilidade de um amor abnegado do ser humano a Deus. Se Deus tira suas bênçãos, algum ser humano seria capaz de amá-lo para além dos seus benefícios? Jó se insere em um drama cósmico, que se pergunta sobre a gratuidade do amor. Satanás questiona se o temor a Deus, integridade e pureza não seriam um bom negócio para Jó (Jó 1:9-11). Neste questionamento coloca-se em dúvida a possibilidade de que entre Deus e o ser humano haja um encontro no qual as motivações sejam o amor e o afeto, sem nenhuma recompensa que não a própria relação gratuita com Deus mesmo. Segundo Ricardo Barbosa (2014, p. 29), “se Jó falhar e Satanás ganhar a aposta, fica provado que ninguém adora a Deus sem motivo algum, apenas pelo amor e desejo de adorá-lo. Com isto, Satanás não apenas joga por terra todo o propósito de Deus em relacionar-se com o homem, como cria um meio para justificar sua própria queda”.

Assim relemos Jó pelos estágios do amor de Bernardo de Claraival: no questionamento ao amor desinteressado de Jó, do possível amor gratuito de Jó a Deus, Bernardo afirma que, em maturidade relacional, o ser humano pode amar mais quem Deus é do que ele faz ou presenteia, e o faz por meio da própria graça de Deus. É possível um encontro pessoal entre Deus e o humano, um encontro com sua face. Jó diz que conhecia Deus de ouvir falar, mas que no final da sua jornada, seus olhos o viam (Jó 42:5). No modelo de desenvolvimento de Bernardo e que aproxima do modelo de espiritualidade proposto por Jó, quando o ser humano adora a Deus simplesmente porque quem Ele é, e não porque Ele o cobre de benefícios, encontra o sentido maior de sua devoção e o centro da sua espiritualidade, a fonte dos afetos genuínos da sua alma. (BARBOSA, 2004, p. 31)

CONCLUSÃO

Amar a Deus de todo coração, alma e forças segundo Cristo é cumprir a lei e os profetas; mas também é o cumprimento da experiência humana. O caminho proposto tanto por João da Cruz quanto por Bernardo de Claraval é que o homem ame não somente as consolações de Deus, mas se una a Ele em amor. Segundo João da Cruz, o fim do amadurecimento espiritual **é unir-se a Deus, que ocorre somente em** um caminho da luz para a sombra, do dia para a noite. A noite escura permite Deus seja guia e único consolo da alma: Deus retira a luz para que entremos no caminho da humildade, para sermos guiados. Não há comunhão com Deus sem aridez, sem dor de cruz, na qual o ser humano é conduzido para uma via unitiva. Em Bernardo de Claraval, o progresso nos quatro graus do amor permite um amadurecimento relacional, um percurso que vai inicialmente de uma vida autocentrada, evoluindo para um amor interessado em suas próprias necessidades; posteriormente, um amor que enxerga o outro e finalmente se une ao amado. Já, ao vivenciar tanto a experiência da noite escura da alma quanto conhecer a Deus para além dos benefícios recebidos, desenvolve um amor gratuito e relacional, exemplificando os estágios do amor de Bernardo, um amadurecimento relacional e psicológico em união espiritual.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA SAGRADA: Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BERNARD of Clairvaux, Saint. *The Love of God, and Spiritual Friendship*. Editado por James Houston. Portland: Multnomah Press, 1983.
- BERNARDO de Claraval, Santo. *Tratado sobre o amor de Deus*. São Paulo: Paulus, 2015.
- BARBOSA, RICARDO. *O caminho do coração*. Curitiba: Encontro, 2004.
- ELOY E SILVA, Luís. Notas de Aula da Disciplina. "A escuridão será como a aurora" *Um Confronto entre a Linguagem Mística de A Noite Escura de São João da Cruz e o Itinerário Espiritual de Jó*. Faculdade Jesuíta: 2015
- SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. Aveiro: Edições Carmelo, 1977
- SOMMERFELDT, John R. *Bernard of Clairvaux on the Spirituality of Relationship*. New York: Newman Press, 2004.

Emunah e Pistis: a noção de fé em Martin Buber

Newton Aquiles von Zuben¹

RESUMO

No paradigma estabelecido pela dualidade de “palavras-princípio” (*Grundwort*) Eu-Tu e Eu-Isso, a intuição axial do pensamento dialógico de Martin Buber se constitui como pedra angular de sua obra sobre religião: a dupla disposição de um homem-Eu e de Deus-Tu fundada num encontro recíproco. A fé -*Glauben*- é a resposta do homem a Deus no encontro no qual Ele se mostra pela Palavra como Tu Eterno na revelação como mistério de Presença. Buber propõe duas maneiras opostas de crer: de um lado, a *Emunah* como confiança pessoal ou abandono confiante de um povo, Israel, que se deixa guiar por Deus e, de outro lado, a *Pistis* que, segundo o apóstolo Paulo, é a adesão individual a um conteúdo de fé, de um *credo* tido por verdadeiro. Os dois modos de crer, embora haja diversidade nos conteúdos de fé, podem ser apreendidos a partir de experiências vividas: tenho confiança em alguém e reconheço um fato como verdadeiro. Para tais experiências, não se consegue “dar razão” ou justificá-las. O objetivo dessa comunicação é apresentar, de modo sucinto, o pensamento de Martin Buber sobre essa questão que pode ilustrar o seu entendimento das relações entre o Cristianismo helenista e o Judaísmo.

Palavras-chave: *Emunah. Pistis. Fé. Martin Buber*

INTRODUÇÃO

Proponho apresentar, de modo sucinto, a concepção de fé em Martin Buber, introduzida em *Eu e Tu* (1923) e exposta na obra *Zwei Glaubensweisen²* (*Dois tipos de fé. Fé judaica e fé cristã*) terminado em 1943 e publicado em Zurich em 1950. Destacarei somente alguns pontos.

Antes de tudo, *Dois Tipos de Fé* não é uma obra apologética. Afirma ele na introdução: “Será necessário dizer que me encontro a mil léguas de toda tendência apologética?” (BUBER 2007 pag. 33). É essencialmente uma obra de interpretação.

O título e o subtítulo explicitam bem: Trata-se da dualidade de tipos de fé: a fé judaica e a fé cristã. Assim, de certo modo, aborda o estudo das relações entre o judaísmo e o cristianismo. Destaca-se, ademais, o interesse pela figura de Jesus, o Nazareno, tratado com respeitoso sentimento pessoal do autor quando declara:

¹ Doutor em Filosofia. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. nzuben@puc-campinas.edu.br

² Utilizo a tradução francesa para as referências

Desde minha juventude, percebi Jesus como meu *irmão mais velho*. Que a cristandade o tenha considerado e o considera como Deus e Redentor sempre me pareceu como um fato a ser tomado de modo extremamente sério que devo buscar compreender por ele mesmo e para mim mesmo. [...] Minha relação pessoal de abertura fraterna com Jesus foi aprofundada e purificada, e eu a vejo hoje de um olhar mais intenso e firme que nunca. (BUBER: 2007 p.33).

Pode parecer surpreendente para cristãos e judeus o uso do termo “irmão”, pois sugere que Jesus e Buber se relacionam do mesmo modo com Deus, Pai de ambos. Mas, na verdade, Buber rejeita as duas concepções que cristãos e judeus têm de Jesus. Para ele Jesus é o herdeiro da tradição judaica. Sua intenção é resgatar o Jesus para o judaísmo.

Essa obra é uma das concretizações da relevância que Buber atribui ao Novo Testamento. Em suas palavras: “O Novo Testamento é, para mim, desde há aproximadamente 50 anos, um dos meus principais objetos de estudo e penso ser um bom leitor que escuta sem preconceito o que lhe é dito.” (BUBER: 2007, p.33).

Finalmente, pode-se constatar como Buber, pensador judeu, manteve contato franco e respeitoso com teólogos cristãos como Rudolf Bultmann, Albert Schweitzer e Rudolf Otto, Emil Brunner assim como o católico Romano Guardini. Refere-se, também, a seu amigo Leonhard Ragaz, teólogo reformado, um dos fundadores do socialismo religioso na Suíça.

Na verdade, creio pertinente tomar conhecimento dessa obra sobre a fé judaica e a fé cristã, relevante para a teologia cristã pela contribuição e por seu *testemunho*, como afirma Buber, para a o debate no campo complexo da cristologia. No livro ele menciona em diversas ocasiões cartas de Paulo e o Evangelho de João. Creio ter entendido nessa obra de Buber, um debate sobre o Jesus do Judaísmo bíblico e o Cristo de Paulo. Mas essa questão não poderá ser analisada especificamente.

Proponho, num primeiro passo, apresentar como Buber estabelece a diferença entre os dois modos de crer. Em seguida, voltar a atenção para uma análise que Buber faz da carta aos Hebreus. Isso, evidentemente, não esgota a amplidão das análises que a obra contém.

1 - EMUNA E PISTIS

Em *Dois tipos de fé. Fé judaica e fé cristã*, Buber retoma a estrutura de dualidades, característica do seu pensamento, já empregada no início de *Eu e Tu*.

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. [...]. Deste modo, o EU do homem é também duplo.

Pois, o EU da palavra-princípio EU-TU é diferente daquele da palavra-princípio, EU-ISSO. (BUBER, 2012:51)

Essa distinção entre duas atitudes que o homem adota frente à alteridade está sempre presente no pensamento de Buber. A relação Eu-Tu que ocorre entre dois seres diferentes e independentes se estabelece naquilo que Buber denomina “a esfera do entre-dois” (*Zwischen*). A relação Eu-Isso ocorre entre um sujeito e um objeto. Assim, a relação com Deus, o Tu eterno, é vivenciada também nessas duas atitudes e os dois tipos de fé que estão na base da análise comparativa entre judaísmo e cristianismo são paradigmáticas dessas atitudes.

A vida dialógica, cuja base ontológica ficou estabelecida em *Eu e Tu*, com as relações Eu-Tu e Eu-Isso, animam como fonte principal as reflexões de *Dois tipos de Fé*. Na obra de 1923, em sua terceira parte, Buber concebe a fé como o encontro dialogal entre Deus e o homem. Ela não implica qualquer base noética, pois um conhecimento nos colocaria diante de um Isso, e Deus é justamente o único Tu que, por sua essência, jamais pode se tornar um Isso. O Deus da fé é essencialmente um Tu, e a fé pertence então à dimensão dialogal. Na fé, o Eu encontra Deus como pessoa. Deus continua, para o homem, o “Todo outro”, o mistério insondável. A resposta do homem ao chamado, na relação com o Tu absoluto, significa a fé nele depositada. Afirma Buber: “O TU eterno não pode, por essência, tornar-se um ISSO, pois ele não pode reduzir-se a uma medida ou a um limite mesmo que seja à medida do incomensurável, ao limite do ilimitado.” (BUBER 2012 pag.123)

Em *Dois tipos de fé* a intenção é transcender a imagem de Jesus proposta pelo cristianismo e pelos judeus. O teor da obra é esclarecido por Buber logo de início:

Considerar as maneiras de crer em sua diferença leva a considerar os conteúdos de fé em sua diferença, na medida em que eles mantêm com elas vínculos intrínsecos. Uma das intenções fundamentais desse livro é prestar atenção a esses vínculos. As digressões aparentes estão igualmente a serviço dessa intenção. (BUBER 2007 pag. 31).

Logo no início da obra Buber afirma: “O tema sobre o qual trato aqui é a dualidade da fé. Duas maneiras de crer, e definitivamente somente duas se defrontam. “Embora haja, de fato, vasta diversidade de conteúdos de fé, a fé mesma, nós não a conhecemos senão sob duas formas fundamentais.” (BUBER 2007: 29) E acrescenta que é fácil evocar ambas a partir de simples fatos cotidianos. Uma a partir do seguinte fato: tenho confiança em alguém mesmo que não possa fundar em razões a confiança nele depositada; e outra, reconheço fatos como verdadeiros e, aqui também sem poder dar razão suficiente. Não poder dar razão não significa

alguma deficiência de minha parte, mas refere-se à particularidade da relação com quem deposito confiança ou com aquilo que reconheço como verdadeiro. Não se trata, absolutamente, de “fenômenos irracionais”. Argumenta Buber:

Minha racionalidade, minha função pensante, racional, não é, com efeito, senão uma parte, uma função parcial de meu ser; entretanto, quando, de uma maneira ou outra, eu “creio”, é meu ser inteiro, a totalidade de meu ser que entra nesse processo [...] (BUBER, 2007 pag.29).

A proposta básica é simples. Mesmo que haja uma quantidade de conteúdos de fé, há duas formas de fé: uma relação de confiança dependendo do contato de meu ser na sua totalidade com Aquele em quem confio e a relação de conhecimento dependendo da aceitação pelo meu ser em totalidade daquilo que reconheço como verdadeiro. Buber toma como exemplo clássico do primeiro tipo de fé, denominado *Emuna*, ou o abandono confiante de um povo que se entrega à guia de Deus no primitivo período de Israel. E o segundo tipo, denominado *Pistis*, ou a adesão a um conteúdo de fé, a um *Credo*, no primeiro período da cristandade. Em ambos se trata de uma relação. No primeiro, a relação com “alguém” (Eu-Tu) e no segundo uma relação com alguma coisa (Eu-Isso). Buber distingue a relação de confiança e a relação de reconhecimento.

A relação de confiança repousa sobre uma situação de contato, um contato da totalidade de meu ser com aquele no qual confio, a relação de reconhecimento repousa sobre um ato de aceitação, uma aceitação pela totalidade de minha pessoa daquilo que eu reconheço como verdadeiro. (BUBER, 2007 pag. 30).

Martin Buber entende o período primitivo de Israel, como uma comunidade de fé nascida como povo, povo nascido como comunidade de fé. A fé desse povo é uma confiança perseverante em Deus que o guia. E Buber assevera:

A fé como princípio de reconhecimento e de aceitação, no sentido, de origem grega, de reconhecer como verdadeiro: não há necessidade de debater. Com efeito, somente o pensamento grego que chega a apreender o ato de reconhecimento de uma verdade, tornou-a possível. (BUBER 2007, pag.32).

Para Buber, as duas maneiras de crer se diferenciam pela sua origem. A fé hebraica surge em um povo que vive uma “experiência de fé”. Sua fé é uma persistência na fé em Deus. Assevera Buber: “O apelo de Jesus a entrar, pelo arrependimento, no reino de Deus ‘que está próximo’ tornou-se obra de conversão: ‘conversão à fé.’” (cfr. BUBER 2007 pag.31). O povo hebreu e no seu seio, o indivíduo, “guardam memória” do mistério de sua eleição por Javé e da sua aliança. Essa memória transmitida através gerações, é uma memória quase “corpórea” (*leibhaft*). Diferentemente do judaísmo, “o cristianismo começa como diáspora e missão.” Missão “não significa somente

difusão, é um sopro vital da comunhão” enquanto constitui um “novo povo de Deus”. “O apelo de Jesus a entrar, pelo arrependimento, no reino de Deus que está próximo, tornou-se obra de conversão, ‘conversão à fé.’” (BUBER 2007, pag.31). Para Buber, a fé judaica significa “perseverança” e a fé cristã é um “retorno”. Assim,

O homem, ávido de redenção, em momentos de desespero, vê sendo-lhe oferecida a redenção, contanto que creia que ela se realizou e que se realizou de tal modo. Nesse caso não se trata de perseverar, mas ao contrário, de fazer um retorno. (*Umkher*). (BUBER 2007 pag.31)

A fé hebraica é uma força através do tempo e a fé cristã é um movimento que transpõe o espaço.

2 CONSIDERAÇÃO SOBRE A CARTA AOS HEBREUS.

Buber, no IV capítulo da obra, refere e analisa a carta aos Hebreus na qual pode se entender que o autor estabelece uma delimitação entre a fé originária, a *Emunah* de Israel e a *Pistis*. No cap. 4, 2, lemos: “Pois também nós, como eles, recebemos uma boa nova. A palavra que ouviram, contudo, de nada lhes aproveitou, por não se unirem pela fé àqueles que a tinham ouvido. ”. Segundo Buber é feita aí aos filhos de Israel, na saída do Egito, uma censura por não estarem unidos pela fé a Moises, aquele que ouviu a voz de Deus. Afirma Buber: “Quer-se dizer, portanto, que eles teriam de início, recusado de se exporem à voz divina, e depois, teriam evitado a voz do Mediador, recusando o que era decisivo para aceitar: ‘a fé’”. (BUBER: 2007 pag.56). No cap. 11, 1 o autor da carta define a fé: “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se vêem”. E argumenta Buber:

A fé, aí não é determinada simplesmente, mas duplamente, de modo que os dois modos são justapostos sem estarem vinculados, “a garantia das coisas que se esperam” e a “demonstração daquelas que não se vêem”. De modo pleno encontram-se aqui ligadas uma à outra, uma concepção israelita e uma concepção grega da fé. (BUBER: 2007 pag.55).

Na primeira parte da proposição, Buber entende a *Emunah*, enquanto que na segunda se trata de um conceito grego de fé, tendo sentido no seio da *Pistis*. Para Buber a esperança se torna, no homem bíblico, firme “confiança” (*Vertrauen*), pois ele confia (*vertraut*) no Deus que ele conhece e com o qual tem familiaridade (*mit dem er vertraut ist*). Buber aproveita aqui da flexibilidade do verbo *vertrauen*. Um só termo *vertraut* significa “ser familiar de” e “confiante”. Buber emprega, em sua tradução da Bíblia hebraica para o alemão, o verbo “conhecer” quando se refere às

relações Eu-Tu entre Deus e o homem. A isso se acrescenta, prossegue Buber, em segundo lugar, o *elenchos* da filosofia grega, a prova, ou o “fato de ser demonstrado”, ou em deferência ao plano pessoal do crente, “o fato de ser convencido”. Buber cita Paulo na 2ª. carta aos Coríntios, 4,18: “Não olhamos para as coisas que se vêem, mas para as que não se vêem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é transitório (eterno).” E argumenta retomando a carta aos Hebreus: “No sentido da carta aos hebreus, o crente recebeu a prova de existência daquele que, enquanto tal, escapa a toda percepção.” (BUBER 2007, pag.56). E prossegue na sua argumentação: “Tal prova é completamente estranha ao homem do antigo Israel, uma vez que o pensamento de um não-ser de Deus está além da esfera daquilo que, para ele, é pensável.” (BUBER 2007, pag.56). Assim como é estranha ao homem ao Antigo Testamento a categoria “das coisas que não se vê” no sentido de algo absolutamente imperceptível.

No mundo israelita, o crente se distingue do pagão não por uma contemplação mais espiritual da divindade, mas pelo caráter exclusivo de sua relação a Deus, a quem ele oferece todas as coisas. Ele não necessita de ser convencido daquilo que não vê: o que ele vê, ele o vê na fé no invisível. (BUBER, 2007 pag. 57).

O homem hebreu entra em relação com Deus como seu Tu, na imediatez da relação perfeita. Desse modo, não carece de “prova”, ou de “estar convencido” da existência de Deus. O homem do cristianismo, antes de tudo, “crê que” Deus existe. Ao hebreu é mostrado que o seu Deus é fiel. A relação com ele, da parte do homem é de confiança, e da parte de Deus é fidelidade. Somente no seio da *Pistis* cristã, aquele “reconhecimento da verdade de um fato”, tem sentido a distinção ou a dicotomia entre os dois tipos de fé.

CONCLUSÃO

Para Buber, a sua época estava em crise. Essa crise era a crise das duas maneiras de crer, a *Emuna* e a *Pistis*. Diferentes em sua natureza e em sua natureza. Daí a crise pela qual atravessam são igualmente diferentes. A *Emuna* judaica tem origem na história do povo, enquanto a *Pistis* cristã tem origem no indivíduo. (BUBER 2007, pag. 163). A *Emuna* surge com as experiências existenciais de Israel, experiências de fé de um povo guiado através do deserto. A *Emuna* é perseverança ou a confiança, no sentido existencial, no guia invisível, mas que se mostra escondido, mas que se manifesta. Buber afirma que “A *Pistis* cristã surgiu fora das experiências históricas

dos povos, [...] nas almas de indivíduos levados a crer que um homem crucificado em Jerusalém é seu Redentor” (BUBER, 2007 pag. 164). Apesar de se ter elevado até o abandono total na piedade, “essa fé repousa sobre um fundamento que, apesar de sua “irracionalidade”, deve ser qualificada como lógica ou poética: aceitar-como-verdadeiro e reconhecer-como-verdadeiro aquilo que uma proposição proclama como objeto de fé.” (BUBER, 2007 pag.164). Jesus, argumenta Buber, falava também ao indivíduo e, ao falar a uma multidão ele falava aos indivíduos que a compõem. Em Mateus 15, 24, ouvimos Jesus falar das “ovelhas perdidas da casa de Israel”; ele continua a vê-las, elas também, integradas na “casa”. E Buber diz que, depois de Jesus, não se ouvem mais tais coisas. Paulo fala, diz Buber, de judeus e dos gregos, mas jamais na perspectiva de uma realidade nacional. Para Paulo não se trata senão da comunidade, recentemente criada que, justamente por natureza, não é uma nação.

Concluo com um pensamento de convicção que Buber desejou que fosse partilhada.

Além de tudo, é-nos permitido pressentir que, mesmo no presente, há um caminho que conduz do paulinismo rígido a uma *Pistis* de configuração diferente, mais próximo da *Emuna*. A fé do judaísmo e a fé do cristianismo são, a sua maneira, essencialmente diferentes, cada uma segundo seu enraizamento humano, e, provavelmente permanecerão diferentes por natureza, até que a raça humana tenha sido reunida dos exílios das “religiões”, no Reino de Deus. Porém, um Israel esforçando-se em renovar sua fé pelo renascimento da pessoa e um cristianismo esforçando-se em renovar sua fé no renascimento dos povos teriam coisas não ditas a se dizerem, e um auxílio mútuo a se ofertar, dificilmente imaginável hoje. (BUBER, 2007 pag. 57).

REFERÊNCIAS

- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro. Tradução Newton Aquiles von Zuben. 10.a edição. 2012, original *Ich und Du*. Heidelberg : Lambert Schneider. 1974
- BUBER, Martin. *Zwei Glaubensweisen*. Zurich: Manesse Verlag, 1950. Tradução francesa *Deux types de foi, a fé judaica e a fé cristã*. Por Bernard Delattre. Paris: Cerf, 2007.

Espírito Santo como Caridade: feminino na Trindade?

*Ceci M. C. Baptista Mariani
Renato Kirchner*

RESUMO

Tendo por base uma pesquisa realizada por Verena Wodtke-Werner, sob o título “Espírito Santo como figura feminina no cristianismo Antigo e na Idade Média”, a presente proposta pretende cumprir duas metas: por um lado, apresentar detalhes de uma representação (afresco) da Santíssima Trindade, na Igreja de São Tiago Maior, Urschalling, Chiemgau, Alemanha, provavelmente do século XIV, que mostra no centro o Espírito Santo com traços femininos; por outro lado, sondar em que sentido Santo Agostinho tematiza filosófico-teologicamente o Espírito Santo como Caridade no tratado *De Trinitate*, particularmente livro XV, capítulos 17, 18 e 19. Imprescindível, acompanhar e compreender o modo como o Santo de Hipona fundamenta o caráter feminino da Trindade como Caridade, tendo como referências bíblicas palavras atribuídas aos apóstolos. Inicialmente, Agostinho afirma: “A Escritura não diz que o Espírito Santo é amor. Se o dissesse eliminaria não pequena parte de dificuldade. Mas diz: ‘Deus é amor’ (Jo 4,16), deixando-nos na incerteza se é Deus Pai a caridade, ou Deus Filho, ou Deus Espírito Santo, ou Deus, a própria Trindade”; mais adiante reconhece: “Se alguma das três Pessoas deve receber a denominação de Caridade, quem com mais propriedade senão o Espírito Santo? Ressalve-se, porém, que nessa sua natureza simples e suprema, a substância não é uma coisa e a caridade outra. A substância mesma é a caridade. E a própria caridade é substância. Identificam-se, seja no Pai, seja no Filho, seja no Espírito Santo. Contudo, a denominação de Caridade aplica-se com maior propriedade ao Espírito Santo”.

Palavras-chaves: Trindade de Urschalling, Espírito Santo, feminino, Santo Agostinho,

INTRODUÇÃO

A tradição mística cristã afirma o mistério de Deus. Para Pseudo-Dionísio Areopagita, Deus é Treva Luminosa e “está acima de todo ser e de todo conhecimento” (2005, p. 16). Sendo a realidade de Deus um mistério que se situa além e acima da imaginação, está fora de nossa capacidade envolvê-la por completo e explicá-la em termos de palavras e conceitos. Toda representação de Deus é precária.

No entanto, como seres finitos e historicamente determinados, não podemos deixar de recorrer a imagens e símbolos. O símbolo de Deus funciona como símbolo principal de

todo o sistema religioso e, sendo o ponto máximo de referência para a compreensão da experiência da vida e do mundo, dá forma à orientação da vida da comunidade e de cada um de seus membros, como afirma a teóloga Elizabeth Johnson:

Como centro de confiança absoluta, aquele a quem podemos nos entregar sem receio de sermos iludidos, o sagrado mistério de Deus envolve e implicitamente orienta as iniciativas daquele que crê, todos os seus princípios, escolhas, sistemas de valores e relacionamentos. (...) Sem ser abstrato no conteúdo nem neutro em seu efeito, o modo de falar de Deus sintetiza, unifica e expressa o sentido do mistério supremo de uma comunidade de fieis, a mundividência e a expectativa da ordem que daí se origina e a orientação concomitante da vida e da devoção humana. (JOHNSON, 1995, p. 18-19)

Neste sentido, a mística que afirma a inefabilidade do Mistério não despreza o símbolo, mas apontando a relatividade de toda a forma de falar de Deus, autoriza a crítica do símbolo e a releitura da Tradição. Pois, é na relatividade de nossa condição humana, que o Espírito Santo opera sua missão, “coexiste e age em meio às limitações das pessoas e grupos, dos limites culturais, históricos, religiosos, mas também psicológicos, intelectuais e morais” (CODINA, 2010, p. 69).

A teologia cristã, com o avanço do movimento feminino dentro da sociedade civil e na Igreja, tem redescoberto riquezas que vale anunciar. É fato que a exclusão da mulher tem sido real. Embora se diga que o modo apropriado de falar de Deus que é espírito esteja acima de qualquer identificação, denuncia a Johnson (1995), no ensino e na pregação da Igreja, Deus é designado masculino e esse modo de falar de Deus serve às múltiplas maneiras de favorecer um mundo imaginário que exclui e subordina a mulher (p. 19). A redescoberta dessas imagens relidas na grande Tradição da Igreja, além de questionar esse tradicional modo de se referir a Deus, marcado pelo patriarcalismo, tem, com certeza, contribuído para uma transformação no senso do divino da comunidade cristã, em sua mundividência, nos seus valores e ideais.

Nesse contexto se inscreve essa comunicação que, tendo por base uma pesquisa realizada por Verena Wodtke-Werner (1995), sob o título “Espírito Santo como figura feminina no cristianismo Antigo e na Idade Média”, pretende cumprir duas metas: apresentar detalhes de uma representação (afresco) da Santíssima Trindade, na Igreja de São Tiago Maior, Urschalling, Chiemgau, Alemanha, provavelmente do século XIV, que mostra no centro o Espírito Santo com traços femininos; por outro lado, sondar em que sentido Santo Agostinho tematiza filosófico-teologicamente o Espírito Santo como Caridade no tratado *De Trinitate*. Imprescindível, acompanhar e compreender o modo como o Santo de Hipona fundamenta o caráter feminino da Trindade como Caridade, tendo como referências bíblicas palavras atribuídas aos apóstolos.

A imagem com a qual Wodtke-Werner se ocupa é, literalmente, uma descoberta. O afresco da Trindade de Urschalling foi encontrado embaixo de camadas de pintura por ocasião da reconstrução da igrejinha no teto da qual imagem se encontra.

1 A TRINDADE DE URSCHALLING

Datada entre o fim do século XIV e começo do século XV, é uma interessante representação da Trindade num afresco medieval, localizado numa pequena Igreja em Urschalling, pertencente à antiga Diocese de Chiemgau (entre Salsburgo e Munique). A pintura, representação de Trindade que mostra no centro o Espírito Santo, faz parte de um conjunto que deve ser lido como *Biblia pauperium* (Bíblia dos pobres) e foi descoberta quando da reconstrução da Igrejinha danificada na última grande guerra mundial.



Figura 1 Die Dreifaltigkeit: Der heilige Geit als Frau –Fresco, Urschalling, Upper Bavaria, 12. Jh/12th c

Conforme a descrição de Wodtke-Werner (1995), o grupo trinitário de três pessoas apresenta três figuras. A partir do mesmo busto ramificam-se três meio-corpos separados, com cabeças distintas. A figura da esquerda, em perfil de três quartos, é mais velha que a do meio, barbuda, com cabelos longos, castanhos claros e ondulados. A figura do meio é a mais jovem. Tem uma feição sem barba, marcadamente muito meiga, com lábios levantados e com sobranceiras em arco e altas. Os cabelos também castanhos claros e longos caem sobre os ombros. A cabeça está um pouco inclinada para o lado esquerdo, dando a impressão que é uma figura feminina. A figura da direita é marcada por barba branca, cabelo curto como o tipo mais velho. Todas as três figuras são rodeadas por um manto branco, com forro interno vermelho. O manto tem duas mangas, das quais saem respectivamente uma mão que toca a figura do meio no decote. O gesto é apresentado de tal forma que é passada a impressão que ela pertence a ambas as figuras externas. O manto que os rodeia e os gestos das mãos acentuam o amor mútuo entre as três pessoas. Esta unidade é sublinhada também através de três traves em cruz, as quais, em cor vermelha e marrom são divididas em três nimbus radiantes de três faces.

A figura do centro que deve reproduzir o Espírito, jovem e de feições femininas, remete à reflexão do Espírito como *Cáritas*, amor recíproco entre o Pai e o Filho. Interessante notar a originalidade da representação trinitária não apenas pelo fato do Espírito estar re-

presentado por uma figura feminina, mas pelo lugar central que ocupa.

Segundo Wodtke-Werner (1995), o olhar interessado no afresco de Urschalling dirige-se ao Espírito Santo. O sentido teológico da centralidade do Espírito Santo (lugar que, via de regra, é ocupado pelo Pai) – interpreta a autora – vem da consideração presente na tradição e captada pela arte enquanto *Biblia pauperium*, de que a pessoa do Espírito simboliza a unidade na Trindade, o amor recíproco entre o Pai e o Filho, *Cáritas*, soprado pelo Pai e pelo Filho.

O pintor de Urschalling teria sido orientado inequivocamente pela figura feminina na Igreja. Essa figura, colocada no centro, sinaliza a presença do Espírito Santo protetor e vinculador, em meio à experiência do homem comum, chamado ao conhecimento das verdades essenciais da fé, através da contemplação das imagens que adornavam a Igreja. Certamente aqui encontra-se presente a inspiração agostiniana que perpassa o mundo antigo e adentra a Idade Média. Para Agostinho, no Espírito, o amor divino, Pai e Filho, estão ligados entre si e ligados também ao mundo. A doação afetuosa de Deus pelo mundo, segundo Agostinho – entende Wodtke-Werner (1995) – é sentida a partir do início da criação. Em Agostinho, continua ela, a designação intratrinitária e a economia da salvação do Espírito como amor divino, deixa-se entrever em muitos textos, em especial no texto do *De Trinitate*, citado pela autora e que reproduzimos a seguir:

Pelo que se a Escritura proclama: Deus é Amor, e o amor vem de Deus e age em nós para que permaneçamos em Deus e Deus em nós, e isto o sabemos porque ele nos deu do seu Espírito, então o mesmo Espírito é Deus Amor.

Além disso, se entre os dons de Deus, o maior é a caridade e o Espírito Santo é o maior dom de Deus o que há de mais consequente que seja caridade aquele que é Deus e procede de Deus? E se o amor com que o Pai ama o seu Filho e o Filho ama o Pai revela de modo inefável a comunhão entre ambos, o que há de mais certo que se denominar propriamente caridade aquele que é Espírito comum a ambos? (AGOSTINHO, 1995, p. 533).

2 O ESPÍRITO SANTO COMO CARIDADE EM AGOSTINHO DE HIPONA

Antes de propriamente concentrarmos nossa atenção ao tratado de Agostinho *De Trinitate*, convém ter presente que na pesquisa realizada por Wodtke-Werner (1995), a autora procura fundamentar seus argumentos não somente no pensamento do bispo de Hipona. Nomes como Bernardo de Claraval, Hugo de São Victor, Pedro Lombardo, Beda, São Boaventura, São Jerônimo são citados e comentados pela pesquisadora em seu texto.

Diante disso, então, não nos pareceu que deveríamos ter a pretensão de dar conta de todos estes autores e respectivos textos citados e comentados por Wodtke-Werner (1995). Em nosso propósito, mais modesto, fizemos uma escolha no intuito de nos aprofundarmos filosófico-teologicamente, de modo que pudéssemos acompanhar a argumentação agosti-

niana na medida em que compreende o Espírito Santo como *Cáritas* e, particularmente, no tratado sobre a Trindade e, sobretudo, na terceira parte intitulada “O Espírito Santo e a Caridade”, que compreende o livro XV, capítulos 17, 18 e 19. Constituem respectivamente os três capítulos: A Caridade comum às três Pessoas – atribuída com propriedade ao Espírito Santo; Caridade: o mais excelente dom de Deus; O Espírito Santo – Dom de Deus. Comunhão do Pai e do Filho. A Caridade – substância divina.

A princípio, podemos considerar que os próprios títulos dos três capítulos dão algumas indicações conceptuais em direção ao modo que Agostinho compreende o Espírito Santo como Caridade, a saber: a) que, embora a Caridade seja comum às três Pessoas da Trindade, ela é mais propriamente atribuída ao Espírito Santo; b) que a Caridade é o dom de Deus mais excelente; c) que o Espírito Santo sendo dom de Deus, implica na comunhão do Pai e do Filho e que a Caridade é substância divina. Dos três pontos elencados, concentraremos nossa atenção particularmente às letras a) e c), objetivando, na medida do possível, trazer à fala a compreensão agostiniana do Espírito Santo como Caridade e que a Caridade é a substância divina ela mesma.

Assim, quanto à letra a), isto é, que, embora a Caridade seja comum às três Pessoas da Trindade, a Caridade é mais propriamente atribuída ao Espírito Santo, importante chamar atenção ao fato de que Agostinho desenvolve sua argumentação a partir da Sagrada Escritura e, particularmente, concentrando sua atenção ao texto do Novo Testamento.

Agostinho inicia a terceira parte do tratado *De Trinitate* assim: “Falamos já, sobejamente [superabundantemente], sobre o Pai e o Filho, *conforme nos foi possível vê-los* por este *espelho* e neste *enigma*, que é a nossa *alma*”. Continua: “Dissertaremos agora sobre o Espírito Santo, *na medida que nos foi dado fazê-lo, com a graça de Deus*” (AGOSTINHO, 1995, p. 521-522; grifos nossos).

Interessa-nos, de saída, perceber o modo singularmente cuidadoso com que Agostinho inicia esta terceira parte do *De Trinitate*. Entendemos que cada palavra ali empregada é carregada de um sentido todo particular. Vejamos com mais vagar e cuidado: para Agostinho, embora muito tenha sido dito por ele mesmo sobre o Pai e o Filho nas duas primeiras partes do tratado *De Trinitate*, reconhece que isso foi possível como se estivesse vendo através de um espelho, de um enigma, que é a nossa alma. Dessa maneira e na mesma medida, no intuito de falar do Espírito Santo, faz-se mister igualmente contar com a graça de Deus. Pelas palavras utilizadas pelo Santo de Hipona, falar do Espírito Santo como Caridade é uma graça, uma dádiva divina, implicando de algum modo participar da comunhão trinitária ou intradivina.

Ao que tudo indica, isso faz ainda mais sentido se atentarmos ao modo como Agostinho continua esta terceira parte do *De Trinitate*: “Mas a palavra divina, para nos estimular, fez com que fôssemos levados a investigar com mais afinco, *não verdades transparentes*, ao nosso alcance, mas *verdades a serem sondadas como que em lugar oculto*” (AGOSTINHO, 1995, p. 522; grifos nossos). Parece-nos que as palavras de Agostinho são fenomenológicas

na medida em que reconhece diferenças fundamentais entre “verdades transparentes” e “verdades a serem sondadas como que em lugar oculto”.

Assim, considerando que a argumentação agostiniana é desenvolvida tendo por base a Sagrada Escritura e, particularmente, o Novo Testamento, é imprescindível acompanhar e compreender o modo como o Santo de Hipona fundamenta o caráter feminino da Trindade como Caridade, tendo como referências bíblicas palavras atribuídas aos apóstolos. Entre as muitas citações pelas quais Agostinho procura construir sua argumentação, convém atentar que ele volta sua atenção nos apóstolos São João, São Paulo e São Pedro.

Agostinho expressa-se nestes termos: “A Escritura não diz que o Espírito Santo é amor. Se o dissesse eliminaria não pequena parte de dificuldade. Mas diz: *‘Deus é amor’* (Jo 4,16), *deixando-nos na incerteza se é Deus Pai a caridade, ou Deus Filho, ou Deus Espírito Santo, ou Deus, a própria Trindade*” (AGOSTINHO, 1995, p. 522; grifos nossos). Inicialmente, nesta passagem, Agostinho relaciona o amor a Deus, ou seja, não há uma afirmação ou reconhecimento explícitos de que o amor seja um “atributo” apenas desta ou daquela Pessoa da Trindade, mas de Deus mesmo, na medida que diz apenas: “Deus é amor”. Assim, por um lado, enquanto Deus é Pai, Filho e Espírito, ele é amor; por outro lado, pela citação de João – “Deus é amor” – acabamos ficando na incerteza se a Caridade é um “atributo” de cada uma das três Pessoas da Trindade ou mesmo da própria Trindade.

Ao que nos interessa apontar, no entanto, em vista da representação trinitária do afresco da Santíssima Trindade, de Urschalling, mostrando o Espírito Santo, no centro, com traços tipicamente femininos. Importante, ressaltar, mesmo que de passagem, que a igreja em que se encontra o afresco é dedicado a São Tiago Maior, também um dos apóstolos como os três citados e comentados por Agostinho a partir de passagens do Novo Testamento.

Seja como for, porém, o que importa ressaltar é que Wodtke-Werner (1995) em seus comentários aponta e dá ênfase ao *De Trinitate*. De nossa parte e em vista de uma análise do afresco da Santíssima Trindade, de Urschalling, voltamos nossa atenção para a seguinte passagem do texto agostiniano: “Se alguma das três Pessoas deve receber a denominação de Caridade, *quem com mais propriedade senão o Espírito Santo?* Ressalve-se, porém, *que nessa sua natureza simples e suprema, a substância não é uma coisa e a caridade outra. A substância mesma é a caridade. E a própria caridade é substância.* Identificam-se, seja no Pai, seja no Filho, seja no Espírito Santo. Contudo, a denominação de Caridade aplica-se com maior propriedade ao Espírito Santo” (AGOSTINHO, 1995, p. 524; grifos nossos).

Entendemos que o próprio Agostinho é, num primeiro momento, cuidadoso e, por isso, em forma interrogativa, admite que, se entre as Pessoas da Trindade uma delas deve receber a denominação de Caridade, então, “quem com mais propriedade senão o Espírito Santo?” Enfim, percebamos que o Santo de Hipona não afirma categoricamente que a Caridade seja ou que somente se possa atribuir ao Espírito Santo. Ele diz apenas que deve haver uma das três Pessoas mais propriamente “constituídas” para “abarcá-la”, “receber” ou

“doar” a Caridade e, neste caso, esta Pessoa seria, então, o Espírito Santo. Aqui, em vista da figura central do afresco de Urschalling, somos quase tentados a perguntar: da Espírita Santa?!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, podemos considerar a partir do que e como Agostinho ressalta: de um lado, que “a denominação de Caridade aplica-se com maior propriedade ao Espírito Santo”, sendo não uma mera constatação, mas, se entre as três Pessoas da Trindade se deve ou pode atribuir a Cáritas a uma das três Pessoas da Trindade, então, ao Espírito Santo (ou Espírita Santa); por outro lado, uma questão de base numa perspectiva filosófica-teológica, segundo o próprio Agostinho, “a substância mesma é a caridade. E a própria caridade é substância”. Podemos perceber que há uma relação direta entre substância e caridade ou entre caridade e substância. No fundo, não é possível falar da substância intradivina ou intratrinitária sem a caridade e vice-versa. Por isso, Agostinho mesmo diz: “Nessa sua natureza simples e suprema, a substância não é uma coisa e a caridade outra”.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulo: 1995.

CODINA, Victor. *“Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19): Iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas, 2010.

Die Dreifaltigkeit: Der heilige Geit als Frau –Fresko, Urschalling, Upper Bavaria, 12. Jh/12th c.. http://www.celtoslavica.de/imago/_Urschalling.html. Acesso: 15/02/2016.

JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que É: O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005,

WODTKE-WERNER, Verena. Heiliger Geist oder Heilige Geistin im Trinitätsfresko von Urschalling? Em: Elisabeth Moltmann-Wendel (ed.). *Die Weiblichkeit Des Heiligen Geites. Studien zur Feministischen Theologie*. Chr. Kaiser: Gütersloher Verlagshaus, 1995.

“Não percam tempo” Buscai a eternidade na reconciliação e no trabalho” Padre Mestre Ibiapina: Mística e Espiritualidade.

Gilvan Gomes das Neves¹

RESUMO

O presente trabalho faz parte da minha pesquisa de tese para o doutorado e tem como objeto de estudo a missão e a mística do Padre-Mestre Ibiapina (1806-1883), nascido José Antônio Pereira, em 5 de agosto de 1806, na fazenda Morro, onde hoje se encontram bairros periféricos da cidade de Sobral, Estado do Ceará, e falecido em 19 de fevereiro de 1883, em Santa Fé, na Paraíba. Desenvolveu sua missão nos sertões nordestinos, onde, em 20 anos, percorreu 600 km², desde o Cariri (CE), na região da Borborema (PB), também nos sertões e brejos paraibanos e pernambucanos, no Rio Grande do Norte (Assu, Mossoró e Macau), norte do Ceará (Fortaleza, Sobral, Acaraú), e no Piauí (Picos, Patos). Construiu 22 Casas de Caridade, hospitais, cemitérios, Igrejas e açudes. Diferenciando-se de outros missionários, como os capuchinhos, não se utilizou das pregações apocalípticas, tratando, nas suas pregações, do trabalho e da vida comum das pessoas comuns. Herdeiro da espiritualidade dos padres Oratorianos, a chamada ‘vida moderna’, ou ‘vida comum’, em que a ideia básica é que o mundo é também ‘lugar de santificação’.

Palavras-chaves: catolicismo brasileiro; devoções; espiritualidade; mística; religião popular.

INTRODUÇÃO

Parece ter sido o Padre Ibiapina quem melhor compreendeu a alma do sertanejo, especificamente o seu jeito de viver a sua religião. Fez o Curso de Direito e, como advogado, defendeu os pobres. A partir de uma “visão da eternidade”, mudou a sua vida. Foi ordenado padre e recebeu um alto cargo na Igreja, na Cúria da Arquidiocese de Olinda e Recife, ao qual renunciou para ser missionário, para buscar o povo perdido do Sertão. Encontrou a sociedade em dissolução e os costumes em ruínas. Viveu e pregou o seguimento da cruz do “Jesus doce”, com uma fé profunda na bondade de Deus. Combateu a maçonaria com a arma da cruz, imitação do sofrimento do Bom Jesus e sinal de sofrimento e vitória. Construiu Casas de Caridade pelo Sertão afora, agiu como um São Vicente da caridade e discípulo do “Bom Jesus dos pobres e

¹ Graduado em Filosofia, Bacharel em Teologia e doutorando em Ciências da Religião pela Unicap.

aflitos”. Durante seus últimos vinte anos viveu intensamente a atividade missionária em favor dos mais pobres e da oração, ancorado numa mística do trabalho a serviço do próximo, em vista da vida eterna. O Padre Mestre recuperou a dimensão escatológica do povo de Deus numa perspectiva diferente dos demais missionários que passaram pelo Sertão anunciando o fim do mundo. Ibiapina une a esperança da vida eterna à esperança de dias melhores, no exercício efetivo da caridade e do perdão.

Na “crônica do século XIX, escrita por colaboradores e amigos do Padre Mestre”, descreve-se uma visão que ele teve com a palavra Eternidade. Ao tentar tomar nota do que viu, não o conseguia, pela

...afluência de lágrimas aos olhos que ele sentava [...] o nome e as lágrimas o apagavam; de sorte que não pode tomar nota. Era então dia de São Jerônimo [...] e, desde logo esse homem deu as costas ao mundo e procurou encher o destino que a Providência lhe marcou (CARVALHO, 2008, p. 56).

Suas palavras moviam as pessoas, penetravam como flechas acesas no coração dos seus ouvintes e resultavam em conversão e atitudes de vida. Eram palavras pronunciadas com autoridade, pois ele falava do que via e vivia. Deixou de lado todas as honrarias civis de que poderia usufruir: a magistratura e o direito, a carreira de professor e deputado nacional. Vendeu tudo o que tinha, deu aos pobres e enclausurou-se livremente, por três anos, no Recife, numa vida austera de oração, meditação e estudo (COMBLIN, 2011, p. 24).

Ordenado padre, pelo bispo de Olinda e Recife, exerceu vários cargos da Igreja e, movido pelo senso de justiça e solidariedade que recebera da família e da escola da vida, largou tudo, deixou a vida cômoda da capital e foi se embrenhar nos sertões, ao encontro dos abandonados da ‘sorte’. Comblin, ao falar do homem messiânico, o caracteriza como ser da liberdade. Ser livre é ir ao encontro do outro, reconhecer e acolher a dignidade do outro e colocar-se a seu serviço (2005, p. 33-36).

Com a máxima “Não percam tempo”, o Padre Ibiapina vivenciou sua espiritualidade do trabalho, não apavorou as pessoas com sermões sobre o ‘fim do mundo’. Sua palavra era entendida pelo povo simples: trabalhar pela vida eterna, a partir do amor concreto ao próximo, no perdão mútuo e no serviço. O verdadeiro estado de graça, consolação, paz interior e felicidade é alcançado por quem ocupa com fervor o tempo no serviço de Deus.

1. A ESPIRITUALIDADE DAS CASAS DE CARIDADE

Movidas pela espiritualidade do trabalho, as Casas de Caridade se manti-

nham com o artesanato e os teares. Além do cuidado com as órfãs, atendiam a todos os abandonados e ‘desgraçados’. As irmãs realizavam diversos serviços aos doentes, do banho à alimentação, até catar piolhos e tirar bicho de pé nas crianças. Escreve o Padre Mestre, de acordo com Comblin:

Os soberbos não se salvam; o desobediente é soberbo. Daremos conta a Deus do tempo perdido; porque seremos castigados pelo pecado, e pelo bem que não fizemos. Não há tempo a perder: todas as horas são de Deus; por isso sejam empregadas todas as horas do dia nos trabalhos de casa que são de Deus, na oração e em caminhar para a perfeição (1984, p. 47-48)²

Trabalhar, sem perder tempo no serviço, quebra a soberba e leva à humildade, caminho para a reconciliação com Deus e o próximo. O Padre Mestre incentiva a busca da eternidade através da reconciliação com o próximo, num Nordeste do século XIX, marcado pela violência e injustiças. O próprio Ibiapina trazia essa marca na sua vida. Perdera o pai, Francisco Miguel, e o irmão mais velho, Alexandre Raimundo, que lutaram pela liberdade na Confederação do Equador, em 1824³. Com os bens da família confiscados pelo Império, perde também a mãe. Sofre a dor da violência e da orfandade de maneira cruel. Deixou o seminário para cuidar dos irmãos. Esta experiência dolorosa moldou o seu caráter austero, seu senso de justiça e a solidariedade para com os sofredores e abandonados. Ao chegar a um povoado, vila ou cidade, sua pregação primeira era voltada para a paz entre as famílias daquele lugar. Exortava todos à reconciliação entre si e com Deus, no sacramento. Pregação forte, que mexia com os sentimentos das pessoas.

“Não percam tempo”. Busquem a eternidade, no perdão que gera a união, da união para o trabalho que combate as misérias. Palavras que geram ação e vida nova, cheias do amor de Deus que ecoa naqueles corações arrebatados pela violência e injustiça. Renova-se a esperança para os pobres e abandonados pelo Estado e pelas demais instituições distantes do semiárido do Nordeste brasileiro.

O Padre Mestre foi ao encontro dos pobres e, através de palavras simples, reconstruiu a vida daquele povo, renovou a esperança que move as pessoas. Construiu mais que obras materiais: capelas, cemitérios, asilos, casas de caridade,

² Esta carta é um resumo da Espiritualidade que o Padre Ibiapina queria transmitir às irmãs da Caridade. Toda a sua espiritualidade, forte, realista, austera e dura se exprime nesta carta. Trata-se de uma espiritualidade fundada no trabalho e no serviço material aos abandonados.

³ O pai foi fuzilado em maio de 1825, e o irmão exilado em Fernando de Noronha e dado como morto, sem maiores esclarecimentos. Os bens da família foram confiscados. José Antônio Ibiapina teve de abandonar o seminário e voltar ao Ceará. A mãe também falece. José Antônio Ibiapina experimenta a dor da violência, da orfandade e, ao mesmo tempo, a necessidade financeira. Assume o cuidado dos irmãos menores. Segundo Comblin, “graças a ajudas poderosas e não conhecidas”, retorna a Olinda e coloca os irmãos na casa de parentes e é recolhido no mosteiro de São Bento para continuar os estudos no Seminário (2011, p. 19).

açudes. Sabia usar as palavras, que chegavam ao coração do seu povo. Fez os pobres acreditarem na força da união e que “Pequeno não existe. Grande só Deus”.

2. “NINGUÉM É PEQUENO. GRANDE SÓ DEUS!” – A MÍSTICA DOS PEQUENOS

Ensina-nos o Padre José Comblin (2005) que, em todas as épocas da história da Igreja, o Evangelho autêntico foi vivido intensamente por minorias fervorosas, que não se conformavam com a ordem dominante. Precisamos refazer a conexão com essa tradição, muitas vezes subterrânea, que, no meio de tanta invasão cultural, manteve a fidelidade ao Evangelho de Paulo e de João, ao evangelho de Jesus nos sinóticos, ao evangelho dos mártires e santos. Essa é a tradição que mantém viva a chama da liberdade evangélica (p. 6).

No semiárido do Nordeste brasileiro, onde viveu o Padre Mestre, no século XIX, a Igreja ainda estava aliada ao Estado e frequentava muito mais a casa dos coronéis que a choupana de barro dos pobres. Por que o ‘peregrino da Caridade’ fez a grande diferença?

Comblin entende que o testemunho do pai e do irmão mais velho, martirizados na luta por liberdade, a dura orfandade e as privações financeiras fortaleceram, no juiz e no deputado, e mais tarde no missionário José Antônio Ibiapina, a consciência de justiça social e solidariedade com os pobres. No período em que trabalhou com a justiça, assumiu as causas dos pobres e assim ficou conhecido e respeitado na Paraíba e no Recife (1984, p. 21-23).

Podemos perceber a firmeza espiritual com que o Padre Ibiapina se despreendeu dos cargos eclesiásticos para os quais fora indicado pelo bispo de Olinda, que a seu pedido o dispensou desses encargos (CARVALHO, 2008, p. 35). Um testemunho profético de renúncia. Enquanto muitos entram na vida religiosa com espírito carreirista e reivindicam os primeiros lugares para trabalhar, o Padre Mestre se embrenha nos grotões do semiárido, onde ninguém se interessava em ir.

Foi ao encontro dos pobres de Deus. Com liberdade, dirigiu-se ao humilde povoado de Gravatá do Jaburu-PE e iniciou a obra da caridade com um hospital para atender os coléricos (ARAÚJO, 1996, p. 296-298).

Padre Ibiapina adentrou nos sertões nordestinos e contemplou a face de Deus nos pobres lavradores sem-terra, nos descendentes dos kariri, nos escravizados, nas

órfãs, mulheres violentadas, viúvas e crianças ‘bastardas’, que não eram respeitadas na dignidade de filhas de Deus. Sabia que não contava com ajuda de ninguém. Era o século XIX, ainda estava em vigor o trabalho escravo no Brasil.

Segundo Gilberto Freyre:

Sob certos aspectos, genial parece ter sido Ibiapina. Mas do gênio incompreendido de que muito se fala e que na verdade existem, embora em número reduzido. Incompreendido tanto pelos bispos, como pelos particulares ricos do seu tempo.

Sua concepção de família -- mesmo de família espiritual -- era a democrática, em que mulheres participassem da direção da casa e o trabalho se fizesse sem auxílio de braço escravo. O que parece indicar que o grande missionário trouxe para o Catolicismo brasileiro do seu tempo tanto sua experiência democrática de família numa província já então quase livre da economia escravocrata e do patriarcado absoluto como o Ceará -- a província, por excelência, do mutirão -- como as lições recebidas, no Curso Jurídico de Olinda, de mestres impregnados de novas ideias..., “ideias do século XIX” que ele desejava ver triunfantes sobre “antigos prejuízos que não podem casar com o nosso sistema liberal”. (2003, p. 90-95).

Fez emergir de dentro das pessoas as melhores energias da solidariedade, da cooperação e do voluntariado. Em suas obras, contou com os recursos do próprio lugar. Em poucos dias se erguiam as capelas, cemitérios, lazaretos, açudes e as Casas de Caridade. Despertou vocações nativas para trabalhar nas Casas de Caridade (COMBLIN, 1984, p. 12-13). Proferia palavras que agregavam as pessoas, exortava à conversão de vida e lhes recuperava a dignidade ao afirmar: “Pequeno não existe e Grande só Deus”. Uma nova práxis social se fazia, iluminada pelo Evangelho. Sem anunciar um programa de enfrentamento dos poderosos ou transformação social, tratou a todos de maneira igual e contou com a força dos pobres. Inaugurou, com a “Oração do trabalho” e o “Programa da Caridade”, um jeito humano de trabalhar e se relacionar.

Padre Ibiapina concretizou, no semiárido, o jeito messiânico de ser humano, de sentir a dor do outro e se comprometer com ações concretas em favor da vida digna. É Deus quem chama, capacita e envia ao mundo, com o olhar compassivo, a palavra criadora e os gestos de solidariedade. A missão Ibiapina suscitou muitas vocações para o serviço ao povo, libertou pessoas do egoísmo, restaurou a dignidade dos pobres e sua pertença ao povo de Deus. Revelou-se em suas ações o Espírito de liberdade que moveu Moisés, os profetas, Jesus e os apóstolos e continua presente na história:

Os pobres reaparecem oficialmente com João XXIII. Antes dele, tiveram vida clandestina na Igreja: a clandestinidade de Canudos, de Padre Cícero Romão Batista de Juazeiro do Norte, de Padre Ibiapina. O evangelho foi anunciado, porém clandestinamente. Os que anunciaram publicamente foram expulsos (COMBLIN, 2005, p. 314).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Padre Ibiapina viveu sua itinerância entre os anos de 1860 e 1876, percorrendo incansavelmente o vasto território da diocese de Olinda que, na época, compreendia as províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas. “Encontrou também no Ceará e no Piauí, onde acabava de ser criada a diocese de Fortaleza. Dentro de um vasto território – mais ou menos 600 mil km-, o missionário andou a pé ou a cavalo” (COMBLIN, 1984, p.24).

A pedagogia e a espiritualidade do Padre Ibiapina inspiram a Igreja dos pobres no semiárido nordestino ainda hoje. O estímulo ao protagonismo dos pobres, a autonomia das obras da caridade através da mobilização popular nos trabalhos de mutirão e a educação profissionalizante das meninas órfãs revelam a intuição do Bom Pastor preocupado com a vida do rebanho. Realiza a evangelização com criatividade, em aliança com os pobres, os preferidos de Deus, suscita-lhes a dimensão comunitária da fé. Nas Casas de Caridade, as mulheres eram educadas e preparadas para serem educadoras nos sertões. Ibiapina recebeu o nome de Padre Mestre, ensinou o bem viver aos pobres, preocupou-se com as reais necessidades da vida do povo, construiu açudes, cacimbas, hospitais, orfanatos, cemitérios e estimulou o plantio de árvores frutíferas. Contou com as forças locais, despertou o povo pobre dos sertões para a solidariedade. Estas ações inspiram e convidam à conversão à Igreja nos dias de hoje. Ao chegar aos povoados, além de exortar à reconciliação, convocava a população a cavar uma grande vala e depositar nela as armas. Enterradas as armas, construía-se no local as obras da caridade.

A linguagem utilizada pelo Padre Ibiapina entrava em sintonia, identificada com a alma do povo sertanejo. Comblin (1995, p. 21-26) diz que Ibiapina percebeu que evangelizar não é só ir ao povo, mas pregar o Evangelho para provocar conversão. Seu objetivo não era sacramentalizar, mas ir ao encontro das necessidades dos pobres; esta era sua práxis, em pleno século XIX. Pode-se dizer que ele foi o precursor da opção pelos pobres assumida pelo magistério latino-americano no século XX. A ida ao encontro dos pobres suscita a ação, se compromete com as dores, angústias

e esperanças.

A pedagogia e a espiritualidade do Padre Ibiapina inspiram a Igreja dos Pobres no semiárido nordestino ainda hoje. O estímulo ao protagonismo dos pobres, a autonomia das obras da caridade através da mobilização popular nos trabalhos de mutirão e a educação profissionalizante das meninas órfãs revelam a intuição do Bom Pastor preocupado com a vida do rebanho. Ele realizava a evangelização com criatividade e entrava em aliança com os pobres, os preferidos de Deus, suscitando-lhes a dimensão comunitária da fé. Nas Casas de Caridade, as mulheres eram educadas e preparadas para serem educadoras nos sertões. Ibiapina recebeu o nome de Padre Mestre, ensinou o bem viver aos pobres, preocupou-se com as reais necessidades da vida do povo, construiu açudes, cacimbas, hospitais, orfanatos, cemitérios e estimulou o plantio de árvores frutíferas. Contou com as forças locais, despertou o povo pobre dos sertões para a autossustentabilidade. Ações que inspiram e convidam à conversão à Igreja nos dias de hoje.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Sadoc de. **Padre Ibiapina**: peregrino da caridade. São Paulo: Paulinas, 1996.
- CARVALHO, Ernando Luís T. de. **A missão Ibiapina**: a crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do Padre mestre atualizada com notas e comentários. Passo Fundo: Berthier, 2008.
- COMBLIN, José. Carta de despedida do Padre Ibiapina às irmãs das casas de Caridade. In: **Instruções espirituais do Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1984a., p. 47-50.
- _____. Ibiapina, o Missionário. In: CEHILA, Georgette Desrochers; HOORNAERT, Eduardo (Orgs.). **Padre Ibiapina e a igreja dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1984b. p. 119-126.
- _____. **Instruções espirituais do Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1984c.
- _____. **Padre Cícero de Juazeiro**. São Paulo: Paulus, 2011a.
- _____. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulus, 2011b. (Coleção Biografias).
- _____. **Vocação para a liberdade**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**. São Paulo: Global Editora, 2003.
- HOORNAERT, Eduardo. **Crônica das casas de caridade fundadas pelo padre Ibiapina**. Fortaleza: SECCE, 2006.
- _____. Memória de Ibiapina, o leigo e o sacerdote. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, p. 419-430, 2006.

O boi e seu pastor e a busca do si-mesmo

Monica Giraldo Hortegas¹

RESUMO

O si-mesmo, também chamado de Self, é um conceito utilizado por diversos teóricos no cristianismo, na filosofia e na psicologia ocidentais apontando para abordagens que ora valorizam um âmbito mais subjetivo, psicológico, uma estrutura religiosa ou evidenciam seu caráter ontológico. O presente texto busca trabalhar com a construção do si-mesmo no interior da tradição zen budista, e perceber o alcance desta interpretação que, não tendo fronteiras epistemológicas tão demarcadas, interliga diversos saberes. Será utilizado um conto tradicional chinês do século XII, trabalhado pelo zen budismo como prática meditativa, chamado *O Boi e seu Pastor*, e interpretado por Shizuteru Ueda (1926 -), filósofo da Escola de Kyoto. O enfoque recai no processo a partir da oitava figura, onde aparece um círculo vazio. Apresenta-se, segundo esta análise, a verdadeira expressão do si-mesmo. Um si-mesmo que ultrapassa limites pessoais e se estende ao outro e ao mundo. O indivíduo é penetrado pelo universo absoluto. O absoluto que se manifesta na natureza e na compaixão.

Palavras-chaves: Si-mesmo. Zen budismo. *O Boi e seu Pastor*. Natureza. Compaixão.

INTRODUÇÃO

O budismo não é uma tradição única que decorre linearmente dos ensinamentos de Buda Sakyamuni. Ele se espraia após seu mestre, não apenas para além de sua terra natal, como também em diferentes formas, se adaptando a novos desafios culturais. As diversas doutrinas, práticas e escolas podem ser entendidas como uma família de religiões e sistemas budistas (TAN, 2004, p. 27).

O zen é uma destas facetas. Derivado da palavra sankrita *dhyana*, em pali, *jhana*, nasce a palavra chinesa *chan-na*. A última sílaba foi eliminada tornando-se *chan*. O início formal da tradição *chan* ocorreu na China, por volta do século V, com Bodhidharma. Já no século XII, foi introduzida como zen no Japão com o mestre Eisai (1141-1215) e posteriormente, no século XIII, difundida a partir de mestre Dogen (1200-1253) (TEIXEIRA, 2012, p. 706). Seus ensinamentos estão muito próximos do budismo original, e são encontrados em textos tradicionais, tais como o *Maha Satipatthana Sutta*, o *Satipatthana Sutta* e o *Anapaha Sati Sutta*, evidenciando uma valorização da natureza, simplicidade e harmonia (TAN, 2004, pp. 13, 14).

¹ Doutoranda em Ciência da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, CAPES, mhortegas@hotmail.com

Este manancial é, entretanto, pouco explorado academicamente. Na universidade, o que prevalece é o saber ocidental, a história da Europa e dos Estados Unidos. Os saberes ditos “outros” tais como o das nações indígenas, nações africanas e tradições culturais orientais têm ainda pouca presença. Ou são elas analisadas pelo olhar americano ou europeu. Mas há diferenças entre o saber oriental e o ocidental, nem sempre tão favorável para este último.

Segundo o psiquiatra Carl Gustav Jung, há, no ocidente, uma separação entre a ciência e a religião, que se iniciou com o Renascimento. No momento em que surgiam descobertas geográficas e científicas, o pensamento foi rompendo com a submissão aos ditames da tradição religiosa (JUNG, 2012, p. 68). Esta separação não era, segundo ele, saudável. A ciência não respondia às necessidades e às expectativas que a religião proporcionava, deixando uma lacuna difícil de ser preenchida.

Entre as maléficas consequências desta cisão, o homem ocidental, para Jung, tem uma ciência da natureza, mas não conhece sua própria natureza (JUNG, 2012, p. 71). O homem teria cindido a fé e o saber. Seu intelecto estaria alienado de sua alma, de sua natureza interna e sua tarefa deveria ser a de tentar reavê-la (JUNG, 2012, p. 72). Para isso, primeiramente, ele deveria “libertar-se de suas unilateralidades bárbaras” (JUNG, 2012, p. 76).

Neste diálogo com o oriente, temos um importante conto chamado *O Boi e seu Pastor*. Em práticas meditativas bem antigas, já havia o simbolismo do touro, da vaca e do bezerro (TAN, 2004, p. 8). Segundo Piya Tan, estes animais são ruminantes e, etimologicamente, ruminar também significa pensar, contemplar ou meditar (TAN, 2004, p. 8). Quando o budismo se espalhou pela Ásia e para além deste território, foram criadas imagens da procura do boi selvagem, também conhecidas como o *Boi e seu Pastor* (TAN, 2004, p. 9). Estas imagens possuem um leque de variações, sendo encontradas em número de cinco, seis ou dez figuras, desde o século XII até o século XVI na China e no século XV por monges japoneses (TAN, 2004, p. 12).

O presente artigo utiliza o conto analisado por Ueda², de dez imagens. Em sua interpretação, o que ocorre é o processo de autorrealização do homem, chamado por Ueda de si-mesmo. O si-mesmo no zen budismo tem suas particularidades. Traz uma singular perspectiva para o entendimento da construção do ser. O diálogo com o oriente, desconstrói uma visão parcial de mundo, oferece novas possibilidades de reflexão. O que então distingue o conceito de si-mesmo no zen budismo em relação a outras tradições ou áreas de conhecimento?

² Shitzuteru Ueda nasceu em Tóquio, em 1926 e graduou-se em Filosofia pela Universidade de Kyoto, onde foi aluno de Nishitani. Tornou-se professor desta mesma escola, de 1964 até 1989, quando se aposentou. Ele é considerado a terceira geração de filósofos da Escola de Kyoto (UEDA, 2008, p. 202).

1. O BOI E SEU PASTOR E O SI-MESMO

A poesia de *O Boi e seu Pastor* utilizada por Shitzuteru Ueda é, segundo Piya Tan, elaborada por Kaku-an, da dinastia Sung, no século XII (TAN, 2004, p. 12). Dizem, porém, que os originais deste autor já não existem mais. Shobun o refez no século XV e é o trabalho iconográfico mais difundido. Nele, ocorre a apresentação do processo de autorrealização do homem, ou o caminho em busca do si-mesmo. O conto se compõe de dez imagens, também chamadas de estações. Para cada estação há um prefácio, uma aquarela de forma circular e uma explicação em forma de poema (UEDA, 2008, p. 165).

Da primeira à sétima imagem há um progressivo desenvolvimento. Nas imagens zen, o si-mesmo é representado pelo boi. Buscando o boi, o homem, na realidade, está na busca de si, do seu si-mesmo. Nesta primeira etapa, o si-mesmo ainda não está realizado (UEDA, 2008, p. 165). Conforme as imagens evoluem, procura-se pelo boi que se perdeu, caminha-se pela vida até que seja possível encontrá-lo. Quando o boi é visto, há também um processo de aproximação, reconhecimento, dominação e conquista. Mas o dominar o boi, ou melhor, o si-mesmo, não é ainda a sua plena realização. Na sétima imagem, tem-se que, capturado o boi, o boi desaparece. (UEDA, 2008, p. 165).

A verdadeira característica do si-mesmo, na concepção zen-budista, aparece apenas na oitava estação. É um círculo vazio. Desaparece o boi e também desaparece o pastor. (UEDA, 2008, p. 169). Há autores que trabalharam o círculo vazio como a meta última a que se poderia chegar. No livro *O segredo da flor de ouro*, onde há a interpretação de um texto taoísta chinês chamado *Hui Ming Ging: o livro da consciência e da vida*, Carl Gustav Jung o trabalha como um último estágio. A infinitude vazia, representada por este círculo, segundo ele, é a última etapa para se conquistar um corpo diamantino (JUNG, WILHELM, 2011, pp. 148-149). No texto *O Boi e seu Pastor* de Kaku-an, este é um novo começo. A partir do círculo vazio retorna-se ao mundo, mas com novo olhar.

2. A OITAVA FIGURA: O CÍRCULO VAZIO

O círculo vazio, apesar da simplicidade de sua forma, possui uma complexa interpretação. Seria tratado, a partir da Escola de Kyoto, como o nada absoluto. Este conceito, estudado inicialmente por Nishida, e posteriormente por outros teóricos desta escola, não se identifica com o niilismo. Estaria mais próximo do nada da Deidade como aponta Mestre Eckhart (UEDA, 2008, p. 171). Para Eckhart

haveria uma diferença entre Deus e Deidade, sendo esta tratada como *Gottheit*, que corresponderia ao fundo, o lugar do não nome, da não distinção, da não alteridade e do uno e *Gott*, como aquele que recebe o nome de Pai e de Criador (RASCHIETTI, 2012, p. 79). Na mística de Eckhart, apenas mergulhado na Deidade existiria a capacidade de ser (RASCHIETTI, 2012, p.83). A Deidade é “sem forma, inominável, inexplicável, incognoscível e inapreensível (UEDA, 2015, p. 178). O nada da Deidade é ao mesmo tempo o “fundamento da alma.” (UEDA, 2015, p. 170). É o verdadeiro si-mesmo, o morrer maior, o nada puro (UEDA, 2015, p. 170). No zen budismo, este vazio é entendido, como nas palavras de Mestre Dogen, um deixar cair mente e corpo, ou um livrar-se do ego. É o nada absoluto, o deixar Deus, libertar-se de Deus, matar o Buda (UEDA, 2015, pp. 179-181). É o que místicos entenderam como a noite escura da alma ou o caminho solitário do deserto. Entrelaça-se o conceito de vazio ou vacuidade e o não-ego. É a ausência de dualidade (TEIXEIRA, 2014, p. 172). Para Dogen, este estado pertence a todos os seres do universo. Haveria uma grande teia que regeria todas as existências de todos os seres. Segundo Michelazzo, o ser humano é o único que se esqueceu desta grande teia e vive de maneira dualística. (MICHELAZZO, p. 147-148). No zen budismo, a partir da meditação, também chamada de prática contínua, seria possível retornar a verdadeira natureza. Na imobilidade do corpo e no silêncio estariam as chaves para a compreensão deste estado. Não é uma prática de aquisição e sim de restauração (HERSHOCK, 2015).

No zen budismo, portanto, falar do si-mesmo a partir do círculo vazio, remete necessariamente a falar também sobre o nada absoluto. Isto se daria no processo do tornar-se pleno enquanto indivíduo, a partir da mente que se abre para a realidade imanente, do simples e ordinário. Quando se retorna da meditação é a mesma realidade. Mas há uma mudança na vida interior. A mente se torna a não-mente, uma vacuidade repleta de vitalidade. Passa-se a olhar para a vida e a percebê-la de uma nova maneira. É um existir banhado pelo nada absoluto, onde passa-se a captar a realidade fundamental e a vida em toda a sua profundidade (TEIXEIRA, 2014, p. 169).

3. NONA E DÉCIMA FIGURAS: O SI-MESMO QUE SE ESTENDE AO MUNDO E AO OUTRO

Logo após o círculo vazio, a figura que se apresenta evidencia a natureza. Flores desabrocham e um rio corre. Para Ueda, “a natureza, como as flores florescem, como o rio flui, é o si-mesmo que surge, a partir do nada” (UEDA, 2008, p. 172). Segundo Ueda aqui se apresenta o verdadeiro si-mesmo.

Percebe-se que o nada da oitava figura e o simples da nona figura se entrelaçam (UEDA, 2015, pp. 172-173). Tudo passa a fazer parte, é uma co-pertença. No budismo este seria um de seus mais importantes conceitos, chamado de originação interdependente.

Segundo Clodomir Barros de Andrade, este conceito se refere à uma alternativa ontológica do ser. Sujeito e objeto se condicionam mutuamente, ultrapassando uma postura puramente racionalista (ANDRADE, 2015, p. 160). Seria a partir da originação interdependente vinculada ao conceito de vacuidade, a melhor forma de se explicar a realidade (ANDRADE, 2015, p. 154).

A nona figura não é apenas uma paisagem exterior ou uma projeção de um estado interior da alma. Ela é a expressão de uma realidade completamente nova. É a expressão da liberdade do si-mesmo, que acontece quando se retorna do nada absoluto (UEDA, 2015, p.172). Uma liberdade que não aponta para independência mas para a relação de verdadeira interação e compaixão em relação ao outro.

Ultrapassando a nona estação, encontra-se a última estação, onde há um velho sábio e um jovem ao seu lado. Nas palavras de Ueda, “eu sou ‘eu e você’, ‘eu e você’, isto sou eu” (UEDA, 2008, p. 175). É o próprio retorno do vazio, do nada absoluto, que volta ao mundo. Neste quadro, o monge vai ao mercado para beber. Mas o nada absoluto não é abandonado. Ele dá novo sentido ao cotidiano. Ele traz presença. O ser está aí, inteiro e pleno. É a unidade com todo o universo. Esta décima imagem trata sobre o encontro entre pessoas. A palavra *entre* aqui é fundamental. Ela significa um campo de ação, mas não um campo qualquer. O campo da ação é o do si-mesmo (UEDA, 2015, p. 173), onde ao mesmo tempo em que se relaciona com o outro e o desperta, também ele próprio se constitui enquanto si mesmo.

A questão do jovem é a mesma do idoso. Eles simplesmente não têm questão alguma (UEDA, 2015, p. 175). O velho monge, após passar pelo nada absoluto, retorna à simplicidade da vida. Se por um lado ele pode ser uma pessoa com experiência que apresenta ao mais jovem o caminho, por outro, ele é o próprio jovem, no reinício desta caminhada.

CONCLUSÃO

O Boi e seu Pastor traz inúmeras reflexões e interpretações. Pode-se trabalhar a vida monástica, a prática meditativa, a análise de sua cultura, sua arte. O recorte desta análise se preocupou com o entendimento sobre o conceito de si-mesmo no zen budismo, e por conseguinte, a construção do ser, que se faz cruzando fronteiras de saberes. Religião, filosofia e existência fazem parte de um todo maior para o zen budismo. Não caminham separadas. Lançam redes que ampliam consideravelmente

o debate acadêmico sobre a questão.

Não há uma linearidade real nas imagens do conto. Ele demonstra a própria vida e seus caminantes. O si-mesmo não se dá com um princípio, meio e fim. Ele se faz na medida da própria vida que se vive. A circularidade das imagens demonstra esta circum-ambulação que não tem início ou fim. Ela retorna, se aprofunda, se dá ao mundo e se interioriza de forma simultânea. O círculo vazio é pleno e rico de vida. Uma vida que se faz abundante. O velho e o jovem da última imagem se referem ao encontro com o outro e também a um encontro interno, dos inícios que surgem após encerramentos. Sempre reiniciando, sempre florindo.

Segundo o zen, o ponto de vista do vazio, aqui entendido como vacuidade, é o de saber-se parte da realidade e saber-se parte do real. A partir da vivência do nada absoluto, a mente se ilumina em sua plenitude. O cotidiano passa a ter outro valor. É uma existência que sintoniza com a “textura vazia do absolutamente real” (HEISIG, 2007, p. 396-397). É a natureza em sua florescência, natureza búdica ou simplesmente natureza.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Clodomir Barros de. **Budismo e a filosofia indiana antiga**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

CARVALHO, José Jorge de. Raro como a flor de udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. In: III CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS JAPONESES NO BRASIL. Brasília, 2005.

HEISIG, James W. Filosofia como espiritualidade: o caminho da Escola de Quioto. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). **A espiritualidade budista**: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno. São Paulo: Perspectiva, 2007. páginas 377-399.

HERSHOCK, Peter. Chan Buddhism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2015. URL = Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/buddhism-chan/>>. Acesso em: 30 jul. 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião oriental**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. WILHELM, Richard. **O segredo da flor de ouro**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MICHELAZZO, José Carlos. Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. *Rever*, São Paulo, n 2. páginas 141-171, jul/dez 2011.

PAINE, Scott Randall. Filosofia e o fato obstinado da religião: o oriente reorienta o ocidente. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2007/t_paine.pdf>. Acesso em: 18 out. 2015.

RASCHIETTI, Matteo. As imagens da nobreza na vida e nas obras de Mestre Eckhart. Disponível em: <dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3103448.pdf>.

Acesso em: 21 mar. 2015.

TAN, Piya. The taming of the bull: mind-training and the formation of Buddhist traditions. **Living Word of Buddha**. Singapore, v. 8, n. 2, páginas 8-28, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. A espiritualidade zen budista. **Horizonte**: dossiê, místicas religiosas e seculares. Belo Horizonte, v. 10, n. 27, páginas 704-727, jul./set. 2012.

TEIXEIRA, Faustino. A narrativa de Deus nas religiões não monoteístas: um olhar sobre a Escola de Kyoto In: TEIXEIRA, Faustino. **Religiões & espiritualidade**. São Paulo: Fonte Editorial/PPCIR, 2014. páginas. 161-176.

UEDA, Shizuteru. O nada absoluto no Zen em Eckhart e em Nietzsche. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n1/v10n1a08.pdf>> Acesso em: 31 jul. 2015.

VELASCO, Martín. **El fenómeno místico**: estudio comparado. Madrid: Trotta, 1999.

O discernimento em João Cassiano: Pistas para responder o chamado de Deus no itinerário vocacional

Edimar Fernando Moreira¹

RESUMO

É recorrente, na tradição cristã, um questionamento sobre qual caminho vocacional seguir. Trata-se de discernir a vontade de Deus em nossa vida. João Cassiano, vislumbrado pelo ideal de uma vida de perfeição, refletiu o tema do discernimento, principalmente por meio das conferências do abade Moisés, encontradas em *Conferências*. O objetivo da comunicação é analisar como a noção de *discretione*, em João Cassiano, poderia ajudar **os cristãos** num processo de escolha de uma vocação específica, tal como na Vida Religiosa Consagrada. Assim, primeiro constataremos que isso é possível porque um dos princípios que rege nosso pensamento é Deus. Ele se digna nos visitar por uma iluminação do Espírito Santo. Segundo, consideraremos a importância da alma ter clara a meta para a qual se propõe, lançando-se sempre em sua direção. Cada vocação, por sua vez, terá suas exigências próprias. Terceiro, apresentaremos a humildade como requisito para se chegar ao discernimento. Será útil o auxílio de pessoas capazes de ajudar no acompanhamento espiritual. Portanto, compreendendo o discernimento como dom que a liberalidade divina nos oferece, ele se apresenta como meio que ajuda a pessoa a encontrar seu caminho e assumi-lo, na fé, em resposta à vontade de Deus.

Palavras-chave: Discernimento. Vocação. Meta. Humildade.

INTRODUÇÃO

O questionamento sobre qual caminho vocacional seguir, numa perspectiva cristã, propõe discernir qual a vontade de Deus para nossa vida. João Cassiano, vislumbrado pelo ideal de uma vida de perfeição, refletiu o tema do discernimento, principalmente por meio dos ensinamentos atribuídos ao abade Moisés. O objetivo da comunicação é analisar como a noção de *discretione*, em João Cassiano, poderia ajudar os cristãos num processo de escolha de uma vocação específica, tal como na Vida Religiosa Consagrada. Para tal, após situarmos o termo *discretione*, constataremos quais são os princípios que regem nosso pensamento. Em seguida consideraremos sobre a importância da pessoa ter clara a meta para a qual se propõe e se lançar em sua direção. Por fim, apresentaremos uma das atitudes

¹ Mestrando em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte-MG, com financiamento via CAPES. Contato: edimar_fernando@yahoo.com.br.

necessárias para se chegar ao discernimento.

1. *DISCRETIONE*

Discretione é a tradução latina do termo grego *diákrisis*². João Cassiano³, primeiro teórico do monasticismo a escrever em latim, toma-o da Vulgata (cf. LIENHARD, 1980, p. 506.525). Ele é geralmente traduzido por discrição ou discernimento⁴. O tema do discernimento aparece pela primeira vez no final da primeira conferência de sua obra *Collationes Patrum*, traduzida por *Conferências* (cf. Col. I, 20). A segunda conferência, porém, será toda dedicada ao tema. As duas são colocadas sob a autoria principal do abade Moisés, que citará, em determinada altura, Antão. Segundo a apresentação de Boniface Ramsey, a partir dessa conferência dedicada ao tema, a questão do discernimento mantém-se presente, explícita ou implicitamente, por toda a obra. A própria dinâmica de Cassiano e Germano que submetem seu aprendizado aos 15 anciãos ao longo das 24 conferências revela essa índole⁵ (cf. CASSIAN, 1997, p. 18).

Para Cassiano, “a discrição é a virtude que conduz o monge a Deus, com passo firme e destemido [...]. Por isso a discrição é a mãe e, a guardiã e a moderadora de todas as virtudes” (Col. II, 4)⁶. Nesse sentido, ela não é uma virtude que possa ser alcançada apenas por nosso esforço. Ela “deve ser considerada um dom com que a liberalidade divina nos agracia”. Ele parte do texto paulino de ICor 12,8-10. Nele, o

2 O termo “discernimento dos espíritos” aparece pela primeira vez na Bíblia em I Cor 12,10. Outras poucas vezes no Novo Testamento encontramos seu correspondente referindo-se ao discernimento dos espíritos. Elas são: Rm 14,1; Hb 4,12; 5,14; e IJo 4,1 (Cf. LIENHARD, 1980, p. 508). Há, por sua vez, outro termo grego, *dokimásein*, que é mais utilizado que *diákrisis* para dizer sobre o discernimento. Alguns exemplos de sua utilização são: Rm 12,1-2; Ef 5,8-10; Fl 1,8-11; ICor 11, 28-29; II Cor 13,5-6; Gl 6,4-5; Its 5,19-22; IJo 4,1 (Cf. CASTILLO, 1989, p. 57-68).

3 João Cassiano nasceu por volta do ano 360, na Scynthia Menor. Ainda jovem, atraído pelo ideal monástico, dirige-se à Palestina e ingressa na vida cenobítica em um dos mosteiros de Belém, onde estabeleceu morada. Todavia, ao longo de sua vida, terá contato com realidades diversas, como renomados anacoretas e cenobitas. Isso foi possível porque empreendeu diversas viagens para esses fins (Egito e Roma, por exemplo). Na maioria dessas suas itinerâncias, tinha a companhia de seu amigo Germano. Por volta de 415, fundou, em Maselha, no sul da Gália, os mosteiros de São Vitor, masculino, e de São Salvador, feminino. Como um dos grandes luminares na vida monástica ocidental, morre em Marselha, por volta de 434 [cf. BERARDINO, 2002, v. Cassiano (João)].

4 Na tradução portuguesa que utilizamos, a tradução corrente é “discrição”. Todavia, como nosso intento, em última instância, é tratar da questão no contexto vocacional, optaremos mais pelo termo “discernimento”.

5 Ramsey afirma que a sistematização de seu pensamento em 24 colações pode fazer, eventualmente, referência aos anciãos presentes em Ap 4,4. Não seria de se estranhar esse fato no contexto da numerologia patrística. Em relação aos 15 anciãos, o autor alerta que não há grandes motivos para não se duvidar até mesmo da existência de alguns deles. São poucos sobre os quais se falam em outras fontes. Apesar, porém, de a maioria não passar de nomes para nós, provavelmente eram figuras conhecidas em seu tempo (cf. CASSIAN, 1997, p. 09-11). Por esse motivo, geralmente, mesmo fazendo referência ao discurso de Moisés ou Antão, irei citá-los como discurso de Cassiano.

6 Cassiano utilizará, ainda, outros símbolos para referir-se ao discernimento: lâmpada do corpo (cf. Mt 6,22-23); sol (cf. Ef 3,26); leme (cf. Pr 11,14); conselho (cf. Sl 103,15; Pr 31,3); e alimento sólido (cf. Hb 5,14) (cf. Col. II, 3-4).

Apóstolo a enumera entre os mais nobres dons (cf. Col. II, 1). Aqui, podemos observar que é salientando a ação genuína do Espírito Santo. Todavia, para se alcançar essa dádiva divina é necessário a abertura do ser humano. Portanto,

se o monge não põe todo seu empenho em alcançá-la e não é capaz de discernir com segurança os espíritos, ele, inevitavelmente, qual homem que anda errante numa noite escura por espessas trevas, não só será a vítima fatal de armadilhas e precipícios como também, certamente, tropeçará com bastante frequência, mesmo ao percorrer caminhos planos e retos (Col. II, 1).

O discernimento, portanto, aparece na reflexão de Cassiano como meio para a realização da vontade divina na vida humana.

O discernimento da vocação é um discernimento espiritual. Conforme o jesuíta Luis Domínguez, implica, para o candidato, a busca por discernir a vontade de Deus sobre ele e, ao mesmo tempo, a abertura para dispor livremente sua pessoa a realizar essa vontade divina. Esse discernimento vocacional, porém, tem também um caráter antropológico. Por isso, ele levará em conta as faculdades humanas, como captar e sentir, entender e apreciar, julgar e decidir. A visão cristã concebe o ser humano como um ser de diálogo com o Criador. Assim, a vocação deve ser entendida como parte íntima de todo ser humano. Ele escuta um convite ao qual se sente impelido a responder (2010, p. 19-25).

2. A ORIGEM DOS PENSAMENTOS: AQUELE QUE CHAMA!

O objeto sobre o qual se deve discernir geralmente aparece na vida das pessoas como um pensamento. Alguns pensamentos, porém, podem ser meramente supérfluos. Podem surgir contra nossa vontade e contra nosso conhecimento. Por isso, Germano irá perguntar a Moisés como explicá-los⁷ (Cf. Col. I, 16). Moisés responderá que realmente não está sob nosso controle o aparecimento ou não dos pensamentos. Aceitá-los ou aprová-los sim. Desse modo, faz-se necessário saber qual a fonte do pensamento (cf. Col. I, 16-17).

Cassiano afirma que há três princípios para nosso pensamento: Deus, o demônio ou o nosso próprio eu. Eles provém de Deus “quando ele se digna visitar-nos por uma iluminação do Espírito Santo [...]. Ainda se originam em Deus as revelações que dos sagrados mistérios nos são manifestadas e, também, a inclinação que ele imprime à nossa vontade para aderirmos a propósitos e atos mais salutares⁸”. Eles,

⁷ Para Libânio, “o abade Cassiano, sem usar a categoria do inconsciente, inicia suas reflexões sobre o discernimento, com uma pergunta, que hoje poderíamos entender nessa linha do inconsciente” (1977, p. 59).

⁸ Cassiano irá mostrar, a partir das Escrituras, que “o mesmo aconteceu com o profeta, quando exclama: ‘Escutarei o que o me diz o Senhor Deus’ (Sl 84,9). E com esse outro que afirma, ‘Assim falou o anjo que falava em

por sua vez, podem ter origem no demônio quando ele se esforça para provocar nossa queda. Para isso, ele se transfigura em anjo de luz. Do nosso eu, finalmente, ocorre “quando normalmente nos lembramos de tudo quanto estamos fazendo, fizemos ou ouvimos” (Col, I, 19). Assim, podemos observar que os vindos de Deus nos elevam para um proveito mais sublime. Aqueles dos demônios nos enganam pelo deleite dos vícios, mostrando o mal sob a aparência de bem. O que vem de nós se dá de forma natural (Cf. LIBÂNIO, 1977, p. 60). Desse modo, diante da tríplice origem do pensamento, convêm

examinarmos, com sagaz discernimento, todos aqueles que brotam de nosso coração. Urge que verifiquemos, tão logo os mesmos se afluem, qual seja a sua origem, sua causa e sua autoria a fim de podermos avaliar, segundo o mérito do que sugerem, como devemos acolher. Assim, nos tornaremos, segundo o preceito do Senhor, peritos avalistas (Col. I, 20).

Cassiano, utilizando uma metáfora sobre o ouro e sua purificação, compara os capazes de fazer tal discernimento com os avalistas (cf. Mt, 25,27). Eles dominam a arte de saber distinguir o ouro puro daquele não que não foi purificado pelo fogo (cf. Col. I, 20).

O monge identifica, porém, dois riscos que devem ser evitados. Primeiro é o perigo de se deixar levar por filosofias que pareçam soar a verdadeira religião. Segundo, “convêm observar, cuidadosamente se, ligado ao ouro puríssimo das Escrituras, uma falsa interpretação não venha nos enganar, por causa da preciosidade do metal”. Utiliza as tentações de Jesus para mostrar como o demônio tentou ludibriá-lo por meio de uma interpretação equivocada da Escritura (cf. Col. I, 20). Sobre o primeiro, poderíamos comparar aos inúmeros modismos e ideologias que contradizem o projeto de Jesus Cristo em nossas comunidades hoje. Quanto ao segundo, recai sobre nós o reconhecimento da necessidade de uma interpretação bíblica adequada. Principalmente depois do Concílio Vaticano II, por meio de documentos como *Dei Verbum* e *Verbum Domini*, essa busca se tornou bastante evidente.

Portanto, para Cassiano, “compete-nos, pois, perscrutar incessantemente o íntimo do coração e examinar, com máxima atenção, as marcas das ideias que ali penetram” (Col. I, 22). Podemos, hoje, definir tais marcas com o termo teografia, ou seja, “a escrita de Deus ou o modo como Deus se inscreve, deixando marcas que podem ser lidas”. Vai além de uma leitura de Deus na Sagrada Escritura. É a leitura de uma carta de Cristo, escrita pelo Espírito Santo em nós mesmos, em nossos corações. A noção de teografia, por sua vez, é mais que uma mera metáfora ou comparação.

mim’ (Zc 1,14). Ou quando o Filho de Deus promete vir com o Pai e fazer em nós a sua morada (cf. Jo 14,23) e também ao dizer: ‘Não sereis vós que estareis falando, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós’ (Mt 10, 20) e ainda quando São Paulo, o vaso de eleição, escreve: ‘Procurais uma prova de que é Cristo que fala em mim’ (2Cor 13,3)” (Col. I, 19).

Ela é uma realidade, pois Deus verdadeiramente age, marca-nos (cf. VÁSQUEZ, 2001, p.78). O discernimento levará o candidato a decidir sobre qual caminho seguir.

3. O SEGUIMENTO: AQUELE QUE ESCUTA!

A Conferência I se propõe, em grande parte, a analisar qual a finalidade da vida monástica. Para Cassiano, tudo na vida tem uma finalidade específica, um *telos*. Ele exemplifica isso por meio de várias profissões. Cada uma delas carrega sua dificuldade própria. O mesmo ocorre com a vida monástica. Nas palavras de Cassiano, “para alcançá-lo suportamos todos os trabalhos, não apenas sem cansaço mas com alegria” (Col. I, 2). Mas, afinal, qual a finalidade e o escopo desse estado de vida?

Nas palavras do Moisés, a finalidade da profissão é o reino de Deus, ou dos céus. O escopo, por sua vez, é a pureza de coração. Sem essa, será impossível alcançar o fim almejado (cf. Col. I, 4). A pureza de coração deve ser a chave diante de tudo o que se for fazer e desejar. Por isso, convém condicionar “as práticas secundárias, como jejuns, vigílias, retiros, meditações da Escritura, a nosso escopo primordial, isto é, à pureza de coração, que outra coisa não é, senão a própria caridade” (Col. I, 7).

Cassiano parte da comparação paulina do arqueiro que lança para frente, em direção da meta, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus (cf. Fl 3,13-14). É para isso que o monge renunciará país, pátria, honrarias... Todavia, não bastam os esforços. É fundamental manter sempre ante os olhos sua meta. Para Cassiano, “é inevitável que a alma, não tendo meta definida para onde se voltar e onde se fixar, se entregue a devaneios, ao sabor da variedade de pensamentos que nela se insinuam, tornando-se assim o joguete de influências externas, de acordo com a primeira impressão recebida” (Col. I, 7). O discernimento aqui é fundamental. Ele é “a virtude que conduz o monge a Deus, com passo firme e destemido [...]. Por isso a discrição é a mãe, a guardiã e a moderadora de todas as virtudes” (Col. II, 4).

4. O ANCIÃO: AQUELE QUE AJUDA!

⁹ O papa Francisco tem insistido fortemente no tema da alegria. Não é uma alegria qualquer, mas a alegria do Evangelho, “que enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus” (EG, 1). Por isso, irá dizer que “onde estão os consagrados, os seminaristas, as religiosas e os religiosos, os jovens, há sempre alegria, há sempre júbilo! É a alegria do vigor, é a alegria de seguir Jesus; a alegria que nos dá o Espírito Santo, não a alegria do mundo” (CIVCSVA, 2014, p. 46-47). Vivemos numa cultura que exalta o bem estar e a satisfação. Hoje, mais do que nunca, é importante salientar que essa alegria não se trata da ausência de sofrimento ou dificuldades. O configurar-se a Cristo perpassa pela Ressurreição, mas não só. Também há momentos de cruzes e dificuldades.

Para Cassiano, o discernimento está ligado a sua preocupação principal da vida monástica: a perfeição. Só se poderá ser perfeito com discernimento (Cf. Col. II, 2). É citado diversos exemplos de pessoas que, na busca do caminho de perfeição, se perdem pelo caminho pela ausência de discernimento. Citemos o caso de Heron explicitado por Moisés. Ele vivia no deserto há mais de cinquenta anos. Tinha uma vida muito austera e era rigoroso na prática do jejum. Na festa da Páscoa, nem participava com os irmãos para não incorrer no risco de comer alguns legumes. Numa dessas ocasiões, tentado pelo anjo de satanás, lançou-se num poço. Fez isso “por estar certo de que, por mérito de seus trabalhos e suas virtudes, estaria para sempre imune de qualquer perigo, de acordo com a garantia que o anjo lhe dera”. Diante dessa situação será colocado o seguinte questionamento: “porventura não lhe faltaria a virtude da discricção e não preferiu ele se orientar por seu próprio julgamento, ao invés de obedecer aos conselhos e deliberações dos irmãos e aos ensinamentos dos antigos?” (Col. II, 5). Aqui se constata como esse discernimento não é algo meramente pessoal. Ele perpassa pela via da escuta de pessoas capazes de ajudar no acompanhamento espiritual de outrem¹⁰.

Para Cassiano, “o meio, pois de alcançar a ciência da autêntica discricção é seguir as pegadas dos anciãos. Não tenhamos a presunção de inovar ou de confiar em nosso próprio critério, mas ao contrário, procuremos, em todas as circunstâncias, seguir as tradições e a santidade de vida que nossos maiores nos ensinam” (Col. II, 11). O papel do acompanhante vocacional¹¹, analogamente, portanto, se mostra relevante. Para Domínguez, no itinerário do discernimento vocacional, o candidato deveria buscar a ajuda de outra pessoa. Sobretudo em determinadas etapas do discernimento cristão, ele é um discernimento entre dois. São três as funções daquele que acompanha a outra nesse processo: garantir as condições exteriores do discernimento, como o recolhimento de dados e a segurança de que as possíveis decisões são conduzidas pela oração; favorecer as condições interiores em vista de evitar no candidato qualquer autoengano e facilitar sua liberdade; e, por fim, aquele que acompanha também realiza seu discernimento pessoal sobre o material que a pessoa lhe comunica, seja em relação ao momento presente, seja em relação a todo processo (cf. 2010, 29-30).

Trilhar esse caminho de discernimento só será possível diante de uma autêntica humildade. Nisto consiste a primeira prova: “submeter ao exame dos antigos todos os nossos pensamentos e ações” (Col. II, 10). Trata-se, antes de

¹⁰ Cassiano apresenta Samuel e Paulo como exemplo de personagens bíblicos que foram instruídos por pessoas que lhes ajudaram no processo do discernimento (Cf. Col. II, 14-15).

¹¹ Referindo-se sobre a figura do ancião ou guia utilizado por Cassiano, dado a natureza e objetivo de nossa reflexão, iremos pensá-los a partir do ambiente da Vida Religiosa identificando neles as figuras dos/as acompanhantes vocacionais e dos/as formadores/as. Isso não exclui, de modo algum, os mestres espirituais que são de importância ínfima na formação de qualquer pessoa que se propõe trilhar o itinerário cristão.

tudo, de se reconhecer necessitado da ajuda do outro. Diante de tal guia, Cassiano afirma que se faz necessário expor o máximo possível sobre a vida no seguimento de Cristo, sem qualquer constrangimento vergonhoso. Somente assim se poderá receber deles os remédios para as feridas e os exemplos de uma vida de conversão. A presunção de caminhar só pode provocar equívocos nas decisões da pessoa (cf. Col. II, 13). Essa confiança no guia espiritual, certamente, não é automática. Na dimensão do acompanhamento vocacional, ela será construída. Todavia, é inegável sua necessidade. O candidato só poderá ser ajudado se for verdadeiro, sincero. Em última instância, dissimular alguma situação, antes de ser um ato de enganar ao acompanhante vocacional, é o de enganar-se a si mesmo. Por outro lado, isso demanda uma maturidade e experiência apropriada daquele que acompanha.

O longo das conferências aludidas a Moisés e Antão, será recorrente o exemplo de pessoas que cometeram grandes equívocos por falta de um guia que o ajudasse no processo de discernimento. O mesmo ocorre quando o guia não é devidamente preparado para o encargo. Não é suficiente a cabeça branca e a vida longa. Cassiano cita o exemplo de um jovem fervoroso, mas que era atormentado pelo espírito da fornicção. O ancião lhe disse palavras amargas. Chama-o de indigno e miserável e afirmou que ele nem deveria receber o nome de monge. O jovem entrou num profundo desespero e abandonou a cela. Somente quando encontrou Apolo, o mais respeitado dos anciãos, teve seus sofrimentos acolhidos. A duras custas, por fim, o ancião que fora intransigente com o jovem monge, aprendeu que “devemos não só nos abster de censurar alguém que nos revela as suas faltas, como também não desprezar seus sofrimentos mesmo leves que sejam” (Col. II, 13). Certamente, aqui, se encontra uma importante chave que pode ser retomada com eficácia no acompanhamento de jovens em seu processo de discernimento.

CONCLUSÃO

Portanto, verificamos que a noção de discernimento tem um lugar muito importante na vivência cristã. Antigas regras, como a beneditina e a carmelita, e grandes místicos, como Santa Teresa d'Ávila e Santo Inácio de Loyola, foram influenciados pela visão de João Cassiano sobre o tema. No itinerário vocacional, tal reflexão pode ajudar aqueles que se encontram num processo de escolha de sua vocação, seja qual for o estado de vida ao qual se sintam chamados. É fundamental, porém, saber distinguir as marcas que Deus deixa em nosso coração de outros enganos. Olhando-as cuidadosamente, na história pessoal, o vocacionado poderá encontrar ferramentas suficientes para tomar sua decisão. A partir disso, será necessário se colocar rumo à meta principal, que em qualquer estado de vida cristã

será Jesus Cristo. Diante de sua escolha, haverá, por sua vez, condições próprias às quais o candidato deverá livremente se submeter em vista de atingir o fim ao qual se propõe. Para garantir um melhor discernimento, é salutar a presença e participação de pessoas que sejam capazes de lhe ajudar. A resposta vocacional, porém, é um ato de fé. De lançar-se rumo ao único que acreditamos ser capaz de nos oferecer satisfação às nossas inquietações. Assim, poderemos dizer com Teresa: “*Vossa soy, para vós nascí! ¿Que mandais hacer de mí?*”

REFERÊNCIAS

- BERARDINO, Angelo. *Dicionário Patrístico e de antiguidades cristãs*. Vozes: Petrópolis, 2002.
- _____. (dir.). *Literatura Patrística*. Ave Maria: São Paulo, 2010.
- BORGONGINO, Bruno. O conceito de “discretione” na obra monástica de João Cassiano. *XXVIII Simpósio nacional de História* (anais). Disponível em: < http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434528160_ARQUIVO_BrunoUchoaTextoCompletoAnpuh2015.pdf >. Acesso em: 18.jun.2016.
- CAMARRÚS, Carlos. *A pedagogia do discernimento*. Loyola: São Paulo, 1991.
- CANTIN, Roger. *O discernimento espiritual e comunitário*. Loyola: São Paulo, 1987.
- CASSIAN, John. *The Conferences*. Newman: Mahwah, 1997. n. 57.
- CASSIANO, João. *Conferências: I-7*. Mosteiro da Santa Cruz: Juiz de Fora, 2003. v. I.
- CASSIEN, Jean. *Conférences: 1-8*. Cerf: Paris, 1955. v. 42. (latim-francês).
- CASIDAY, A. *Tradition and Theology in St John Cassian*. Oxford: New York, 2007.
- DOMÍNGUES, Luis. *Discernir o chamado*. Paulus: São Paulo, 2010.
- CASTILLO, José. *O discernimento cristão: em busca de uma consciência crítica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- CIVCSVA. *Alegrai-vos*. Paulinas: São Paulo, 2014.
- FRANCISCO, Papa. *Alegria do Evangelho* (EG). Paulina: São Paulo, 2013.
- MOLARI, Carlo. Meios para o desenvolvimento espiritual. In SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullo (org). *Curso de espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1993. P. 415-468.
- MORO, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. Loyola: São Paulo, 2001.

MONGE DA ORDEM DOS CARTUXOS. *O discernimento dos Espíritos*. Paulinas: São Paulo, 2006.

LIBANIO, Joao Batista. *O discernimento espiritual revisitado*. Loyola: São Paulo, 2000.

LIBANIO, Joao Batista. *O discernimento espiritual: reflexões teológico-espirituais*. Loyola: São Paulo, 1977.

LIENHARD, Joseph. On “Discernment of Spirits” in the Early Church. *Theological Studies*. V. 41, n. 3, p. 505-529, sep. 1980.

O encontro com Jesus: pressupostos de sua veracidade

Maria Alves Viana¹

RESUMO

O encontro com Jesus está na raiz da decisão de fé, mas como saber que se trata do encontro com ele e não um encontro narcisista consigo mesmo? Um caminho de reflexão precisa ser estabelecido, e então partimos de uma antropologia do encontro constituída em respeito à alteridade e que constrói a identidade de si mesmo. Entendido o que seja um encontro, há que confirmar que se trata de um encontro com Jesus e não com ideias ou outros personagens. Daí a objetivação de Jesus através da pesquisa sobre sua historicidade e sua pregação do Reino de Deus, tal qual entendido na teologia latino-americana. Tal encontro provoca uma conversão que consiste em ir em busca dos colocados à margem da sociedade. Há que se entender o que seja o encontro como realidade humana e compreender o que seja um encontro com Jesus, que não é encontro com minhas ideias ou convicções, mas com ele e sua pregação do reino de Deus, já que este foi o centro de sua vida.

Palavras-chaves: Encontro. Jesus. Outro.

INTRODUÇÃO

Num mundo de tantos desencontros, de um grande esvaziamento das relações humanas, a redescoberta do significado do encontro contribui para a compreensão, numa dimensão mais profunda, do que é o encontro com Jesus Cristo na dinâmica do Reino. Um horizonte na realidade enconral é delineado, onde os encontros com Jesus, nas narrativas bíblicas, supõem uma conversão e mudança nos padrões de comportamento e atitudes diante de um novo mundo que também surge para cada pessoa que se encontra com Jesus e que por Ele é encontrado.

Para encontrar-se com Jesus, é importante refletir sobre o encontro e sua dimensão antropológica, se faz necessário compreender o seu significado profundo para aqueles que o vivenciam. A sociedade é marcada pela impessoalidade e pelo individualismo, estas são marcas expressivas da contemporaneidade, tendenciando um afastamento e isolamento cada vez maior nas relações entre as pessoas, que impossibilita conhecer a si mesmo ocasionando um grande esvaziamento, a alteridade se faz necessária para repensar esta questão e buscar relações construtivas das quais o encontro se faz condição, haja vista, a insistência do papa Francisco ao estimular e

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Teologia da PUC-SP na área da Teologia Sistemática, com bolsa de pesquisa fornecida pela CAPES

frisar a cultura do encontro.

O encontro com Jesus de Nazaré é uma exigência fundamental para a realização do Reino. Nos evangelhos as narrativas mencionam numerosos encontros de Jesus com homens e mulheres de sua época; uma característica comum a todas estas narrativas é a força transformadora que encerram e manifestam os encontros com Jesus, que desencadeiam um autêntico processo de transformação, colocando as pessoas no horizonte do Reino e levando-as a uma relação mais definitiva com Ele, ressalte-se que todas estas transformações proveem de um uma experiência íntima com Jesus de Nazaré que olha com amor, que toca nas pessoas feridas e excluídas, que acolhe, as envolve e ama.

1. O ENCONTRO: PENSANDO A QUESTÃO DA IDENTIDADE, ALTERIDADE E DIÁLOGO

A necessidade do encontro entre as pessoas é constitutiva do ser, é uma dinâmica perene, sem a qual a definição do ser pessoa fica comprometida, sua dinamicidade se dá ao longo de toda a vida. Em relação à identidade, Paul Ricoeur expressa que ela está sempre em construção, sempre a caminho, jamais um dado bruto, pré-existente, mas a ser descoberto (SALLES, 2012, pp. 246-269). O conhecimento de si é uma busca, uma conquista que se dá ao longo de toda uma vida. Um processo que se realiza a cada dia no ser, que sofre interferências culturais, familiares, sociais, e que fundamentalmente se dá num caminho que engloba o outro que é diferente. Este sair de si já evoca mudança, que não é fato casual, mas parte de um processo profundo e inerente ao desenvolvimento do ser.

A identidade pessoal é fruto de um diálogo que se dá permanentemente com o outro, é um movimento de saída de si em direção ao outro, cujo processo possibilita que a identidade seja construída e reconstruída. O ser não é um ser acabado, este está em constante processo de formação. A busca desta identidade se diferencia de pessoa para pessoa, o que surge no interior de cada uma delas é resultado de uma experiência que ela própria se permitiu fazer e da qual deu abertura.

Para Ricoeur (SALLES, 2012,p. 248), apropriar-se de um texto é apropriar-se da variedade de mundos que a linguagem oferece, onde o leitor interpreta e atualiza, surgindo através do texto, um outro eu, ou um em si mesmo como outro, mais profundo, uma realidade nova. No encontro há a apropriação de realidades diferentes, que possibilitam a reformulação de algo novo, dificilmente alguém sai de um encontro da mesma forma como entrou. A identidade é construída na alteridade. Nesta relação com o outro, se encontra um outro que é diferente de mim, que não sou eu.

O eu se constitui na alteridade, a identidade é constituída pela relação estabelecida com o outro, na ipseidade, no tempo. De um si que sai e vai em busca da alteridade do outro e que a partir de então não se é mais o mesmo, se transforma; de um si mesmo que é constituído por uma série de mediações que se dá no tempo. Salles afirma que: “A vida é decifrada e tecida, um sair de si para ser o si, uma identidade construída pela mediação, apreendida para além do si”(SALLES,2012,p.248). A ausência da alteridade neste processo e a ignorância acerca dela provoca um individualismo, um egocentrismo que gera uma visão míope que impossibilita ao Ser ter um olhar além do que é aparente. A alteridade é a via mais segura para a compreensão do si e do outro.

A alteridade está situada no âmago do ser e o sujeito responde a um sentido que o ultrapassa e o precede (SODRÉ, 2007, pp.157-159). No encontro, a alteridade ainda que velada na relação com o outro, é questão existencial, como uma demanda interna do ser, ela está entre o ser e o outro, assim como entre o ipse e o idem. O eu para encontrar-se sai de si busca o outro, neste encontro retorna transformado fazendo a descoberta de um si mais profundo, mais íntimo que ele mesmo.

O encontro é abertura a um si mesmo e ao outro, esta abertura propicia o diálogo autêntico. Este processo pode se comparar com o que ocorre diante do texto, onde o leitor não deve impor-se a ele com sua limitação e leitura de mundo individual e narcisista, mas deve permitir e deixar-se modelar por este texto que permite um mundo de possibilidades onde acontece a interpretação de si mesmo diante do espelho das palavras (SALLES,2012,p. 247), diante do outro, o despojamento é necessário, o sair de si em direção ao outro permite a relação, onde o eu aceita o outro que é diferente e é igualmente importante.

Mas nem todos os encontros são abertos e geradores de diálogo dentro e fora do ser, muitos destes encontros que não possibilitam este processo de formação da identidade com um novo olhar à questão da alteridade, tendem a instrumentalizar e coisificar o outro num processo doentio de alienação que gera morte. A alteridade quando não vivenciada e experimentada gera conflito, pois não há partilha da vida, uma mentalidade simplista e individualista se forma, criam-se rótulos e preconceitos, a ética que possibilita a vivência comum é sucumbida onde a única via reversa é o diálogo.

2. JESUS DE NAZARÉ: COMO ENTENDER SUA TRAJETÓRIA NA PERSPECTIVA DO ENCONTRO

Como se define o encontro com Jesus? Aparentemente parece simples responder a esta questão, do encontro com Jesus, no entanto, esta resposta é exigente e existencial, implica numa experiência pessoal com Ele, com sua história. O encontro com Jesus imprime na vida da pessoa novo significado. Diferenciar o encontro com Ele de uma ideia, uma casualidade, uma filosofia, é buscar compreender primeiro quem é este Jesus do encontro.

O encontro com Jesus não é fruto de uma investigação histórica e reflexão doutrinal (PAGOLA, 2013, p.28), mas se dá a partir de uma experiência que acontece no interior, gera transformações na pessoa e por conseguinte suas ações passam a ser impregnadas por esta experiência. O encontro com Jesus se dá na medida em que a pessoa conhece o Jesus da história e o Cristo da fé, Jesus é plenamente humano e divino em tudo o que ele faz. As parábolas, os sinais por Ele realizados, os diálogos estabelecidos, as conversas, os diversos ensinamentos revelam sua natureza. (MARTIN, 2015, p.21).

O anúncio do Reino feito por Jesus tem implicações na vida social e política. Sua pregação não expressa um Reino espiritualizado (GONZALES, 2003, p.140) que toca apenas no interior das pessoas, mas que ao tocar em seu interior, as convoca à conversão e à transformação concreta de renunciar ao pecado e retomar o ânimo numa busca de significação da vida tendo em vista, este novo horizonte, o da vida plena. Nos evangelhos, em suas narrativas todos são chamados a participar desta dinâmica do Reino. A praxe de Jesus e suas palavras têm implicações sociais profundas, além de sua ação ter desestabilizado a sociedade de seu tempo, em suas ações, uma denúncia clara e objetiva ao poder dos ricos sobre os pobres (GONZALES, 2006, p.181).

A afirmação de que “Deus se aproxima porque é bom, e é bom para nós que Deus se aproxime” (PAGOLA, 2013, p.14), retrata um Deus que se preocupa com o homem e o quer livre de tudo o que o faz sofrer e o desumaniza, Deus toma a iniciativa. Para Jesus a primeira preocupação é a vida das pessoas e não a Igreja (PAGOLA, 2013, p.128), o outro é importante, tanto que o amor a Deus a quem não se vê, pressupõe o amor ao outro a quem se vê e, quem não amar o outro é mentiroso, amor é compromisso (1Jo 4,20).

A irrupção do Reino pressupõe o rompimento com a lógica Adâmica em que os pobres são condenados a esta realidade existencial e social devido seu pecado, onde lhes são negados os direitos básicos. Os pobres não possuem grandes meios para justificar-se diante de Deus, e muitas vezes não têm nada de especial a apre-

sentar a Deus, ainda assim, o Reino os leva em conta, pois tornam-se destinatários deste Reino e seus primeiros cidadãos. “Nenhum pecado próprio e particular, real ou imaginário, pode ser agora utilizado para justificar a própria situação de opressão” (GONZALES, 2003, p.146).

Deus sempre se manifestou em favor dos pobres, se a Igreja e os cristãos desejam ser fiéis a Jesus Cristo precisam assumir este mesmo caminho e sua praxe, não porque os pobres mereçam, mas porque necessitam. A irrupção do Reino de Deus está pedindo uma mudança profunda no homem e na sociedade (PAGOLA, 2013, p.133). Jesus não só fala do Reino mas o ensina viver e o vivê-lo como resposta a Deus (PAGOLA, 2013, p.288). Isso gera uma resposta efetiva, a coerência de Jesus é motivação, dinamiza os que a Ele querem seguir, neste contexto o encontro tem ressonâncias profundas e proféticas na vida dos seguidores. O encontro com Jesus propicia uma nova consciência, capaz de desmascarar a injustiça e um compromisso social e político capaz de transformar o mundo (GONZÁLES, 2003, p.147).

3. O ENCONTRO COM JESUS, PRESSUPOSTOS DE SUA VERACIDADE

O encontro para melhor ser compreendido dentro de suas variações e implicações perpassa um universo importante que deve considerar a antropologia e suas implicações na compreensão de quem se é e quem é outro. No horizonte do encontro com Jesus de Nazaré, quem Ele foi e qual a sua práxis norteiam a vida daqueles que se encontrando com Ele aderem à sua práxis e ao Reino que Ele veio implantar. O encontro com Jesus, não é um encontro qualquer, tem em sua essência uma proposta que transforma, tem uma experiência a ser vivenciada, tocada, contemplada e meditada sua prática de um Reino que é de fraternidade, uma sociedade igualitária, justa e de paz.

No encontro com Jesus há que se considerar, portanto a identidade, a alteridade, o diálogo e a ética que permitem que o eu seja ampliado e a resultante deste encontro com Jesus não se reduza a simples encontro consigo mesmo, com vontades egoístas e narcisistas. A pessoa que conhece a si mesma, sabe que sua realidade existencial está sempre em construção, que é um ser inacabado e terá no encontro com a pessoa de Jesus, uma oportunidade de deixar-se impregnar por sua práxis e contagiar-se por seu ideal e assim ressignificar o seu ser. A realidade encontrada em Jesus de Nazaré favorece o nascimento de um novo homem, a exemplo do diálogo de Jesus com Nicodemos, alcançar realidades que estão no alto e somente a saída de si mesmo em direção ao novo é que possibilita esta vivência espiritual e mística do en-

contro, as realidades do Espírito que sopra onde quer e conduz o homem é possível no horizonte da fé e do abandono neste mesmo Espírito. (Jo 3)

Outro encontro importante e significativo é o de Jesus com a mulher Samaritana à beira do poço (Jo 4,5-30), neste encontro a mulher faz uma experiência tal que a partir dela sua vida é modificada ela sai e divulga que Jesus é o Messias, aquele que o povo esperava um Profeta, que revelou a ela o Reino que a incluía mesmo diante de sua condição de pecadora.

Dentro da dinâmica dos encontros com Jesus de Nazaré nos sinóticos que narram a cura do cego (Mc 10,46-52; Mt 20, 29-33, Lc 18, 35-42), tem como pano de fundo este Reino que era algo desejado e almejado pelo povo, no entanto, muito mais necessário àqueles que viviam às margens como os cegos. Jesus de Nazaré não o cura apenas, mas o inclui e dá ao cego a possibilidade de buscar novo horizonte, ressignifica a sua vida; o cego não fica parado a mendigar, mas se levanta retoma sua dignidade como pessoa e seguindo a Jesus dá à sua vida novo horizonte. A Fé dos cegos e dos demais que se encontraram com Jesus é resultado do contato pessoal com Ele (MATEOS e BARRETO, 1989, p.226) que gera mudança pessoal no horizonte do Reino.

Já o chamado de Jesus aos discípulos (Mt, 4-18-22; Mc 1, 16-20 e Lc 5, 1-11; Jo 1, 35-42) não somente gerou o seguimento, mas permitiu a um deles construir comunidades, pregar um Reino de justiça, de partilha de iguais, um Reino que suscitou em muitos personagens bíblicos o desejo de uma sociedade mais fraterna, e movidos por esta nova perspectiva, partilharam os seus bens como narrado nos Atos dos Apóstolos, uma comunidade em que a vida do outro estivesse incluída e fizesse parte do contexto, numa alteridade necessária para que a vida fizesse sentido no horizonte do Reino.

CONCLUSÃO

O encontro com Jesus provoca uma conversão que consiste em ir em busca dos colocados à margem da sociedade. Isso só pode ser vivido em perspectiva do Reino de amor, de justiça, de igualdade, da paz que propicia que a pessoa considere o outro como irmão, como um igual e a configura como cristão, em permanente saída para encontrar-se com todos, de maneira especial com o pobre, lugar do encontro com Jesus.

O encontro com Jesus, provoca uma conversão que, na linguagem bíblica, é seguimento, ou seja, novo comportamento humano espelhado na significação dos

atos de Jesus. A Fé é resultado do contato pessoal com Jesus (MATEOS e BARRETO, 1989, p.226) que gera mudança pessoal no horizonte do Reino. O encontro com Jesus é uma realidade que transforma e gera sempre homens e mulheres novos, nascidos do Espírito, imbuídos da práxis de Jesus, são no mundo um sinal evidente de Sua Presença Viva. Presença que é relação, diálogo, abertura, ressignificação da vida, em síntese é encontro.

O encontro com Jesus não é um encontro casual, uma trombada pelas estradas da vida, mas uma possibilidade de realização humana e ressignificação. Ao abordar a autorreferencialidade e o isolamento de onde as pessoas devem ser libertadas para serem humanas, o Papa Francisco retoma o que disse o Papa Bento XVI: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo”. (Papa Francisco, EG, 2013, nº 7).

REFERÊNCIAS

BÍBLIA: A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

GONZÁLES, Antonio. *Reinado de Dios e império- ensayo de teología social*. Maliaño, España: Editorial Sal Terrae, 2003.

LIBANIO, J. B. e CUNHA, CARLOS. *Linguagens sobre Jesus: as linguagens tradicional, neotradicional, pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal*. São Paulo; Paulus, 2011.

MATEOS, Juan e BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*; (tradução Alberto Costa). São Paulo: Paulinas, 1989.

MARTIN, James. *JESUS – um encontro passo a passo*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PAGOLA, José Antonio. *JESUS – aproximação histórica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ARTIGOS

SODRÉ, Olga. “Percurso Filosófico para a concepção da alteridade”. In: Revista Síntese. Belo Horizonte, v. 34, n. 109, 2007, p. 157-179.

SITES

SALLES, Walter. *A hermenêutica textual de Paul Ricoeur. Aportes à compreensão da identidade cristã*. Atualidade Teológica, Ano XVI nº 41, maio a agosto/2012, p. 246-269.

Os espirituais, seres humanos racionais e cheios do Espírito

Leonardo Henrique Piacente¹

RESUMO

Os espirituais, *spirituales vocat*, são aqueles que submetem-se ao Espírito e em tudo procedem segundo a razão. Não há uma distinção entre a submissão ao Espírito e vida racional, pois só exercitam a reta razão os que vivem os conselhos do Espírito. Esta afirmação é baseada em Irineu de Lião (140-202), no livro V da *Adversus haereses*, na qual, finalizando a refutação à “pseudognose”, apresenta algumas doutrinas para converter os hereges, reconduzir os afastados e fortalecer a fé dos neófitos. Mas esta antropologia-espiritual, ou seja, a ação do Espírito no ser humano, de Irineu demonstra uma influência do contexto cultural-filosófico do século II, marcado por uma interpretação espiritual do platonismo, chamado médio-platonismo. O objetivo dessa pesquisa é analisar a ação do Espírito e o uso da razão no ser humano que o faz *espiritual*, a partir de Irineu, e as influências pelo contexto cultural-filosófico. A metodologia será qualitativa, tendo como base um método bibliográfico exploratório e a hermenêutica das fontes e dos textos. Portanto, buscar-se-á com a leitura do livro V de Irineu, e sua interpretação, com base em comentadores, apresentar a antropologia-espiritual de Irineu e as influências do contexto filosófico-cultural.

Palavras-chaves: Espirituais. Irineu de Lião, médio-platonismo, antropologia-espiritual

Irineu de Lião (140-200 d.C.), na obra *Adversus haereses*, apresenta uma apologia da fé cristã contra os que “sob pretexto de *gnose* afastam muitos daquele que criou e pôs em ordem este universo, como se pudessem apresentar alguma coisa mais elevada e maior que o Deus que fez o céu e a terra e tudo o que eles encerram” (*Adversus haereses*, I, Pr.1). E também com o objetivo de transmitir as verdades da fé contidas na doutrina do Senhor e das cartas do Apóstolo, busca “o maior número possível de subsídios para contrabater os hereges, converter os que se afastaram e reconduzi-los à Igreja de Deus e, ao mesmo tempo, confirmar os neófitos para que se mantenham firmes na fé que receberam intacta da Igreja, para que de forma nenhuma se deixem corromper pelos que tentam ensinar-lhes o erro e afastá-los da verdade” (*Adversus haereses*, V, Pr).

Neste extenso combate apologético de Irineu de Lião, composto de cinco livros, a principal oposição vai na direção dos que “sob pretexto de *gnose*” ou de

1 Mestrando em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, lepiacente@yahoo.com.br.

uma “*pseudognose*”, ou seja, os que se utilizam do conhecimento (*gnose*) adquirido para conduzir os cristãos a um falso conhecimento, denominado herético, diferenciando-o do conhecimento divino revelado. Irineu de Lião não pretendeu, e nem o fez realmente, denominar um grupo religioso ou uma seita chamada gnósticos, o termo gnosticismo foi cunhado no século XVII por Henry More (1614-1687) para aglutinar todos sobre os quais Irineu de Lião escreveu e condenou, e também os que surgiram posteriormente (BRAKKE, 2013, p.42). Muitos estudos atuais tentaram reconstruir e definir o que se entendeu pelo termo *gnosticismo*, de modo especial depois das descobertas de *Nag Hammadi*². A conferência de Messina em 1966 concluiu que “o verdadeiro gnosticismo era um sistema aparentemente cristão do século II d.C. e com uma série coerente de características: uma faísca divina na humanidade e um movimento descendente do divino” (BRAKKE, 2013, p.43).

Outros estudos mostraram que o gnosticismo teve suas raízes em bases pré-cristãs, iranianas, judias, gregas e foi uma tendência filosófica, cultural e religiosa muito ampla que avançou por todos os limites do Império Romano, aglutinando várias correntes de pensamento, mas teve um denominador comum: a busca por um conhecimento salvador. E dentro do ambiente cristão do século II d.C. desdobrou-se em diversos evangelhos, textos, apocalipses que logo foram considerados heresias³ e condenados ao desaparecimento. (UBIÑA, 2011, p.235-236).

Sem buscar unificar o gnosticismo, outros estudos o identificaram com uma *categoria social*. Ou seja, no movimento cristão primitivo dos dois primeiros séculos, - o qual não gozava de nenhuma uniformidade e nem unidade no pensamento, rito e doutrina, - alguns membros dessas comunidades foram conhecidos como gnósticos e também assim se nomeavam, por compartilharem um conhecimento específico e restrito, uma mitologia própria ou ritos singulares. Essa foi uma forma de descrever o movimento gnóstico sem delimitar suas teorias e propostas, para unificação numa religião ou grupo que agregasse a todos. Contudo, buscou-se identificar que grupos diversos e com objetivos próprios, tinham a *gnose* como princípio comum e assim se identificavam. (BRAKKE, 2013, p.54)

Portanto, os gnósticos, nos diversos grupos apresentados por Irineu de Lião, são pensadores, grupos e até escolas que influenciados pelo pensamento greco-helenístico, e mais diretamente ligados à uma nova leitura e interpretação

² Alguns camponeses egípcios encontraram, em 1945, nas proximidades de *Nag Hammadi* (próximo a Luxor), um jarro de argila com 13 códices de papiros escritos em copta. Henri-Charles Puech e Jean Doresse, em 1948, informaram a opinião pública sobre o descobrimento de uma ampla biblioteca gnóstica do século IV, no Egito. Entre os diversos textos dois se destacam: *Evangelho da Verdade* e *Evangelho copta de Tomé* (DROBNER, 2001, p. 134).

³ “As palavras cisma e heresia designam ambas uma divisão grave e durável do povo cristão, mas em dois níveis de profundidade: o cisma é uma ruptura na comunhão hierárquica, a heresia, uma ruptura na própria fé” (Vocabulário de Teologia Bíblica, verbete *heresia*, 1972, p.401)

dos diálogos platônicos, somam ao pensamento médio-platônico, as doutrinas de Jesus Cristo, a interpretações dos textos das Escrituras, mas também do misticismo egípcio, os oráculos caudais, as doutrinas herméticas e religiões orientais.

A antropologia gnóstica, principalmente a criação do ser humano e sua composição, é importante para a compreensão das propostas de Irineu de Lião, sendo assim, sem unificar os diversos grupos gnósticos numa única teoria torna-se importante ressaltar que para os gnósticos era inquietante as limitações da condição humana e da origem do mal, principalmente porque para eles o corpo, o mundo e o tempo são criações de um demiurgo maligno. O viver, e de modo especial o viver no corpo é onde reside o mal, e a libertação espiritual é quando a alma retornar a sua pátria perdida e ansiada, de onde ela procedeu para habitar no corpo. Mas para isso não são todos os que conseguem, somente os homens pneumáticos, ou seja, os que recebem uma iluminação interior mediante a gnose (UBIÑA, 2011, pp.235-236).

À concepção platônica-pitagórica da alma, somam ideias judaicas e interpretações alegóricas de textos escriturísticos. A alma está aprisionada no corpo e no mundo, ela é uma centelha do divino, aguardando a *gnose* para alcançar a salvação. Além disso, por vezes os gnósticos utilizam o dualismo corpo e alma de Platão, ressaltando uma interpretação do diálogo *Timeu*, outras vezes a tricotomia da filosofia do helenismo corpo-alma-espírito.

O contexto cultural-filosófico do início da era cristã, a partir do II século d.C., é marcado por uma leitura, interpretação e ensino de Platão, de modo especial em Alexandria, no Egito, mas se espalhará por todo o Império Romano. Convencionou-se, dentro da história da filosofia antiga e da reflexão sobre a herança deixada por Platão, de *médio-platonismo* o período que vai da metade do século I a.C. até o século III d.C., ou seja, até Amônio Sacas, professor de Plotino (ERLER, 2005, pp.20-23; MAS, 2006, p. 574-580; REALE, 2008, VII, pp.271-275⁴). “As distintas correntes helenistas desembocam na antiguidade tardia no médio-platonismo. A Academia platônica ressurgiu ao que então se considerava o verdadeiro Platão, um Platão lido com olhos pitagorizantes e cheios de elementos peripatéticos e estóicos⁵” (MAS, 2006, p. 574). Essas interpretações de Platão estavam na intermídia do antigo platonismo e do novo platonismo, “é a esse platonismo ‘do meio’ que se remetem os Padres da Igreja para elaborar racionalmente a mensagem evangélica” (REALE, 2008, VII, p. xviii).

Nesta linha de pensamento médio-platônico muitas filosofias helenistas se dissolveram, pois, os cétricos, estóicos e epicuristas viram, a partir do século II

4 verbete Platonismo Médio, Dicionário de Filosofia de Cambridge, 2006, p.728.

5 “Las distintas corrientes helenistas desembocan en la antigüedad tardía en el platonismo. La Academia Platónica regresó a lo que entonces se consideraba el verdadero Platón, un Platón leído con ojos pitagorizantes y estoicos”.

d.C. suas ideias se misturarem e se aglutinarem ao pensamento médio-platônico. O aristotelismo, que desde Alexandre de Afrodíase perdera sua força, foi igualado ao pensamento de Platão, ou seja, para o médio-platonismo não existia diferença entre Platão e Aristóteles ambos tinham as mesmas propostas. E a tudo isso somaram-se as doutrinas místicas vindas do Egito e do Médio Oriente, como os oráculos caudais, as doutrinas herméticas, a doutrina dos demônios dos egípcios (MAS, 2006, pp.574-584). Além de interpretações alegóricas dos textos bíblicos judaicos e de outros textos sagrados (MAS, 2006, pp.575-576). “Segundo Plutarco, Platão e Aristóteles faziam culminar a filosofia numa ‘epóptica’, isto é, como nos mistérios, na revelação suprema da realidade transcendente. Parece que desde o início do II d.C., a filosofia foi concebida como um itinerário espiritual ascendente, que corresponde a uma hierarquia das partes da filosofia” (HADOT, 2008, p.223).

Numa perspectiva ampla, as características do pensamento do médio-platonismo eram as seguintes: tendo como base o diálogo de Platão, *Timeu*, buscaram reconstruir toda teoria platônica e sintetizaram-na num único sistema. Através de comentários às obras de Platão foram elaborados compêndios, como o *Didascálico* de Albino. Recuperaram o pensamento platônico do *supra-sensível*, do *imaterial* e do *transcendente* rompendo com o materialismo da filosofia helenista. Restauraram a *teoria da Ideias*, somando as posições de Platão e Aristóteles, apresentaram as *Ideias* num aspecto transcendente como pensamento de Deus e numa perspectiva imanente como formas das coisas. Desenvolveram a *doutrina dos Demônios*, já presente ao misticismo grego, mas que fora acrescida de partes da religiosidade egípcia, e tornou-se importante para repensar a mediação entre Deus (o divino) e os homens; o pensamento ético deixou de ter base na *physis*, materialistas e imanentista, para fundamentar-se na transcendência divina e no incorpóreo encontrou a verdadeira vida moral (MAS, 2006, p. 574-580; REALE, 2008, VII, pp.276-279).

Irineu de Lião, na sua apologia à fé cristã, apresenta no quinto livro da obra *Adversus haereses* sua antropologia com base nas Escrituras, de modo especial nas doutrinas do Senhor e nas cartas do Apóstolo. A definição do ser humano como um composto de espírito, alma e corpo, foi tirada de 1Ts 5,23: “O Deus da paz santifique a vós, os perfeitos, e o vosso espírito, a alma e o corpo sejam guardados plenamente acabados e sem repreensão para a vinda do Senhor Jesus” (*Adversus haereses*, V, 6,1).

Em todo parágrafo sexto do livro quinto, Irineu de Lião irá construir o seu entendimento sobre a constituição do ser humano. Primeiramente, que este foi criado, modelado e conformado pelo próprio Pai criador, à imagem do seu Filho e por meio do Espírito. Ou seja, o ser humano é criação de Deus Pai com suas próprias mãos, o Filho e o Espírito. Sendo assim o ser humano criado não em parte é semelhante

a Deus, mas sim na sua totalidade. Este todo é composto de alma, corpo e espírito/ Espírito, na segunda parte da definição sobre a composição do ser humano, esta não só baseada no seu entendimento sobre o pensamento de Paulo, como citando partes das cartas do Apóstolo.

Num terceiro argumento define o ser humano perfeito “é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à carne, plasmada segundo a imagem do Pai” (*Adversus haereses*, V, 6,1). Ou seja, a carne ou corpo, não tem sentido de existência sem a alma e o espírito, pois é somente uma parte imperfeita, assim seria somente imagem de Deus, por ter sido plasmado por ele. A alma não é o ser humano perfeito, por que não há como o psíquico existir sem um corpo, imagem de Deus, e o espírito, semelhança de Deus. Se, porém, faltar o Espírito à alma e ao corpo, este ser humano será psíquico e carnal, imagem de Deus como criatura modelada, mas imperfeito pois não será sua semelhança. Então, Irineu de Lião conclui que se ao ser humano falta uma parte ele é imperfeito “já não se pode reconhecer o ser humano, mas como dissemos, somente uma sua parte ou uma coisa diferente dele” (*Adversus haereses*, V, 6,1).

Por conseguinte, ao afirmar que sem suas partes interligadas e concisas o ser humano perde sua identidade de existência, Irineu de Lião empreende uma crítica aos gnósticos, que defendiam o ser humano pneumático como o candidato à salvação e o que recebeu a *gnose* iluminadora para libertar a alma da prisão do mundo e do corpo. E também coloca-se diretamente em oposição aos estóicos e epicuristas que afirmavam a materialidade da alma, e o médio-platônicos que definiam a existência da alma como incorpóreo.

Contudo Irineu de Lião aprofunda sua antropologia afirmando, que não somente o ser humano é uma composição e união da alma, corpo e espírito, mas há uma parte espiritual neste ser humano que o faz além de perfeito, *espiritual*. “Quando, porém, este Espírito mistura-se com a alma e se une à obra modelada, pela efusão deste Espírito, realiza-se o ser humano espiritual e perfeito, e é este mesmo que foi feito à imagem e semelhança de Deus” (*Adversus haereses*, V, 6,1). Ou seja, na “antropologia-espiritual” de Irineu de Lião, o que faz o ser humano espiritual não é só a ação do Espírito nele, suprimindo e expulsando a carne, mas sim a integração do ser humano como um todo. A definição de espirituais, para Irineu de Lião, é por adição e não exclusão.

Antônio Orbe, no seu comentário sobre o parágrafo sexto do livro quinto da obra *Adversus haereses*, diferenciando Irineu de Lião dos gnósticos, afirma,

“segundo os valentinianos, os espirituais, estritamente falando, eram só espírito. Não tinham, como tais, *psiqué* nem carne, senão somente *pneuma*. Durante sua existência terrestre, conviviam a alma, homem psíquico, e com

o corpo, homem hílico; em si, eram somente espírito, destinado a viver eternamente em pureza de substância pneumática” (ORBE, 1985, p.290).

Como um exemplo do pensamento dos séculos II e III d.C., nesta citação, já percebe-se a oposição da definição antropológica de Irineu de Lião e dos gnósticos. Pois para o bispo de Lião, na sua *antropologia-espiritual*, não há ser humano perfeito sem uma plena integração entre todas as suas partes, sem sobreposição ou submissão, mas sim uma totalidade plasmada pelo Pai à sua imagem e semelhança. Desta forma, na afirmação do parágrafo oitavo, fica mais claro essa proposta de Irineu de Lião contra os opositores da fé cristã,

“os que possuem, pois o penhor do Espírito, não servem mais às concupiscências da carne, submetem-se ao Espírito e vivem em tudo conforme à razão, são justamente chamados espirituais (*spirituales vocat*) pelo Apóstolo, por que o Espírito de Deus habita neles. Ora, espíritos desprovidos de corpo não são homens espirituais, mas a nossa natureza, isto é, a união da alma e do corpo que recebe o Espírito de Deus constitui o *homem espiritual*” (*Adversus haereses*, V, 8,2).

Portanto, os que “submetem-se ao Espírito e vivem em tudo conforme à razão”, para Irineu de Lião não significa uma distinção ou substituição ou submissão de um ou de outro, mas sim, baseado em Filon de Alexandria, há um vínculo entre a vida racional e a ação do Espírito na vida humana, pois o “reto uso da razão, com a assistência do Espírito, leva o homem a assemelhar-se em Espírito a Deus” (ORBE, 1985, p.379). Então, para Irineu de Lião *os espirituais*, sempre com base na interpretação das cartas paulinas, por si são um corpo dotado de Espírito; há uma comunhão qualitativa do divino com a ínfima substância humana. Irineu de Lião afasta-se da visão médio-platônica dos incorpóreos e também gnóstica do puro espírito ou espírito incorpóreo, mas sim afirma o *ser humano espiritual* como uma substância corpórea/carnal e composto de alma - plasmados através do Pai criador, pelo Filho e Espírito-, no qual o penhor do Espírito age e o qualifica. Tornando-o não só imagem de Deus, mas o assemelhando, pela ação do Espírito, a Deus.

REFERÊNCIAS

- IRINEU DE LIÃO. *Contra os hereges*. São Paulo: Paulus, 1995.
- IRENEO DI LEONE. *Contro le eresie, volume 2*. Tradução, introdução e notas de Augusto Cosentino. Roma/Itália: Città Nuova Editrice, 2009
- BRAKKE, David. *Los gnósticos*. Salamanca-Espanha: Ediciones Sígueme, 2013.
- CATTANEO, E. e LONGOBARDO, L. *Consonantía Salutis: studi su Ireneo di Lione*. Trapani, Itália: Il pozzo di Giacobbe, 2005.
- CHIAPPARINI, Giuliano. *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della*

'grade notizia' di Irieno di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica. Milão, Itália: Vita e Pensiero, 2012.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrología*. Tradução de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona, Espanha: Herder, 2001.

ERLER, Michael e GRAESER, Andreas (org.). *Filósofos da Antigüidade: do helenismo à Antigüidade tardia*, volume II. Tradução de Nélio Shneider. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia Antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MAS, Salvador. *Pensamiento Romano. Una historia de la filosofia en Roma*. Valencia-Espanha: Tirant lo Blanch, 2006.

MORESCHINI, Cláudio. *História da Filosofia Patrística*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2ª edição 2013.

ORBE, Antonio. *Introducción a la teologia de los siglos II y III*. Salamanca: Sigueme, 1988.

_____. *Teología de San Ireneo I*. Madri-Toledo: BAC, 1985.

_____. *Antropología de San Ireneo*. Madri-Toledo: BAC, 1969.

REALE, Giovanni. *Renascimento do platonismo e do pitagorismo*, Coleção História da Filosofia grega e romana, volume VII. Tradução de Henrique C. Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

UBIÑA, José Fernández e SOTOMAYOR, Manuel (orgs.). *Historia del cristianismo I: el mundo antiguo*. Madrid, Espanha: Editorial Trotta, 2011.

FERNANDES, Fr. José Manuel Correia. **À imagem e semelhança de Deus: a visão antropológica de St. Ireneu de Lyon**. http://www.triplov.com/ista/encontros/poder_imagem

GT 8 Religião, Arte e Literatura

GT 8. Religião, Arte e Literatura

Coordenadores: Prof. Dr. Alex Villas Boas – LERTE-PUC/SP; Prof. Dr. Joe Marçal Santos – Universidade Federal de Sergipe/UFS; Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela, PUC Minas, MG.

Ementa: O GT visa abrir um espaço de discussões sobre o papel da Arte e da Literatura no modo de pensar a questão religiosa. Giambattista Vico (1668-1744) apontara para as consequências de um “cartesianismo linguístico”, que explica o mundo se apoiando apenas em encadeamentos lógicos dedutivos, e com isso, distancia a natural relação entre linguagem e práxis, especialmente pela capacidade que a linguagem literária e artística tem de criar formas de unidade de percepção como núcleo organizador da sociedade, fomentando assim a vida comunitária. Deste modo este GT propõe que se discuta o papel da linguagem simbólica e narrativa, presente nas artes de modo geral e na literatura de modo específico, por suas respectivas capacidades de sensibilização a valores humanos e religiosos. O GT pretende ainda reunir pesquisadores/as de outras associações, e programas, como a ALALITE, ABRALIC, LERTE (PUC-SP), RELEGERE (UMESP), IEA (USP), Teopoética (PUC-Rio e UFSC) a fim de avançar nas discussões que vêm avançando nos últimos anos dentro da temática.

A arte literária de Machado de Assis: quando o sagrado e o profano promovem a reflexão religiosa

Ivna Maia Fuchigami¹

RESUMO

A Literatura constitui um meio de pensar a questão religiosa dos mais fascinantes, e isso ocorre, pois, sem se comprometer com a verdade e sem se propor a fornecer respostas aos inúmeros questionamentos que surgem quando o tema é a condição humana, ela possibilita um relato que, apesar de se apresentar pleno de imaginação e fantasia, leva o leitor a refletir sobre o mundo real, sobre si mesmo e sobre o outro. Dessa forma, objetivamos, no presente estudo, proceder à análise do conto de Machado de Assis, *Entre Santos*, em que o escritor, de uma forma irônica e imaginativa, desconstrói expectativas e ilusões e nos sugere que um texto, pretensamente profano, nos faz perceber que, por meio de manipulações literárias, é possível perscrutar o comportamento humano eivado de incertezas, contradição, medos, insuficiência e finitude, transcendendo, assim, a estrutura de um texto religioso que, certamente, seria normativo e dogmático. Lançando sempre mão de um viés antropológico, mas fazendo uso da abordagem religiosa e/ou filosófica por intermédio de um tom jocoso, o autor de *Dom Casmurro* aponta para perspectivas inusitadas e, por conseguinte, surpreendentes sobre o ser humano e sua relação com Deus.

Palavras-chave: Literatura. Religião. Machado de Assis.

INTRODUÇÃO

Sempre causa estranhamento quando nos propomos a refletir teologicamente a partir de um texto de Machado de Assis, alegadamente considerado antirreligioso.

Contudo, é preciso salientar que o autor de *Dom Casmurro* se mantinha arredio não à religião, mas às mazelas das instituições religiosas. Em seus romances, Machado de Assis indicou o desvio dessas instituições, sem cair no maniqueísmo e preferindo evitar a emissão de qualquer juízo de valor.

No presente trabalho, faremos considerações sobre o conto *Entre Santos*, publicado no livro *Várias Histórias* (1896) em que procuraremos apontar para a possibilidade de entrelaçamentos entre o sagrado e o profano para refletirmos sobre a religião e, por conseguinte, sobre a própria condição humana. Esta sempre foi uma preocupação em Machado de Assis, que, nas palavras de Alberto da Costa e Silva baseadas no olhar de Augusto Meyer, “esfolava com cuidado e perfeição as suas

¹ Mestre em Ciências da Religião (área Linguagens da Religião), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Bolsista CAPES. imfuchigami@gmail.com

criaturas” (MEYER apud SILVA, 2008, p. 10).

Na tentativa de se aproximar a literatura da teologia, geralmente costuma-se afirmar que é fácil perceber temas teológicos e religiosos que possam ser de interesse da literatura. O sagrado, o mistério e os comportamentos relacionados a esses temas podem estar presentes em obras literárias. No conto, conforme veremos, há a presença de temas teológicos e religiosos, mas que, quando são explicitamente apresentados, servem apenas para o escritor carioca criticar ou ironizar. O tom confessional ou meditativo não faz parte do imaginário do texto, cujo autor preferiu não estabelecer qualquer tipo de moral.

Produtor de sentido e não contador de histórias, Machado de Assis devassa a alma, a consciência, o pensamento, as emoções, os instintos, decompondo e analisando a condição humana. Seus personagens, consoante Maria Eli de Queiroz (2008), poderiam ser chamados de pseucocatólicos, “perderam suas raízes cristãs”, e os mandamentos da Igreja “não passam do dever seco e estéril, ético e não religioso” (p. 107). Diante de uma relação superficial com a fé, só resta assistir a uma decomposição desta, que inclui o desvio da consciência e, nas palavras do próprio Machado, os pecados acabam se constituindo em “ações, intenções ou omissões graves” (ASSIS apud QUEIROZ, 2008, p. 106).

1. RESUMO DO CONTO

O capelão da Igreja de São Francisco de Paula conta que, uma noite, ao ir verificar se as portas da igreja estavam bem fechadas, percebeu que havia luz por baixo delas e resolveu verificar. Para sua surpresa, São José, São Miguel, São João Batista, São Francisco de Sales e São Francisco de Paula conversavam sobre os devotos que iam pedir-lhes sua intercessão para o recebimento de graças. Todos os santos eram terríveis psicólogos, no sentido de que, perscrutando a alma e a vida dos fiéis, decodificavam os sentimentos de cada um.

São João Batista e São Francisco de Paula são descritos como “duros ascetas” (ASSIS, 2007, p. 387), aparentando às vezes estar enfadados e absolutos. Já São Francisco de Sales era indulgente. São João Batista, por sua vez, já começava a descrever dos homens.

Todos os santos comentam a respeito de seus supostos devotos (lojista, escrivão), mas são as histórias de São José e de São Francisco de Sales que ganham destaque. São José conta o caso de uma adúltera que fora orar diante do santo para que este a livrasse da luxúria. Contudo, à medida que rezava, o fervor da prece foi arrefecendo já que seu pensamento fazia com que ela se lembrasse de sua vida pregressa. Embora os lábios rezassem, a alma já estava com o namorado. E saiu sem

pedir nada.

Já o devoto de São Francisco de Sales era um homem de 50 anos que fora rezar pela esposa, que tinha uma erisipela na perna esquerda, sem perspectiva de cura. O marido, que também se chamava Sales, era conhecido por praticar a usura e a avareza. Levava uma vida sórdida, comia pouco e mal. Sem filhos, juntava ouro, prata, papel e cobre e os guardava com todo zelo, sem gastar um só centavo.

O fiel promete a São Francisco de Sales uma perna de cera, numa manobra para antecipar a graça divina. O marido ajoelha-se perante a imagem e começa a rezar, esperançoso. Contudo, ao terminar a oração, não consegue fazer o pedido e a promessa. Desacostumado a dar algo, não encontra as palavras corretas para dizer que doaria a perna de cera. O máximo foi fazer o pedido. Aos poucos, a imagem da perna de cera se desfaz e ele só enxerga a moeda, símbolo do quanto gastaria se fosse encomendar o ex-voto. O tempo passava, o devoto ia dizendo “Deus”, “os anjos do Senhor”, “as bentas chagas”, e não nada de promessa. Então, a avareza o faz pensar que o valor da oração era infinitamente maior que a oferta de um bem material, e Sales começa a desfiar um número cada vez maior de pai-nosso e ave-maria: 100, 300, 500, 1.000.

O conto termina com o capelão relatando que não ouviu mais nada, cai no chão e, quando se dá por si, já havia amanhecido.

2. O SAGRADO E O PROFANO NA REFLEXÃO RELIGIOSA

Ler um texto que é explicitamente elaborado para proporcionar uma reflexão religiosa e que eficazmente remete a isso, é o previsível. Contudo, quando o leitor está diante de um texto impecavelmente escrito e sem pretensões teológico-pedagógicas, e consegue refletir sobre a relação ser humano x **vivência da fé**, bem como estender o campo de visão **à própria condição** humana, a qual é desprovida de uma estrutura moral, segundo o olhar machadiano, estamos diante daquilo que podemos chamar de um texto estético que pode nos sugerir uma gama variada de sentidos, de cultura, de inspiração poética, em que o leitor pode, e deve, preencher as lacunas colocadas pelo autor.

Conforme Evanildo Bechara, Machado de Assis “é dos que melhor a [literatura brasileira] praticaram e mais souberam conciliar a construção clássica e a modalidade espontânea do idioma do seu tempo” (BECHARA in ROCHA, 2015, p. 155).

Sem achar que deveria haver uma cisão entre o português lusitano e o português brasileiro, o escritor considerava que a unidade linguística em que se alicerça a língua comum se dá em “um esquema no qual encontram lugar todas as concordâncias substanciais que se verificam nas variedades dialetais” (PAGLIANO

apud BECHARA, 2015, p. 163).

Essas considerações reforçam nossa ideia de que só a estrutura do texto já fornece ao leitor um caminho que lhe possibilita sensibilizar-se diante dos valores humanos e religiosos. O escritor combina a coloquialidade da conversa que se estabelece entre os santos e faz uso do vocabulário religioso sem injetar, na narrativa, o tom da pregação.

O que nos atrai no texto é que, superficialmente, os santos comentam o comportamento de seus devotos. Com um tom coloquial e de descontração, em que o padrão culto da língua se mescla ao jargão religioso (“interceder”, “milagre”, “teme a Deus”, “devoção”, “beato”), o autor vai discorrendo e surpreendendo o leitor com sua ironia: “E voltaram as palavras lacrimosas e trêmulas, as bentas chagas, os anjos do Senhor...” (ASSIS, 2007, p. 391). O uso da metáfora (“lepra da luxúria”, “garras do demônio, p. 388) e da gradação (“já a oração era morna, depois fria, depois inconsciente”, idem) enriquece a narrativa. Por se tratar de um texto literário, e não religioso, fica mais fácil falar sobre o real e a vida cotidiana, uma vez que a literatura não precisa idealizar a realidade, o ser humano, o mundo.

O início do conto se caracteriza por um clima de mistério:

O corredor estava escuro. Levava comigo uma lanterna e caminhava devagarinho, calando o mais que podia o rumor dos sapatos. A primeira e a segunda porta que comunicavam com a igreja estavam fechadas; mas via-se a mesma luz e, porventura, mais intensa que do lado da rua. Fui andando, até que dei com a terceira porta aberta. Pus a um canto a lanterna, com o meu lenço por cima, para que me não vissem de dentro, e aproximei-me a espiar o que era. (ASSIS, 2007, p. 385).

O apelo às sensações visuais: “A luz, sem ser muito intensa, era-o demais para ladrões; além disso notei que era fixa e igual, não andava de um lado para outro, como seria a das velas ou lanternas de pessoas que estivessem roubando” (ASSIS, 2007, p. 385) conduz o leitor a penetrar num ambiente sobrenatural, aguçando, sobretudo, sua curiosidade.

O contista vai minimizar o enredo e privilegiar os personagens. Ele fixa um instantâneo (conversa dos santos) e justapõe os problemas decorrentes. No caso, os problemas são a maneira como as pessoas se relacionam com sua fé; trocando em miúdos, sem explicitar, o autor sugere a tensão que se instala entre instituição religiosa, que determina como o fiel deve praticar sua confessionalidade, e a experiência religiosa, humana, cheia de contradições, medo. Ao mesmo tempo, o escritor nos põe diante de personagens que exemplificam a precária existência humana. Vejamos: a adúltera quer que São José lhe dê forças “para sair das garras do demônio”. Contudo, o fervor da oração vai decrescendo e, no final, a alma já estava com o namorado. Temos, portanto, uma duplicidade de consciência moral.

O caso do devoto descrito por São Francisco de Sales é ricamente narrado uma vez que Machado de Assis vai colocar em evidência dois pecados, a usura e a avareza, sem se referir a estas como pecados, mas ligando-as ao modo de vida que o devoto levava. “Avaro, como a morte” (p. 388) e “usurário, como a vida” (idem). A avareza do homem o fez levar uma vida sórdida e a intertextualidade (sagrado x profano) enriquece o texto sobremaneira já que o leitor entra em contato com uma profunda análise da essência dos devotos e, em última instância, de todos nós. Sales, que nunca praticara a caridade, que nunca ingressou em irmandades e ordens terceiras, resolve abrir mão da oferta da perna de cera, pois teria que dispor de uma moeda, e resolve “pagar” a promessa com 300 padre-nossos e 300 ave-marias, subindo para 500, 1.000.

Essa “barganha” com Deus também tem lugar em outros romances machadianos. Em *Dom Casmurro*, por exemplo, Bentinho faz uma promessa para que o agregado José Dias interceda e faça sua mãe desistir de enviá-lo ao seminário: “Prometo rezar mil padre-nossos e mil ave-marias, se José Dias arranjar que eu não vá para o seminário.” (ASSIS, 1971, pp.70-71).

Embora se trate de uma conversa entre santos, não esperemos um comportamento à altura da santidade. Os santos machadianos, numa carnavalização, recurso de que o escritor sempre lançou mão quando queria inverter a ordem, sentam-se no altar para conversar. Eles se entediam, são curiosos, e um deles saboreia o espanto dos outros. Somente São Francisco de Sales, que faz recordar aos outros colegas que “muitos são os chamados e poucos os escolhidos” (ASSIS, 2007, p. 387), mantém um comportamento que se espera de um santo: a tolerância e a esperança no ser humano.

Machado de Assis, sem ser proselitista, revela seu profundo conhecimento de religião, cita a obra mais conhecida de São Francisco de Sales, *Introdução à Vida Devota*, e enumera alguns tipos de fé – sincera e castiça; indiferente; dissimulada; versátil. E, ao fazê-lo, não estaria se referindo ao comportamento humano? Precisamos ter sempre em mente que seu objetivo era o ser humano, um joguete do acaso, movido pelo desejo, que o leva a transgredir as convenções. O caráter do devoto Sales e da adúltera “vai destarte apontando a fragilidade dos propósitos, as veleidades, as acomodações e a estranha complacência da consciência humana em face do mal” (COUTINHO, 1955, p. 88).

Detentor de um estilo que se desvia do padrão tradicional, que se revela pleno de humor destrutivo, ironia, o autor abre possibilidades de reflexões, que, num texto considerado teológico, limitaria as possibilidades de reflexão. Constrói e destrói expectativas, ilude o leitor, e todos esses caminhos dão ensejo a múltiplas leituras.

Machado de Assis fez do seu ofício de escrever uma ferramenta para interpretar

a vida. Sua expressão literária, pois, não constitui um mero lazer, mas um exercício que ele praticava, observando o ser humano e descrevendo-o de uma maneira cada vez mais acabada e perfeita.

Sem cair no sentimentalismo do Romantismo ou na frieza do Naturalismo, o escritor manteve um estilo próprio que provoca no leitor admiração, surpresa, desconforto. Criou uma nova abordagem para se referir à condição humana: aperfeiçoando cada vez mais sua obra literária, permitiu-se discorrer sobre os mais variados assuntos que não passavam despercebidos ao seu olhar crítico: casamento, política, educação, religião, economia, sem assumir nenhum lado, mas dando liberdade ao seu leitor de concluir o que bem quisesse.

CONCLUSÃO

Procuramos mostrar como Machado de Assis nos possibilita um relato que nos faz refletir sobre o mundo real, sobre nós mesmos e sobre o outro. Por meio da ironia e da imaginação, o escritor desconstrói qualquer expectativa de idealização e faz com que reflitamos como o ser humano pode relacionar consigo mesmo e com Deus.

Sua carnavalização nos revela aspectos surpreendentes do comportamento humano, pois além de inverter a ordem, ele despe o ser humano em sua precariedade existencial, em que oscila entre a usura e a generosidade, a virtude e a deslize, a gratidão e o apego.

Machado de Assis nos mostra um ser humano decaído, fraco. E aqui reside seu pessimismo, pois ao desmascarar o ser humano, que deseja um mundo que satisfaça aos seus caprichos e necessidades, ridiculariza sua relação pseudorreligiosa, insinuando ou mostrando que homens e mulheres são escravos de sua ganância, desejos, e merecedores de nenhuma confiança muito menos da parte de Deus.

Num mundo em que sobejam egoísmo, falsidade, falácia, cálculo, insinceridade, Machado de Assis não precisaria lançar mão de um discurso eminentemente religioso para sugerir que o ser humano só pode ser capaz de dissimulação, sentimentos contraditórios, ingratidão, inconstância, que se refletem igualmente em sua relação com Deus.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **D. Casmurro**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1971.

_____ **50 contos**/Machado de Assis; seleção, introdução e notas de John Gledson. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

COUTINHO, Afrânio. **A Literatura no Brasil**. Direção de Afrânio Coutinho com a assistência de Eugênio Gomes e Barreto Filho – volume II. Editorial Sul Americana S.A Rio de Janeiro: Livraria São José, 1955.

MÚLTIPLO MACHADO: primeiro Colóquio Casa Dirce/organização: João Cezar de Castro Rocha. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015. 174 p.

QUEIROZ, Maria Eli. **Machado de Assis e a religião**: considerações acerca da alma machadiana. Aparecida, SP: Idéias&Letras, 2008.

Entre o Bem e o Mal: Uma abordagem teológico-literária da ambivalência da natureza humana em *Incidente em Antares*, de Erico Verissimo.

Rita de Cassia Scocca Luckner¹

RESUMO

A proposta deste trabalho é uma abordagem teológico-literária da ambivalência da natureza humana na obra *Incidente em Antares*, escrita em 1971, por Erico Verissimo (1905 -1975). Trata-se de uma análise interdisciplinar da referida obra com o intuito de observar características e atitudes das personagens criadas pelo autor, assim como a linguagem usada por ele para tratar de assuntos da vida cotidiana, que sugerem um apontamento do lado individualista do ser humano e que pode levá-lo a esquecer-se da sua vocação para a prática do bem. Nesse sentido, serão apontadas as situações narradas na obra que podem ser relacionadas a certos comportamentos como traição, preconceito, entre outros, que nos remetem aos vícios e diante disso, podem ser associados aos pecados capitais listados por Tomas de Aquino, assim como às virtudes que os contrapõem. Dessa forma, será ressaltada a composição simbólica da obra analisada, como também será conferida a relação dialógica entre teologia e literatura. Esses componentes, virtudes e pecados, os quais estão interligados implicitamente na obra, serão o elemento introdutório para uma reflexão acerca da ambivalência da natureza humana, em que a correspondência dos sete defuntos personagens do romance com os conhecidos sete pecados capitais permitem, por meio do verbo literário, apontar a ambivalência da natureza humana em que há vocação para o bem ou para o mal.

Palavras-chave: Verissimo, pecados capitais, ambivalência, bem, mal.

INTRODUÇÃO

Uma obra literária tem, entre outros elementos, a propriedade de moldar-se ao contexto histórico-social do presente no ato da leitura e abre portas para diversas reações e interpretações que podem percorrer o caminho do imaginário para o real, ou vice-versa. Esse aspecto demonstra o elemento que confere a coletividade da obra no sentido da representação da expressão das relações do ser humano com o próximo e com o meio, e dessa forma, tanto a sociedade é uma fonte para a arte, como a arte é importante para a compreensão e para a reconfiguração da sociedade.

A característica de recriar a realidade e promover, a partir de dimensões simbólicas,

¹ Mestranda em Ciências da Religião do PPG da Universidade Metodista de São Paulo e bolsista da Capes.
E-mail: ritaluckner@uol.com.

reflexões sobre o ser humano e sua vivência em sociedade, que abrangem seus valores e seus limites, é uma das características que aproximam a literatura e a teologia. Narrar o ser humano em suas ações é algo antigo, como as narrativas bíblicas, que contemplam a história de Deus e de um povo; sua ficcionalidade é o que as tornam verdadeiras, pois são a relação e a referência do ser humano com a espiritualidade. A escrita literária, de forma similar, possibilita uma significação para além da descrição linear da realidade, e segue para diversas interpretações que retomam questões acerca da existência do ser humano no mundo.

Este estudo apresenta uma análise da dimensão religiosa contida na obra literária *Incidente em Antares*, de Erico Verissimo, com a finalidade de observar e apontar simbologias, analogias, entre outros elementos que possam ser relacionados com a ambivalência da natureza humana, sobretudo entre o bem e o mal, por meio da inter-relação dos sete personagens defuntos com os sete pecados capitais. Como a literatura está sempre aberta para novas (re) leituras, o que a torna sempre atual; ela é também profética e escatológica, pois é uma ligação da realidade para algo ainda maior, e dessa forma, a vida não é mais vista como dogmática, mas como possibilidade de questionamentos e de novas possibilidades. Daí, o enfoque deste trabalho na esperança, como dimensão teológica para a vida.

1. CONSTRUINDO RELAÇÕES: A INTERFACE TEOLOGIA E LITERATURA

Antônio Manzatto afirma que o elemento central que aproxima a literatura da teologia é o caráter antropológico que estas contêm. Porém, sendo a teologia uma ciência e a literatura uma arte, são independentes uma da outra. A teologia elabora seus pressupostos a partir de seu próprio *locus* em que se utiliza a linguagem conceitual necessária e elaborada para o caráter missionário, sem que se perca sua particularidade científica. A literatura, por retratar as experiências humanas, se torna o *locus theologicus*, pois é constituída pelo antropológico, em contrapartida, a teologia é constituidora do antropológico. Como a literatura utiliza a linguagem simbólica e ambígua, próprias da linguagem literária, para Manzatto, há um problema de adequação do real, porém, ele admite que “a ficção guarda seu interesse, pois vimos que a literatura também é lugar para o real desvendar-se, não pela verossimilhança, mas pela referência”. Para ele seria uma “duplicação do real” em que o ser humano tem o poder de criar, imaginar, de interagir de forma dialética com “o mundo real e o mundo imaginário”. (MANZATTO, 1994, p. 74-75).

Entretanto, Antônio Magalhães ressalta a autonomia e a equiparação da importância da Teologia e da Literatura, propondo o *método da correspondência* para discutir a aproximação desses saberes. Por meio desse método, se estabelece

um diálogo entre Teologia e Literatura de igual para igual, porém considerando e priorizando suas especificidades. Ele remete ao Cristianismo como religião do livro, um conjunto de narrativas de um povo que constitui uma obra histórica, mas também literária, e é justamente por essa característica literária que o Cristianismo ultrapassou o tempo e o espaço, instaurando-se no imaginário das pessoas de diferentes culturas. Para Magalhães, palavras “são espelhos que refletem nossas imagens, que nos ajudam a ver melhor nós mesmos e o próximo”. (MAGALHÃES, 2009, p. 24-25).

Além das reflexões sobre a Palavra de Deus, a teologia preocupa-se também com o ser que recebe a Palavra. A manifestação do divino ocorre na imanência, pois se o divino revela-se ao ser humano, é por meio do que é humano que isso ocorre, “o corpo é o território onde o espírito é experimentado e o sagrado experienciado”. Além de ouvinte da Palavra, o ser humano é também um ser de linguagem, por tanto é criador, receptor da palavra do próximo e emissor de suas próprias palavras, que para além da capacidade de descrever e informar a realidade, também pode (re) criá-la e transformá-la. Bingemer afirma que desde os primórdios “os homens e mulheres que captaram e falaram sobre a revelação identificaram Deus como Palavra. Palavra que rompe o silêncio e fala.” (BINGEMER, 2015, p. 26-28). Em seus estudos sobre a relação dialógica entre teologia e literatura, Bingemer apreende em autores - como Adélia Prado e Guimarães Rosa, a fé e a manifestação do divino, que são percebidas por quem, como ela, abre-se para a Palavra e as palavras, como caminhos para um sentido maior da realidade humana. Assim, acredita-se que um texto literário pode tocar nos aspectos mais sombrios do ser humano, o que faz da obra *Incidente em Antares* possível de transpor as fronteiras do imaginário para o real, alcançando proporções universais em relação à vida humana.

2. A CRIAÇÃO LITERÁRIA: SOBRE O SURGIMENTO DE ANTARES E O INCIDENTE

Uma greve geral na cidade fictícia de Antares fez com que sete defuntos se levantassem de seus esquifes e marchassem em direção à praça central para fazerem suas reivindicações. Em meio ao horror e espanto, os cidadãos se reuniram para ouvirem os falecidos. Assim, o autor elaborou um debate cômico entre vivos e mortos, em que a podridão não estava apenas na decomposição dos sete corpos, mas principalmente nas revelações que eles fizeram. Tal aspecto observado na obra indica uma possível reversão que o autor dá ao sentido da morte, dessa forma, são os mortos que tem a moral para falar e julgar, ao invés dos vivos. Essa reversão é feita de forma

irônica, o que nos remete ao conceito de *Carnavalização* elaborado por M. Bakhtin (1987). A rebelião dos mortos representa o final da vida, a inevitável transitoriedade a qual o ser humano está submetido e que se torna cômica na obra com o surgimento de sete defuntos com seus corpos em deterioração, mas que agem como se estivessem vivos: andam, falam, visitam familiares e amigos. Sendo assim, torna-se uma inversão do sentido da morte a partir do momento em que os cidadãos encaram o incidente como sendo algo aceitável, e concordam em comparecer ao encontro, marcado pelos defuntos. Tal encontro em praça pública e a revelação feita pelos mortos sobre as faltas cometidas pelos poderosos, que remete a um julgamento, acabam por ser motivo de riso para alguns moradores da cidade, tornando-se uma carnavalização do inferno: a declaração dos pecados dos mortos e de seus cúmplices, o sofrimento das vítimas perante a crueldade de seus malfeitores, as injustiças e crimes, entre outras faltas cometidas, e que foram proferidas com tom de deboche, o que tornou o encontro em uma arena de comicidade.

Ao final do romance, com a volta aparente do cotidiano da cidade, nota-se que o incidente provocou mudanças no mundo dos vivos, e inflamou, mesmo que apenas para alguns, a chama do bem, que surge em forma de arrependimento ou solidariedade, trazendo um pouco de esperança para a cidade de Antares. Com base em preceitos que apontam o ser humano como um ser bom por sua essência - ainda que haja visões contrárias a essa - e que tem desejo natural pela felicidade, pressupõe-se que seu desvio do caminho do bem acontece por suas escolhas, por razões as quais buscou viver. A ele foi dado o livre-arbítrio e capacidade de usá-lo sabiamente, pois disso resultam os sentimentos, desejos e ações humanas. Baseando-se nos estudos teológicos e filosóficos, como de Santo Tomás de Aquino, há possibilidade de se afirmar que a criatura humana, “na profundidade de seu ser, encerra a suprema ambiguidade”, carrega em si a vocação “à verdade, ao bem, à beleza, à harmonia e aos demais valores éticos”. Porém, é também uma criatura marcada “pelos limites do seu ser, pela complexidade de seus apetites e desejos”, e disso emerge o jogo de “auto-criação e autodestruição” proveniente da articulação de sua liberdade. (JOSAPHAT, 2012, p. 286). A releitura da obra em estudo pode incitar uma reflexão quanto ao comportamento humano, e sua força e/ ou fraqueza diante das vicissitudes da vida, e observar o incidente como demonstração da ambivalência humana.

3. MORTE E VIDA EM ANTARES: PRINCIPAIS ASPECTOS DA OBRA *INCIDENTE EM ANTARES* RELACIONADOS AOS SETE PECADOS CAPITAIS.

Tomás de Aquino (1225-1274) aprofundou os estudos sobre a doutrina dos pecados, modificou a lista contendo os sete pecados capitais, finalizando-a da seguinte forma: Vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia (AQUINO, 2004, p. 65-66). Os pecados capitais podem aparecer, analogicamente, na obra de Veríssimo e identificados pelas ações e identidades construídas para os personagens do romance. Tais analogias acontecem implicitamente por meio dos símbolos e pela polifonia do texto, que são os caminhos para perceber as diversas interpretações que este pode suscitar e que se renova a cada releitura. Na obra, observamos como os personagens escolheram caminhos diferentes para o seu mundo de ficção, e dessa forma, pensar teologicamente no ser humano do mundo real, visto que o conhecimento sobre a natureza humana pode surpreender, mas em sentido duplo, negativo e positivo, o que lhe dá a escolha para construir e afirmar a sua fé.

A correlação do caráter de cada personagem defunto relacionado a um pecado capital, pode ser apontada como: 1) Dona Quitéria, relacionada à *soberba*. Por ser descendente de uma das famílias mais poderosas de Antares, ela fazia parte da burguesia local e julgava-se superior, acreditava estar sempre certa em suas opiniões e gostava de dar ordens e lição de moral. Seus atos de caridade eram apenas para demonstrar que era boa cristã, mas eram poucos, e além disso, a presença de pessoas humildes nunca lhe foi agradável, a não ser para prestar-lhe serviços. 2) O advogado, Dr. Cícero Branco, com a *avareza*. Era desonesto em seus atos, forjava documentos aos clientes, que transgrediam as leis. Para ele não bastava trabalhar como um advogado e ganhar o que lhe era cabível honestamente, mas sim trapacear no que fosse preciso para adquirir mais. 3) O maestro Menandro Olinda, com a *acídia*. Não teve coragem de enfrentar os problemas da vida e, frustrado, cometeu suicídio. A preguiça, que foi listada por Tomás de Aquino como acídia, é a fuga das obrigações; provoca sentimento de tristeza, desespero, rancor e divagação da mente. Por não ter alcançado sucesso em seu primeiro concerto, ele sentiu tristeza, desespero, rancor e quis punir suas mãos, por isso, cortou os pulsos. 4) José Ruiz, o sapateiro, pode ser associado à *inveja*. Sempre estava julgando e comentando sobre a vida alheia, e diminuía as qualidades do próximo. 5) O bêbado, Pudim de Cachaça, com a *gula*. Ele que não tinha moderação pela bebida, estava sempre embriagado e por esse motivo tinha a perda da razão, o embotamento da inteligência. 6) A prostituta Erotildes, nome que pode sugerir “erotismo”, está relacionada à *luxúria*. A luxúria é o apetite demasiado pelos prazeres carnis encontrados no ato sexual, que faz com que o indivíduo despreze os valores espirituais. A personagem não só praticava o ato sexual pelo apego ao mundo material, isto é, para ganhar dinheiro, como também incentivava os homens a praticarem o adultério. 7) O jovem João da Paz pode ser associado à *ira*. Ele foi acusado de subversão, torturado e morto pela polícia pela suspeita de ser o líder de

um grupo de guerrilheiros. Irar-se nem sempre pode ser considerado um ato pecaminoso, pois assim como os sentidos, a ira pertence à natureza humana, é a força dada pelo Criador que permite atacar um mal adverso e é a defesa e resistência da alma. Essa força natural seria dada ao homem para que ele removesse os obstáculos que o impedissem de atingir seu objetivo do bem, porém, a ira em demasia provoca outros vícios, como rixa, blasfêmia, e desejo de vingança.

A noção dos sete pecados capitais que podem ser relacionados aos sete mortos, demonstra que o ser humano deve refletir sobre si mesmo enquanto ser vivente e atuante neste mundo. Se ele é responsável pelas mudanças que podem acontecer no mundo, ele mesmo é a sua própria esperança, que pode ser cotejada ao divino como caminho para uma vida em comunhão. Assim, ele é esperança ao mundo, mas uma esperança avivada pelo desejo do saber e pelo espiritual, religioso, pois, seguindo os preceitos de Tomás de Aquino, “o desejo natural do homem, no conhecimento, tende para um fim determinado. Ora, este não pode ser senão o mais nobre objeto do conhecimento, que é Deus. O conhecimento divino é, pois, o fim último do homem.” (TOMAS DE AQUINO, *apud* JOSAPHAT, 2012, p. 93).

CONCLUSÃO

A colaboração mútua entre literatura e teologia, pode propiciar uma visão sobre os limites e fraquezas do ser humano, assim como a sua busca por uma orientação espiritual como superação das adversidades da vida. Tal diálogo aborda elementos que apresentam fundos morais e regras de comportamento e que o ser humano tem necessidade de perpetuar, pois colaboram para a organização social. Não se deve pensar a análise de um texto literário por uma mão única. Tantos os aspectos narrativos, quanto os aspectos filosóficos e culturais - incluindo as ideologias explícitas e implícitas do autor - são importantes para a compreensão do texto, aspectos dos quais se encontram os mitos e símbolos que estão enraizados na mente humana, pois fazem parte da nossa herança cultural. *Incidente em Antares* pode ser considerada uma obra universal e atemporal, por tratar de problemas do homem que ultrapassam o espaço e o tempo. Por meio de uma narrativa fantástica, Verissimo recorreu da ironia para fazer uma crítica à sociedade utilizando defuntos como representação da “podridão” hipócrita, em que a verdadeira face estaria mascarada e das quais são eliminadas com a chegada da morte. Ademais, a relação entre os personagens da obra e os pecados capitais, colabora para uma reflexão acerca da ambivalência da natureza humana, em que o equilíbrio entre comportamento e pensamento de justiça e esperança suscita um entendimento de si mesmo e do próximo, e dessa forma, impulsiona o ser humano a buscar um convívio social harmônico.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução Yara Frateschi Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.
- ___. **Estética da Criação Verbal**. Tradução Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ___. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 4. ed. Revista. Tradução Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BRAIT, Beth. (Org.). **Bakhtin, Dialogismo e Polifonia**. São Paulo: Contexto, 2013.
- BINGEMER, **Maria Clara**; CABRAL, Jimmy Sudário. **Finitude e mistério: Mística e literatura moderna**, Rio de Janeiro: PUC Rio; Mauad, 2014.
- JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar: chaves de leitura da Suma de teologia**. São Paulo: Paulus, 2012.
- MANZATTO, Antônio. **Teologia e Literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Loyola, 1994.
- MAGALHÃES, Antônio. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Esperança apesar do Mal: A ressurreição como horizonte**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o Ensino (de Magistro) Os Sete Pecados Capitais**. Tradução e estudos introdutórios: Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- VERISSIMO, Erico. **Incidente em Antares**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Não suba o sapateiro acima da chinela: as potências da literatura na teopoética

Sebastião Lindoberg da Silva Campos¹

RESUMO

Quando se propôs a pensar o político, Platão já alertava para o perigo que representava as potências simulacrais da literatura. De modo análogo, quando Clemente de Alexandria pensa Deus no cristianismo, está ciente das ameaças que os simulacros da literatura podem oferecer ao seu conhecimento e apreensão. Ao afirmar que o cristianismo não se baseia nem na poesia, nem na política, o teólogo alemão Joseph Ratzinger, está aprofundando uma cisão platônico/clementina acerca da compreensão da literatura como falso, e reafirmando que sua expressão deve ser acompanhada de um caráter ético, isto é, a enclausura numa área de constante vigilância. Para se aproximar ou mesmo exprimir o que é Deus, a literatura deve ser cerceada e saneada para poder exprimir uma determinada imagem. Todavia, para o escritor português José Saramago, à literatura não se pode impor um estatuto ético restritivo ou negar suas potências. Apropriando-se do mito de Apeles, o escritor lusitano se propõe a perceber a literatura como uma potência questionadora, criativa e criadora. Não se pode tomá-la como pernicioso, é preciso (re)afirmar seu caráter heurístico. Ela, assim como a teologia, pode e deve mostrar seu entendimento acerca de Deus sem necessariamente ser interdita. O posicionamento do escritor lusitano, e sua concepção de literatura, permite, na Teopoética, que a literatura ocupe um lugar de protagonismo, revelando novas possibilidades humanas.

Palavras-chave: Teopoética. Saramago. Cristianismo.

INTRODUÇÃO

A citação aparentemente descompromissada do longínquo mito de Apeles no romance saramaguiano *História do Cerco de Lisboa* nos insere num verdadeiro preâmbulo de uma espécie de uma alegoria moderna do lugar da ficção. Se Platão alertara para os perigos do simulacro da ficção num mundo politicamente desejável, em Saramago esse alerta ressurge; todavia, seu ressurgimento está envolto numa fina névoa que não deixa transparecer seu verdadeiro sentido irônico de reversibilidade da ação platônica de maneira imediata.

Nesse romance de Saramago, embora o questionamento à verdade narrativa histórica seja uma das leituras mais capturadas a priori, não se pode passar incólume

¹ Doutorando em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Ensino Religioso da Secretaria Municipal de Educação – RJ. Contato: lindoberg_pe@hotmail.com

ao verdadeiro questionamento ao regime ético da literatura protagonizado por Platão, validado e perpetuado pelo cristianismo. É, sobremaneira, a partir desse romance que se descortina na obra literária saramaguiana constantes questionamentos acerca do cerceamento imposto à literatura quando esta se propõe uma capacidade heurística.

Ampliando o horizonte contributivo do pensamento saramaguiano que se presta a experimentar a relação da literatura com outros campos dos saberes, por vezes ocupantes de lugares de maioridade, podemos pensar sua interação com a teologia, especificamente com a Teopoética. Donde nasce a interrogação: na relação do termo Teopoética, qual lugar da poética, qual lugar da teologia, de Deus? Tomemos, ainda, os termos poética, literatura, poesia, ficção e outros do mesmo campo semântico como sinônimos

Embora Teopoética seja um termo que tenha conhecido um uso mais frequente hodiernamente, talvez com uma conotação singular em Karl Josef Kuschel, o termo indubitavelmente nos remonta ao pretérito helênico, sobremaneira, via Giambattista Vico, quando este usa o termo poeta-teólogo ao referir-se aos primeiros “detentores” do conhecimento. Isto é, o conhecimento do mundo era dado através da poesia que tanto podia ser a manifestação do conhecimento divino, quanto ser o fazer/criar o próprio conhecimento.

Inequivocamente a relação que Vico entende entre poesia e “divindade” nos remonta a Platão, embora não encontremos neste uma valoração como naquele. A definição que Platão dá ao conceito de *poiesis* é mutável ao longo de suas obras; desde Íon, no qual interpreta a ação poética como potência criadora e criativa, dando ao poeta esse lugar de privilégio de “intermediador” dos deuses, ao cerceamento dado a este na concretização política de sua *polis*, alertando ao perigo que seus simulacros podem gerar a boa ordem.

Mesmo com o cerceamento imposto n’A *República* é notória a admiração de Platão pela poesia, ou o reconhecimento de seu caráter de potência criativa. A ação protagonizada por Platão em Íon, negar o domínio da arte técnica da poesia, não reside numa convicção de que esta é fruto genuinamente do influxo divino, ou que a poesia só se realiza quando o poeta está tomado pelo delírio divino das musas. Embora a imagem da poesia que Platão nos apresenta em Íon seja uma bela definição até hoje admirada – “pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado e ficado fora de seu juízo e o senso não esteja mais nele” (PLATÃO, 534b-c) – sua ação está diretamente ligada ao fator político que se debruça na desqualificação sofística.

Mesmo assim não parece que Platão ignore as potências daquilo que, em contraposição à verdade alcançada pela filosofia, possa-se chamar de falso. Ao alertar

para seus perigos, reconhece seu valor e força enquanto tal. Ele sabe a capacidade que o poeta possui de “hacer pasar algo de ló que no es, a ló que es” (LLEDÓ, 2010, p. 16).

Todavia o interdito à literatura não permanece estática em Platão, o fato de considerar a ficção numa perspectiva dentro/fora de um sistema é perpetuado no próprio seio do cristianismo que conjuga a fé semítica e a indagação helênica. Clemente de Alexandria, por exemplo, promove continuidades e descontinuidades com o entendimento de *poiesis* particularmente singulares e, ao mesmo tempo, mantém-se fiel ao pensamento platônico. A então *religio vera* não poderia ser, como bem salientou o teólogo alemão Joseph Ratzinger, baseada “na poesia nem na política, essas duas grandes fontes da religião, [mas] baseia-se no conhecimento” (RATZINGER, 2009, p. 13). Na política porque o exemplo de Estado mostrava por si só sua instabilidade, na poesia porque tudo quanto se dizia dos deuses é “narrado em forma de mito e ficção” (CLEMENTE, § 27, 4), portanto, “histórias inverossímeis” (CLEMENTE, § 11,1), criadas por homens que narram “os amores de vossos deuses, os estranhos mitos de suas fraquezas, suas feridas, suas prisões, seus risos, suas batalhas, suas sujeições, seus banquetes, seus amplexos, suas lágrimas e paixões, seus prazeres carnavais” (CLEMENTE, § 32, 1), em suma Clemente protagoniza no seio da fé cristã a ação que Platão operara n’*A República*, isto é, promover “triagens, separando as boas cópias (imitações das formas) dos simulacros (imagens sem semelhança)” (BRUNO, 2008, p. 41).

A poesia cristã não poderia apresentar a imagem inconstante de um deus. Em contraposição à inconstância característica da poesia pagã, Clemente apresenta o “Cântico Novo, que agora vem a brilhar em nós, a aparição do Logos que estava no início e que pré-existia” (CLEMENTE, §7, 3), a novidade deste Cântico, segundo Clemente, repousa justamente em não ser novo. A aparente contradição se justifica porque não se pode concebê-lo como “móvel ou como uma coisa, pois ele já existia antes da aurora, e ‘no início havia o Logos, e o Logos estava em Deus, e Deus era o Logos’” (CLEMENTE, § 6, 3).

A exemplo de Platão, Clemente tem que romper com o sentido de tempo finito para justificar a permanência desse Logos perpétuo. A continuidade com o pensamento do filósofo grego está no cerceamento da ação poética que se debruça sobre a questão de Deus, os poetas trágicos não apresentavam a correta imagem. Todavia, é evidente que Clemente realiza uma descontinuidade com a filosofia helênica na medida que pretende superar Platão porque essa *religio vera* é superior à filosofia, que por sua vez, como pretendia o filósofo grego, é superior à literatura. Em Clemente, a filosofia por ínfimo momento pôde vislumbrar essa verdade buscada e realizada no Logos cristão, assim como alguns poetas:

Que venha também a nós (já que a Filosofia só não é suficiente) a própria poesia que emprega todo o seu tempo em torno da ficção; ela virá, a duras penas, testemunhar, ao menos uma vez, a verdade, ou mais ainda: confessar a Deus a transgressão de seus mitos. (CLEMENTE, §73, 1)

Para Clemente, assim como em Platão, é preciso interrogar a poesia para descobrir os bons dos falsos pretendentes. Investigando, assim, percebe-se qual poesia “se nos desnuda a verdade (...) ao elevar os olhos para o éter e para o céu” (CLEMENTE, §74, 1), qual nos permitem acessar a verdade do Logos e quais nos desviam dessa busca. O cerceamento da literatura alcança em Clemente patamares mais restritivos que em Platão; enquanto este reconhece a potência dos simulacros, aquele parece interditar permanentemente essa possibilidade porque estar, fazer ou dizer algo sem “o Logos da verdade, é algo semelhante a andar sem pés” (CLEMENTE, § 75, 1); o poeta que testemunha a verdade não pode assemelhar-se a “outros tantos poetas [que] confundem vossos deuses e não temem insultá-los o quanto podem” (CLEMENTE, §76, 1).

1. “REVERSÃO DO PLATONISMO”

Qual o lugar da literatura na contemporaneidade? Tal interrogação não possui uma resposta inequívoca ou aceita majoritariamente. É inegável que a herança platônico/clementina possui severas consequências na contemporaneidade. Inegável, também, é a busca da ficção por um regime de autonomia. Quando o escritor lusitano José Saramago se apropria do mito de Apeles, ele apresenta-o sob uma perspectiva singular, uma espécie de alegoria contemporânea de uma ação rebelada da literatura. O embate ou diálogo que se dá entre autor e revisor parece apontar para uma inversão dessa negatividade no qual a ficção foi capturada; no seu papel de revisor, a ficção burla seu próprio estatuto ao emendar a verdade: “só o revisor aprendeu que o trabalho de emendar é o único que nunca se acabará no mundo” (HCL², p. 14).

A contraposição que Saramago opera entre o autor e o revisor não deixa de ser pertinente e instigante. O autor é como Apeles, busca a totalidade, a compreensão do todo, subordina as partes ao conjunto, assim como poderíamos entender a Teologia, Filosofia, Sociologia e a própria História. Buscam a verdade final, última. À literatura cabe o papel de revisor, do anexo, daquilo que emerge ou é acessado apenas quando solicitado. Inclusive no campo do deleite, único espaço, talvez, que não haveria interdição, aparece a estética para cercear tal autonomia.

Assim como o revisor saramaguiano, a literatura parece não pretender estar

² *História do Cerco de Lisboa*, romance de José Saramago.

eternamente enclausurada no seu regime ético. A potência criativa da ficção, sua capacidade de criar simulacros, questiona seu regime ético: “sempre chega o dia em que é preciso corrigir mais no profundo” (HCL, p. 12). Isto é, chega-se o momento que apenas o lugar dado por Clemente, por exemplo, aquele lugar em que a ficção “reconhece” e “confessa” sua incapacidade perante a universalidade do Logos não é mais condizente com a sua capacidade revisora das verdades estabelecidas.

Aquela definição do poeta, e conseqüentemente de sua obra, dada pelo jovem Platão em Íon – tomado pelo *delirium* – parece ser a mesma que emerge de *História do Cerco de Lisboa*: a literatura enquanto voluptuosa, aquela que se contrapõe às ciências da verdade, cuja característica é “a falta do gosto da modificação, o prazer da mudança, o sentido da emenda” (HCL, p. 12). Em outros termos poder-se-ia dizer que a literatura é a ciência do devir, da afirmação do estatuto heraclítico, da não-permanência.

Diferentemente do entendimento do jovem Platão, ou da sofística, essa “vocação” da literatura não provém de uma intervenção divina nem de uma técnica, ela retira da vida seu produto, não como uma imitação, a literatura é a própria vida; em outros termos ela é a própria experimentação da vida. Vida e literatura são coisas indissociáveis, “tudo quanto não for vida, é literatura” (HCL, p. 15).

Esse *status* que Saramago confere à literatura parece repousar pontualmente no entendimento de uma pré-concepção de *poiesis* que comunga em certa medida do entendimento do fazer, criar e experimentar. Sendo do domínio da vida, a literatura possui um poder heurístico, pode levar o homem a certo conhecimento, pode falar de Deus sem restrições ou interditos. A literatura não possui pretensões que não o próprio experimentar, assim com a música, a pintura etc.

O escritor lusitano faz do conjunto de suas obras essa própria experimentação e investigação que não possui, à revelia platônica/clementina, uma pretensão política/teológica. Revisitar a cristalizada história de Jesus pondo em xeque as verdades; constatar a patologia racional humana propalada por uma cegueira inexplicável; exaltar o amor gratuito em uma península a navegar insolitamente; denunciar o esvaziamento do ser humano em meio às estruturas burocráticas; salientar a caricatura de um deus imperfeito, insano e sedento de poder, e reclamar a paz quase impossível diante de uma indústria de armas são apenas alguns exemplos desse escritor que se debruçou sobre a vida para a experimentar, sem buscar, contudo, uma resposta, uma solução para um objetivo político.

CONCLUSÃO

Nos estudos da Teopoética, a literatura saramaguiana parece operar como

o sapateiro do mito de Apeles. Sempre à espreita, a interrogar, pôr em suspensão o discurso da verdade e a questionar seu lugar de minoridade. Ao reivindicar o direito ao questionamento diante da teologia, a ficção saramaguiana se coloca num patamar de igualdade e outorga para si um papel autônomo, e principalmente heurístico.

Não apenas Deus, mas o homem também entrará nesse ato de experimentação protagonizado na literatura tão proposto pelo escritor lusitano. Ao rebelar-se contra seu cerceamento político protagonizado primordialmente por Platão e radicalizado em Clemente, a ficção parece não está comprometida com a verdade (Deus), mas exatamente em caricaturá-la.

No entanto, em Saramago, descompromisso com a verdade não significa um descompromisso ético. A ação saramaguiana de trazer a figura sacralizada de Deus para o pátio externo, retirando-o de seu altar incólume, sobremaneira em *Caim* e *O evangelho segundo Jesus Cristo*, ocorre para permitir uma apoteose antropológica materialista, ou de experimentação humana.

Embora se encontre uma questão ética última na literatura saramaguiana, o que ação apeliana de sua ficção sugere é permitir essa estrada de possibilidades, do fazer e do não-fazer, do criar e do não-criar, do compromisso e do não-compromisso. Em uma perspectiva final, pode-se vislumbrar em Saramago aquela figura do poeta-teólogo viquiano, que em si é uma teologia negativa no sentido de que não há uma negação ou afirmação de Deus, ou o deus como proposto pela teologia cristã. O poeta-teólogo saramaguiano, ou, para usar sua própria terminologia, o revisor, é aquele indivíduo da possibilidade, do transcender sem transcendência, aquele que “aprendeu que o trabalho de emendar é o único que nunca se acabará no mundo” (HCL, p. 14).

Ao fim e ao cabo, ao que nos aponta Saramago é fazer perceber que a vontade de totalidade apeliana está mais inclinada para aquilo que possui um compromisso político. À literatura, contrariando a proposta clementina – “fujamos, pois, desse costume, (...) ou da ameaça de Caribde, ou das sereias míticas; ele estrangula o homem, ele o desvia da verdade, ele o afasta da vida (...)” (CLEMENTE, §118, 1) – cabe o papel de revisor, um revisor que não valida, mas questiona, e se necessário, corrige, ou em último caso, diante da forte interdição que sofre, percebe que a insensatez da constante rebelião: “A idade traz-nos uma coisa que é boa que é uma coisa má, acalma-nos, e as tentações, mesmo quando são imperiosas, tornam-se menos urgentes” (HCL, p. 14). É, pois, a conquista da *adiaforia*, isto é, “da tranquilidade garantida pela indiferença” (BERNARDO, 2004, p. 31).

Isso, entretanto, não significa uma passividade ou aceitação plena de um cerceamento de sua manifestação. Percebe, por fim, que a ironia, a comédia causam mais estragos que a simples rebelião e embate diretos; daí suas obras, em boa parte,

serem marcadas pela fina ironia que emana de sua leitura, “Por outras palavras, vê o defeito da chinela, mas cala-se [?], Não, o que deixa passar é o erro do joelho” (HCL, p. 14)

REFERÊNCIAS

BERNARDO, Gustavo. *A ficção cética*. – São Paulo: Annablume, 2004.

BRUNO, Mário. *Escrita, literatura e filosofia: (Derrida, Barthes, Foucault e Deleuze)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CLEMENTE, Alexandria. *Exortação aos gregos* Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos. – São Paulo: É Realizações, 2013. – (Medievalia)

LLEDÓ, Emilio. *El concepto “poíesis” en la filosofía griega: Heráclito, sofistas, Platón*. – Madrid: Editorial Dykinson, 2010.

PLATÃO. Íon. Tradução Cláudio Oliveira. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. – (Coleção Filô/Estética; 2)

RATZINGER, Joseph (BENTO XVI). *Deus existe?*. [tradutora Sandra Martha Dolinsky]. - São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2009.

SARAMAGO, José. *História do Cerco de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Reflexões sobre o *Mistério* na Arte Sacra

Wilmma Tommaso¹

RESUMO

O artigo tem o objetivo de apresentar uma reflexão sobre a arte sacra e o espaço litúrgico na atualidade destacando como as duas intenções subjacentes que caracterizaram o espírito do Vaticano II: o “*aggiornamento*” e a “volta às fontes” que influenciaram a arte da Igreja pós-concílio no Brasil. Para ressaltar esses aspectos, serão citados a essência dos símbolos cristãos e, em destaque, a dimensão do *Mistério* – no sentido paulino – dentro do âmbito do culto cristão, além dos textos conciliares referentes às artes e sua função mistagógica. Pretende-se apontar como o movimento pré-conciliar (em especial representado pela obra de Odo Casel, *O Mistério do culto no cristianismo*) teve importância ímpar no evento. Para ilustrar esses aspectos, serão também apresentadas imagens da arte pré e pós-conciliares.

Palavras-chave: Arte Sacra, Culto cristão, Mistério, Concílio Vaticano II.

INTRODUÇÃO

A palavra *Mistério* é um termo bíblico². Corresponde ao aramaico *râz*, que significa “coisa secreta”. O termo *Mistério* deriva do verbo *myo* – fechar os lábios, estar fechado. *Mistagogia* é outro termo grego que vem de *myo* e *ago* – conduzir – e etimologicamente significa a ação de introduzir uma pessoa no conhecimento de uma verdade oculta e no rito que a significa. O sacerdote, aquele que introduzia no mistério, era chamado de mistagogo e a pessoa introduzida e iniciada era chamada de *mystes*³.

A mesma palavra também pode vir do grego *musterion*, derivada de *muien*, e é empregada para se falar do que é separado, escondido. Na Antiguidade, no domínio do religioso, este termo foi usado principalmente para designar um tipo de cerimônia de culto pelo qual os participantes eram iniciados no mistério da divindade. Assim,

1 Doutora em Ciências da Religião pela PUC SP. Professora convidada do Departamento de Ciências da Religião da PUC SP.

2 DUBOST, Michel et LALANNE, Stanislas. Mame, *Le nouveau théo, L'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, 2009. p.603.

3 G.G. PESENTI in: *Dicionário de mística*, Paulus e Loyola, São Paulo, 2003.p. 704.

na Antiguidade grega, eram celebrados os mistérios de Eleusis e os mistérios órficos.

As civilizações romana e egípcia também tiveram seus rituais de mistérios. Encontram-se signos das celebrações de mistérios desde o início do século VI a.C até o século II A.D. Essas cerimônias, nas quais nada poderia ser revelado, comportavam ritos de purificação pela água e pelo fogo, preces, jejuns e um ensinamento religioso sob a forma de drama ou jogo cênico. A morte e o renascimento da natureza constituíam o motivo central dos cultos pagãos

1 O QUE É O MISTÉRIO DA IGREJA?

Na Bíblia, o termo grego *musterion* apareceu pouco, salvo nos livros mais tardios do Antigo Testamento. O emprego da palavra *mistério* no Novo Testamento deve-se, provavelmente, à influencia da filosofia e do paganismo grego. Nos Evangelhos, ocorre apenas uma vez em Marcos (Mc 4, 11), mas é, sobretudo nas Epístolas de Paulo, que se encontra um discurso mais elaborado a respeito desses termos: *mistério de Deus; mistério de Cristo; mistério da fé* etc.

O Primeiro Milênio foi um período muito rico, com o cristianismo em formação e a influência da Antiguidade Clássica. A unidade entre o Belo, o Bom e a Verdade foi o grande lema, razão pela qual se deve levar em conta não só as raízes judaicas, mas também as culturas egípcias e greco-romanas para que se entenda adequadamente a fé cristã e a arte cristã⁴. Na Igreja do Oriente, a palavra *Mistério* é utilizada no que se refere aos sacramentos da Igreja, em que acredita-se que as ações de Jesus continuam através dos séculos.

Por isso, sem conhecer a Teologia Oriental, é difícil entender, por exemplo, o retorno do *Pantocrator* – “Senhor e Mestre, o Ressuscitado que vive entre nós”, como a Igreja diz atualmente. Sobretudo sob a ótica da imagem como linguagem de transmissão da fé, da catequese e como espaço teofânico: Deus está se manifestando naquele lugar, naquela hora, como Senhor da Igreja e do Cosmo⁵.

4 Cf. Claudio PASTRO; André TAVARES, Iconografia como expressão da fé, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*, p. 46.

5 De origem grega, a palavra *Pantocrator* é uma combinação de *pan* (tudo ou todo) com *kratos* (alto, em cima). Transmite a ideia de governo, de poder e é perfeita em seu significado: “Todo-Poderoso” ou “Onipotente”, ou ainda “Senhor de tudo” ou “Criador de tudo”. Sob o ponto de vista religioso, estético e simbólico, a imagem de Cristo reina como a maior fonte de inspiração na cultura ocidental. E a imagem do Cristo Pantocrator se impõe desde o Primeiro Milênio: encontra-se em um trono, como um rei. Suas mãos vão além da imagem de abandono do Cristo crucificado ou das *pietás*. Enquanto a esquerda segura o *Livro da lei*, o Evangelho, com a direita faz uma saudação grega. O simbolismo não deixa dúvidas: Ele é o Onipotente, o Criador de todas as coisas. Normalmente, o Cristo Pantocrator encontra-se em locais altos, como cúpulas, absides de basílicas cristãs e acima de portas, numa alusão ao significado de que Ele tudo vê, controla e abriga.

2 O MISTÉRIO E A ARTE SACRA

O *Mistério*, na concepção de Bouyer, pode ser entendido como desejo de Deus. Este desejo está inscrito no coração do homem, que foi criado por Deus e para Deus. O homem é um ser religioso. Como dizia São Paulo, na cidade de Atenas, “em Deus vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28). Deus revelou-se ao homem por amor, vindo ao seu encontro; desta forma, lhe oferece uma resposta definitiva às perguntas que se faz sobre o sentido e o fim da vida humana. Deu-se a conhecer, em primeiro lugar, aos primeiros pais, Adão e Eva, e, depois da queda pelo pecado original, não os abandonou, mas prometeu a salvação e ofereceu a sua Aliança.

Com Abraão, elegeu o povo de Israel. Por fim, Deus se revelou plenamente enviando o seu próprio Filho, Jesus Cristo. Portanto, a imagem expressa o *Mistério* de um aspecto da Revelação divina e da comunicação do homem com Deus⁶: “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. O mistério da fé cristã parece encontrar nestas palavras a sua síntese”, inicia a bula *Misericordiae Vultus*, de autoria do Papa Francisco⁷. O homem, contemplando a face de Cristo, poderá compreender a si mesmo e compreender seu próprio mistério.

O ícone de Cristo intitulado como o Pantocrator está intimamente ligado ao mistério da Revelação. Por outro lado, ele também comunica o *Mistério* que é o Cristo, ele mesmo, nos seus traços e cores. Assim, no seu próprio ícone está impresso uma reflexão teológica vislumbrada nos primeiros séculos do cristianismo, que define a fé trinitária e cristológica da Igreja.

3 DISTINÇÕES ENTRE ARTE SACRA E ARTE RELIGIOSA, IMAGEM DE CULTO E IMAGEM DE DEVOÇÃO-

Neste ponto das nossas reflexões, temos de fazer algumas distinções entre o que seria uma Arte Sacra e o que seria uma Arte Religiosa. A arte sacra se põe a serviço d'Aquele que É.⁸ Assim, ela está ligada a imagens de culto, enquanto a arte religiosa está ligada a imagens de devoção.

_____ A imagem de devoção nasce da vida interior do indivíduo crente e, embora

6 Cf. Louis BOUYER, *La vérité des icônes* : La Tradition iconographique chrétienne et sa signification, p.15.

7 Cf. Papa Francisco, *Misericordiae Vultus*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acessado no dia 5 de maio de 2015.

8 Cf. Claudio PASTRO, *A arte no cristianismo*: fundamentos, linguagem, espaço, p. 113.

se refira a Deus, o faz com conteúdo humano. A imagem de culto dirige-se à transcendência, enquanto a imagem de devoção surge da imanência. Para Pastro, “na imagem de culto, Deus se manifesta e o homem emudece, contempla, reza”.⁹

Em uma autêntica imagem de culto, o que se percebe puramente é que não se aplicará com facilidade o conceito de “obra de arte”, como lembra Guardini. Isso porque um homem que cria uma imagem de culto não é um artista, pois não cria, mas está a serviço, serve, recebe a indicação e o encargo e realiza a imagem como deve ser, para que se faça possível a sagrada “presentificação” ou “presencialização”¹⁰.

Como afirma Romano Guardini, em uma opinião partilhada por Claudio Pastro:

“O artista de imagens de culto requererá um ORDO, uma ordenação e missão por parte da Igreja. Seu serviço será um mistério. O oposto ocorre com a imagem de devoção. É a vida pessoal cristã com suas reflexões de fé, lutas e buscas internas. Forma parte dos cuidados das almas, produz edificação e consolo”¹¹.

Os estudiosos da arte sacra são críticos frente às considerações e conceitos da História da Arte e vice-versa. Titus Burckhardt assinala uma questão fundamental:

“Os historiadores de arte, que aplicam o termo “arte sagrada” para designar toda e qualquer obra de tema religioso, esquecem-se de que a arte é essencialmente forma. Para que uma arte possa ser propriamente qualificada de “sagrada” não basta que seus temas derivem de uma verdade espiritual. É necessário, também, que sua linguagem formal testemunhe e manifeste essa origem”¹².

A verdadeira arte sacra é de natureza *ontológica* e não sentimental ou psicológica, ou seja, a arte sacra ocupa-se com a imagem de culto, ultrapassando pensamentos e sentimentos do artista, traduzindo uma realidade além dos limites da individualidade humana: *ela é a supra-humana*. Segundo Claudio Pastro: “o objetivo da arte [sacra] consiste precisamente em revelar a imagem da natureza divina impressa no criado, mas oculta nele, realizando objetos visíveis que sejam símbolos de Deus Invisível”¹³.

É possível entender, portanto, que a sacralidade da arte é garantida sob duas condições: (1) a inspiração vem do Espírito que anima a representação e move o tratamento dos assuntos representados ou tratados; e (2) a obediência às prescrições relativas às exigências de um culto, condição esta que parece introduzir

⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰ Romano GUARDINI, *La esencia de la obra de arte* : cristianismo y hombre actual, p. 22-23.

¹¹ Claudio PASTRO, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, p. 116-117; Romano GUARDINI, *La esencia de la obra de arte: cristianismo y hombre actual*, p. 24.

¹² Titus BURCKHARDT, *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*, p.17.

¹³ Claudio PASTRO, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, p. 122.

uma função não artística. No entanto, mesmo orientadas por regras impessoais e objetivas, estas condições não sufocam o gênio criador, pois, em realidade, não existe arte tradicional ligada a princípios imutáveis cujos aspectos não expressem certo gozo criador da alma¹⁴.

Numa concepção que o Cristianismo ultrapassa, o sacro (como algo separado) seria uma realidade que coloca o humano em relação com Deus. Esta relação com Deus é um pressuposto de iniciativa do próprio Deus: a *Encarnação*. Como diz Burckhardt: “Para o cristianismo, a imagem divina por excelência é a forma humana do Cristo. Disto decorre que a arte cristã tenha apenas um propósito: a transfiguração do homem, e do mundo que dele depende, através de sua participação no Cristo”¹⁵. Este *Mistério*, diz Pichard, é revelado pelo artista, pois pode ser abordado por meios humanos e materiais.

Arte Sacra é, portanto, aquela que serve ao *Mistério*, ao sentimento do artista de ser semelhante àquele expresso por João Batista acerca de Jesus: “É necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30). É fundamental que o artista tenha fé e que esta nele gere a humildade, pois está a serviço da liturgia, dos mistérios, da Igreja (não entendida no sentido meramente institucional). Como diz Pastro, “o artista deve saber ser veículo”¹⁶.

4 A LITURGIA E A ARTE SACRA

A Arte Sacra tem a tarefa de servir à beleza da sagrada liturgia, que é a matriz privilegiada da experiência religiosa de todo o cristão. Não é por acaso que as decisões sobre a arte na Igreja estão na constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Sagrada Liturgia. Ao discorrer a respeito do valor didático da liturgia, o *Sacrosanctum Concilium*, no que este se refere à aplicação dos diversos ritos, diz o seguinte: “Brilhem os ritos pela sua nobre simplicidade, sejam claros na brevidade e evitem repetições inúteis; devem adaptar-se à capacidade de compreensão dos fiéis, e não precisar, em geral, de muitas explicações”¹⁷.

Neste documento litúrgico importante, o termo *mistagogia* não aparece. A preocupação do Concílio em relação ao assunto está nas entrelinhas, pois documentos conciliares não desperdiçam palavras, são diretrizes concisas e pontuais. Contudo, quando se lê no parágrafo 122: “Estarão [as belas artes] mais orientadas para o

14 *Ibid.*, p. 19.

15 *Ibid.*, p. 25.

16 Claudio PASTRO; André TAVARES, Iconografia como expressão da fé, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*, p. 47.

17 O *Sacrosanctum Concilium* está disponível em: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acessado no dia 5 de maio de 2015.

louvor e glória de Deus se não tiverem outro fim senão o de conduzir piamente e o mais eficazmente possível, através das suas obras, o espírito do homem até Deus”, a expressão *conduzir o espírito do homem* pode indicar um traço significativo do valor mistagógico da arte.¹⁸

Na missa celebra-se o Mistério Pascal, o Cristo.¹⁹ A iconografia do espaço sagrado revela a grandeza do mistério celebrado nesse lugar. A Arte Sacra é o prolongamento do *Mistério da Encarnação*, da descida do Divino no humano, uma arte que tem valor sacramental e é simbólica, isto é, personifica um sinal de união.

No *Sacrosanctum Concilium*, em especial o parágrafo 8, “A Liturgia terrena, antecipação da Liturgia celeste”, quer reforçar a atenção para esse *Mistério*. A liturgia renovada convida à representação do Cristo glorioso. Representação que, no contexto litúrgico, não só torna presente uma ausência, mas exhibe também a sua própria presença enquanto imagem. Todavia, essa noção de *Mistério* em Paulo nada tem a ver com os cultos de mistérios da Antiguidade. Ele advém do Antigo Testamento, em particular dos escritos da Sabedoria. E foi o monge beneditino Odo Casel quem fez esse esclarecimento de forma pragmática, muito antes do Concílio Vaticano II.

5 O Mistério segundo Odo Casel

Odo Casel (1886-1948), monge de Maria-Laach (1907) e ecônomo dos beneditinos de Herstellte (1922-1948), incumbido dessa tarefa em 1921 pelo abade Dom Herwegen (+ 1946), publica, pela direção do *Jahrbuch für liturgiewissenschaft* (hoje *Archiv für L.*), numerosos artigos de ciência litúrgica até 1941. Seus ensinamentos espirituais em Herstellte oferecem uma teologia de estilo e conteúdo verdadeiramente mistagógicos²⁰.

A perspectiva de Casel visa a reconciliar teologia, piedade e liturgia. Ele insiste menos na eficácia instrumental dos sacramentos do que em sua relação com o mistério pascal, atualizadas enquanto ações litúrgicas comunitárias; e, ao sublinhar sua unidade, busca recolocar em primeiro plano a teologia da Igreja-mistério em sua relação com a liturgia, que é sua primeira manifestação. Em seus textos, muitas verdades esquecidas sobre os sacramentos foram revalorizadas.²¹

Casel fundamenta-se nas cartas paulinas para afirmar que:

Cristo é o mistério em pessoa, manifestando em nossa carne humana a

18 Cf. Claudio PASTRO, *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*, p.114.

19 Cf. Claudio PASTRO, *Guia do espaço sagrado*, p. 79.

20 Johannes Casel (1886-1948), monge beneditino alemão, mais conhecido como Dom Odo Casel, nome que está diretamente ligado ao Movimento Litúrgico. Abriu horizontes para a liturgia e teologia da Igreja. Foi um teólogo original e profundo sobre questões de liturgia, culto e sacramentos. Dentre suas obras estão: *O memorial do Senhor na liturgia cristã primitiva*, *A liturgia de celebração como mistério* e *O mistério do culto cristão*.

21 Cf. Nicolas DERREY, verbete “Mistério”, in: Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dicionário crítico de teologia*, p. 1161.

divindade que nós não podemos ver. Suas ações humanas, sobretudo sua morte e seu sacrifício na cruz, são um mistério porque aí Deus se revela de um modo que ultrapassa todo entendimento humano. Sua ressurreição e sua ascensão são um mistério porque a glória divina se manifesta no homem Jesus. Mas tudo isso se reveste de uma maneira escondida ao mundo e conhecida apenas pela fé. Os apóstolos anunciaram esse “Mistério de Cristo”, e a Igreja o transmite a todas as gerações.²²

Odo Casel distingue *mysterium* de mistério, dizendo que, se traduzirmos superficialmente *mysterium* por mistério, arriscamo-nos a nos desviar, mesmo quando este último termo exprime o caráter escondido de verdade divina. Contudo, ele é verdadeiro quando designa ação de Deus ou a ação cultural. Com efeito, o *mysterium* não é mais um mistério (isto é, um segredo) para o místico. A ele, o *mysterium* foi manifestado, embora permaneça sempre um segredo inacessível ao infiel. A revelação é verdadeiramente um elemento essencial do *mysterium*, e para que haja *mysterium* é necessário que haja uma *revelatio*, é preciso que o véu seja retirado (ver 2Cor 3:13ss).²³

Conclusão

Em concordância com o ensinamento paulino, para o artista Claudio Pastro, o *Mistério* é Cristo. Sua arte está a serviço da liturgia, independe dos sentidos e sentimentos humanos. É uma arte comunitária, ou seja, o senso objetivo de ser Igreja, da objetividade de Deus: só Deus é, e o mundo é sua criatura²⁴. Já para Odo Casel o importante é o valor da liturgia como “celebração” do mistério salvífico de Cristo, que se torna presente no rito, a ponto de a assembleia poder louvar e adorar a Deus “em espírito e verdade”. A Liturgia e a Arte são elementos que qualificam o patrimônio comum do cristianismo em que assenta a exaltação da beleza, isto é, do valor divino da obra humana, o *opus dei* ou “serviço divino.

REFERÊNCIAS

AGNELO, Dom Geraldo Majella. “O domingo da palavra”. Disponível em: www.paulus.com.br/institucional/odomingopalavra/9-de-dezembro-2o-domingo-do-advento. Acessado em 04 de janeiro de 2015.

BOESPFLUG, François. *Dieu et ses images: une histoire de l’Eternel dans l’art*. Paris : Éditions Bayard, 2008.

BOUYER, Louis. *La vérité des icônes : La Tradition iconographique chrétienne et sa signification*. Paris : Editions Criterion, 1990.

BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

22 Odo CASEL, *O mistério do culto no cristianismo*, p. 19.

23 Odo CASEL, *O mistério do culto no cristianismo*, p. 24.

24 Cf. Claudio PASTRO, *O Deus da beleza: a educação através da beleza*, p. 83.

CASEL, Odo. *O mistério do culto no cristianismo*. (trad.) Gemma Scardini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DERREY, Nicolas. Cf. verbete “Mistério”, in: Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Edições Paulinas, Edições Loyola, 2004.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. “Liturgia e arte: diálogo exigente e constante entre os beneditinos”. Disponível em: <http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/8823/2/2920.pdf>. Acessado em 03 de janeiro de 2013.

DUBOST, Michel et LALANNE, Stanislas. Mame, *Le nouveau théo, L'encyclopédie catholique pour tous*. Paris: Mame, 2009.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FLORES, Juan Javier. *Introdução à Teologia Litúrgica*, p. 206. São Paulo: Paulinas, 2004.

GUARDINI, Romano. *La esencia de la obra de arte : cristianismo y hombre actual*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960.

LIBANIO, J. B. O Concílio Vaticano II e a Modernidade. Disponível em: www.jbllibanio.com.br/modules/mastop_publish/?tac=101. Acessado em 26 de janeiro de 2015.

Sacrosanctum Concilium. Disponível em:

www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acessado no dia 5 de maio de 2015.

NASR, Seyyed Hossein. Prefácio à edição francesa, in: BURCKHARDT, Titus. *A arte sagrada no Oriente e no Ocidente*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

PAPA FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acessado no dia 5 de maio de 2015.

PASTRO, Claudio & Núcleo de Catequese Paulina. *Iniciação à liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2012.

PASTRO, Claudio. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *A arte no cristianismo: fundamentos, linguagem, espaço*. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. *Guia do espaço sagrado*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PASTRO, Claudio; TAVARES, André. “Iconografia como expressão da fé”, in: Ceci Baptista MARIANI; Maria Angela VILHENA, *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos da renovação*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PESENTI, G.G. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus e Loyola, 2003.

PICHARD Joseph. *L'art sacré moderne*. Paris: Arthaud, 1953.



FIGURA 1 - CRISTO PANTOCRATOR, SÉCULO IV - MONASTÉRIO DE SANTA CATARINA DO MONTE SINAI



**FIGURA 2 - ESQUERDA: *NOLI ME TANGERE* MUSEU DE ÍCONES DUBROVNIČ, CROÁCIA.
DIREITA: EUSTACHE LE SUEUR, *NOLI ME TANGERE* (1617 - 1655), MUSEU DO LOUVRE. PARIS.**



FIGURA 3 - MANDYLION OU SANTA FACE, GÊNOVA, MONASTÉRIO SÃO BARTOLOMEU DOS ARMÊNIOS. ÍCONE REVESTIDO DE PRATA DOURADA ESMALTADA.



FIGURA 4 - MANDYLION OU SANTA FACE. ÍCONE DE FACE DUPLA, (1130-1140). MOSCOU, GALERIA TRÉTIAKOV.



FIGURA 5 - CLAUDIO PASTRO. *PANTOCRATOR*. SÃO PAULO (SP). CAPELA DE MOSTEIRO SÃO GERALDO. 2006.



FIGURA 6 - CLAUDIO PASTRO, MURAL DA IGREJA DO MOSTEIRO NOSSA SENHORA DA PAZ (MONJAS BENEDITINAS), ITAPECERICA DA SERRA (SP), 2001/2002. AFRESCO



FIGURA 7 - CLAUDIO PASTRO. PANTOCRATOR. APARECIDA (SP). BASILICA DE APARECIDA. PAINEL EM AZULEJO. DETALHE.

Religião e arte: performances da Igreja da Comunidade Metropolitana no hipercentro de Belo Horizonte

Ana Ester Pádua Freire¹

RESUMO

A dinamicidade do rito religioso no espaço público encontra na linguagem artística formas singulares de expressão. A arte, como forma ritualística do outro dizer sobre si, é um mecanismo fundamental utilizado para dramatizar o mundo. Nesse sentido, a partir do estudo de caso da Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte, uma comunidade cristã autodenominada inclusiva, esta comunicação trata das relações entre arte e religião, no que diz respeito à presença dessa igreja na III Marcha contra a LGBTfobia de Belo Horizonte e Região Metropolitana com apresentação de performances artísticas. Para tanto, serão apresentadas fotografias, no intuito de se levantar considerações acerca das práticas religiosas e artísticas manifestadas. O deslocamento da igreja para o centro da cidade reconfigura seus ritos pela arte, levantando perguntas sobre a consciência da natureza artística, das propriedades do seu domínio de origem e da adequação ou não de seu novo local. Assim, religião e arte encontram-se na concretude das experiências e no concreto da cidade.

Palavras-chave: Rito. Igreja inclusiva. Praça Sete.

INTRODUÇÃO

Os usos e as apropriações do espaço público contemporâneo passam pela maneira dialética com a qual a religião se relaciona esse espaço em uma via de mão dupla. A religião, sendo interpretada como sistema cultural, um integrado complexo de sentidos, símbolos, e comportamentos relacionados a uma comunidade de adeptos (GEERTZ, 2008), reelabora o espaço geográfico ressignificando, assim, o espaço público.

O mesmo espaço público que, “pelo menos idealmente, é o lugar da diferença, da heterogeneidade, do encontro com estranhos” (JAYME; NEVES, 2010, p. 609), é o espaço que acolhe os fenômenos religiosos em sua complexidade e diversidade. E é para isso que Marjo de Theije (2006) alerta:

¹Doutoranda em Ciências da Religião. PUC Minas. Instituição financiadora: Capes. anaesterbh@gmail.com.

prestar a devida atenção às vidas religiosas dos habitantes da cidade, aos símbolos e relações sociais manifestados nas atividades religiosas da população urbana – e aos significados que conferem à religião e aos espaços urbanos que lhe servem de contexto; eis aí um cuidado antropológico que indubitavelmente iluminaria as reflexões acerca dos processos de contestação, identificação e simbolização na paisagem urbana. (THEIJE, 2006, p. 66).

Assim, a observação da proeminência da religião na paisagem urbana atravessa temas caros ao espaço público contemporâneo, como o monopólio da violência simbólica. Segundo Silvana Rubino (2009, p. 37), “a cidade é feita de fronteiras, que tanto impedem que os atores sociais considerados impróprios entrem, como que os legítimos saiam e assim desclassifiquem”.

Historicamente, a arte tem sido um meio de se romper com essas fronteiras do espaço público, sendo, por isso, um instrumento de resistência e aliado de militâncias políticas. Nesse sentido, a Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte lança mão da arte, por meio de performances no intuito de dar visibilidade ao seu protagonismo e sua luta pelos Direitos Humanos.

Nesse sentido, objetiva-se, com essa comunicação, que se pretende exploratória, apresentar os elementos dessa relação entre religião e arte, por meio do estudo de caso da Igreja da Comunidade Metropolitana na III Marcha contra a LGBTfobia de Belo Horizonte e Região Metropolitana.

1 IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE: DE LOS ANGELES À BELO HORIZONTE

Fundada na capital mineira em 2006 (ROSSETI, 2016), a Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte² faz parte da “Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana”, fundada em *Los Angeles*, Estados Unidos, pelo Reverendo Troy Perry, em 1968. Aos 28 anos, Perry, com o objetivo de “mostrar aos homossexuais que Deus se importava com eles” (PERRY, 2007), publicou na tradicional revista gay norte-americana *The Advocate* o anúncio que iria realizar, em sua casa, cultos dominicais para a comunidade LGBT de *Los Angeles*.

Doze pessoas compareceram ao culto, dentre elas um casal heterossexual, dando início ao que é reconhecida como a primeira igreja cristã de denominação inclusiva. Tudo isso em meio ao que ficou conhecido historicamente como as Revoltas de *Stonewall*, marcando, assim, o perfil de luta pelos Direitos Civis e identidade LGBT das Igrejas da Comunidade Metropolitana (DALLAS, 1998).

² A partir de agora, Igreja da Comunidade Metropolitana será tratada por ICM e, especificamente, a Igreja da Comunidade Metropolitana de Belo Horizonte, por ICM BH.

Com onze igrejas no Brasil³, a ICM é uma igreja autodenominada inclusiva. Igreja inclusiva é uma terminologia que vem sendo utilizada nas últimas décadas para denominar as igrejas comumente conhecidas como “igrejas gays”. Segundo Marcelo Tavares Natividade (2010), essa é uma “autodenominação” religiosa, que propõe ser uma alternativa ao elaborar uma hermenêutica própria que possibilite “a conciliação entre cristianismo e formas de exercício da sexualidade dissonantes da norma heterossexual” (NATIVIDADE, 2010, p. 90).

Pautada nos valores inclusão, comunidade, transformação e justiça global, a ICM pretende-se uma igreja pelos Direitos Humanos. Em Belo Horizonte não é diferente, a ICM BH faz alianças com a sociedade civil em busca da manutenção de direitos garantidos e de novas conquistas.

2 III MARCHA CONTRA A LGBTFOBIA DE BELO HORIZONTE E REGIÃO METROPOLITANA: “EXISTIMOS E MERECEMOS RESPEITO”⁴

Nesse contexto de alianças políticas, a ICM BH une-se ao Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual de Minas Gerais (Cellos MG) em alguns momentos. Um deles é a Marcha contra a LGBTfobia, um ato político que tem consolidado em várias cidades do Brasil, desde 2010, e ocorre no dia 17 de maio, quando, no mundo todo, pessoas se mobilizam pelo Dia Internacional Contra a Homofobia, Lesbofobia e Transfobia. A data foi escolhida em menção ao dia 17 de maio de 1990, quando a Organização Mundial de Saúde retirou a homossexualidade da Classificação Internacional de Doenças (CID).

[...] A primeira conquista significativa e de alcance nacional do movimento LGBT brasileiro ocorreu em 1985 e decorre de decisão do Conselho Federal de Medicina (CFM), que deixou de definir a homossexualidade como patologia, como ocorria até então nos termos prevaletentes na Classificação Internacional de Doenças (CID), elaborada pela Organização Mundial de Saúde (OMS). A própria OMS passou a ter o mesmo entendimento a partir de 17 de maio de 1990, data que se tornou marco histórico a ponto de este dia ser hoje internacionalmente reconhecido como Dia Mundial de Combate à Homofobia. Esse marco foi recentemente também referendado pelo governo federal, que, a partir de demanda do movimento LGBT, instituiu, por meio de Decreto Presidencial de 4 de junho de 2010, o dia 17 de maio como Dia Nacional de Combate à Homofobia. (MELLO et al., 2012, p. 152).

A III Marcha contra LGBTfobia de Belo Horizonte e Região Metropolitana

³ Baixada Fluminense (RJ), Belo Horizonte (MG), Cabedelo (PB), Fortaleza (CE), João Pessoa (PB), Maringá (PR), Mairiporã (SP), Rio - Betel (RJ), São Paulo (SP) e Teresina (PI), Vitória (ES).

⁴ Tema da Marcha contra a LGBTfobia de Belo Horizonte e Região Metropolitana 2016.

aconteceu no dia 14 de maio de 2016, com concentração na Praça Sete. Em 2016, a Marcha foi realizada, em Belo Horizonte, no dia 14, e não 17, pela Comissão Organizadora ter achado mais profícuo que essa fosse realizada em um sábado. Reuniu, segundo jornal O Tempo, cerca de 500 pessoas. A programação do evento foi: 14h Concentração na Praça Sete; 16h Marcha pelo centro; 18h ato final na Praça Raul Soares. Da ICM BH participaram dez pessoas. Dessas, algumas estavam diretamente envolvidas com a organização: o pastor, na coordenação política e outros, na parte cultural, apresentando performances.

Segundo o Cellos MG (2016), as entidades apoiadoras da Marcha de 2016 foram: Artistas Diversos; Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT); Conselho Regional de Psicologia; Cellos MG; Cellos Contagem MG; Diversas; Espaço Comum Luiz Estrela; Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM); Instituto Brasileiro de Transmasculinidade (IBRAT-MG); Instituto Pauline Reichstul; Levante Popular da Juventude - BH; UNA-se contra a LGBTfobia; UNA LGBT; União da Juventude Socialista (UJS); D. A. Serviço Social UNA – Florestan Fernandes.

O ponto de partida para a Marcha foi a Praça Sete, marco representativo de militância e resistência do hipercentro⁵ da capital mineira. Historicamente, a Praça Sete de Belo Horizonte tem sido palco de vozes dissonantes, atraindo públicos diversos, quer por seu fácil acesso, quer por seu caráter histórico simbolicamente político. Sobre a dinâmica desse espaço público, Juliana Gonzaga Jayme e Magda de Almeida Neves (2010) afirmam que a Praça Sete é um espaço de interações e de convivência entre estranhos e, também, lugar identitário, que tem vitalidade (JAYME; NEVES, 2010, p. 610).

3 PERFORMANCES: A RELIGIOSIDADE DOS “CORPOS ABJETOS”⁶

E foi a Praça Sete, em um dos quarteirões fechados da Rua Rio de Janeiro que foi palco para performances de membros da ICM BH. A sexualidade e a corporeidade que poderiam ser consideradas protegidas por meio de uma igreja “gueto”, que “esconde” os LGBTs estariam, na realidade, dando visibilidade aos seus membros. É o que Christine de Alencar Chaves (2003) chamaria de “caixa de ressonância”. O termo caixa de ressonância é usado por Chaves (2003) ao tratar sobre a Marcha

⁵ O hipercentro de Belo Horizonte foi redefinido pela Lei 9959, de 20 de julho de 2010 e é compreendido pelo perímetro iniciado na confluência das avenidas do Contorno e Bias Fortes, seguindo por esta até a Rua Rio Grande do Sul, por esta até a Rua dos Timbiras, por esta até a Avenida Bias Fortes, por esta até a Avenida Álvares Cabral, por esta até a Rua dos Timbiras, por esta até a Avenida Afonso Pena, por esta até a Rua da Bahia, por esta até a Avenida Assis Chateaubriand, por esta até a Rua Sapucaí, por esta até a Avenida do Contorno, pela qual se vira à esquerda, seguindo até o Viaduto Jornalista Oswaldo Faria, por este até a Avenida do Contorno, por esta, em sentido anti-horário, até a Avenida Bias Fortes, e por esta até o ponto de origem.

⁶ Corpos abjetos foi o nome de uma das performances apresentadas.

Nacional dos Sem-Terra, ocorrida em 1997. Segundo a autora, a Marcha Nacional tendo se tornado destaque na mídia, com a criação de fatos e notícias, converteu-se em uma caixa de ressonância dos embates com o Estado. Nesse sentido, a III Marcha Mineira contra a LGBTfobia, por meio de sua pauta política geradora de mobilização e notícia, funcionaria como essa caixa de ressonância dando visibilidade à ICM BH.

Dentre as performances, surge Simone Star, uma personagem vivida pelo companheiro, a 18 anos, do pastor da ICM BH (foto 1). Deitada sobre uma espécie de palco que existe naquele quarteirão, com uma malha que escondia pedaços de bifes crus de carne que seriam usados mais a diante, com um avental de açougueiro, caída entre arames farpados e fotos de travestis assassinadas, Simone Star olha para o nada, e, como morta, permanece ali por alguns minutos.

Foto 1 – Simone Star



Fonte: Fotografia da autora, 2016.

A Marcha foi marcada por certa tensão inicial, pois a data coincidiu com a passagem da Tocha Olímpica em Belo Horizonte. Por isso, o Cellos MG foi notificado pela Prefeitura de Belo Horizonte, que solicitou a mudança da data do evento. Entretanto, a Comissão Organizadora decidiu manter a data e, por isso, só houve liberação para saída da Marcha após a passagem da Tocha pela Avenida Afonso Pena, uma das principais avenidas da capital.

Assim, a performance de Simone Star continuou silenciosamente, entre levantar, assentar e fumar um cigarro, em uma espera de quase duas horas, até que recebeu o microfone e o direito à fala (foto 2).

Foto 2 – Corpos abjetos



Fonte: Fotografia da autora, 2016.

Segundo Marvin Carlson (2010), uma das ênfases da performance é o corpo. “A arte performática típica é a arte solo, e o artista típico da performance pouco uso faz das adjacências cênicas elaboradas pelo palco tradicional; mas às vezes usa alguns poucos elementos e alguma mobília; uma vestimenta qualquer (às vezes até mesmo a nudez) é mais adequada para a situação da performance” (CARLSON, 2010, p. 17). No caso de Simone Star, seu corpo foi o centro de sua atuação, e inclusive de seu tema “corpos abjetos”, em uma crítica à indiferença da sociedade com os corpos das travestis e das pessoas transexuais.

CONCLUSÃO

Usando a Praça Sete como um palco pós-estruturado⁷, para pensar a partir de Erik MacDonald (1993), a ICM BH usou a arte como forma ritualística para dizer sobre si. Optando por não se uniformizar, não carregar a bandeira da denominação ou panfletar, mostraram que, durante a III Marcha contra a LGBTfobia, sua missão era, à semelhança da interpretação da comunidade sobre a missão do Cristo, levar uma mensagem profética às ruas. Por meio da arte como denúncia, da arte como ativismo, a ICM BH preocupou-se em dar visibilidade ao que considera ser uma pauta política das travestis e das pessoas transexuais.

Entre o sagrado e o urbano, para usar uma expressão de Zeny Rosendahl (1996), a religião e a arte se atravessam em uma complexa relação, na qual não se percebe, em princípio, a dessacralização do rito. Pelo contrário, performativizado, por meio de corpos discursivos, os ritos trazem novos sentidos à religião da comunidade LGBT. A saída dos membros do templo, por meio das performances no centro da cidade, implicaria, também, em uma “saída do armário” de sua religião.

⁷ Pós-estruturado advindo das correntes filosóficas pós-estruturalistas, fundamentais para compreensão de uma “performance *queer*”, que será objeto da presente pesquisa em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas.

REFERÊNCIAS

CARLSON, Marvin. **Performance**: uma introdução crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CELLOS MG. III **Marcha contra a LGBTfobia**. Facebook, 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/177158996016372/>>. Acesso em: 12 maio, 2016.

CHAVES, Christine de Alencar. A marcha política como ritual. In: PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DALLAS, Joe. **A operação do erro**: confrontando o movimento “gay cristão”. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

JAYME, Juliana Gonzaga; NEVES, Magda de Almeida. Cidade e Espaço Público: política de revitalização urbana em Belo Horizonte. **Caderno CRH**, Salvador, v. 23, n. 60, p. 605-617, Set./Dez. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v23n60/v23n60a11.pdf>>. Acesso em: 3 nov., 2015.

MACDONALD, Erik. **Theater at the Margins: text and the post-structured stage**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

MARCHA contra a LGBTfobia percorre centro de Belo Horizonte. **O Tempo**. 14 de maio de 2016. Disponível em: <<http://www.otempo.com.br/cidades/marcha-contra-a-lgbtfobia-percorre-centro-de-belo-horizonte-1.1299752>>. Acesso em: 15 maio, 2016.

MELLO, Luiz; BRAZ, Camilo; FREITAS, Fátima Regina Almeida de; AVELAR, Bruno Rezende de. Questões LGBT em debate: sobre desafios e conquistas. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 151-161, jan-jul, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/1484/1/20680-87847-1-PB.pdf>>. Acesso em: 8 jul., 2016.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião & Sociedade**, v. 30, p. 90-120, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v30n2/a06v30n2.pdf>>. Acesso em: 20 out., 2015.

PERRY, Troy. **Call me Troy**. YouTube. Scott Bloom, 2007. 1º de agosto de 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4eCaJ-xs3Xo>>. Acesso em: 1º jul., 2016.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o urbano: gênese e função das cidades. **Espaço e Cultura**, v. 1, n.1, p. 26-40, 1996.

ROSSETTI, Léo (Org.). **Borboletas tropicais**: o caminho brasileiro das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Rio de Janeiro: Metanoia, 2016.

RUBINO, Silvana. Enobrecimento Urbano. In: FORTUNA, C. LEITE, R. P. (Org.). **Plural de Cidades**: novos léxicos urbanos. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

THEIJE, Marjo de. Religião e Transformações Urbanas em Recife, Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 63-84, outubro de 2006. Disponível em: < <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2293/997>>. Acesso em 12 nov. 2015.

Videogame e religião: uma introdução ao estudo da religião e narrativas contemporâneas nos jogos digitais

Luis Carlos de Lima Pacheco¹

RESUMO

Os videogames estão se tornando foco de estudos devido ao seu impacto cultural e econômico na sociedade contemporânea. As novas tecnologias de comunicação e informação do início do terceiro milênio elevaram os jogos digitais à categoria de um dos mais importantes divulgadores dos grandes mitos da humanidade com narrativas extremamente elaboradas e moldadas a partir dos arquétipos do sagrado. Este estudo é fruto de pesquisa para minha tese doutoral no Programa de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Propõe revisar o conceito de “sagrado”, confrontando as suas acepções teleológicas tradicionais com as críticas multiculturalistas modernas e buscando na metodologia transdisciplinar da visão complexa pós-moderna um aporte para a leitura transversal das experiências espirituais *gameficadas* na contemporaneidade. Este trabalho apresenta o levantamento do estado da arte dos estudos sobre videogame e religião no Brasil e no mundo, além do estudo de uma proposta de estrutura de análise deste fenômeno. O trabalho apresenta também as contribuições de alguns referenciais de conhecimento, tais como a transdisciplinaridade e os estudos do imaginário, como alternativas para a abordagem da relação religião-designer-game-jogador e conclui com uma aproximação aos desafios e às perspectivas que se desenham nesta importante tarefa de aprofundamento do sagrado nos videogames.

Palavras-chave: games, imaginário, cultura visual, transdisciplinaridade, sagrado.

INTRODUÇÃO

Porque estudar religião e videogames? Os estudiosos desta área apresentam uma resposta clara e objetiva: porque nos *games* tem religião. Da mesma forma que o fato de se encontrar elementos da religião na cultura popular contemporânea ser suficiente para justificar os estudos da religião centrados no ator ou em estudos culturais, o fato destes elementos religiosos estarem presentes nos jogos eletrônicos justifica a pesquisa no campo da religião. *Games* são objetos e produtos da cultura. Elementos religiosos em narrativas, iconografia, símbolos, lugares e personagens podem ser pesquisados e analisados em diversos níveis e perspectivas de acordo

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: lucapacheco@gmail.com

com os interesses científicos. (HEIDBRINK, 2014, p. 05-50)

Este trabalho é fruto de pesquisas preliminares para o desenvolvimento de minha tese doutoral que procura revisar o conceito de “sagrado” nos videogames. Na primeira parte será apresentada uma breve história dos estudos da religião e videogames. Em seguida, na segunda parte, será apresentada a proposta de uma estrutura de análise realizada por Ferdig (2014). A terceira parte apresenta as contribuições de alguns referenciais de conhecimento como alternativas para a abordagem da relação religião-*designer-game*-jogador. O trabalho é concluído com uma aproximação aos desafios e às perspectivas que se desenham nesta importante tarefa de aprofundamento do sagrado nos videogames.

1 ESTUDOS DE RELIGIÃO E VIDEOGAMES

O estudo do fenômeno da religião no mundo do videogame encontra-se numa fase ainda inicial no Brasil. No portal da CAPES, consultado em novembro de 2015, foram encontradas 10 teses e 26 dissertações relacionadas a estudos de jogos digitais. Destas, somente duas dissertações fazem parte de um programa de Ciências da Religião².

No exterior o campo de estudo da religião e videogame é recente e emergente. Na metade da primeira década do século XXI iniciou-se uma discussão no encontro anual da *American Academy of Religion's*. Em 2007, em um painel chamado “*Born Digital and Born Again Digital: Religion in Virtual Gaming Worlds*”, estudiosos apresentaram um trabalho sobre a problemática do aparecimento de narrativas violentas em *games* religiosos e o nascimento da indústria de jogos cristãos. Em 2008 o painel “*Just Gaming? Virtual Worlds and Religious Studies*” considerou o uso e a presença de rituais e narrativas religiosas nos videogames (GRIEVE; CAMPBELL, 2014, p. 56). A primeira publicação a oferecer alguma resposta relativa à relação entre religião e videogame é “*Halos and Avatars: Playing Video Games with God*” (2010). Esta publicação foi seguida por livros como “*Religions in Play: Games, Ritual & Worlds*” (2012), que disponibiliza uma visão histórica do relacionamento entre diferentes formas de jogos físicos, tabuleiro, cartas e jogos digitais com a religião; “*eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming*” (2013), que procura conceitualizar o sagrado nos MMORPGs³; e a publicação “*Playing with Religion in Digital Games*”

2 As duas dissertações tratam do imaginário mítico tendo como objeto o simbolismo do herói, formalizado por Joseph Campbell e Carl Gustav Jung, com o referencial teórico do imaginário de Gilbert Durand (MATTOS, 2011) e uma análise da aplicação de um jogo digital educacional para os alunos do sétimo ano como auxílio no aprendizado do conteúdo para a disciplina de Ensino Religioso (TORRES, 2015).

3 Massively Multiplayer Online Role-Playing Game - MMORPG, designa games para uma grande quantidade de usuários, que utilizam muitos dos elementos existentes nos jogos de interpretação de papéis, os famosos RPGs.

(2014). Em outubro de 2014 a *Tilburg School of Catholic Theology*, em Utrecht, na Holanda, realizou o simpósio “*Religion and video games*” que procurou analisar a intertextualidade narrativa e simbólica entre estes dois domínios. E no mesmo ano o *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, do *Institute for Religious Studies da University of Heidelberg*, na Alemanha, publicou um volume com o título “*Religion in Digital Games: Multiperspective and Interdisciplinary Approaches*”, que faz uma revisão crítica deste campo emergente.

Se configuraram três áreas comuns de investigação: *games* religiosos, religião nos *games* e *games* como religião. O estudo da religião nos jogos digitais contribuem para uma compreensão profunda da cultura dos *games*. Segundo Grieve e Campbell (2014), estudar os jogos digitais não é um fim em si mesmo, mas uma forma de revelar o significado da religião na sociedade contemporânea como um todo (GRIEVE; CAMPBELL, 2014, p. 58-60).

2 DESENVOLVIMENTO DE UMA ESTRUTURA

A proposta de estrutura apresentada por Ferdig (2014) parte do consenso entre os pesquisadores de que esse campo de estudo é formado por representantes de múltiplas disciplinas, todas interessadas em vários aspectos da mesma entidade. Ele propõe quatro conceitos: conteúdo (*game content*), contexto (*game context*), desafio (*game challenge*) e capital pessoal (*game capital*).

Conteúdo (*game content*). Em alguns casos o conteúdo dos jogos é explicitamente relacionado com religião. Isto pode acontecer de duas formas, dependendo da definição de religião. Primeiro, um jogo pode ter sido criado para ensinar princípios, habilidades ou conhecimento associado com uma religião específica, como jogos criados para ensinar a mensagem cristã (FERDIG, 2014, p. 71). O segundo aspecto de conteúdo se refere ao desejo pedagógico de aprender um comportamento ou atitude moral ou ética. O grande exemplo são os impactos sociais dos *games*.

Contexto (*game context*). Se refere à história, ambientações e situações dentro da jogabilidade que referenciam explícita ou implicitamente a religião. Estas referências podem ser parte do ambiente físico, ou parte das regras do jogo, ou normas criadas pelos *designers*. Em todo caso, essas regras e símbolos somente se referem ao contexto, não ao desafio atual do *game* e recaem tipicamente em uma das três categorias. Existem fatores ambientais como alguns edifícios (igrejas ou sinagogas) ou ferramentas (cruzes ou artefatos religiosos) que criam o pano de fundo ou o cenário para um videogame (FERDIG, 2014, p. 73). Outro aspecto se refere às situações em que a religião afeta ou direciona as regras do jogo. Aderir a uma regra

define comportamentos éticos ou morais; isto é geralmente feito implicitamente. Existem também situações em que a religião explicitamente afeta as regras do jogo. As respostas dos jogadores afetam um sistema moral, tipicamente indicado pelo 'alinhamento' dos personagens usados em muitos MMORPGs em que os jogadores precisam fazer escolhas do tipo 'bom ou mal', 'justo ou injusto', 'astuto ou honesto' etc., que modificam o alinhamento destes personagens no jogo.

Desafio (*game challenge*). Desafio se refere aos objetivos e resultados propostos de um *game* durante o jogo. Isto se relaciona com o conteúdo. Por exemplo, se o objetivo do jogo é transmitir ensinamentos religiosos, então existe uma boa chance de os desafios do jogo serem associados com este objetivo. Portanto, o desafio tem mais a ver com as técnicas e métodos do jogo - a jogabilidade que potencialmente leva ao encontro com a religião. Existem três avenidas a serem exploradas em relação ao desafio. O primeiro tipo de desafio é o do "bom jogo". Um bom jogo é o que dá ao jogador uma perspectiva onipotente, e em alguns casos, onipresente no mundo em que está engajado, como nos jogos "*The Sims*" e "*Spore*" (Electronic Arts, 2008). Uma segunda concepção de 'desafio' se relaciona com jogos onde o único propósito é ser bom ou mal. Um terceiro tipo de 'desafio' se refere às atividades que são parte de uma grande narrativa e podem ser apresentadas em um modo de jogo em que o jogador é uma entidade invencível, que representam a visão das regras de sua deidade religiosa.

Capital do jogador (*player capital*). A categoria final na estrutura dos *games* é o capital do jogador. Cada um dos três conceitos anteriores (conteúdo, contexto e desafio) tem sido relacionados diretamente a uma característica pressuposta pelo *game designer*. Esta última parte da estrutura leva em consideração o que um jogador traz quando decide jogar um videogame. Este conceito se relaciona com a religiosidade externa, as crenças morais e as ações que originam a decisão de escolher um jogo e das ações e interações na jogabilidade. Essas características do jogador são colocadas em prática durante o jogo, mas o foco aqui está no que um jogador traz consigo (FERDIG, 2014, p. 75), como as crenças morais e teológicas que um jogador processa (KLIMMT et al., 2006, p. 324) e os *insights* implícitos ou explícitos de seus líderes teológicos nos videogames, tais como professores, diretores, padres, pastores ou pais (FERDIG, 2014, p. 76). Outro aspecto aparece quando uma pessoa decide comprar um jogo. As suas interações naquele jogo são controladas por suas crenças religiosas? Então, o jogo fortalece ou enfraquece suas crenças? Esta é uma área que necessita de mais pesquisas.

Para Ferdig esta estrutura não pretende ser estática; ela é um ponto de partida para alcançar onde estamos neste campo e nossas futuras direções (FERDIG, 2014, p. 77).

3 TRANSDISCIPLINARIDADE E IMAGINÁRIO NOS VIDEOGAMES

Barsarab Nicolescu (2002) nos mostra como a abordagem transdisciplinar pode conduzir a uma fundamentação metodológica para o estudo transcultural e transreligioso. A abordagem transdisciplinar está apoiada na concepção de diversos níveis de Realidade e contribui para o estudo da relação religião-*designer-game*-jogador, em uma perspectiva transversal que perpassa os diversos níveis de percepção (do real ao virtual e imaginário). Pierre Babin (1993) desenvolve critérios epistemológicos que se adequam para a abordagem dos jogos eletrônicos devido à sua capacidade de imersão (envolvimento global, não racional e interatividade), vibração (conhecimento sensorial e analógico pela via do prazer - dimensão lúdica) e *ground* (preponderância do ambiente). Para Ken Wilber (2006) toda a realidade e qualquer ocasião possuem uma dimensão “dentro” e uma “fora”, e ainda uma dimensão individual e uma coletiva. Uma abordagem que ignore essas dimensões da realidade torna-se insatisfatória e geralmente termina em uma reivindicação de totalidade a partir de uma área do saber em detrimento das outras. (WILBER, 2006).

A teoria do imaginário parte das categorias mitos e símbolos em Eliade (2001) e pela ideia de arquétipos em Jung (2000) como predisposições inatas do ser humano para vivenciar e simbolizar situações universais, pela relação entre epistemologia e poética na psicanálise da imaginação em Bachelard (1995) e pela análise dos mitos que estruturam as narrativas numa aproximação do mito com o discurso simbólico no método da mitocrítica em Durand (1988), para conceber o imaginário como origem da bacia semântica na qual o ser humano se compreende, compreende o outro e o mundo. Michel Marfesolli (2007) ajuda a entender o fenômeno da impregnação do imaginário através de seu estudo semiológico e a hermenêutica de Paul Ricoeur (2011) aponta para o movimento da interpretação do texto como compreensão de si mesmo.

A perspectiva destes autores pode ser trabalhada pelos pesquisadores como um aglutinante que faz emergir os conceitos de sagrado que aparecem nos videogames contemporâneos.

CONCLUSÃO

Este trabalho não pretendeu trazer afirmações conclusivas sobre a dupla tarefa do desenvolvimento e recepção de pesquisas sobre religião e videogames. Através de uma abordagem breve da história dos estudos nesta área percebemos que esse campo de pesquisas é emergente.

Foi apresentado uma proposta de estruturação destes estudos e os referenciais epistemológicos da transdisciplinaridade e dos estudos do imaginário como alternativas para o aprofundamento da investigação sobre religião e videogames. Uma abordagem pode ser a análise da recepção, transformação e (re) construção de elementos religiosos como símbolos, rituais, estilos arquitetônicos, construção do enredo, etc., que podem ser analisados de uma perspectiva imanente ao jogo (elementos religiosos que fazem parte da narrativa, mecânica, estética e mundo do jogo) ou de uma perspectiva centrada nos atores (como as crenças e elementos religiosos dos *gamedesigners* e dos jogadores interagem com o jogo). Porém, a abordagem focada em qualquer uma destas perspectivas deve considerar a complexidade da relação religião-*designer-game-jogador*.

A investigação do fenômeno religioso nos *games* se apresenta não só como uma oportunidade no campo da pesquisa, mas também como uma tarefa para o desenvolvimento pleno do ser humano pós-moderno nas suas dimensões mais íntimas e profundas.

REFERÊNCIAS

- BABIN, Pierre. Linguagem e cultura dos mídias. Lisboa, Bertrand, 1993.
- BACHELARD, Gaston. O direito de sonhar. Rio de Janeiro: Difel, 1995.
- BAINBRIDGE, William Sims. eGods: Faith versus Fantasy in Computer Gaming. New York: Oxford University Press, 2013.
- BORNET, Philippe; BURGER, Maya (orgs). Religions in Play: Games, Rituals and Virtual Worlds. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012.
- CAMPBELL, Heidi A.; GREIVE, Gregory P. (orgs). Playing with Religion in Digital Games. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- DETWEILER, Craig (org). Halos and Avatars: Playing Video Games with God. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- DURAND, Gilbert. A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix, 1988.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERDIG, Richard E. Developing a Framework for Understanding the Relationship Between Religion and Videogames. Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of Heidelberg, v. 5, 2014. p. 68-85. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 7 nov. 2015.
- GRIEVE, Gregory Price; CAMPBELL, Heidi A. Studying Religion in Digital Gaming: A Critical Review of an Emerging Field. Online Heidelberg Journal of Religions

on the Internet. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of Heidelberg, v. 5, 2014. p. 51-67. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 7 nov. 2015.

HEIDBRINK, Simone; KNOLL, Tobias; WYSOCKI, Jan (orgs). Theorizing Religion in Digital Games: Perspectives and Approaches. Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of Heidelberg, 2014, v. 5, 2014, p. 5-50. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 12 out. 2015.

JUNG, Carl Gustav. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. In: Obras completas de Carl Gustav Jung. São Paulo: Vozes, 2000.

KLIMMT, C. et al. How players manage moral concerns to make video game violence enjoyable. Communications, v. 31, n. 3, 2006, p. 309-328.

MARFESOLLI, Michel. O ritmo da vida: Variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MATTOS, Solange Missagia de. IMAGINÁRIO MÍTICO: o simbolismo do herói à luz de Joseph Campbell e Carl Gustav Jung. 2011. 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. Educação e transdisciplinaridade II. São Paulo: Triom, 2002.

ONLINE HEIDELBERG JOURNAL OF RELIGIONS ON THE INTERNET. Religions in Digital Games: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of Heidelberg, v. 5, 2014. 355 p. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 12 out. 2015.

RICOEUR, Paul. Escritos e conferências 2: Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

TORRES; Nancyellen de Araujo. O jogo digital na sala de aula de Ensino Religioso. 2015. 70 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB.

WILBER, Ken. Espiritualidade Integral: uma nova função para a religião neste início de milênio. São Paulo: Aleph, 2006.



GT 9 Religião e Gênero

GT 9. Religião e Gênero

Coordenadores: Profa. Dra. Anete Roese – PUC/Minas, MG; Profa. Dra. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira – Fundaj-UFRPE/PE; Prof. Dr. André Muskopf – EST/RS.

Ementa: O GT Religião e Gênero é um espaço de debate transdisciplinar no campo das Ciências da Religião, articulando áreas como teologia, sociologia, antropologia, história, psicologia e filosofia sobre as questões de gênero. O GT se dedica à análise teórica feminista de fenômenos, movimentos religiosos e manifestações espirituais do mundo contemporâneo. Objetiva-se acolher estudos e reflexões críticas acerca do papel das religiões/religiosidades/espiritualidades e suas implicações sobre as relações de gênero na sociedade, em terreiros, igrejas, templos, mesquitas, sinagogas, casas de oração e demais espaços de viés espiritual e religioso. O GT se propõe a analisar criticamente os atravessamentos que implicam o lugar da mulher nas religiões, a discussão sobre masculinidade e relações étnico-raciais, todos com os pressupostos das teorias feministas.

A sexualidade no ambiente eclesial: percepções e relações

Zaraí Gonzalía Polanco¹

RESUMO

Este artigo visa apresentar diferentes concepções sobre sexualidade percebidas em contextos eclesiais, nas que se evidencia a forma negativa como a sexualidade geralmente é compreendida nesses contextos, de forma tal a poder analisar as ideologias religiosas presentes nas linguagens, sobre as que se apoiam os ensinamentos e as práticas eclesiais sobre sexualidade. Tomando como base a produção bibliográfica de teólogas feministas como Aquino, Gebara, Mazzotti, Ströher e Fischman; e de teólogos e especialistas como Forcano, Nelson, Benetti, e Byler, entre outros e outras; se propõe uma discussão sobre a forma como nos contextos eclesiais a sexualidade continua sendo caracterizada pela ideia de pecado e marcado como proibição. As discussões sobre sexualidade por parte de teólogas feministas, teólogos e especialistas nesse tema, ajudam a perceber esses aspectos. Além disso, apontam para possibilidades de tratar a sexualidade de modo a superar as formas de dominação e exclusão, experimentadas especialmente por mulheres.

Palavras claves. Sexualidade. Religião. Teologia Feminista.

INTRODUÇÃO

As problemáticas da sexualidade nos ambientes eclesiais veem-se relacionando, em muitos casos, mas que com a falta de educação, com as leituras e interpretações parciais e patriarcalizadas de textos bíblicos e com as intencionalidades das autoridades eclesiásticas de turno que as propõem, conseguindo assim, desde épocas passadas, subordinar a vontade das mulheres sob a lei do medo, da culpa, da exclusão ou do castigo eterno.

Desde tempos antigos as tradições cristãs (tanto Católica como Protestante), têm apresentado dificuldades para tratar o tema da sexualidade e do corpo de forma positiva, e reconhecê-lo ou não, é um assunto que na atualidade continua tendo relevância, como até relativamente pouco tempo o menciona Forcano. *“Só desde uma mentalidade estática e autossuficiente, pode-se tentar fugir das críticas feitas sobre este assunto concreto, perdendo assim a oportunidade de uma purificação e progresso na igreja”.* (FORCANO, 1996, p. 302). Tradução própria.

1^(*) **Zaraí Gonzalía Polanco.** Mestranda do Programa de Post Graduação das Faculdades EST. Bolsista da CAPES-CNPQ. zaraigonzaia@gmail.com

Estas palavras do sacerdote claretiano e teólogo espanhol Benjamín Forcano Cebollada, excomungado desde 1993, quando foi expulso por Roma da ordem claretiana por suas posturas conciliares de diálogo com a cultura atual, ajudam na compreensão da problemática ainda latente em nossa sociedade. As palavras do sacerdote deixam entrever de forma velada como a cultura dualista e patriarcal tenta a olhos vistos, manter uma situação insustentável, negando-se a possibilidade de mudança que a cultura dualista, na qual estamos imersos, precisa.

Este artigo reflete sobre alguns desses conceitos estáticos que ainda dominam a mentalidade da maioria das comunidades cristãs e que precisam análises que apresentem novas alternativas de compreensão e ação, mas positivas.

Reconheçamo-lo ou não, as comunidades eclesiais, de uma ou outra forma, têm sido os principais espaços através dos quais se tem promovido e perpetuado a subordinação, dominação e exclusão das mulheres e o celibato, é um dos meios pelo qual a igreja cristã (e em especial a católica) promove esta situação. Outro espaço que também tem grande influência na forma de conduzir este assunto é a família, que a sua vez, está potencialmente permeada pela influência da Igreja.

1. ESPAÇOS RESPONSÁVEIS E REPRODUTORES DE CONCEITOS E PERCEPÇÕES NEGATIVAS SOBRE A SEXUALIDADE.

Existem muitos espaços desde donde se reproduzem comportamentos, ideologias e atitudes negativas sobre a sexualidade, que se faz imperativo uma análise profunda dos mesmos, para conhecer as suas influencias nos sistemas desiguais presentes na sociedade. A continuação se menciona, de forma muito breve, três dos mais conhecidos como os principais, pela sua importância e representatividade na sociedade.

Na sociedade, a família como “estrutura central”; a igreja como “a instituição normativa” e a escola como a entidade “formativa” da sociedade; carregam com a responsabilidade de serem os espaços primários de conhecimento em relação às propostas de organização, normatização e formação da sociedade. É em estes espaços donde as pessoas iniciam seu recorrido pelo caminho do conhecimento e a construção do seu “ser social” (entendido neste trabalho como a possibilidade que a pessoa têm de adquirir conhecimentos que posteriormente lhe permitirão, relacionar-se com outros e outras, pertencer a um grupo ou uma sociedade em particular).

Em relação á Igreja cristã, Mazzotti e Benetti descrevem que estes ensinamentos

se baseiam em documentos que refletem as distintas formulações do Magistério, que são de diversas ordens e têm diferentes níveis de importância. Entre elas se encontra o Catecismo, que contém “as verdades fundamentais e os princípios da conduta segundo o Evangelho”. (MAZZOTTI, 1994, p. 36), e (BENETTI, 1999, p.156-170).

No tocante à família e à escola, desafortunadamente, muitas perpetuam os ensinamentos das comunidades, na transmissão dos conceitos errados respeito à sexualidade que, ao invés de promover a responsabilidade, a inclusão e o respeito; perpetuam os sistemas hierárquicos, o medo e as práticas opressoras, condenatórias e excludentes, propostas ao longo da história da humanidade e que, lamentavelmente, seguem sendo consideradas como aplicáveis cem por cento aos tempos atuais. Segundo Nelson e Forcano, é imperativa a necessidade de rejeitar este tipo de comportamentos e conceitos. (NELSON, 1996, p.71-76) e (FORCANO, 1996, p.39-68).

Em relação aos nossos comportamentos Gebara diz:

Nossa história está repleta de exemplos de reprodução dos comportamentos hierárquicos, excludentes fomentados por mulheres, obedientes ao sistema e reprodutoras dele. Não se trata de assumir a defesa ingênua das mulheres como se fossem a parte mais fraca da humanidade. Trata-se de uma postura crítica na qual, considerando nossa responsabilidade, assumimos comportamentos capazes de mudar as relações entre homens e mulheres, entre grupos e povos. (GEBARA, 1997, 13)

O fato de que seja a Igreja, a família ou a escola as responsáveis pelo ensino, não representa problema algum. O problema está em continuar transmitindo os conceitos ultrapassados, nos quais, todo o relacionado com a sexualidade continua a ser visto como pecado. (MAZZOTTI, 1994, p. 36), e (BENETTI, 1999, p.156-170).

2. PRÁTICAS ECLESIAIS, LINGUAGENS E IDEOLOGIAS NOS ENSINAMENTOS SOBRE SEXUALIDADE.

Entanto que no AT a preocupação era dar ao povo hebraico uma legislação para o “aqui e agora” nas suas realidades imediatas e concretas, no NT, a atenção se centrava no “o que acontecerá depois”. Desde este ponto de vista as propostas são apresentadas desde uma perspectiva repressiva, opressiva e condenatória, em vez de legislatória o que deixa de manifesto a influência filosófica grega e gnóstica; que considerava que as questões sexuais estavam atribuídas a Satanás, quem procura por meio da sexualidade, que o homem se afaste de Deus.

Deve-se considerar também que a partir do século segundo, com a influência de Santo Agostinho, o tema da sexualidade passa a ser um tema de interesse, um

dos mais elaborados e extensos, onde as ideias bíblicas foram mescladas com as gnósticas e gregas, dando lugar a muitas das ideias que “deviam” ser aplicadas á vida e eram promovidas desde o púlpito, na pregação, no catecismo e a confissão. “Um exemplo é considerar como pecado o ato sexual que não tivesse como intensão primordial a procriação” (BENETTI, 1994, p. 299).

A partir do século VI nos livros penitenciais se proibem também não só o ato sexual aos casais incapazes de procriar seja por esterilidade, imaturidade sexual ou velhice, mais também por outros diferentes motivos, tal como o expressa Benetti.

Livros penitenciais, como o famoso Bucardo, aplicam penas de penitência e jejum ao esposo que faz sexo por atrás, ou durante o período menstrual, ou durante a gravidez, ou o pós-parto; como também se realizam ambos o ato em domingo, durante a quaresma, antes do Natal e em outras festas religiosas. As faltas mencionadas tinham uma penalidade entre quatro e quarenta dias de jejum a pão e água. (BENETTI, 1994, p.302) Tradução própria.

Na atualidade, nos ambientes eclesiais, quando se toca o tema da sexualidade, são utilizadas várias terminologias que são consideradas como “escuras”, “más” ou “pecaminosas”. Entre eles podem-se encontrar concupiscência, imoralidade sexual, luxúria, paixão, libertinagem, lascívia, entre outras (Gal. 5:16-21). Textos e terminologias como estas, são utilizadas nas comunidades para “*previr*” as pessoas sobre o “*perigo*” que representa a sexualidade. (BENETTI, 1994, p. 267-313).

Gebara fala de como o uso e controle destas terminologias estão sendo interpretadas nas comunidades por homes, que atribuem a elas significados teóricos e teológicos, com a finalidade de exercer controle sobre as mulheres; e como esta atividade muitas vezes também é exercida com a conivência de algumas mulheres.

Na estrutura das igrejas, o controle das interpretações teológicas está sob o mando masculino, e o controle da sexualidade nas teorias da igreja é também masculino e por vezes, este controle é exercido com a cumplicidade do feminismo. Dezenas de mulheres que fazem teologia (não necessariamente feminista) legitimam a diferença, a injustiça de gênero e a sociedade jerarquizada, donde elas ocupam espaços de homens. (Gebara 1999, p.25)

Estas e muitas outras atitudes e atividades são as que têm influenciado o ensino sobre a sexualidade a través do tempo, dando passo e até validando á “naturalização” das injustiças de gênero, a exclusão e ao controle masculino. O que fazer frente a este panorama, que influi nos ensinamentos e nas mensagens religiosas de nossos dias, ainda que de jeitos bem dissimulados? Que possibilidades se têm de ver a sexualidade com perspectivas gratificantes, que promovam a autonomia, a inclusão e o prazer? O que teria a aportar a Teologia Feminista neste assunto?

2. APORTES DA TEOLOGIA FEMINISTA EM RELAÇÃO AO TEMA DA SEXUALIDADE NOS AMBIENTES ECLESIAIS

As comunidades eclesiais na América Latina tem-se acostumado tanto à estrutura jerarquizada de obediência e de sujeição das propostas e posturas da igreja cristã, que propor algo diferente poderia causar uma grande comoção.

Por exemplo, o corpo das mulheres sofre exclusão desde muitas áreas e é a hierarquia masculina, influenciada pelas ideologias religiosas, quem decide os padrões do que deve ou não vestir, fazer e expressar; e esta situação é muito mais complexa no tema da sexualidade. Neste campo as mulheres devem ser submissas, obedientes, recatadas, ingênuas, o que as converte em objetos de manipulação e exclusão na toma de decisões com respeito aos seus próprios corpos e jeitos de expressão. (Gebara, 1999, 24) e (Gerius, in Ströher e otros 2004, 44)

Lutar contra esses modelos androcentricos e patriarcais; excludentes e opressores requerem, entre outras coisas, trabalho em conjunto, conhecimento e solidariedade; valentia, como a de Forcano e muitas e muitos outros e outras. Requer também, de análises hermenêuticos, que permitam a desconstrução e construção de novas, epistemologias, novas linguagens, novas relações de poder e novas atitudes.

Então, um aporte específico da teologia feminista pode ser: incluir novos modelos de perceber as relações de gênero, que permitam o balance e reconhecimento dos direitos igualitários das mulheres em relação a sua forma única e particular de, pensar, sentir e ser, como sujeito ativo y pensante.

Outra opção é a planteada por Gebara quando diz que “Temos que procurar novas simbologias religiosas a partir de novos comportamentos culturais.” (Gebara 1999, 27)

Ou como diz Aquino:

Preocupadas por aprofundar na sua própria identidade do que significa ser mulher, é donde se redescobrem como pessoas humanas, que sabem integrar a diferença, a reciprocidade e a peculiaridade do seu ser, isto é, que sabem dar conta das particularidades da sua historia, da sua condição de mulher e das expectativas do que estão chamadas a ser em diálogo com os homens e com outras mulheres para recuperar os elementos que configuram sua própria originalidade. A mulher no obstante a imposição de estereótipos externos a sua vontade e sua consciência, se resiste a ser o que a cultura, a religião e a ideologia machista têm definido que seja. (Aquino 1992, p. 114-115).

Em outras palavras, não podemos continuar permitindo que o fato de ser mulher, com tudo o que isso implica, seja motivo de exclusão, dominação, negação

e pecado. É necessário, como menciona Gebara procurar novos jeitos de ver e entender as realidades das mulheres, mais também de reavaliar os comportamentos masculinos em relação a sua sexualidade e, em especial, em relação às mulheres.

CONCLUSÕES

Do anteriormente exposto podemos concluir varias coisas:

Que grande parte do discurso sobre sexualidade em contextos eclesiais continua sendo caracterizado pela ideia de pecado e marcado como proibição. As discussões sobre sexualidade por parte de teólogas feministas, teólogos e especialistas nesse tema ajudam a perceber que os espaços eclesiais, continuam a serem espaços de opressão exclusão donde o tema da sexualidade é usado de forma errônea com o propósito de sustentar e manter os esquemas hierárquicos de poder. Além do anterior, os estudos feministas, apontam para possibilidades de tratar a sexualidade de modo a superar as formas de dominação e exclusão, experimentadas especialmente por mulheres y que las prohibiciones y las imposiciones están lejos de aportar de forma positiva a la vivencia de una sexualidad saludable, responsable y liberadora.

REFERENCIAS.

- BENETTI, Santos. *Sexualidad y Erotismo en la Biblia*. Buenos Aires: San Pablo. 1994.
- FISCHMAN, Yael. *Mujer, Sexualidad y Trauma. Desde emociones, erotismo y problemas médicos, hasta maltrato, sexual y violencia política*. Buenos Aires. 2000.
- FORCANO, Benjamín. *Nueva Ética Sexual*. Madrid: Editorial Trotta. 1996.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo, SP: Olho d'Água, 1997.
- MAZZOTTI, Mariella, Graciela Pujol, Carmen Terra. *Una realidad silenciada. Sexualidad y maternidad en mujeres católicas*. Montevideo: Tricle. 1994.
- NELSON, James B y Sandra P. Longfellow. *La Sexualidad y lo sagrado: Fuentes para la reflexión teológica*. Bilbao. Desclée. 1996.
- STRÖHER, J Marga, (Org). *Á Flor dapele. Ensaio sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal.

A Teologia *Queer* e a diversidade sexual

Implicações cristológicas e eclesiológicas por uma conversão pastoral da Igreja

*Luís Fernando Neris de Souza*¹

RESUMO

No século XX, o fenômeno da liberação sexual irrompeu o silêncio que emudecia a sociedade. Tratar de sexo e sexualidade causava estranheza e temor. Pudor e repressão caminhavam juntos. Após a década de 60, a exibição do sexo e a pluriformidade da sexualidade foram abordadas pelos meios de comunicação e pelos campos do saber científico. Esta comunicação versará sobre a diversidade sexual na Teologia *Queer*, pouco conhecida e desenvolvida na teologia católica e latino-americana. Inicialmente, apresentaremos o significado da Teologia *Queer*, seu desenvolvimento histórico, desafios e perspectivas para repensar a ética cristã, a espiritualidade, entre outros. Em seguida, analisaremos as implicações da Teologia *Queer* à luz do evento crístico. Na Encarnação do Verbo, para além de uma identidade de gênero masculina, Jesus assumiu a humanidade. Os conceitos heteronormativos são superados pela nova compreensão das relações de gênero. No mistério pascal, Jesus é glorificado na corporeidade sexuada. Após, consideraremos as implicações eclesiológicas provocadas pela Teologia *Queer*, sobretudo acerca da unidade do corpo de Cristo na diversidade sexual de seus membros. Em conclusão, avistaremos que a Teologia *Queer* aponta à Igreja o caminho da conversão pastoral na acolhida e inclusão de todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

Palavras-chave: Teologia *Queer*. Cristologia. Eclesiologia. Pastoral da Diversidade.

INTRODUÇÃO

Desde que Francisco assumiu a Sé de Pedro, como Bispo de Roma, novos ares puderam ser respirados no interior da Igreja Católica. Seu ministério pastoral impulsiona a Igreja a viver um tempo de renovação pastoral. É preciso ‘ser uma Igreja em saída’, companheira e servidora daqueles que vivem pelas ‘periferias existenciais’, afirma o Papa. Para ele, a solicitude pastoral da Igreja precisa contemplar todas as pessoas, inclusive os LGBTs (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, simpatizantes e outros)², que constituem uma população

¹ Luís Fernando Neris douza, padre diocesano do clero da Diocese de Jaboticabal, São Paulo. Graduado em Teologia pela Faculdade Dehoniana em Taubaté, pós-graduando em Formação Presbiteral pelo ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino), em Belo Horizonte - MG e Mestrando em Teologia - Práxis Cristã pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), em Belo Horizonte - MG. E-mail: luisfernandomta@yahoo.com.br

² Após as viagens apostólicas, o Papa Francisco tem o costume de oferecer à imprensa uma Coletiva, respondendo algumas perguntas dos jornalistas. Destacam-se duas respostas de Francisco às perguntas relacionadas à

com crescente visibilização.

Na década de 60, surgiram as diversas teologias contextuais e de gênero, entre elas a teologia da libertação, a teologia feminista e, posteriormente, a teologia liberacionista gay. André Musskopf, ao escrever sobre a “teologia que sai do armário”, enfatiza que há, na teologia gay, várias iniciativas para uma abordagem que vise “curar as feridas deixadas por pregações” baseadas em leituras bíblicas fundamentalistas (2003, p. 134). Segundo ele, a pluralidade cultural contemporânea e a diversidade sexual questionam o padrão social tradicional do sistema heteronormativo e androcêntrico. À teologia, assevera Musskopf, cabe valer-se do diálogo como meio de devolver a palavra a pessoas que foram emudecidas e marginalizadas, relegadas ao território do não dito (2003, p.132-133).

1 A PLAUSIBILIDADE DA TEOLOGIA QUEER

Seria impossível, neste espaço, fazer uma abordagem ampla sobre a teoria queer. No entanto, ressaltam-se alguns elementos essenciais e estruturantes para a compreensão da mesma. Essa teoria surgiu no contexto norte-americano, durante a década de 90, por influência da teologia feminista e da teologia gay. Pensadores como Judith Butler e André Musskopf (no Brasil) entre outros, abordam essa temática em interface com outras áreas do saber, como a psicologia, a sociologia, a história, a teologia, a política, a antropologia e até a economia.

A terminologia original, *Queer Theory*, refere-se a “ideias que explicam como ou porque algumas ‘esquisitices’ estão acontecendo”, uma vez que pessoas de diferentes orientações sexuais são caracterizadas pelo senso comum como “esquisitas e estranhas” (MUSSKPOF, 2003, p.137). A teoria queer parte do fenômeno da diversidade sexual no contexto da contemporaneidade e tem por finalidade garantir a mobilidade na construção das identidades sexuais distintas à heteronormatividade.

Quanto à possibilidade de um discurso teológico que contemple a realidade queer, ressalta-se o campo da ética teológica da sexualidade, em primeiro lugar, pois a teologia precisa passar pelo espaço sagrado do corpo que é caminho para Deus (GESCHÉ, 2009, p. 42). Posteriormente, propõe-se a revisão hermenêutica das diversas áreas do saber teológico, especialmente a teologia bíblica, moral e espiritual, a cristologia, a eclesiologia e a pastoral para que tenham coragem de estabelecer marginalização das comunidades ‘gays’. Ele respondeu da seguinte maneira: “Se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para a julgar? Não se devem marginalizar estas pessoas por isso, devem ser integradas na sociedade” (FRANCISCO, 2013). E ainda, “que não devem ser discriminados, que devem ser respeitados, acompanhados pastoralmente. (...) se o problema for uma pessoa que tem essa condição, que tem boa vontade e que busca Deus, quem somos nós para julgá-la? (...) Eu creio que a Igreja não só deve pedir desculpas (...) a essa pessoa que é gay, que ofendeu, mas também deve pedir desculpas aos pobres, às mulheres e às crianças exploradas no trabalho” (FRANCISCO, 2016).

fronteiras com realidades não heterocêntricas.

Segundo Robert Goss³, “teologias queer são construídas a partir da análise crítica do contexto social que forma as experiências sexuais e de gênero (...) é um projeto orgânico que inclui as diversas contextualidades sexuais”. Para esse autor, a reflexão teológica queer considera as experiências sociais opressoras provenientes das homo/transfobias, além de outras situações de preconceito, violência e marginalização (MUSKOPF, 2008, p. 156).

A teologia queer é uma teologia inclusiva, que aborda a biodiversidade, as bioidentidades e as sexualidades. Tem o intuito de evitar a imposição do binarismo heterossexual e de promover ampla reflexão para lidar, positivamente, com as ambiguidades da sexualidade humana. Sua incidência prática contempla a erradicação do preconceito, incentiva as conquistas dos direitos dessas pessoas no âmbito civil e sua inserção na vida eclesial para a maturidade da fé.

Essa teologia não se assemelha à ideia de *lobby gay* ou às *ideologias de gênero*, pois não é uma ofensiva ideológica-político-econômica que se impõe à sociedade. Contudo, tem caráter político e econômico, pois incita políticas públicas e integradas de gênero, no combate à violência e à discriminação da comunidade LGBTs, que assegurem o acesso ao sistema de saúde, às oportunidades de educação, às legitimações das uniões civis na constituição de “novas famílias”, e ao direito de inserção na sociedade, sobretudo, no mercado de trabalho.

2 O EVENTO CRISTO E A TEOLOGIA QUEER

O ponto de partida para o diálogo da teologia queer com a cristologia dá-se na reabilitação cristã da dimensão da corporeidade humana. Deus, que é sempre saída em si mesmo, vem ao encontro do ser humano, sua obra prima, através do corpo humano. Segundo o relato joanino, no evento da Encarnação, o filho de Deus se “humanizou”. Não foi o cristianismo que divinizou Jesus. Pelo contrário, foi Deus, que ao escolher o caminho do corpo, o santificou, o consagrou e tornou o corpo dizível de si mesmo, ou seja, da divindade. (cf. GESCHÉ, 2009, p. 41-46).

Na encarnação, Jesus assumiu a humanidade de todas as pessoas, de todas as raças, condições históricas e gêneros. Não foi a sua masculinidade que o tornou capaz de realizar o projeto salvífico de Deus, mas a sua obediência ao Pai e o seu engajamento no projeto de amor, libertação e serviço ao ser humano⁴. Em perspectiva

³ Esse autor é citado por André Musskopf, na sua tese doutoral, intitulada “Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil”. Sobre esse tema recomenda-se ler a entrevista publicada no site da Unisinos, disponível em: <<<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/16519-viadagens-teologicas-itinerarios-de-uma-teologia-queer-no-brasil-entrevista-especial-com-andre-musskopf>>>. Acesso em: 01 jul. 2016.

⁴ Conforme a narrativa lucana, Jesus foi ungido pelo Espírito do Senhor, e enviado a anunciar a boa nova aos pobres, a promover a libertação dos cativos, a devolver a integridade e autonomia aos cegos, a proclamar a

binária, o autor Benedito Ferraro afirma a necessidade da teologia ultrapassar o paradigma androcêntrico, que já não corresponde às experiências de fé hodierna (FERRARO, 2004, p. 42-43). Desde a abordagem proposta nesse trabalho, pode-se dizer que a teologia queer evoca um novo círculo hermenêutico em que a teologia seja capaz de descer à realidade das pessoas LGBTQs e colocar para si mesma novas e decisivas perguntas.

Ao falar do evento da encarnação, trata-se de uma nova forma de expressar o mistério da presença de Deus na história. A corporeidade humana e sexuada de Jesus de Nazaré foi glorificada por Deus na cruz e na ressurreição. Entretanto, o sexo biológico e a identidade de gênero de Jesus não passou para a divindade. Se fosse assim, a biologia e a culturalidade seriam transformadas em ontologia (FERRARO, 2004, p. 50). Logo, o escândalo provocado pela quênosis de Deus, é também o escândalo de uma reflexão teológico-cristológica, capaz de descer à realidade das pessoas, na diversidade das identidades sexuais e de gênero, e reconhecer que muitos são os crucificados que precisam ser descidos da cruz.

2.1 A TEOLOGIA QUEER À LUZ DO MISTÉRIO PASCAL

O mistério pascal constitui o núcleo da profissão de fé cristã. Nas primeiras comunidades cristãs a experiência da morte e ressurreição de Jesus Cristo tornou-se a chave de leitura para compreender os seus sinais e ensinamentos. Desse modo, o mistério pascal constitui também uma possibilidade de leitura da realidade queer. Evidentemente, reconhece-se que essa abordagem é ousada nos tempos atuais, sobretudo quando a comunidade dos LGBTQs é rechaçada por grupos religiosos fundamentalistas, relegada ao âmbito demoníaco.

O princípio hermenêutico da teologia queer considera os LGBTQs como lugar teológico. O processo de violência e agressividade a que estão sujeitos, associa-lhes a condenação violenta à morte à qual Jesus foi submetido. Jesus foi vítima de um sistema político e religioso. Foi condenado ao suplício da cruz (cf. Mc 15,15). Seus contemporâneos quiseram calar a voz profética que denunciava as injustiças sociais e a opressão de uma prática religiosa legalista e excludente. O *nomos* ocupava lugar de destaque em detrimento do *antropos*. Desse modo, os pequenos eram postos em segundo plano.

Jesus tornou-se vítima por colocar-se ao lado das vítimas de seu tempo. Ressuscitando dos mortos, Deus fez justiça a Jesus. Assim, “ao pregar a ressurreição de Jesus, os primeiros cristãos afirmavam que se realizara já a ação escatológica de

misericórdia e a bondade de Deus para todos (cf. Lc 4, 16-21). O rosto dos pobres, dos cativos, dos cegos e dos destinatários do amor de Deus, no contexto atual, podem ser as minorias excluídas, entre elas, a mulher, os pobres, os negros, os descartados da sociedade (drogados e idosos), os presidiários e a comunidade LGBTQs.

Deus que salva o justo Jesus, faz justiça à vítima Jesus e com ele se inaugura o fim e a plenitude dos tempos” (SOBRINO, 2000, p.70).

Outrossim, dados estatísticos recentes⁵ revelam o assassinato de LGBTs com o intuito de silenciá-los (morte física), negando-lhes o direito à existência (morte simbólica). À luz do mistério pascal de Cristo, compreende-se que a morte física e simbólica desses vitimizados transforma-se num horizonte de esperança. Como vítimas, participam do mistério pascal de Cristo. Morrem e ressuscitam. A isso, Jon Sobrino chama de “ressurreições parciais”, que geram esperança de ressurreição definitiva (cf. 2002, p.80). Essas ressurreições parciais são reveladas quando, por exemplo, algum direito é conquistado.

3. ECLESIOLOGIA E COMUNIDADES LGBTs

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II (1962-1965), sobre a Igreja, assevera que pelo mistério pascal o Filho de Deus redimiu e transformou o ser humano em nova criatura. À essa nova criatura foi comunicado o seu Espírito, que a torna membro do corpo místico de Cristo (cf. LG n.7). As pessoas LGBTs, desde o ponto de vista eclesiológico (além do aspecto jurídico-canônico), pertencem ao Corpo de Cristo, que é a Igreja, por estarem associadas ao mistério pascal do Senhor. Quanto à participação dessas pessoas na vida eclesial, constatam-se duas atitudes recorrentes: a exclusão reiterada pelo discurso bíblico-doutrinal-fundamentalista, e a aceitação dessas pessoas mediante sua “conversão” ao padrão heteronormativo.

Desse modo, emerge a pergunta: se as pessoas LGBTs estão associadas ao mistério pascal e por isto fazem parte do Corpo de Cristo que é a Igreja, como as comunidades de fé acolhem-nas? E ainda, como acolhê-las com o dom de sua orientação sexual e/ou identidade de gênero? Reconhece-se que essa é outra questão ousada, uma vez que há discursos de acolhida dos LGBTs, contudo rejeita-se a acolhida do dom da sua orientação sexual e identidade de gênero. Por vezes, esses dois aspectos não são vistos na ordem do dom e da graça, mas na esfera da perversão contra uma perspectiva da lei natural. Propõe-se às comunidades cristãs (re)visitar teologicamente as recentes reflexões sobre a lei natural. Devido a brevidade dessa comunicação, optou-se por (re)pensar um caminho eclesiológico de inclusão dos LGBTs.

5 O relatório de 2014 aponta que foram documentadas mais de 326 mortes de gays, trans e lésbicas no Brasil. Nessa contagem contabiliza-se 9 suicídios. Dos 326 mortos, 163 eram gays, 134 trans, 14 lésbicas, 3 bissexuais e 7 amantes de trans (T-lovers). Foram assassinados 7 heterossexuais, pelo fato de estarem em espaços LGBTs ou simplesmente por terem sido confundidos com gays. Isso revela um assassinato a cada 27 horas. Sobre o assassinato de homossexuais e LGBTs no Brasil: relatório 2014. Disponível em: <<<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2015/01/relatc3b3rio-2014s.pdf>>>. Acesso em: 8 jul. 2016.

No *Corpus Paulinum* há uma imagem significativa da Igreja em comparação com o corpo humano. Trata-se de um capítulo da primeira carta aos Coríntios, cuja diversidade dos membros forma a unidade do corpo. Paulo destaca que os membros do corpo, embora sejam diferentes, desempenham importantes funções (cf. 1 Cor 12,12-30). Semelhantemente acontece na Igreja. É na pluralidade que se forma a unidade visível do Corpo de Cristo.

Para isso, constitui uma tarefa urgente das igrejas cristãs perceberem os LGBTs como parte integrante desse corpo. Esse reconhecimento eclesial implica atitude estrutural de acolhida e escuta da voz de Deus que diz algo às Igrejas a partir da orientação sexual e identidade de gênero. Nas palavras de Ellacuría, na qual Jon Sobrino inspirou-se para fazer sua cristologia desde as vítimas, é preciso descer da cruz os povos crucificados (cf. SOBRINO, 2000, p.77-80).

É preciso descer da cruz os LGBTs crucificados nas comunidades cristãs. De forma profética, surge timidamente no ambiente católico a chamada Pastoral da Diversidade Cristã que busca, de alguma forma, dar visibilidade ao grupo LGBTs nas igrejas. Evidentemente é uma pastoral marginal. Não é vista com bons olhos por muitos. No entanto, constitui-se numa forma de empoderamento eclesial dessa minoria social. Rejeitar a presença dos LGBTs nas comunidades cristãs é, em última análise, rejeitar o próprio Jesus. Isso se evidencia de forma análoga no discurso escatológico do evangelho de Mateus (cf. Mt 25, 31-46).

CONCLUSÃO

A teologia queer aos poucos vem ganhando espaço nas reflexões teológicas. Mesmo que de forma marginal, a teologia está buscando pensar a realidade da comunidade LGBTs à luz da revelação divina. Essa constitui uma tarefa árdua pelo fato de encontrar oposições dentro do próprio cenário eclesial.

Essa comunicação buscou, mesmo que de forma rasteira, apresentar um pouco daquilo que se vem refletindo a respeito da temática. Sabe-se que é um assunto que pode ser debatido a partir de vários enfoques. Aqui se escolheu o que foi percorrido. Essa reflexão, indubitavelmente, não é acabada e o assunto muito menos esgotado. Está em aberto. Constitui apenas um pretexto para prosseguir a caminhada teológica desde as pessoas LGBTs, especificamente no interior da teologia católica.

REFERÊNCIAS

Assassinato de homossexuais (LGBT) no Brasil: relatório 2014. Disponível em:

<<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2015/01/relatc3b3rio-2014s.pdf>>. Acesso: 8 jul. 2016.

FERRARO, B. Encarnação: questão de gênero? São Paulo: Paulus, 2004.

FRANCISCO. Encontro do santo padre com os jornalistas durante o vôo de regresso do Brasil. 28 jun. 2013. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html>. Acesso em: 4 jul. 2016.

_____. Conferência de imprensa do santo padre durante o vôo de regresso da Armênia. 26 jun. 2016. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html>. Acesso em: 4 jul. 2016.

GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Org.). O corpo, caminho de Deus. São Paulo: Loyola, 2009. p. 35-79.

LG - CONSTITUIÇÃO Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos e declarações. 29.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 39-113.

MUSSKOPF, A. S. A teologia que sai do armário: um depoimento teológico. 2003. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/7799909-A-teologia-que-sai-do-armario-um-depoimento-teologico.html>>. Acesso em: 30 mai. 2016.

_____. Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil. 2008. 524 p. Tese (Doutorado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2008.

SOBRINO, Jon. A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

TRASFERETTI, José (Org.). Teologia e sexualidade: um ensaio contra a exclusão moral. Campinas: Átomo, 2004.

Feminismo Descolonial: a propósito - para pensar a religião colonial

Anete Roese¹

Resumo

Rita Laura Segato, uma das feministas mais importantes do mundo hoje, da América Latina e do Brasil, aponta em seu livro 'La crítica de la colonialidad en ocho ensayos' que as teorias descoloniais estão entre as quatro únicas grandes teorias no campo das ciências humanas e sociais que nasceram em solo latino-americano. É da perspectiva da Colonialidade do Poder, do peruano Aníbal Quijano, que se desenvolvem as perspectivas feministas descoloniais. A questão central em Quijano é a invenção da categoria mental 'raça' como instrumento de controle social no modernidade colonial. Como em outras áreas e campos de estudo, o feminismo descolonial também se desdobra em várias frentes. Para a finalidade desta comunicação nos deteremos em duas autoras. Maria Lugones, da Argentina, radicada nos EUA, sustenta a ideia de um mundo pré colonial livre do patriarcado moderno ocidental, e propõe a noção de 'subjetividades ativas' para pensarmos o complexo lugar dos grupos subalternos que ora colaboram com o patriarcado, ora criam alternativas que o superam, como se vê ocorrer com as mulheres; Rita Laura Segato, natural da Argentina, radicada no Brasil, é a autora feminista no Brasil mais comprometida com a teoria descolonial e o feminismo descolonial. Segato se debruça sobre o estudo do patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero, entre outros temas, e se debruça sobre a luta pelas autonomias, as fissuras ou brechas que podem desarticular a colonialidade de poder. A proposta deste texto é a apresentação do pensamento destas interlocutoras do feminismo descolonial acima mencionadas. Ademais, o propósito é tirar consequências dos aportes das autoras para os estudos feministas da religião no século XXI no Brasil, em especial para verificar as subjetividades ativas e as brechas descoloniais que as mulheres encontram para articular a sua fé dentro da colonialidade religiosa contemporânea. O presente texto apresentará algumas discussões que posteriormente comporão um artigo completo a ser publicado em revista indexada.

Palavras-chave: Feminismo Descolonial, Maria Lugones, Rita Segato, Religião, Gênero

INTRODUÇÃO

No texto 'Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina' Aníbal Quijano expõe parte dos fundamentos da teoria da colonialidade/descolonialidade. Alguns eixos devem ser conhecidos para que possamos avançar para a exposição do

¹ Profa. PUC Minas – Depto. de Ciências da Religião/Coordenadora do GPFEM – Grupo Interdisciplinar de pesquisas feministas – PUC Minas e-mail anete.roese@gmail.com

feminismo descolonial:

- a globalização é um longo processo que se inicia com a “constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado” (QUIJANO, 2000, p. 1) que se estabelece como um novo padrão de poder mundial.
 - Esse novo padrão de poder passa a classificar socialmente a população com base na ideia de raça.

A questão fundamental da dominação colonial, a ‘experiência básica, é a ideia de raça, constituída como uma criação, uma ‘construção mental’. É a ideia de raça, e não de classe, segundo Quijano, que organiza o poder mundial e sua dominação, acompanhado de uma “racionalidade específica, o eurocentrismo” (QUIJANO, 2000, p. 1).

A América foi o espaço geográfico de estabelecimento de uma nova ordem de poder mundial que se demarca no contexto do tempo da colonização e conseqüentemente a “primeira id-entidade da modernidade”. Ha a confluência de dois processos históricos levam a produção deste espaço/tempo e, por sua vez, conduzem a dois eixos básicos do nodo padrão de poder mundial, conforme explica Quijano (QUIJANO, 2000, p. 1):

- a codificação da diferença entre conquistadores e conquistados sintetizada na ideia de raça;
- a reorganização de “todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (QUIJANO, 2000, p. 1).

O sentido de raça, como construção mental, assim como foi estabelecido na colonial modernidade, não tem antecedentes conhecidos na história, segundo Quijano. No contexto da colonização raça se impôs, a partir da diferença fenotípica, como diferença biológica entre conquistadores e conquistados. As relações sociais passam a ser demarcadas por um novo critério de identidade. As novas relações sociais estavam demarcadas como relações de dominação e o elemento hierárquico, de lugar e papel social será reconfigurado a partir do padrão colonial. A identidade de raça passa a ser o novo critério de classificação social.

1 A COLONIZAÇÃO DO MUNDO A PARTIR DA EUROPA

O colonialismo europeu, depois da América, se estendeu aos diferentes continentes e constituiu uma nova identidade à Europa. O conhecimento produzido desde a Europa passa a ter novo valor - o conhecimento eurocentrado passa a ter domínio e com ele a base teórica que sustentará a ciência produzida desde o colonizador terá como fundamento a ideia de raça. A suposta naturalidade desta convenção impõe a noção binária europeus e não europeus e refunda a “ideia de superioridade e inferioridade entre dominados e dominantes” (QUIJANO, 2000, p. 2).

“Desde então demonstrou ser o mais eficaz e perdurável instrumento de dominação social universal, pois dele depende também outro igualmente universal, mas mais antigo instrumento, o intersexual - o de gênero: os povos conquistados e dominados foram situados em uma posição natural de inferioridade e, como consequência, também suas características fenotípicas, assim como seus descobrimentos mentais e culturais” (QUIJANO, 2000, p. 2).

Podemos depreender que uma das consequências da colonização é a criação do sistema da diferença, do binarismo profundo de gênero. Enquanto falamos da invenção ideia mental de raça, devemos falar do aprofundamento do sistema patriarcal levando ao patriarcado de alta intensidade, conforme Segato (2013).

A identificação da classe masculina branca, e também outros, da América Latina com a ciência e os cientistas europeus, ainda que o contexto daquela ciência seja em quase todos os aspectos diferente da nossa (religião, economia, política, etc.) pode ser compreendida, desde o que explana Rita Segato, a partir da aliança dos homens dominados com os seus dominadores na modernidade/colonialidade.

2 OS SINAIS ATUAIS DA AGUDIZAÇÃO DA COLONIALIDADE: A BARBÁRIE MODERNA E A ‘NOVA’ FRENTE COLONIZADORA DE GÊNERO E RAÇA NO SÉCULO XXI

De forma “explícita” a luz do dia mulheres são estupradas neste momento no Brasil. Outras são estupradas por bandos de homens “normais”, de boa família, heterossexuais. O fenômeno do estupro é o evento mais evidente para falarmos de várias outras cenas e sinais do extremo a que chega a colonialidade de poder no Estado moderno. Segato se refere à “rapinagem sobre o feminino” que “se manifesta tanto sob as formas de destruição corporal sem precedentes, como sob as formas de tráfico e comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer”, à “ocupação depredadora dos corpos femininos ou feminizados” e ao “genocídio

de gênero” apontando para o aumento da crueldade contra as mulheres “à medida que a modernidade e o mercado se expandem” (2012, p. 108). Ademais, a autora faz um percurso reflexivo profundo onde analisa a intrusão e vigilância do Estado moderno na vida dos povos indígenas corroendo a autonomia destes povos. Neste processo argumentativo Segato descarta as noções de cultura, tradição, relativismo cultural e direito à diferença para propor o direito à autonomia. Sugere que propor a noção de direito à diferença corre o risco de tornar a ‘diferença’ uma regra compulsória.

A crítica ao Estado é recorrente na argumentação de Segato, seguindo a crítica de Quijano ao Estado moderno. Segato realmente faz o exercício acurado de buscar, perceber fissuras, criar teoricamente alternativas de proteção do que ela nomeia de mundo da aldeia contra o mundo cidadão, em defesa dos povos perseguidos e dominados pelo poder colonial moderno.

Para a defesa da autonomia dos povos Segato não vê saída a partir do argumento dos Direitos Humanos Universais, já que a ‘universalidade’ deste direito está construído sob a base de uma ideia do Estado colonial moderno. Segato defende o argumento do pluralismo histórico para a defesa da autonomia dos povos indígenas em contraposição ao relativismo cultural e do direito a diferença. Segundo a autora, “os sujeitos coletivos dessa pluralidade de histórias são os povos, com autonomia deliberativa para realizar seu processo histórico...” (2012, p. 111). Segato se refere neste contexto ao infanticídio praticado por alguns povos, e defende que cada povo se apresenta como um “vetor histórico, enquanto agente coletivo de um projeto histórico” (2012, p. 111) e não como uma cultura fixa. Esta percepção permite a autora uma visão de que cada povo é capaz de deliberar e tem autonomia de gestão dos seus processos. Como consequência de sua reflexão, Segato também propõe substituir a expressão ‘uma cultura’ por ‘um povo’, e define povo como “sujeito vivo de uma história” (2012, p. 112). Defende que uma história de um povo quando interrompida, atravessada, por forças externas destruidoras, esta história deve ser devolvida a este povo de quem ela foi tomada, para que possa retomar sua própria capacidade e autonomia de fazer sua própria história. Esta é também, para Segato, a brecha descolonial que se revela possível – que o Estado devolva a jurisdição própria do povo e o direito de deliberar sobre sua própria história e reconheça a capacidade de um povo de gerir seu projeto histórico.²

REFERÊNCIAS

² Segato esclarece que a proposição novos termos se dá a partir do encontro com um contexto muito complexo, e a necessidade da prática de uma antropologia contenciosa, não, simplesmente, a introdução de neologismos. Neste sentido, propõe “os termos *povo como sujeito de uma história* em lugar de *cultura, pluralismo histórico* no lugar de *relativismo cultural*, e *inter-historicidade* em vez de *interculturalidade*” (2012, p. 113).

- GEBARA, Ivone. Teologia Ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Olho D'água, 1997.
- GEBARA, Ivone. Teologia Urbana. Ensaio sobre ética, gênero, meio ambiente e a condição humana. DIAS, Zwinglio; OLIVEIRA, Andréa (Orgs.). São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- GEBARA, Ivone. Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos. Anntologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.
- GEBARA, Ivone. Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- OLIVEIRA, Carolina Mesquita. Os sentidos produzidos para a violência contra as mulheres pela equipe da delegacia especializada de atendimento à mulher de Betim-MG. 119p. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: PUC Minas, 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). La colonialidad del saber: eucentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina, Julio de 2000, 246p.
- ROESE, Anete. Vida sem religião: o caso da 'comunidade de mulheres' Noiva do Cordeiro". In: ROSADO, Maria José. Gênero, Feminismo e Religião. Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: Os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. HORIZONTE, v. 13, n. 39, jul./set. 2015 - Dossiê: Relações de Gênero e Religião, Belo Horizonte, p. 1534-1558.
- ROESE, Anete. Culpa, autosacrifício e responsabilidade: aspectos psicossociais e religiosos da violência doméstica. In: SOUZA, Sandra Duarte; SANTOS, Naira Pinheiro. Coleção Ciências Sociais e Religião, vol II. Curitiba: Editoria Prismas; São Bernardo do Campo: Editora Universidade Metodista, 2015.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. in: e-cadernos CES, Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. n. 18, 2012, <http://eces.revues.org/1533>. consulta 16.7.2015.
- SEGATO, Rita Laura. La crítica a la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda. Ciudad Autonoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

O poder das mulheres como líderes eclesiásticas

Graziela Rodrigues da Silva Chantal¹

RESUMO

O fenômeno de igrejas fundadas por mulheres no século XXI revela uma clara ruptura com as igrejas lideradas por homens típicas do século XX. O objetivo desta comunicação é analisar como se organiza o poder nas igrejas lideradas por mulheres. A partir disso, procuraremos demonstrar através do feminismo descolonial as características da liderança feminina na religião e identificar como se organiza a liderança das mulheres dentro das igrejas que elas fundaram. A pesquisa questiona sobre a continuidade ou descontinuidade de padrões de liderança e exercício de poder por parte das pastoras que fundaram e lideram novas igrejas. Portanto, a questão central nesta pesquisa é se a organização hierárquica é influenciada por uma cultura eclesiástica anterior, ou se se organiza por ordenamento divino, ou seja, é Deus quem legitima o poder das mulheres. Outra hipótese é que aquilo que impulsiona essas mulheres a abrirem suas próprias igrejas é uma maneira alternativa de não se submeterem a uma hierarquia androcêntrica. Como metodologia, será realizada pesquisa de campo no bairro General Carneiro/Sabará com entrevistas semi-estruturadas e pesquisa bibliográfica, tendo como aporte teórico Anete Roeser - Rita Laura Segato, Maria Lugones, entre outras (os).

Palavras- Chaves: Poder, feminismo, gênero, religião.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, um fenômeno religioso vem promovendo mudanças no meio evangélico. Trata-se das mulheres como protagonistas na liderança de igrejas evangélicas. No entanto, elas se tornam líderes a partir do argumento de que foi um “chamado de Deus” para o sacerdócio. Rompem com a idéia de que é preciso uma autorização para serem pastoras. As mulheres, dessa forma, saem das igrejas que pertenciam, ou seja, de uma cultura androcêntrica, e fundam suas próprias igrejas. Assim como em outras áreas da sociedade, como no âmbito do trabalho, da política, da economia, também na religião as mulheres conquistam seu espaço.

No entanto, o pastorado feminino é visto como algo polêmico, pois algumas

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Contato: coachgrazielachantal@gmail.com

denominações não consideram que a mulheres possam ser consagradas pastoras. Isso remete em parte, ao *Antigo Testamento*, em algumas passagens nas quais à figura das mulheres está associada algo negativo, ou seja, as mulheres como destruidoras, como pecadoras, relacionadas à figura de Jezabel, ou de Eva, ou a alguma mulher da história bíblica que era julgada como desvio de padrão. Já no novo testamento as mulheres são colocadas como submissas à figura masculina.

Essa pesquisa tem como objetivo investigar como se dá a questão do poder das mulheres como líderes eclesiais, ou seja, como se organiza a liderança e o poder das igrejas fundadas e lideradas por mulheres pastoras.

A pesquisa sobre o tema apresentado ainda está em andamento, mas através de observação participante em duas igrejas no bairro General Carneiro-Sabará, onde a pesquisa sobre o tema será realizada, foi observado que as igrejas fundadas e lideradas por mulheres pastoras, não são vinculadas a nenhuma denominação, como por exemplo, Batista, Metodista, Quadrangular, Assembléia. As mulheres possuem respeito pelos membros e elas são vistas pelos fiéis como mulheres de Deus.

Esta comunicação está organizada em dois tópicos. O primeiro vai tratar sobre a religião e gênero e, o segundo tratará sobre religião e liderança das mulheres como pastoras.

1. RELIGIÃO E GÊNERO

O ser humano está em constante movimento, tentando criar algo novo. Nossa era está marcada por um profundo vazio existencial. Segundo autora MALUF (2011, p.10), há sentido quando o ser humano tenta criar as grandes e pequenas estruturas, ou seja, aquilo que norteia a sociedade, como por exemplo, a política, a economia, a educação e no nosso caso enfatizamos a religião.

A colonialidade se faz presente nas relações sociais, políticas, ecológicas, internas e internacionais. Quando se fala sobre colonialidade, as teorias não levam em consideração as questões de gênero no processo de construção de dominação e de poder. O delineamento de gênero trás contribuições para as teorias da colonialidade/modernidade. Para a autora LUGONES (2014, p.939), a colonialidade de poder continua a se manifestar nas questões de gênero, raça e etnia. Nossa proposta é abarcar a questão da religião, como um dos relevantes espaços de reprodução da colonialidade de poder, e, para isso é importante conceituar o termo gênero.

Segundo COELHO (2005), o termo gênero começa a ser utilizado pelas feministas em 1970, mas foi antes, na obra *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir (1949), que começaram os estudos de gênero. Para a autora BEAUVOIR (1949), o

termo gênero abrange questões sociais, culturais e psicológicas, inclui as mulheres sem soar como algo ameaçador, pois o termo constitui uma legitimidade acadêmica para os estudos feministas.

No entanto, o termo gênero serviu para indicar “construções culturais”. Segundo esta definição, “gênero é, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (SCOTT, 1995, p. 74). O termo gênero é referente às áreas estruturais e ideológicas que envolvem relações entre sexos. Segundo essa mesma autora, mesmo que o termo gênero enfatize que as relações entre os sexos são sociais, não diz como e porque estas relações são construídas, como funcionam e como mudam. No uso descritivo, o termo gênero é relacionado ao estudo de coisas relativas às mulheres. Gênero é um novo tema, um novo domínio da pesquisa histórica, mas não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes.

A seguir falaremos sobre as mulheres como pastoras e como se dá esse poder em sua liderança eclesial.

2. RELIGIÃO E LIDERANÇA DAS MULHERES COMO PASTORAS

Para USARSKI (2007, p. 109), o século XX sofreu mudanças significativas no campo religioso, uma dessas mudanças são ideias feministas, a conquista de novos espaços dentro da espiritualidade, o que fez com a mulher resista ao poder disciplinador da religião.

O relato bíblico presente em Gênesis, faz recair sobre as mulheres a “culpa” pela desobediência. Ao ter comido “o fruto proibido”, da árvore do conhecimento do bem e do mal, as mulheres ficam assujeitadas à obediência do homem. Para BEAUVOIR (1949, p. 25), a mulher também é vista, por alguns como ser secundário por ter sido criada depois de Adão, mas esse para outros era o rascunho, porque foi com a criação de Eva que Deus alcançou a perfeição, cada um possui suas justificativas, mas o ideal é que não haja superioridade ou inferioridade, no entanto como afirma FIORENZA (1992, p. 10) “A teologia cristã feminista e a interpretação bíblica estão no processo de redescobrimto de que o evangelho cristão não pode ser proclamado se não se recordarem as discípulas mulheres e o que elas fizeram”.

Segundo a autora NUNES (2007, p. 111), em uma perspectiva sociológica, as religiões são vistas como instituições sociais difíceis e cheias de conservadorismo, chegam a funcionar como um engessamento, o que pode levar as mulheres a resistir ao poder disciplinar da religião.

Para FIORENZA (1992, p. 67), na humanidade, o discurso lingüístico é

masculino, voltado para o homem. A mulher é o outro, ela não é vista como um sujeito, mas sim relativa ao homem. Há uma necessidade de haver estudos que abarquem as mulheres, pois até então os textos bíblicos são contados a partir da cultura androcêntrica.

Segundo essa mesma autora, nos estudos sobre a religião, o papel das mulheres como liderança é negligenciado. Algumas pesquisas sobre religião pouco se ocupam em pesquisar sobre a relação de gênero e o feminino. Quando o fizeram baseavam a pesquisa numa separação entre a administração da comunidade para o homem e a manifestação religiosa como uma extensão do trabalho doméstico para as mulheres. As responsabilidades do lar eram das mulheres, assim também como as responsabilidades do templo.

A conquista das mulheres como líderes religiosas possibilitam para elas o alcance de um lugar que não abrange somente a vida doméstica, mas chegam a despertar os interesses de outras mulheres, em outros âmbitos da sociedade. Para FIORENZA (1992, p.83) as mulheres quando se propõem a ensinar ou pregar ou realizar algum papel de liderança nas igrejas, são vistas como ameaças ao domínio patriarcal. A religião como instituição social, pode até tentar submeter às mulheres a dominação conservadora imposta pelo patriarcalismo masculino, mas as feministas também buscaram seu empoderamento dentro dos espaços religiosos e não aceitaram a submissão direcionada a elas.

Ao falar sobre gênero, é importante ressaltar a questão do feminismo. Não é possível discorrer nessa proposta sobre esse assunto, devido à extensão de informações, mas é uma área de interesse de muitas pesquisas feministas da religião, que vão pesquisar sobre o poder que a instituição exerce nas mulheres e as conseqüências sociais e até políticas para as mesmas. Segundo a conclusão de Fiorenza sobre a literatura paulina e os Atos dos apóstolos

[...] as mulheres estavam entre os mais distinguidos missionários e líderes do movimento cristão primitivo. Elas eram apóstolos e ministros como Paulo, e algumas eram suas colaboradoras. Elas eram mestres, pregadoras e competidoras na corrida pelo evangelho. Elas fundaram igrejas domésticas e, como patronas distinguidas, usaram sua influência em favor de outros missionários e cristãos. Se compararmos sua liderança com o ministério das diaconisas posteriormente, chamará a atenção que sua autoridade e seus ministérios não se restringiam às mulheres e crianças nem exerceram apenas papéis e funções especificamente femininos. (FIORENZA, 1992, p. 219-220)

Muitas pesquisas têm sido realizadas no campo da ciência da religião e das relações gênero, como por exemplo, as produções da Ana Ester, Rosane Guglielmoni e Anete Roese. Essas pesquisas apontam para uma nova maneira que as mulheres têm vivenciado a religião. As mulheres buscam um protagonismo subjetivo ao que

tange as relações de poder dentro do atual modelo patriarcal eclesiástico. Essa subjetividade é marcada por um sujeito universal e pensante.

Segundo a autora CELENTANI (2014), o cristianismo patriarcal, maneira de ser, formas de conduta e símbolos são repassados da cultura inicial, ou melhor, da cultura androcêntrica, que faziam parte antes de abrirem suas próprias igrejas. A partir de Rita Laura Segato, CELENTANI (2014, p. 75- tradução nossa)², reafirma que as instituições de massa, tais como as igrejas, por exemplo, necessitam romper com a tradição colonial, através de novos recursos de autonomia. Essa autora ainda diz que “o sistema de gêneros ocidental, em outras palavras, também tem alcançado o cotidiano das mulheres não cristianizadas e se inscreve na organização comunitária.

Para LUGONES (2014, p. 939), os colonizados passaram a ser sujeitos na “primeira modernidade”, ou seja, a “modernidade colonial”. A colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial.

Quando se fala sobre colonialidade, as teorias não levam em consideração as questões de gênero no processo de construção de dominação e de poder. O delineamento de gênero traz contribuições para as teorias da colonialidade/modernidade. A colonialidade se faz presente nas relações sociais, políticas, ecológicas, internas e internacionais. Na pesquisa nossa proposta é ressaltar a questão da religião e os novos agenciamentos que essa instituição possui.

Segundo a autora ROESE (2015), é importante romper com as práticas opressoras das religiões dominantes, pois é uma maneira de romper com a “colonialidade de gênero”. A modernidade ainda abarca conceitos não superados pela colonialidade na América Latina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião foi usada como instrumento de controle contra as mulheres, uma maneira de manter as mulheres submetidas à dominação masculina. Devem-se produzir sentidos e operar de modo coletivo e heterogêneo. Ela não pode cessar de percorrer caminhos, exigem modos de ser modificantes que se adaptam que se criam e se reinventam.

A dificuldade das mulheres de se posicionarem em uma hierarquia eclesiástica é fruto de uma história marcada por uma cultura e um discurso androcêntrico.

As mulheres são oprimidas enquanto líderes e o seu poder é rechaçado pela opressão de dominação do patriarcalismo, justificado pelos textos bíblicos,

² El sistema de géneros occidental, en otras palabras, también ha alcanzado la cotidianidad de las mujeres no cristianizadas y se inscribe en la organización comunitaria.

principalmente no Novo Testamento, em que as mulheres são colocadas à margem da história bíblica. Segundo afirma FIORENZA (1992, p. 85) “Mulheres são excluídas da ordem sagrada sempre que não está sob controle patriarcal”. Por vezes, as mulheres são lembradas somente como algo negativo, assujeitadas em um lugar de submissão e servidão. Ainda que a cultura patriarcal tente ditar essa regra para as mulheres, ROESE (2015, p. 1556), nos afirma que “as mulheres estão criando com autenticidade e responsabilidade espaços e caminhos alternativos aos das religiões hegemônicas, suas estruturas e discursos”.

A cultura patriarcal tende a colocar as mulheres pastoras como frágeis incapazes de liderarem uma igreja, com sabedoria e com tanta destreza quanto um pastor homem, mas se enganam, pois se esquecem que também são sabias e que podem exercer poder tanto quanto um pastor homem, pois sabem o que querem, possuem habilidades de liderança, além de amor e carisma, já que essas duas últimas qualidades, também são importantes para se liderar pessoas.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 1ª ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1949.
- CELENTANI, Francesca Gargallo. **Religiones, dominación y colonialidad em la construcción de los sistema de gênero**. IDEAS Y PROPOSICIONES DE LAS MUJERES DE 607 PUEBLOS EN NUESTRA AMÉRICA. Ciudad de México. Corte y Confección, 1º Ed. 2012-2014.
- COELHO, Carolina Marra Simões. **Cidadania em políticas públicas voltadas para mulheres em situação de violência de gênero**. 2005.166f. Dissertação (Mestrado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, 2005.
- FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista estudos feministas**. Florianópolis, v.22, n.3, setembro- dezembro/2014.
- NUNES Maria José Rosado. A sociologia da religião. In USARSKI, Frank (Org.). et al. **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 109-116.
- ROESE, Anete. Religião e feminismo descolonial: Os protagonismos e os novos agenciamentos religiosos das mulheres no século XXI. **Horizonte Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, p. 1534-1558, 2015.
- SILVA, Janine Targino. **Lideranças pentecostais femininas: um estudo sobre a fundação de igrejas pentecostais por mulheres em Nova Iguaçu – Rio de Janeiro**. 2010. 112f. Dissertação (Mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro,

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2010.

SCOTT, Joan W. **Gênero. Uma categoria útil de análise histórica.** São Paulo: Educação e Realidade 1995.

USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião.** São Paulo: Paulinas, 2007.

GT 10 Religiões de matrizes Africana no Brasil:
memórias, narrativas e símbolos de religiosidades

GT 10. Religiões de matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade

Coordenadores: Prof. Dr. Luís Tomás Domingos – UNILAB, CE; Profa. 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 nas religiões de matriz Africana.

A casa de todos os santos: a universalidade da Umbanda no Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi

Ana Carolina Gomes¹

RESUMO

A universalidade, constituída na/pela modernidade, possibilitou, dentre diversas mudanças e transformações sociais, nos diversos âmbitos e na mentalidade, novos arranjos sociais, encontros de culturas, construções, desraizamentos e reafirmações de identidades; seja subjetiva, seja social, e, é neste sentido, que a Umbanda mostra-se produto da modernidade. A busca pela compreensão desta universalidade da Umbanda, em sua pluralidade mítica e ritualística, em sua produção de sentido e significado e em suas configurações e, em especial, ao caráter agregador ao incorporar uma diversidade de perfis de povos em suas linhas de trabalho, se apresenta como o objetivo norteador deste estudo. No primeiro momento, se desenvolverá uma pesquisa bibliográfica, em busca de referenciais, já no segundo momento, será realizado um estudo etnográfico, através de entrevistas com responsáveis e membros do Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi, em Itabira-MG e, através de observação participativa das práticas da referida instituição religiosa, buscando, assim, identificar a diversidade cultural da Umbanda, bem como a diversidade dos arquétipos dos trabalhadores do astral, seu universalismo e sua constituição identitária plural e múltipla. Os dados de campo serão analisados e discutidos a partir de pressupostos teóricos e metodológicos obtidos através de pesquisa bibliográfica.

Palavras-chave: Umbanda. Universalidade. Identidade plural.

INTRODUÇÃO

Compreendido por um conjunto de experiências de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida, por Berman (1986, p. 14), este período histórico, identificado por modernidade, é entendido, também, como um conjunto de fenômenos e transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas. Essas transformações originaram-se na Europa e se expandiram, globalmente, por cinco séculos.

Como especificidades da modernidade, encontram-se os processos de separação entre o público e o privado, de racionalização e de secularização. Estes

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-MG- Bolsista da FAPEMIG. Graduada em Ciências Sociais- LP – UEMG- Campus de Passos. E-mail: carolgomes.socio@yahoo.com.br

processos legitimam a universalidade ao se designar a igualdade entre os indivíduos, a possibilidade de subjetivação, na construção identitária e o livre agir dos mesmos e na difusão da racionalidade enquanto conhecimento universal.

A Umbanda, enquanto religião brasileira, constituída a partir de elementos culturais e religiosos dos povos que formaram o Brasil (os nativos, o português e os africanos), explicitando, em sua cosmovisão e prática, essa pluralidade, sincretismo e síntese, ainda, apresenta a possibilidade de agregação de elementos de outras culturas, como a oriental.

Apresentando esta abertura e inclusão, tanto no desenvolvimento das práticas religiosas, quanto no atendimento de uma diversidade de pessoas em seus tipos e categorias sociais, como em seu processo de legitimação social, a Umbanda apresenta sua universalidade. Enquanto religião mediúnica, a mesma direciona seus trabalhos através da relação com o transcendente, neste sentido, percebe-se a diversidade dos arquétipos destes trabalhadores do astral, através das linhas de baiano, boiadeiro, caboclo, marinheiro, pretos-velhos, erês, exus, malandros, ciganos e pombo giras, bem como na diversidade dos seus membros e na própria assistência ou consulentes.

O Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi, situado na cidade de Itabira-MG, apresenta essa diversidade, tanto dos trabalhadores do astral, como em seus membros e em seus consulentes. A presente comunicação busca apresentar, enquanto projeto em desenvolvimento, caminhos a se pensar nesta universalidade da Umbanda e o seu reconhecimento na referida instituição religiosa.

1. A UNIVERSALIDADE

A ruptura do chamado mundo tradicional, envolto a revelações advindas das religiões cristãs, na Europa, realizou-se através do processo de secularização. Esta secularização, alinhada ao desencanto, definiram a modernidade como um processo de racionalização, de atividade científica, tecnológica e administrativa (TOURAINÉ, 1994, p. 17).

Nesse processo, há a elaboração da ideia da separação entre o público e o privado, reservando, da mesma forma, as crenças religiosas à vida privada dos indivíduos e a ciência passa a ocupar o centro da sociedade (TOURAINÉ, 1994, p. 18).

A organização da vida social e pessoal foi colocada a cargo da racionalização e esta expandiu-se para todas as esferas sociais. Neste sentido, o processo de racionalização, apresenta-se como um sistema universalizador, atingindo a todos.

Nesse processo de construção de uma sociedade racional, os indivíduos, antes agindo por fundamentos religiosos, com a premissa da autoridade divina, agora, são reconhecidos como seres que se constroem, ao mesmo tempo em que constroem

suas histórias; são reconhecidos como iguais em seus direitos e deveres. O marco deste reconhecimento está presente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1789. O mesmo, expressa um ponto da “dupla natureza da modernidade feita simultaneamente de racionalização e de subjetivação” (TOURAINÉ, 1994, p. 61).

A individualização e o conseqüente “livre” agir do ser humano, associados, não mais ao determinismo religioso e, sim, à racionalização da sociedade, compõem este processo chamado modernidade: “não existe modernidade sem racionalização; mas também não sem formação de um sujeito-no-mundo que se sente responsável perante si mesmo e perante a sociedade” (TOURAINÉ, 1994, p. 215).

Assim, tanto a racionalização, enquanto processo que permeia todas as esferas sociais, como os direitos que trazem o caráter igualitário entre os homens, culminam no universalismo. Este mesmo universalismo possibilitará o dinamismo, a iniciativa tecnológica, econômica, científica e mesmo religiosa. O mesmo se expandiu e se consolidou e estrutura as sociedades, hoje, ditas pós-modernas ou contemporâneas.

Já em relação aos direitos, como instrumento de igualdade e universalidade entre os indivíduos, Hall, também reforça esta premissa, ao afirmar que o universalismo liberal ocidental apresenta duas bases: a cidadania universal e a neutralidade cultural do Estado (HALL, 2003, p. 77).

Alinhando a modernidade às novas identidades sociais, o referido autor, também apresenta a “diáspora”, em uma visão atual, como “a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna” e as “modernidades vernáculas” como representativas de um novo tipo de consciência transcultural e transnacional (HALL, 2003, p. 46-47).

Completando esse alinhamento entre a concepção de modernidade e novas identidades, o mesmo, ainda, cita Laclau: “Essa universalização e seu caráter aberto certamente condenam toda a identidade a uma inevitável hibridização, mas hibridização [...] pode significar também o fortalecimento das identidades existentes pela abertura de novas possibilidades” (LACLAU *apud* HALL, 2003, p. 87).

A modernidade, embora tenha proporcionado, em cinco séculos, a ideia e uma real ameaça às tradições, desenvolveu uma rica história e variedade de tradições próprias (BERMAM, 1986, p. 14).

2. A UNIVERSALIDADE DA UMBANDA

A Umbanda, religião brasileira, apresenta seu marco iniciático com a saída do médium Zélio de Moraes de um Centro Kardecista, em meados de 1920. Já em sua constituição pilar, a mesma apresenta os fundamentos religiosos e culturais dos três povos étnicos que compõem o povo brasileiro: o português católico; o ameríndio,

nativo brasileiro; e o africano, e, também o kardecismo, como doutrina filosófica e religiosa francesa (SILVA, 2005, p.107). Além de agregar, ao longo da sua história, elementos de outras tradições, como hindu, budista e cigana (VIEIRA; MARSICAMO, 2010, p. 29).

Essa pluralidade constitutiva, expressa em seu corpo espiritual, ou seja, nos trabalhadores do astral, é reconhecida, na Umbanda, segundo Negrão(1996), nas seguintes categorias: baianos (nordestinos), crianças, boiadeiros, marinheiros, ciganos e Zés Pilintras (malandros).

Ainda sobre a agregação e universalidade da Umbanda, Prandi explica:

A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginalizados no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor (PRANDI, 1996, p. 70).

Nesse processo, desde 1920, a Umbanda vem se configurando e reconfigurando, sendo combatida, se popularizando e sempre agregando pessoas e espíritos. Sobre isso, Vagner Gonçalves da Silva comenta que

a umbanda procurou, pela ação da classe média branca e depois dos segmentos mais baixos da população (negros e mulatos), refazer o Brasil passando pela África, porém depurando-a. Um Brasil onde as mazelas de nosso passado e presente pudessem ser dirimidas ou recompensadas através da confraternização numa nova ordem mítica, na qual índios, negros, pobres, prostitutas e malandros pudessem retornar como espíritos, seja como heróis que souberam superar as privações e opressões que sofreram em vida, seja como categorias que, ao menos pela evolução espiritual, mantem viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhes negou (SILVA, 2005, p. 133).

Segundo Ortiz (1978, p. 150), a racionalização na Umbanda é reconhecida em seu processo de legitimação, apontando três formas: a antiguidade da religião, o discurso científico e o discurso cultivado. Em relação ao discurso científico, são apresentados argumentos e justificativas científicas para a utilização de bebidas alcoólicas, defumadores e pólvora em suas práticas mágico-religiosas. Assim, a ciência funciona como fator de legitimação da Umbanda (ORTIZ, 1978, p. 158). Já em relação ao discurso cultivado, o mesmo apresenta a tendência da Umbanda à universalização, na medida em que a mesma, em uma nova forma de concepção das relações humanas, passa da transmissão do saber, tanto da forma da tradição oral, quanto, também, da escrita. Evidenciando-se, assim, o acesso aos saberes da Umbanda por todos os que almejem, e, não somente aos iniciados e membros (ORTIZ, 1978, p. 164).

Ainda sobre a universalidade da Umbanda, destacando, aqui, a expressão da africanidade na mesma, Irene Dias Oliveira ressalta: “A religiosidade africana é amplamente inclusiva, [...] se destaca pelo respeito às diferenças e é permeável a qualquer dimensão humana que a enriqueça” (OLIVEIRA, 2015, p. 32).

Enquanto produto da modernidade, a Umbanda se organiza de maneira complexa, em sua cosmogonia, elementos culturais e religiosos das tradições pré-modernas indígenas e africanas, associados aos elementos católicos e kardecistas.

Porém, por ser dinâmica, além de apresentar ressignificações e reformulações desses mesmos elementos, ainda agrega novos, em alguns casos, advindos, principalmente, das culturas orientais (LEME, 2006, p. 8).

A universalidade da Umbanda é identificada no reconhecimento da mesma enquanto produto da modernidade: no seu surgimento, no início do século XX; na constituição pilar da sua cosmogonia, através de elementos advindos das culturas pré-modernas africana e indígena; assim, como do catolicismo e do kardecismo. Ainda, agregando elementos de outras culturas, ao longo da sua história. Ou seja, na sua pluralidade e hibridismo culturais e religiosos, bem como na inclusão de indivíduos de diversas categorias sociais, tanto na iniciação religiosa, quanto na assistência e/ou acolhimento.

Essa universalidade, constituída na/pela modernidade, possibilitou, dentre diversas mudanças e transformações sociais, nos diversos âmbitos e na mentalidade, novos arranjos sociais, encontros de culturas, construções, desenraizamentos e reafirmações de identidades, seja subjetiva, seja social, e, é neste sentido, que a Umbanda mostra-se produto da modernidade.

3. LAR ESPÍRITA FILHOS DE OGUM E OXÓSSI

O Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi, instituição religiosa umbandista, da cidade de Itabira-MG, apresenta, em seus dias de trabalho assistencial e em suas reuniões fechadas, práticas identificadas como umbandistas, em seguimento à sua cosmovisão, em sua constituição plural simbólica, ritualística, mítica, signa, de princípios e fundamentos e ordenação hierárquica.

Há a representatividade de entidades de diversas linhas, tais como: pretos-velhos, erês, baianos, boiadeiros, marinheiros, malandros, caboclos, exus e pombo giras. Cada linha representa seu arquétipo específico, sua linguagem, comportamento, acessórios, bebidas e orientação e irradiação de um orixá específico.

Essas linhas também representam povos, grupos étnicos ou fases da vida humana. Como identificação dos erês, por exemplo, tem a representatividade de crianças; pretos e pretas velhas, ex escravos africanos, ou seja, homens e mulheres

negros ou mestiços de idade avançada; pombo giras, mulheres; e os caboclos, a representatividade está ligada aos povos nativos do Brasil, aos índios, dentre outros exemplos.

Assim, o Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi se apresenta como um templo umbandista, como difusor da cosmovisão, das práticas, dos fundamentos e história da Umbanda, em seu caráter agregador, sincrético, plural e universalizador, deixando abertas as portas para os que buscam conforto e crescimento espiritual, assim como, integração social.

CONCLUSÃO

A presente comunicação buscou contextualizar algumas especificidades desse conjunto de fenômenos e transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas, conhecido por modernidade, assim como alguns entendimentos característicos quanto à universalidade como produto desta modernidade.

A contextualização da Umbanda, enquanto religião agregadora, plural, híbrida e sintética, num movimento dialético de configuração e (res) significação, se mostra como um caminho para a identificação desta universalidade da Umbanda. Ao mesmo tempo em que a Umbanda se mostra plural e múltipla em sua concepção universalista, agregando símbolos, ritos, rituais e fundamentos, oriundos das crenças católica, kardecista, indígena e africana, a mesma se mostra única ao sincretizar, sintetizar e unir estes elementos de forma subjetiva e igualitária e ao dialogar com essas mesmas crenças que a constituem em sua identidade.

Neste sentido, o presente estudo apresentou um caminho para identificar e compreender a universalidade e o caráter agregador da Umbanda, enquanto produto da modernidade, em sua pluralidade mítica e ritualística, em sua produção de sentido e significado e em suas configurações, e, buscará, identificar e compreender os mesmos, no Lar Espírita Filhos de Ogum e Oxóssi.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Primeiro Volume. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1971.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*- A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org);

Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

LEME, Fábio Ricardo. *Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista*. 2006. Dissertação (Mestrado de Psicologia) Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Ribeirão Preto - Universidade de São Paulo. 2006. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-22052009-153752/pt-br.php>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

MORAIS, Marcelo Alonso. *Umbanda, Territorialidade e Meio Ambiente: Representações socioespaciais e sustentabilidades*. 2010. 161 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) Pontifícia Universidade Católica- Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp140230.pdf>>. Acesso em: 04 jun. 2016.

NEGRÃO, Lisias Nogueira. Magia e Religião na Umbanda. *Revista USP*, São Paulo (31): 76 -89, setembro/novembro 1996. Disponível em: < <http://www.usp.br/revistausp/31/07-lisias.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2016.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Qual a cor da sua pele? povo negro construindo identidades na diáspora*. São Paulo. Fonte Editorial. 2015.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, São Paulo (28): 64 – 83, dezembro/fevereiro 95/96. Disponível em: < <http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf>>. Acesso em: 19 mai. 2016.

SARACENI, Rubens. *As sete linhas de umbanda- a religião dos mistérios*. São Paulo: Madras, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro. 2005.

TOURAINÉ, A. *Crítica da Modernidade*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

VIEIRA, Lurdes de Campos e MARSICANO, Alberto. *A Linha do Oriente na Umbanda*. 2ed. São Paulo: Madras, 2010.

A Identidade Africana em A Varanda de Frangipani: religiosidade e filosofia

Rosalva Maria Girão Pereira Nogueira¹

Prof. Dr. Luís Tomás Domingos²

RESUMO

O presente artigo propõe-se a apresentar na narrativa de Mia Couto, escritor moçambicano, a presença do sagrado e religiosidade africanas. Nosso objetivo geral é analisar, em um texto literário, a presença da religiosidade enquanto fundamento da cultura africana. O material literário em foco é o romance **A varanda de Frangipani (1996)**. Metodologicamente, esse trabalho desenvolve uma investigação bibliográfica a partir da leitura desse romance, enquadrando-o como romance histórico no qual se apresentam memórias da guerra civil moçambicana. Nas considerações finais, ratifica-se a relevância da preservação da cultura e religiosidade africanas solidamente enraizadas nas suas tradições. Por conseguinte, consideramos esta obra como uma das guardiãs da história e cultura africanas. Apoiamo-nos em teóricos e estudiosos de Mia Couto, tais como Brugioni, Petrov; em estudos sobre a literatura pós-colonialista de Mafalda Leite e diversos estudiosos da cultura e história africana, entre eles: Domingos, Opoku, Hanpâté Bâ.

Palavras-chave: Sagrado. Religiosidade. Tradição. Mia Couto.

INTRODUÇÃO

Este artigo busca apresentar os aspectos filosóficos e religiosos na narrativa de Mia Couto, de forma específica na obra *A varanda do frangipani*. O trabalho de leitura do texto literário, ressaltando os sentidos da religiosidade e filosofia Africana são realizados à luz dos estudos teóricos de Hampâté Bâ (2010), Opoku (2010), Domingos (2014; 2015), entre outros.

Considera-se importante apresentar o escritor Mia Couto na chamada Literatura de produção Pós-Independência, nos apoiando em estudo realizado por Laranjeira *apud* Silva (2010). Essa literatura se mostra com forte caráter reflexivo e crítico com fins de salvaguardar a identidade nacional e preservar os valores e tradições africanos.

Salientamos o processo de construção dessa narrativa expressa na tradição

1 Mestranda em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB. Email: romgpn@yahoo.com.br

2 Professor Doutor - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). E-mail: luis.tomas@unilab.edu.br

oral através dos aspectos sociais, mágicos e religiosos dessa sociedade. Observamos, assim, que o espiritual e o material não estão dissociados, sendo ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação (HANPÂTÉ BÂ, 2010, p. 169). Nesse sentido, a religião representa o cerne das sociedades africanas, estabelecendo um princípio de coesão societária; e contribuindo para que o homem compreenda os acontecimentos da vida material e espiritual.

Na *A Varanda do frangipani*, caminho que percorremos a partir de agora, buscamos apreender a cosmogonia africana, a princípio pelas palavras de Ermelindo Mucanga - o protagonista dessa história - um morto-vivo:

Todos sabem a lenda: Deus enviou o camaleão como mensageiro da eternidade. O bicho demorou-se a entregar aos homens o segredo da vida eterna. Demorou-se tanto que deu tempo a que Deus, entretanto, se arrependesse e enviasse um outro mensageiro com o recado contrário. Pois eu sou um mensageiro às avessas: levo recado dos homens para os deuses. Me estou demorando com a mensagem. Quando chegar ao lugar dos divinos já eles terão recebido a contra palavra de outrem. (COUTO, 2007, p. 9 – 10)

1. FILOSOFIA E RELIGIOSIDADE AFRICANAS

O continente africano e suas singularidades - culturas, línguas, filosofia e religiosidade -, vêm sendo discutido sob diversos aspectos e olhares. Interessa-nos, nesse estudo, abstrair os sentidos da religiosidade e filosofia do povo africano, numa perspectiva preservacionista.

Nesse trabalho, tratamos da religiosidade africana tradicional, evidenciando, segundo Domingos (2014, p. 1141), que “as tradições não são estáticas, muito pelo contrário são dinâmica e evidentemente mutáveis ao longo do tempo imensurável das religiões e sempre de difícil compreensão”. Ressaltamos que, apesar da diversidade de tradições em África, nos apoiamos na ideia da unidade dentro da diversidade cultural africana, tendo por base cultural comum a sua tradição filosófica e religiosa, partilhada por quase todas as sociedades africanas pré-coloniais, pré-islâmicas, coloniais e pós-coloniais, conforme Mbiti *apud* Domingos (2015, p.1145).

Inicialmente, é importante depreender que a religião africana tradicional, sob domínio colonial, está vinculada diretamente à cultura dos povos africanos. Essa religiosidade delinea uma visão muito particular de mundo, que vai além da percepção do sobrenatural, compreendendo a natureza do universo, dos seres humanos e a própria natureza de Deus, que é todo espírito, o criador do mundo, transcendente e imanente, mas destituído de imagens e representações físicas (OPOKU, 2010, p.592).

Além da figura de Deus, a sociedade africana tradicional crê nos espíritos dos ancestrais, abaixo deles as deidades ou deuses, cujo poder implicava em preservar a conduta dos homens; num nível mais abaixo, outros espíritos ou poderes místicos, o mundo de fenômenos.

Em acordo a Opoku (2010, p.592), esse sentido religioso impregna ao homem a compreensão de que a morte não significa o fim da vida, sendo o ser humano composto de substância material e imaterial (a alma), compreendendo “um ciclo de nascimento, casamento, procriação, morte e vida pós-morte”. Assim, “os mortos permanecem membros da sociedade e se acredita que exista, ao lado da comunidade dos vivos, uma comunidade dos mortos” (OPOKU, 2010, p.593). No romance, foco desse estudo, Domingos Mourão, em fala com Nhonhoso, afirma sua descrença na morte “Eu já não acredito na vida, inspetor. Excelência morreu? Ou simplesmente mudou-se, deixou de se ver?” (COUTO, 1996, p. 33).

Além da crença na vida pós-morte, nessas sociedades, os ritos fúnebres são essenciais para conduzirem a alma dos mortos. Ermelindo Mucanga, o protagonista, por falta do cerimonial desabafa:

Como não me apropriaram funeral fiquei em estado de xipoco, essas almas que vagueiam de paradeiro em desaparecido. Sem ter sido cerimoniado acabei um morto desconhecido da sua morte. Não ascenderei nunca ao estado de xicumbo, que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos vivos. Sou desses mortos a quem não cortaram o cordão desumbilical. (COUTO, 1996, p. 8).

Em acordo a Domingos (2015, p.3), a religiosidade africana tradicional é resultado de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, construídas ao longo do tempo pelas contingências históricas e exprimem, sobremaneira, a identidade africana; dada a sua significância “não há termo, de forma explícita, que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso africano”. A religiosidade africana tradicional, portanto, expressa a identidade africana; nessas sociedades, não há equívoco para a imortalidade da alma, princípio que fundamenta a filosofia e religiosidade africanas (OPOKU, 2010; DOMINGOS, 2015).

2. MIA COUTO E SUA NARRATIVA - LITERATURA ORAL, MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE

As Literaturas Africanas de Língua Portuguesa, assim denominadas na atualidade, circunscrevem as literaturas – moçambicana, angolana, cabo-verdiana, são-tomeense, guineense. Faremos uso da historiografia literária para apresentar o escritor Mia Couto como escritor das literaturas moçambicana, recorrendo às

palavras de Silva (2010, p.15): “o pensamento sobre a literatura moçambicana estará condicionado ao lugar de onde fala aquele que escreve sua história”. Mia Couto nasceu na cidade Beira, Moçambique, em 1955.

Silva (2010, p.17-31) nos apresenta em *A literatura moçambicana e a obra de Mia Couto* extenso estudo sobre a historiografia literária de Moçambique. Manuel Ferreira (1987), Fátima Mendonça (1988), Manoel de Sousa e Silva (1996) nos remetem a uma literatura nomeada de literatura colonial, literatura de combate/contestação/protesto, literatura em liberdade, entre outros termos; mas selecionamos Laranjeira (1995 e 2001), por razões didáticas e por representar o pesquisador que mais se dedicou a compreensão das literaturas de língua portuguesa, em acordo a Silva (2010, p.32), para nos orientar nesse percurso.

Para Laranjeira *apud* Silva (2010, p.32-35), a periodização literária de Moçambique pode ser compreendida a partir de cinco períodos: Incipiência; Prelúdio; Formação; Desenvolvimento e Consolidação. Segundo esse teórico, há dois momentos marcantes nas literaturas africanas de língua portuguesa: a Época Colonial, de produção escassa, e não literária ou africana obrigatoriamente, mas vinculada à África (até o momento das independências, em 1975). E época pós-Colonial, a literatura emancipa-se da lei da vida colonial (se estende das independências à atualidade). Nesse período, de produção pós-independência, desponta Couto.

Mia Couto é esse escritor de estórias, cujo projeto ficcional tem como características peculiares a criatividade linguística, associada ao subgênero da chamada “estória”, conciliando temáticas do mundo empírico e do imaginário cultural africano (PETROV, 2014, p.25). A narrativa Coutiana tem, entre outras particularidades, a especificidade do uso da tradição oral, que é uma marca definidora das tradições e valores de seu povo. Segundo Nunes (2009, p.37), “as tradições ou tradição oral são fontes históricas cujo caráter próprio está determinado pela forma que revestem: são orais e não escritas e tem a particularidade de que se cimentam de geração em geração na memória dos Homens”.

A influência pelas narrativas tradicionais, comprovando a opção do escritor em respeito a herança oral, revela-se através dos narradores, que se assemelham aos griots africanos; e dos enredos, versando sobre tramas humanas, que se adequam ao cotidiano apresentados por situações absurdas e bizarras (PETROV, 2006, p.8-9).

Memória e ancestralidade são, pois, marcas presentes em Mia Couto. Como ratifica Fonseca (2012, p.220), o escritor deseja restaurar, no âmbito da literatura, ambientes de memória próprios da cultura ancestral. Ao recriar ilusoriamente os ambientes de memória, “sua literatura mostra-se atenta aos vestígios e manifestações de culturas orais do seu país, valoriza gestos que legitimam os lugares da memória [...]” (FONSECA, 2012, p.222).

A tradição oral, revitalizada pela memória, confere identidade à literatura africana. Confirma-se esse pensamento em Mafalda Leite ao afirmar que “a narrativa africana, ao instituir um imaginário cultural e genológico adequado à sociedade em que se insere, está a conferir a memória da tradição oral local um estatuto literário, e a exercer um acto reflexivo sobre a importância dessa memória” (LEITE, 2010, p.60).

3. ASPECTOS IDENTITÁRIOS DA RELIGIOSIDADE E FILOSOFIA AFRICANAS EM A VARANDA DE FRANGIPANI

Sob e n'A *Varanda do frangipani* perpassam estórias, mitos, memórias e tradições. Mia Couto nos apresenta uma narrativa policial contada, inicialmente, por um narrador-fantasma, um morto-vivo, chamado Ermelindo Mucanga, que por não ter os rituais funerários adequados transmutou-se em estado de xipoco (fantasma). Ele mora sob a árvore do frangipani, na área externa do asilo de São Nicolau, um abrigo de velhos, antiga Fortaleza de São Nicolau, localizado em Maputo, Moçambique; e está em constante diálogo com um Pangolim, um halakavuma, que também vive sob as raízes do frangipani.

Nesse asilo acontece o assassinato de Vasto Excelêncio, o diretor. A trama busca responder a pergunta ‘Quem matou Excelêncio?’. Na sequência, Mucanga é aconselhado pelo Pangolim a exercer-se como um xipoco, fantasma, e residir em corpo alheio para então remorrer e ser enterrado segundo as crenças africanas. É no corpo de Izidine Naíta, policial encarregado de solucionar o homicídio, que Mucanga voltará a vida entre os vivos, “da prisão da cova transitava para a prisão do corpo (COUTO, 1996, p.11).

Ermelindo Mucanga tem apenas seis dias de vida, tempo que transcorre a narrativa, uma vez que o policial seria morto ao final da permanência do asilo. Este já tem em seu corpo, ao chegar ao asilo, a presença do xipoco e inicia a investigação, que vai sendo cada vez mais atrapalhada pela confissão voluntária dos anciãos - Navaia Caetano, Nãozinha, Domingos Mourão, Nhonhoso -, enfermeira Marta Gimo e Ernestina, viúva de Excelêncio, até ser revelado ao inspetor os verdadeiros responsáveis pelo crime.

Na obra *A varanda do frangipani*, observamos a presença de temas que “versam angustias, pesadelos, dramas e tragédias, como resultado do confronto entre o campo e a urbe, os valores míticos da cultura rural e a racionalidade que preside ao habitat citadino” (PETROV, 2006, p.8). Seus personagens compartilham heranças e memórias muitas vezes contraditórias, como atestamos em Izidine, o inspetor; e Domingos Mourão, velho português. Izidine, embora negro, não é reconhecido pelo grupo dos velhos que habitam o asilo, ele estudou na Europa e regressou à Moçambique depois

da Independência, “Você lá de onde vem, há muito que deixou de ouvir a noite”; “É pena o senhor não ser um seguidor da tradição” (COUTO, 1996, p. 28, 37). Já Mourão, apesar de ser branco e português, é acolhido por aqueles: “Você, Xidimingo, pertence à Moçambique, este país lhe pertence, isso nem é duvidável” (COUTO, 1996, p.30).

A narrativa esboça, assim, através das peculiaridades Coutianas, um sentimento religioso e pensamento filosófico próprios dos povos africanos, que estabelecem um elo entre o homem, o transcendente e a natureza. A arte de viver do africano reside, dessa forma, na participação ou comunhão profunda com a natureza, sendo a finalidade da existência do homem o próprio Universo. Essa visão está presente no romance, como percebemos no trecho:

E lhe contei sobre a origem do antigamente. Primeiro, o mundo era feito só de homens. Não havia árvores, nem animais, nem pedras. Só existiam homens. Contudo, nasciam tantos seres humanos que os deuses viram que eram de mais e demasiado iguais. Então, decidiram transformar alguns homens em plantas, outros em bichos. E ainda outros em pedras. Resultado? Somos irmãos, árvores e bichos, bichos e homens, homens e pedras (COUTO, 1996, p. 41).

O universo religioso, nessa narrativa, está permeado pela multiplicidade de espíritos. Característica confirmada em Domingos (2014, p.1143), para quem os sistemas religiosos tradicionais africanos incluem, de um lado, essa multiplicidade de espíritos e, por outro, o pensamento sobre o único ser supremo. Izidine e Caetano, em diálogo, ratificam essa presença: “– Para além do marulhar lhe haveria de chegar gritos humanos. / – Gritos de quem? / - Dos falecidos (COUTO, 1996, p. 27)”.

Essa dimensão religiosa estabelece-se, também, via ação mágico-religiosa. Segundo Domingos (2015, p.175), “o médico tradicional africano é o especialista na reconstituição de relações entre o mundo visível e o invisível, o mundo dos espíritos”. No trecho, verifica-se essa ação quando Nãozinha, a feiticeira, prepara uma cerimônia para expulsar o mupfukwa (mal espírito) do corpo do velho Caetano, que sofre de doença de idade antecipada.

Me vendo morrer eles se decidiram. Havia que acontecer urgente e autenticada cerimónia. Havia que reclamar a salvação desse menino, eu, Navaia Caetano. E se prepararam: tambores, capulanas, panos escondidos. Tudo para sossegar o muzimo que me tinha ocupado. (COUTO, 1996, p. 23)

O respeito e culto aos ancestrais delinea-se como forma de preservação da memória, como confirmamos nesse trecho, que marca um diálogo entre Marta Gimo, a enfermeira, e o inspetor: “– Estes velhos não são apenas pessoas. - São o quê, então? - São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto” (COUTO, 1996, p. 36).

Por fim, podemos afirmar que a literatura miacoutiana, nesse romance, está permeada por reflexões filosóficas, presentificadas na oralidade, através de aforismos, provérbios, máximas de sabedoria: “O silêncio é que fabrica as janelas por onde o mundo se transparenta”; “O parto é uma mentira: nós não nascemos nele” (COUTO, 1996, p. 18 e 21).

CONCLUSÃO

O escritor Mia Couto, um dos nomes mais celebrados da literatura africana, na atualidade, ao tecer essa narrativa contribui, sobremaneira, para que a Literatura em Moçambique, de forma mais específica, e em África, por extensão, sirva como instrumento de identidade, memória e tradição, valendo-se de guardião dos valores e tradições dos povos africanos. As tradições orais, corpus desse romance, constituem as experiências dos antepassados, permitindo o conhecimento desse passado. É assim que Couto vai tecendo a narrativa e nos apresentando o universo africano que, em respeito a ancestralidade, sustenta as tradições de seu povo. Essa visão particular de mundo não vê na morte o fim da vida, os mortos e os vivos fazem, pois, parte de uma mesma comunidade. Portanto, a identidade africana está intimamente relacionada ao sentimento religioso, transcendente e imanente. Nessa análise, *A varanda de frangipani*, abstrai-se esse sentimento religioso, a crença na vida e multiplicidade do espírito, o respeito à ancestralidade como meio de preservação da cultura e história africanas. E ratifica-se a relevância do texto literário como lugar de resgate e preservação da memória.

REFERÊNCIAS

COUTO, Mia. **A Varanda do Frangipani**. Companhia das Letras, 1996. Disponível em: <<http://lelivros.black/?s=a+varanda+do+frangipani>>. Acesso em 03 out, 2015.

DOMINGOS, Luís Tomás. **Legba no universo religioso Africano: princípio de ordem e desordem na cosmovisão africana**. In: 27º Congresso Internacional da SOTER: Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas, 2014, Belo Horizonte, Anais, p.1140-1152. Disponível em:< <http://www.soter.org.br/anais/27.pdf>>. Acesso em 14 maio, 2016.

DOMINGOS, Luís Tomás. **A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional**. Mneme – revista de humanidades, Caicó, v. 15, n. 34, p. 167-189, jan./jul. 2015. Dossiê Religiões Afro-brasileiras. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7108/5555>>. Acesso em 14 maio. 2016.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literaturas africanas de língua Portuguesa: deslocamentos.** In: BRUGIONE, Elena (org.). Itinerâncias Percursos e Representações da Pós-Colonialidade. Edição HÚMUS, 2012, p.219-227. 479 p. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23582/1/Africanas%20Contemporaneas.pdf>>. Acesso em 03 jun, 2016.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva.** In: Ki Zerbo, Joseph. História Geral da África I. Metodologia e Pré-História da África. 2ªed. rev. v.I, cap.8.p.167-212. Brasília: UNESCO, 2010.992 p. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190249por.pdf>. Acesso em 10 mar, 2015.

LEITE, Ana Mafalda. **Encenação Genológica nas Literaturas Africanas.** In: BRUGIONE, Elena (org.). Áfricas Contemporâneas. Edição HÚMUS, 2010, p.51-61.208 p. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23582/1/Africanas%20Contemporaneas.pdf>>. Acesso em 03 jun, 2016.

NUNES, Susana Dolores Machado. **A milenar arte da oratura angolana e moçambicana. Aspectos estruturais e receptividade dos alunos portugueses ao conto africano.** Edições Eletrônicas CEAUP [ebook]. Centro de Estudos Africanos da Cidade do Porto. 1ª ed. 2009. Disponível em: <<http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/EB015.pdf>>. Acesso em: 01 jun, 2016.

OPOKU, Kosi Asare. **A religião na África durante a época colonial.** In: Boahen, Albert Adu. História Geral da África VII. África sob dominação colonial. 1880 – 1935. 2ªed. rev. v.VII, cap.20. p.591-624. Brasília: UNESCO, 2010. 930 p. Disponível em: <http://sigaa.unilab.edu.br/sigaa/verTelaLogin.do;jsessionid=6796F1B74DE218E81FE151672903C405.sigaa_inst1>. Acesso em 23 mar, 2016.

PETROV, Petar. **O projecto literário de Mia Couto.** Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2014. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/20140721-petrov_petar_o_projecto_liter_rio_de_mia_couto.pdf>. Acesso em 01 jun, 2016.

PETROV, Petar. **Intertextualidade e criação literária: Guimarães Rosa, Luandino Vieira e Mia Couto.** Veredas 7. Porto Alegre, 2006. p.67-81. Disponível em: <<https://digitalis.uc.pt/pt-pt/node/106201?hdl=34473>>. Acesso em 04 jun, 2016.

SILVA, Ana Claudia da. **A literatura moçambicana e a obra de Mia Couto** [on line]. São Paulo: Editora UNESP. Scielo Books. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/sx4bj/pdf/silva-9788579831126-03.pdf>>. Acesso em: 30 maio, 2016.

A sociabilidade afro-brasileira e suas representações: aspectos de uma religiosidade múltipla

Silvania Maria Maciel¹

RESUMO

As religiões afro-brasileiras vêm ganhando cada vez mais visibilidade na sociedade brasileira, fato que também presenciemos no bairro do Ipsep/Recife-PE, nosso espaço de observação. Mas também em virtude de suas várias formas de vivência: desde um Xirê em homenagem a um orixá, ou um cortejo de cunho sagrado como as procissões de orixás, a desfiles de afoxés, durante os festejos carnavalescos. A partir destes acontecimentos, nos propomos a relatar a sociabilidade religiosa afro-brasileira no bairro do Ipsep, na cidade do Recife, capital de Pernambuco, bem como alguns aspectos das representações do sagrado afro-brasileiro que se constroem entre a diversidade de saberes e percepções de seus praticantes e participantes, independentemente de suas pertenças religiosas e das restrições impostas pelas igrejas cristãs. Este estudo tem como referência teórico-metodológica a noção de sociabilidade de Baechler e rede de relações de Boissevain.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Sociabilidade. Pluralismo religioso.

INTRODUÇÃO

Heterogeneidade, multiplicidade, diversidade são as características principais do Recife, e se distribui em todos os aspectos da cidade desde o espaço físico e natural ao étnico-sócio-cultural. O mesmo ocorrendo em seus bairros, fato que nos levou a querer conhecer melhor essa realidade no bairro do Ipsep.

O Bairro do Ipsep está localizado em uma área de mangue pertencente ao antigo Sítio da Imbiribeira existente desde o período holandês, conforme referência de Pereira da Costa nos Anais Pernambucanos.

Inicialmente, o Ipsep era apenas uma vila residencial e pertencia ao Bairro do Ibura. A partir dos anos oitenta, emancipou-se, e hoje pode ser considerado também um bairro com forte vocação comercial, dado o número de estabelecimentos comerciais, pois encontramos distribuído em suas ruas supermercados, postos

¹ Mestre em E-mail: silvaniamaciel@ig.com.br

de gasolina, farmácias, armazéns de materiais de construção, lojas de peças para automóveis e bicicletas, oficinas para automóveis, salão de beleza, lojas de informática em geral, óticas, armarinhos, butiques, lava-a-jatos, padarias, salões de festas, hotéis, livrarias, loja de ração e produtos para animais, consultórios de varias especialidades e clinicas particulares, posto de saúde com acompanhamento residencial, policiamento ostensivo, delegacia.

O Ipsep ainda conta com um grande número de escolas públicas das Redes Municipal e Estadual de Ensino, desde as séries iniciais ao ensino médio atendendo a demanda da população do bairro. A Rede Privada oferece, além das modalidades já citadas, o hotelzinho espécie de creche e o maternalzinho – que trabalha os primeiros passos de socialização das crianças em faixa etária de um ano e seis meses a três anos de idade - e jardins I, II, III, período em que a criança estaria “preparada” para ser alfabetizada. O Ipsep também dispõe de escolas de línguas estrangeiras, informática, academias de ginásticas e uma faculdade.

Aparentemente, o bairro do Ipsep não passaria de mais um bairro entre tantos outros que compõem a cidade do Recife, não fossem as peculiaridades que lhe dão forma. A começar por sua vocação comercial, conforme relatamos, o que lhe permite uma intensa movimentação de seus moradores, favorecendo suas redes de relações e, portanto, de sociabilidades. Uma outra peculiaridade, e para nós principal, é o fato de, num primeiro momento, você achar que o Ipsep é o mais cristão dos bairros do Recife, pois o que não lhe falta são igrejas cristãs católicas e evangélicas. Mas, investigando um pouco mais, logo descobrimos as inter-relações entre cristãos e xangozeiros, pois encontramos também neste mesmo espaço um grande número de casas religiosas de Matriz Africana – não identificadas imediatamente no cotidiano pelos mais leigos, por não haver algo mais chamativo que as diferencie das demais residências. Denominamos assim devido as especificidades de cada uma das casas levando-as a ser identificadas como sendo de Candomblé, Umbanda, Jurema entre outras.

Esperamos estar o suficientemente impregnados do cotidiano do bairro para podermos descrever e compreender suas estruturas exteriores, mas também as interiores, a partir das significações que os próprios indivíduos atribuem aos seus comportamentos; e mostrar os fenômenos sociais não institucionalizados ou formalizados, mas também a cultura, que no nosso caso é tão plural.

Desta forma, tomamos como referência a noção de cultura brasileira de Darcy Ribeiro. O autor afirma que só podemos falar da mesma na acepção de uma entidade complexa e fluida que não corresponde a uma forma dada, senão uma tendência em busca de uma autenticidade jamais lograda (RIBEIRO, 1978, p.146).

A fluidez da qual fala Darcy Ribeiro diz respeito ao modo de como a sociedade

e a cultura brasileira se plasmaram a partir das matrizes culturais indígena, africana e europeia, o que vale também como modelo para a religião, a qual poderemos observar em nosso cotidiano.

Assim, nos sentimos à vontade para falar da sociabilidade afro-brasileira no bairro do Ipsep, onde seus moradores literalmente acendem uma vela para Nossa Senhora do Carmo e outra para Oxum, e tem as duas como sua protetora e não ousam fazer nenhuma distinção entre elas. E qual das duas seria mais poderosa ou teria mais força. Ao mesmo tempo tem clareza de que se trata de realidades distintas.

Entendemos como afro-brasileiras todas as religiões de origem africana preservadas e reinterpretadas por setores da mesma juntamente com elementos da tradição indígena e cristã (CAMPOS, 2001, p.13). Queremos salientar que a maior parte das casas religiosas do Ipsep é de Catimbó-Jurema que se diferencia do Xangô tradicional, hoje, também, de Candomblé. Isso ocorre, segundo Brandão (2004) e Motta (1976), em virtude do xangô tradicional ser uma religião cara.

1 A SOCIABILIDADE AFRO RELIGIOSA NO BAIRRO DO IPSEP

Residente no bairro do Ipsep desde 1972 e atuando como educadora desde 1982, nas escolas privadas, e, a partir de 1997, na escola Eleanor Roosevelt da rede oficial de ensino do Estado como professora da disciplina de História, na modalidade Ensino Fundamental II e Médio, observei através de minhas conversas no cotidiano com professores e alunos suas vivências nas diversas práticas e pertencas religiosas. Essa experiência me despertou para querer compreender a sociabilidade religiosa dos moradores do bairro do Ipsep com relação às religiões afro-brasileiros.

No Ipsep, a religiosidade de Matriz Africana se faz presente no seu cotidiano de várias formas: no número de casas de culto, no comércio de artigos para sua prática, nos ebós deixados nos cruzamentos de ruas e nos eventos, como procissões de orixás e desfiles de afoxés no período carnavalesco.

Mas a religiosidade não se encontra só nos espaços públicos, ela também acontece no interior das residências. Essa é mais difícil de acessarmos, a não ser pelos odores de defumadores, nem sempre muito agradáveis e barulhos de champanhe pipocando no meio da noite – neste caso particular, a residência é vizinha a minha casa. Fora as ações que não presenciamos como os despachos, mas que encontramos vez por outra no meio da rua na manhã seguinte a sua feitura, quando nos deslocamos de nossas residências. Esses Ebós – como são chamados os despachos – são deixados nos cruzamentos, ou próximo a eles, na raiz de alguma árvore, em uma das calçadas destas encruzilhadas. Neste caso velas coloridas,

geralmente nas cores preta e vermelha.

Por outro lado, se observamos com mais atenção, encontramos elementos da religiosidade popular que nos remete de certa forma às religiões de matriz africana. Vamos descobrir um pezinho de comigo-ninguém-pode, numa caqueira; ou, em um canteirozinho junto ao muro, um pezinho de arruda, pinhão. Um quadro de São Jorge com uma lâmpada ao lado de uma Iemanjá, do Sagrado Coração; um jarrinho de figa pendurado num prego na parede, de preferência com um galhinho de arruda. Um chaveiro de pé de coelho, figurinhas no trancelim, um patuar na carteira, uma vela acesa em baixo do balcão, longe da vista de curiosos. Enfim, são inúmeros os exemplos que refletem a religiosidade popular.

A experiência religiosa do bairro de Ipsep, como já foi mencionada anteriormente, é algo que sobressai na paisagem do bairro dada à quantidade de igrejas e eventos religiosos praticados por todas elas. Desse modo, sempre temos algum convite escrito através de panfletos e entregue nas casas por seus missionários ou através de carros ou bicicletas com alto-falantes, anunciando e convidando a população a participar das várias atividades, como procissões de orixás e santos, de festas das pastorais que procuram, ao mesmo tempo, oferecer lazer, evangelizar e adquirir fundos para as obras de suas igrejas, e lógico, na medida do possível, preservar e aumentar o número de fiéis de suas congregações, dos desfiles dos blocos carnavalescos do bairro e, claro, dos afoxés, objeto de nosso texto, o qual pretendemos apresentar agora.

1.1 O DESFILE DOS AFOXÉS

No carnaval de 2013, mais precisamente no domingo do período momesco, pela manhã, um carro de som passou anunciando, pelas ruas do bairro, que a partir das quatorze horas teria início a concentração, na Praça Jardim América, em frente ao supermercado Superet Potiguar, atualmente Stylus Supermercado, para o desfile de afoxés organizado por um dos terreiros do bairro localizado em um dos conjuntos residenciais, que dá nome ao mesmo, ou seja, Ipsep. No momento, não associei que um aluno já havia mencionado sobre tal desfile anteriormente. Porém, só quando os afoxés já estavam formados e iniciando o desfile foi que me troquei rapidamente e consegui registrar em fotografia a sua saída e todo o seu trajeto até o seu término, na frente do Ilê anfitrião, onde houve antes da dispersão um mine xirê – pois não se tocou para todos os orixás, como de costume acontece no xirê completo - conforme apresento em algumas imagens feitas por mim.



Imagem 01



Imagem 02



Imagem 03

O interessante é que existem outros afoxés no bairro, mas não desfilaram. O desfile aconteceu com três afoxés Omó Obá Dê “Xangô”, Oxum Panda e Omô Nilê Ogunjá. As imagens apresentadas referem-se a sua saída da praça conforme anunciado, sua chegada e alguns momentos de seu trajeto.

A imagem número um apresenta o início do desfile, após sua saída, mas ainda nas imediações da praça Jardim América, local determinado para reunir os afoxés e demais pessoas que desejassem participar. A imagem de número dois retrata sua chegada no momento do mini xirê, como observei anteriormente, em frente do Ilê anfitrião antes da dispersão e do oferecimento de um lanche como é costume nas religiões de matriz africana após as cerimônias religiosas ou eventos públicos distribuir algum tipo de alimento, que pode ser sagrado ou comum.

Já a imagem de número três mostra um dos momentos do desfile em interação com a comunidade do bairro, que demonstra as situações de sociabilidade de

participantes aparentemente não iniciados, mas conhecedores das danças ou de simpatizantes esforçados em imitar os passos e coreografias.

CONCLUSÃO

De modo geral, as religiões de Matriz Africana são vistas com preconceito, pois são chamadas pejorativamente de macumba, xangô, catimbó, etc, e seus adeptos de macumbeiros, xangozeiros e catimbozeiros, respectivamente. Os praticantes, na maioria das vezes, não assumem sua pertença religiosa no seu cotidiano, pois costumam diferenciar sua identidade religiosa da identidade civil, inclusive com nomes diferentes nas duas realidades. Mesmo as crianças que classificamos como primeira infância já tem esse saber. Acreditamos que seja uma forma de evitar que a população do santo, como são chamados os adeptos das religiões de matriz africana, sofra mais discriminação do que já ocorre naturalmente. Porém, percebemos também que essa religiosidade, quando assume sua forma pública, em período de festa popular, como é o carnaval, permite que os não adeptos observem e admirem sua música e dança, bem como os simpatizantes mais destemidos arrisquem alguns passos ao som de seu batuque, fenômeno tão peculiar as religiões afro. Esses acontecimentos também nos remetem a sociabilidade afro-religiosa e a entendemos como para além das pertenças particulares de quaisquer credos.

REFERÊNCIAS

BAECHLER, Jean. **Grupos e sociabilidade**. In BOUDON, Raymond. Tratado de sociologia. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. 601 p.

BOISSEVAIN, Jeremy. **Apresentando** “amigos de amigos: redes sociais, manipuladores” e coalizões. In BELA FELDMAN – Bianco(Org). Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos. São Paulo: Global Universitária, 1987 195-223p.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Combate ao Catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. Recife: Tese, UFPE, 2001.

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros**: livro 1 – teoria do Brasil. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1978. 177p.

As práticas religiosas dos quilombolas de Jiquiri- Afogados da Ingazeira-PE

Zuleica Dantas Pereira Campos¹

RESUMO

Foi com a Constituição de 1988 que a expressão “comunidades remanescentes de quilombos” vem à tona através dos movimentos negros que reivindicam a dívida que o Brasil teria com os afrodescendentes. Diversas comunidades permanecem aglutinadas até hoje. O seu reconhecimento não se dá apenas pelo isolamento geográfico nem pela homogeneidade física ou biológica dos seus habitantes. A referência histórica se constitui na preservação de práticas de resistência. Esses grupos se formaram a partir de uma pluralidade de processos. Dentre essas práticas, a religião é instrumento fundamental para o reconhecimento do sentimento de pertencimento a um grupo e a um lugar que torna uma comunidade capaz de se auto definir, como forma de expressão da sua identidade. É dentro desse contexto que pretendemos discorrer nesse trabalho acerca das práticas religiosas dos afrodescendentes da comunidade quilombola do Jiquiri, localizada no município de Afogados da Ingazeira, sertão de Pernambuco. Pretendemos entender as suas singularidades e dar visibilidade a essas populações cuja exclusão social forçou a se embrenharem em uma auto solidão nos espaços mais inóspitos e longínquos.

Palavras- chave: Quilombos. Negros. Religiosidade

INTRODUÇÃO

O termo quilombo no imaginário popular representa uma situação que teria sido extinta no Brasil junto com a escravidão nos finais do século XIX. De acordo com o Programa Brasil Quilombola, as chamadas comunidades remanescentes de quilombos ainda causam espanto aos brasileiros, quando descobrem sua existência em praticamente todos os estados nacionais. Esse desconhecimento resulta do fato dessas comunidades terem permanecido isoladas praticamente durante todo o século XX (BRASIL quilombola, 2004).

Foi com a Constituição de 1988 que a expressão “comunidades remanescentes de quilombos” vem à tona através dos movimentos negros que reivindicam a dívida que o Brasil teria com os afrodescendentes. Diversas comunidades permanecem aglutinadas até hoje. O seu reconhecimento não se dá apenas pelo isolamento geográfico nem pela homogeneidade física ou biológica dos seus habitantes. A

¹ Pós-doutorado em Ciências da Religião. Professora e pesquisadora do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail zuleica@unicap.br

referência histórica se constitui na preservação de práticas de resistência. Esses grupos se formaram a partir de uma pluralidade de processos. Dentre essas práticas, a religião é instrumento fundamental para o reconhecimento do sentimento de pertencimento a um grupo e a um lugar que torna uma comunidade capaz de se auto definir, como forma de expressão da sua identidade.

É dentro desse contexto que pretendemos discorrer nesse trabalho acerca das práticas religiosas dos afrodescendentes da comunidade quilombola do Jiquiri, localizada no município de Afogados da Ingazeira, município situado na região denominada Alto Pajeú, semiárido do sertão do estado de Pernambuco.

O Jiquirí é uma comunidade de difícil acesso. Seus habitantes sobrevivem da agricultura familiar. A maior parte de seus moradores, os mais antigos, não são nativos da região. São provenientes dos sertões semiáridos do Rio Grande do Norte, Paraíba e outras localidades do Sertão de Pernambuco. Migraram para essa localidade entre os anos de 1940-50 em busca de trabalho na agricultura.

Assim, essa comunidade, da forma como hoje está organizada não se constituiu num primeiro momento em uma comunidade quilombola. Esses negros migraram, numa condição de cidadãos livres, em busca de trabalho. De acordo com Rodrigues (2010), tornaram-se conhecidos como remanescentes de quilombos, ou quilombolas, a partir da visita do então Ministro da Cultura Gilberto Gil em 2004.

1 O CAMPO RELIGIOSO

O campo religioso da comunidade quilombola de Jiquirí se configura a partir de uma prática católica, além de um templo evangélico pertencente a Assembleia de Deus. No entanto, o catolicismo que se destaca entre esses quilombolas é uma versão popular, adaptada ao cotidiano e as possibilidades da comunidade.

Para Faustino Teixeira (2005) o campo religioso católico no Brasil é complexo. Uma vez que existe muitos estilos culturais de ser católico, a pluralidade é sua grande característica.

Dessa forma, logo de início podemos afirmar que o catolicismo popular marca a experiência religiosa da comunidade. Estes estabelecem vínculos com a fé católica através da devoção aos santos, das novenas, das promessas, dos louvores e das romarias que realizam. Entendemos aqui como catolicismo popular um conjunto de práticas religiosas não reconhecidas ou não efetuadas pelo clero oficial, e vividas pelos leigos (SCHNEIDER, 1996).

As devoções populares são materializadas nos altares domésticos e nos oratórios, em um canto específico da casa, onde se encontram imagens dos santos que, dependendo da situação em que a pessoa se encontra, socorrem em momentos de necessidades e angústias.

Figura 1- Altar doméstico



Fonte: arquivo pessoal de Alfredo Sotero Alves Rodrigues

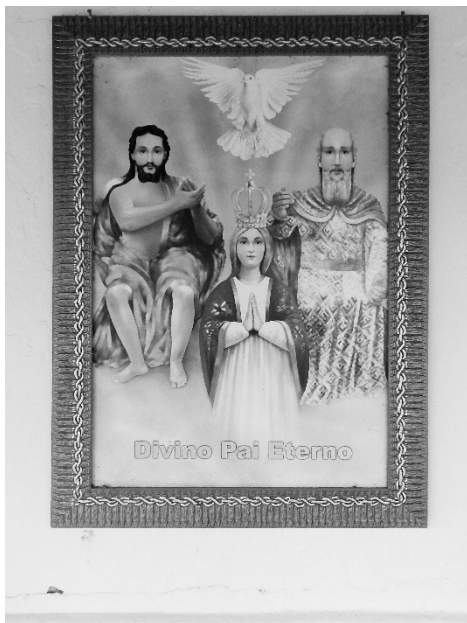
Figura 2- Oratório com santos de devoção



Fonte: arquivo pessoal de Alfredo Sotero Alves Rodrigues

Em todas as casas têm muitos quadros de santos e figuras religiosas nas paredes.

Figura 3- Figuras de santos na parede- Divino Pai Eterno



Fonte: arquivo pessoal de Alfredo Sotero Alves Rodrigues

Figura 4- Figuras de santos na parede- São Sebastião



Fonte: arquivo pessoal de Alfredo Sotero Alves Rodrigues

Seus santos de maior devoção são: Senhor Bom Jesus dos Remédios, São Sebastião, Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio, São José, Santa Luzia, Santa Bárbara, Nossa Senhora do Perpetuo Socorro e Divino Pai Eterno. A maior parte desses santos fazem parte das devoções Católicas do entorno

da comunidade ou de onde seus membros são provenientes.

O Senhor Bom Jesus dos Remédios é o padroeiro da Paróquia de Afogados da Ingazeira, São Sebastião é padroeiro do bairro com nome homônimo também localizado em Afogados da Ingazeira. A grande devoção a Nossa Senhora de Lourdes provavelmente está relacionada a existência, no município de Solidão, próximo da comunidade, do Santuário dedicado a essa santa num dos pontos mais altos da cidade onde, em uma gruta, estão duas imagens: as de Nossa Senhora de Lourdes e a de Santa Bernadete. Nossa Senhora Aparecida é a padroeira do Brasil. Santo Antônio e São José são santos relacionados a agricultura e muito cultuados no sertão nordestino como um todo. Santa Luzia é muito cultuada na Paraíba e Rio Grande do Norte de onde muitos dos antigos moradores são provenientes.

Interessante notar que o culto devocional ao Divino Pai Eterno se dá com o advento das missas e rituais católicos televisionados. Ainda encontramos uma forte veneração ao Padre Cícero do Juazeiro, como também a Frei Damião de Bozzano.

As promessas são uma das formas às quais a comunidade recorre aos santos.

Tinha muitas promessas que a gente fazia e nós era valido. Promessa que a gente fazia, promessa pra uma pessoa ficar andando que nem essa minha mulher ai passou um ano deitada ai nessa rede ai. Num se levava de jeito nenhum. Um ano, dozes meses. A gente fizemo promessa pra ela ir pra Solidão ela foi! Nós fomo tudin, fomo tudo de pé pra lá. Aqui por cima dessa serra. Que aqui a gente vai por aqui, num ia por Tabira não, ia aqui por cima da serra. Ia pra lá. E nós tudo valido, graças a Deus nós fomo tudo valido que ela miorou, miorou, num ta andando mais... ela anda assim...(NUNES,18-01-2016).

A falta de assistência médica faz com que os quilombolas recorram ao sobrenatural como forma de ajuda para curar seus males. O acesso a medicina oficial é difícil. Apesar do Município de Afogados da Ingazeira está incluso no Programa Mais Médicos do Governo Federal, o acesso aos postos de saúde para essa população é difícil.

A participação na missa não é uma atividade comum e corriqueira para os quilombolas de Jiquirí. O difícil acesso, a distância das igrejas católicas e a ausência de seus sacerdotes na comunidade parece contribuir para uma prática da religião de uma forma mais informal

Ia pra missa. Em Afogados. Ia a pé que num tinha carro. Num tinha carro não. Hoje tá muito bom que é carro pra todo canto. O cabra vai pra todo canto, mas nós saia daqui 5 hora da manhã pra assistir à missa em Afogados de 7 horas. É! 2 horas andando. Andando. Andando. Eu nunca deixei de ir pra missa. Num era todos domingo que a gente ia. Eu num vou mentir. Era de quinze e quinze dia, de mês em mês. É... Num tinha transporte não. Quando num ia pra Afogado, ia pra Tabira que é a metade do caminho daqui pra Afogados, ir pra Tabira é a metade do caminho. Pra

Solidão nós ia também. Mas pra Solidão é longe. (NUNES,18-01-2016)

Interessante notar que quando participamos da Missa do Agricultor, em janeiro de 2015, na Paróquia de Afogados da Ingazeira, ocasião em que boa parte dos integrantes da comunidade se encontravam na cidade por ocasião da feira, nos deparamos com pouquíssimos quilombolas da comunidade. O que só reforça nossa ideia que a prática do catolicismo popular, não institucionalizado é o que vigora na comunidade.

É nesse sentido que as novenas dedicadas a São Sebastião se constituem em uma das principais atividades religiosas da comunidade. Trata-se de um momento em que o sagrado e o profano se mesclam para criar um novo espaço na comunidade.

Começou quando eu desde criancinha com os meus pais rezavam a novena de São Sebastião então eles chegaram a falecer né?! Ta com mais de... ta com..Dezoito anos / dezoito anos de falecido. Meu pai faleceu depois minha mãe também faleceu aí... nó passamos assim uns anos sem continuar né?! Aí quando foi agora aí uns três anos () vocês tem que manter a tradição dos pais de vocês então... eu to feliz... to fazendo ta com três anos que rezo e... bom ta tudo certo...(BARBOSA, 18-01-2016)

Essas novenas marcam a memória dos quilombolas de forma festiva. O leilão e a festa que procede a novena são citados como elementos centrais:

A reza da novena começou as sete horas e o leilão veio começar era nove hora e que terminou a reza aí umas nove horas começou o leilão foi até onze e meia da noite. [...Josinaldo tem uma filiação da novena. Terceiro ano. Tinha na faixa de 150 ou mais[pessoas]: Muita gente tinha mesa eu trouxe vinte e cinco e cem cadeiras e as cadeiras não deu para o pessoal ficou muita gente em pé ainda tinha em pé... tinha. A família vem tudo. Homem mulher criança vem tudo quando a família vem/ vem completo. É só um dia. Foi dezesseis...foi sábado. É de ano a ano porque dá muita despesa e trabalho também... aí só faz de ano e ano... ano e ano porque é tradição de São Sebastião aí quando é em Janeiro de novo se Deus quiser com saúde e vivo vamos fazer de novo se Deus quiser (SILVA, 18-01-2016)

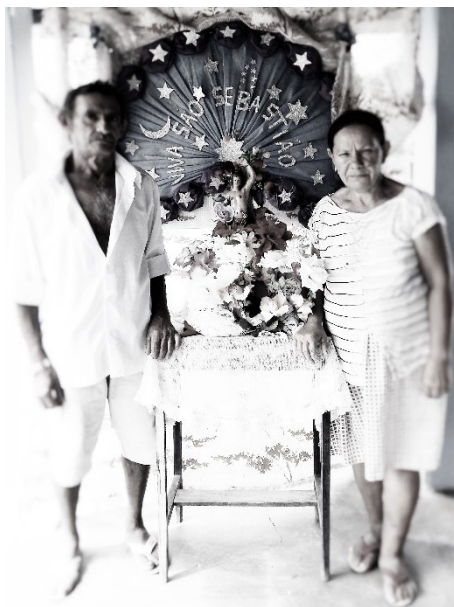
Assim, prática religiosa encontrada na comunidade do Jiquirí pode ser denominada de “Catolicismo Santorial”²¹ que segundo Teixeira (2005) tem uma característica de ser predominantemente leigo, estar centrado no culto aos santos, nos oratórios e santuários:

(...)um catolicismo de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida (TEIXEIRA, 2005, p.17).

²¹ Expressão utilizada por Faustino teixeira que foi cunhada por Candido Procópio Ferreira de Camargo.

Não esqueçamos também do seu caráter festivo. Os leilões de comidas e bebidas a serem consumidos após o ritual religioso está imbricado com a devoção aos santos.

Figura 5- Altar de São Sebastião ornamentado para realização da novena na residência do casal-Comunidade de Jiquirí



Fonte: arquivo pessoal de Zuleica Dantas Pereira Campos

CONCLUSÃO

Podemos perceber que na comunidade quilombola do Jiquirí a prática do catolicismo popular faz parte do sentimento de pertencimento a um grupo e a um lugar. Esse catolicismo estabelece vínculos com a fé através da devoção aos santos, das promessas, das novenas, dos louvores e das romarias que realizam.

Assim, sua religiosidade é um dos elementos que torna a comunidade capaz de se auto definir, como forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam.

Pretendemos dessa forma entender as singularidades dessas populações cuja pobreza forçou a se estabelecerem em espaços inclementes e afastados onde o direito a uma vida digna foi pouco respeitado no decorrer da história.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Maria Brito J. **A novena de São Sebastião**. Jan.2016. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Jiquirí-Afogados da Ingazeira-PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

BRASIL, Presidência da República, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola**, 2004.

Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasilquilombola_2004.pdf.

Acesso em: 13 mar 2016

NUNES, Adão Cirino. **Nóis tudin sono católico, sono da igreja de Deus**. Jan.2016.

Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues.

Comunidade do Jiquirí-Afogados da Ingazeira-PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. **Ser (tão) negro!** Reconversão cultural e desenvolvimento local na comunidade negra rural quilombola de Leitão/Umbuzeiro, Afogados da Ingazeira – PE. 2010. 185f. (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) - Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife-PE, 2010.

SCHNEIDER, M. Milagre e modernidade: alguns apontamentos. **Cultura Vozes**, ano 90, n.º 6, p. 25-32, nov./dez. 1996.

SILVA, José Barbosa da. **O padre vinha não tinha ninguém...tinha duas, três pessoas. Aí resolveram não fazer mais**. Jan.2016. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Comunidade do Jiquirí-Afogados da Ingazeira-PE, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do Catolicismo Brasileiro Contemporâneo. **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

As religiões Afro brasileiras e o Uafuza Kuiza¹

Geraldo André da Silva²

RESUMO

Os fundamentos que regem os acontecimentos do pós-morte à luz da cultura bantu são segredos só transmitidos pela oralidade. Proponho me declinar sobre os cultos desse povo e sua forma de religar-se a *N'zambe* por meio da cerimônia do *kamukondu* (ritual fúnebre). Cânticos, danças e oferendas étnico/religiosa são formas que propiciam a religação com o *ukulukulu* (o ancestral falecido), essa cerimônia ocorre nos terreiros de Angola tradicionais, os *kibelo* (grandes localidades). A partir da relação entre o *Ndengue*, o filho mais novo, o *Miudo*, maior e *Puto*, o mais velho. Ao atingir idade adulta, ele, o puto, passa a ser chamado de *kota* (mais velho). Na idade bem adulta, já usando bengala ou amparado por outros passa a ser *Mudikime*. Quando *kufua* (morrer) atinge a condição de *Ukulukulu*. Nessa fase de *kulukulu* o morto não é abandonado. Ele é cultuado com mais reverência do que quando vivo. É por meio da cerimônia do *kamukondu* que é louvado até encontrar com o ancestral primeiro, *N'zambe*.

Palavras chaves: Vida. Morte. Ancestralidade. Religação. Deus.

INTRODUÇÃO

Os fundamentos que regem a forma oral dos acontecimentos do pós-morte à luz da cultura bantu é segredo só transmitido pela oralidade. Proponho um declinar sobre os cultos Bantu e sua forma de Religiar-se³ à Nzambe através da cerimônia do *kamukondu*.⁴

Cânticos, danças e oferendas étnico/religiosas são formas em que se dá a religação com o *ukulukulu*⁵, através do *kamukondu*. Essa cerimônia ocorre nos terreiros de Angola tradicionais, os *kibelo*⁶.

A forma usada para tornar público essa cerimônia é a memória e os símbolos passados desde a criação do universo, na visão do bantu.

1 Uafuza Kuiza = O vai e vem da Morte.

2 Graduado em Administração de Empresas pela UnB (2008), Especialista em Gestão de Pequenas e Médias Empresas FGV (2009). *Tat'etu Jalabo / Tata dia Nkisi, HERDEIRO e fundador* (1980) da Casa de Cultura e Resistência Afrobrasileira Lodé Apará em Santa Luzia - MG.

3 Do latim religar, reunir, religião.

4 Kamukondu = cerimônia realizada pelo povo bantu, nomeadamente os Angolanos buscando conduzir os ancestrais mortos pelos caminhos mais próximos para que eles encontrem ao ancestral primeiro, Nzambe.

5 O ancestral na condição de morto.

6 *Kibelo, grandes localidades onde os membros fundam novos estabelecimentos.*

Entendamos como sendo **Ndengue** o filho mais novo; o **Miudo**, maior; e **Puto**, o mais **velho**. Atingindo idade adulta ele, o puto, passa a ser chamado de kota⁷. Na idade bem adulta, já usando bengala ou amparado por outros passa a ser Mudiakime. Quando kufua,⁸ atinge à condição de Ukulukulu⁹. Nessa fase, de kulukulu, o morto não é abandonado.

Ele é cultuado com mais reverência do que quando vivo. É através da cerimônia do kamukondu que é louvado até encontrar com o ancestral primeiro, DEUS.

1- **A morte:** Tão logo o iniciado, pessoa, morre, os familiares são localizados para serem informados do óbito na família. Isto pode durar até sete dias. Cada membro da família que for se ajuntando aos demais já sai de casa trazendo sua contribuição para os gastos que com certeza haverá. Afinal serão de sete a quatorze dias de cerimônia.

1.1 **Os preparativos:** durante os sete dias utilizados para avisar os parentes, também são realizados os preparativos para as cerimônias que deverão ser realizadas para o morto. As comidas votivas, as comidas profanas, a compra de animais que serão utilizados, etc. Tudo isto, modifica toda rotina da casa.

1.2 **O que se pretende:** Nesse trabalho, vamos nos ater na cerimônia após os primeiros sete dias. Isto é, todos os preparativos anteriores já foram realizados principalmente a cerimônia do velório, do enterro, entre outras. Vide *“Os Guardiões” PINHEIRO, Robson – 2016 pag. 146 até 195*

1 - **Cerimônia do Kamukondu¹⁰:** O objetivo é ir até onde está o morto, cantando cantigas próprias, invocá-lo trazendo-o até o recinto para receber as oferendas que lhes estarão sendo oferecidas. Um recinto é preparado (quase sempre é o salão da roça). No piso, é desenhado com carvão um enorme caixão tendo no fundo vários desenhos de cruzeiros feitos com carvão circundados por um círculo em cor brancas.

2.1- Ladeando o caixão folhas de palmeiras fazem o isolamento do caixão e por fora das folhas de palmeiras nove copos de água ladeados por uma vela cada. Várias comidas votivas ladeiam a tudo isto. No centro do caixão pode se estender uma muda de roupa do morto com outros pertences dele. Na cabeceira, é colocado um porrão (pote de barro), simbolizando o corpo do morto. Ladeado por duas semi cabaças,

7 Kota é o mais velho. Aquele que tem a responsabilidade de conduzir pelos bons caminhos os mais novos.

8 Morrer.

9 O morto já no caminho dos ancestrais sendo orientado por Kalunga ngombe, aquele que conduza o morto para ser julgado.

10 Cerimônia feita em memória do morto.

apoiadas de bruços dentro de prato de barro, simbolizando duas cabeças do morto, uma que pensa para o bem e a outra pensa para o mal. Várias garrafas de bebidas são colocadas em frente ao porrão e das cabaças. O objetivo dessas bebidas é confundir o espírito que será invocado para que ele não saiba de onde estão vindos os sons que o invocariam.

Na parte de baixo do caixão são colocadas três cabaças, uma com areia do mar, outra com cinza e a outra com terra.

Nos braços das pessoas são amarrados palha da costa ao som de um canto de acoro com a nação. Em sendo ritual de Angola (que é o nosso foco) cantam-se: *“Eua ganguê, ora tumboronukanga.”*¹¹ Fazendo alusão aos ancestrais repetidas vezes e todos vestidos de branco com o devido cuidado de estarem com o pescoço coberto por um pano branco. Nesse tempo, tão logo termine de amarrar o pulso cantam-se: *“Izatara dirula, dilonga didilenuê, Izatara dirulá dilonga de dilenuê”*¹² nesse canto protege as vista, os pulsos, os ouvidos e a garganta de todos com um preparado de pomba branca com folhas maceradas. Uma cabaça cheia de Jimbo.¹³

Todos se colocam em círculo para dar início a cerimônia. Os tocadores assentam em bancos atrás do porrão e das cabaças com duas varinhas de uma madeira especial e o que estiver no porrão usará uns abanos entrelaçados para produzir um som abafado, bem macabro.

2 - DESCRIÇÃO DA CERIMÔNIA

Mukondu¹⁴ Folhas: Peregum + Palmeira de dendê + sangue - lavou + pitanga.

Muimbu¹⁵ para rasgar as nsaba: PERGUNTA: *Kitema lembanda unfula Nzumba katendeua; kitema lembanda um fula unsumba katendeua?* RESPOSTA: *um makaiuêê dia nkisia, kitema lembanda um fula unsumba katende Euá.*¹

Ingredientes: uma gamela com mingau de nvumbi, uma bacia de ágata, nove ovos e dendên.

muimbu para macerar as insaba:

Izatara dirulá Kalunga didilenuê (bis)². (toque: kongo).

Essa maceração servirá: distribuir em duas bacias inclusive com as ervas juntas.

Dentro de cada uma com nove ovos crus. Esta bacia vai para a entrada da casa

¹¹ Convite feito para a cerimônia aos mais velhos já mortos, conforme ensinamento oral de Pai Tosy Nande, Belo Horizonte - MG.

¹² Entendimento: meu povo venha louvas nosso mestre.

¹³ Dinheiro em pratas.

¹⁴ Forma reduzida de kamukondu.

¹⁵ O mesmo que cantiga.

para garantir a proteção.

A outra será incrementada com pemba branca para pintar os pontos vulneráveis dos presentes. Folha de PALMEIRA desfiada molhada em água comum só para amaciar.

PROCEDIMENTO: Amarrar o braço esquerdo dos membros da família e no braço direito dos que não pertencerem a família (convidados). Pegar o ovo dentro da bacia e cobrir os olhos dos participantes e a seguir molhar os dedos indicador e médio na pemba ralada e pintar os olhos / queixo / ouvido / garganta e pulso de todos (dando prioridade aos mais velhos) ao som dessa cantiga: O Muimbo: pergunta:

Oya gange; Resposta: oya tuborokanga.

<i>Kamukondu: ... Resposta: Kajala kajala kalungere, pergunta: Kalungere Kalungere.</i>

Normalmente canta-se aproximadamente quarenta cânticos em cada toque e considerando três toques básicos de Angola, CONGO, bem semelhante ao trotar de um cavalo; BARRA VENTO, assemelha a uma situação de guerra; e o CABULA, bem semelhante ao ritmo do Samba Brasileiro e com a repetição por três minutos de cada cantiga. O mesmo ocorrendo quando se canta em outras nações do tronco Nagô. (Jeji / Ketu / Efan, etc).

1ª toque congo: Tombo wafu tombo sila ê mwana serere – tombo wafu tombo sila ê mwona serere

2ª toque congo: direeeeeeee é mwana tate eu dire tatetu, ê mwuona tate eu dire mamã

undira dire mamã Kimbanda é mana, undira mane tata na kimbanda dire mama

Kimbanda é mane tate eua dire tatetu.

3ª toque congo: Kuvango vango tate mameto... kuvango vango tate mametu, (bis)

4ª toque congo: pergunta: Banja banja kukuru,, ora banja koxe. Resposta: Banja banja kukuru

Pergunta: ora banja koxe; resposta: Banja banja kukuru

A cada dois a três minutos interrompe e troca-se de cantiga dentro do mesmo toque. Ao mudar o toque, continua com outras tantas até esgotar os toques de cada nação.

Todos dançam e cantam, ¹⁶lembrando-se dos seus parentes também mortos que são invocados na cerimônia.

Vai um detalhe importante: como espírito não tem nação, nessa mesma cerimônia canta-se nas demais nações para os demais ancestrais que um dia estiveram no meio de nós.

Não raras vezes, a roupa estendida no centro se mexe, levanta-se ou faz menção de.

Depois do final dos cânticos fúnebres, é chegada a hora da despedida ao (aos) morto (os),

1ª - sererê wrewra resposta:sererê bojakwê, pergunta: sererê wrewra... resposta:sererê bojakwê,

Todos tiram os panos da costa e começam a abaná-los como se estivessem a dar adeus aos mortos que vão retornar ao seu mundo. E ao sair muda-se a cantiga para:

2ª - pergunta: andarawrawra? E todos respondem: andarolê, pergunta: andarawrawra resposta: andarolê,

E todos gritam: “ATÉ UM DIA!”

CONCLUSÃO

Então, na cultura bantu a pessoa ao nascer e ao longo do viver recebe elementos signos impregnando seu corpo de forças míticas para conduzi-lo pelos caminhos do bem viver. E ao morrer esses elementos são retirados, também miticamente, liberando o corpo para voltar à terra e o espírito é conduzido até ao ancestral para prestar contas de suas ações durante o tempo que esteve ocupando aquele corpo. O que fica de relevância primordial é que desde o momento do nascimento do bantu ele é preparado para o seu encontro com DEUS. E mais ele faz isto com o auxílio do seu mais velho, o kota e do (Ukulukulu) que já partiu a mais tempo e que sabe os caminhos para conduzi-lo a tal. Quão melhor fora a sua preparação e desempenho em vida, melhor será a sua chegada até Deus, o ANCESTRAL PRIMEIRO. Caso ele não esteja em condições ao prestar contas a Deus e não satisfazê-lo, ele voltará à terra em outro corpo para apurar sua alma nessa nova vida. Daí a sugestão do título do texto: **O vai e vem da morte. Ou, Uafuza Kuiza.**

GLOSSÁRIO:

Kota = pessoa maior de idade. / nsaba = folha / Nzambe = Deus / kamukondu =

16 “Os Guardiões” PINHEIRO, Robson – 2016 pag. 165

cerimônia fúnebre, podendo também ser chamada de mukondu / Bantu povo do centro sul da África / Ukulukulu = pessoa depois de morrer de velhice / Ndengue = filho mais novo, o caçula / Kibelo = *grandes localidades onde os membros fundam novos estabelecimentos.* / Mudiakime = pessoa mais velha (idoso) / Muimbu = cantiga / Kufua = morrer.

“Eua ganguê, ora tumboronukanga. entendimento: hó meu povo vamos louvar nosso ancestral.

Izatara dirula, dilonga didilenuê. Entendimento: tapar pontos fracos com a mistura do prato

Muimbo para rasgar e macerar as nsaba: RESPOSTA: um makaiuê dia nkisia. Entendimento: ela é das matas das divindades.

Essa maceração servirá para: distribuir em duas bacias inclusive com as ervas juntas. Colocar dentro de cada uma com 9 ovos crus. Esta bacia vai para a entrada da casa para oferecer proteção. A outra será incrementada com pemba branca. FUNDAMENTO: Esse preparado DOS OVOS representa a maior kijila de vumbi. Da porta para dentro vumbi não entra. A outra bacia vai para a mesa para vender as vistas de quem irá participar do cerimonial.

(Endnotes)

1 PERGUNTA: *Kitema lembanda unfula Nzumba katendeua; kitema lembanda um fula unsumba katendeua?* Entendimento: *com estas folhas, e em nome de Deus e da dona do barro ancestral, oh! dono das folhas sagradas, eu as torno medicamentos.*

2 *Para macerar as ervas (Peregum + Palmeira de dendê + sangue - lavou + pitanga). canta-se: Aizatara diruláaaa, Kalunga didilenuê; Aizatara diruláaaa Kalunga didilenuê. (bis) (toque: Barravento)*

REFERÊNCIAS

ELBEIN, Joana dos S. *Os Nagôs e a Morte*. 2ª ed, Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

GARCÍA GONZÁLEZ, JOSÉ, y VALDÉS ACOSTA, GEMA, *Restos de lenguas bantúes en la región central de Cuba*, en *Islas*, 59, enero-abril, 1978.

Orixás, Candomblé e Umbanda ano 1 nº 003

ROBSON, Pinheiro. *Os Guardiões*. 1ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2016. Blog: www.falaseugg.wordpress.com

Drama da escravidão

João Augusto da Silva¹

RESUMO

O drama da escravidão, especialmente relacionado ao fim do século XIX, esteve presente no Brasil Colônia, estendendo-se por um longo período. Mesmo após seu declínio como sistema vigente na sociedade, constata-se uma escravidão “disfarçada”, ou seja, um racismo “maquiado” quase que escravocrata, numa dimensão menor, presente nas ações e relações posteriores. Também nesse mesmo período, percebe-se uma violência generalizada contra os escravos no continente africano e europeu. O sofrimento, o drama, a violência eram marcantes e muito presentes na vida, na família desses escravos. Francis Fanon (citado por CASTELLS, 1983, p.78) acredita que a resposta contra essa violência “deveria ser uma resposta radical, ou seja, de uma forma bruta, impetuosa, para a resistência da escravidão”.

Palavra Chave: Escravidão. Quilombo. Violência. Suicídio. Resistência.

A luta entre os opressores e oprimidos foi marcada por um confronto violento, pela imposição de um grupo social sobre o outro: senhores dominadores de um lado e do outro os escravos dominados, subjugados. A violência caracterizou-se como forma de repressão por parte dos dominantes e, por outro lado, pela reação violenta dos dominados.

É importante lembrar a chegada da coroa portuguesa à Terra de Santa Cruz. Observa-se desde então, como característica desse povo colonizador, a violência com relação aos negros, aos escravos. Como os escravos eram pobres, não tinham nada para trocar, além do próprio trabalho, a coroa portuguesa irá adotar ou implementar o uso da mão de obra de escravos, se tornando uma prática quase cultural e normal no sistema vigente.

O escravo era o esqueleto que sustentava os músculos e a carne da sociedade escravista, porque era o produtor da riqueza geral, através do seu trabalho (MOURA, 1981, p.14).

Mesmo diante dessa atitude do dominador “explorador”, diante da brutalidade e da violência presente em suas relações, contata-se na história, na sociedade, várias reações, por parte dos escravos, adotando atitudes para minar ou diminuir a força dos dominadores, do poderio dos proprietários.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Email: ???????

Tal reação dos escravos não foi capaz de abalar o sistema social escravocrata, mas favoreceu e possibilitou uma redução da dominação em alguns lugares, em certas particularidades, mas não a totalidade do sistema escravocrata. Mesmo apanhando, sendo subjugados, maltratados, os negros irão lutar para alcançar a liberdade diante desse quadro tenebroso e hostil, também marcado pela violência contra os opressores.

Na sociedade, no mercado, nessa relação entre senhores e escravos, havia várias funções desempenhadas por parte dos dominadores da situação: os proprietários que controlavam os preços do mercado humano escravocrata, os traficantes de escravos e os especuladores. Diante desse cenário, os negros, os escravos se organizavam para as fugas de seus senhores, a fim de se verem livres da escravidão, do suplício dos açoites. Por causa das fugas, os senhores ou os dominadores precisavam capturar esses fugitivos nos quilombos, despontando nesse cenário a figura dos “homens-do-mato”, para controlar o cativo, ou seja, para controlar a fuga dos escravos, a partir da vigilância e da violência. Também são chamados de feitores, aqueles que ficam na fazenda dominando e exercendo a função agressiva com relação aos escravos.

O cenário dessa sociedade também será marcado pelo negro escravo que irá resistir contra os senhores dominadores, além das fugas, através do assassinato tanto dos senhores quanto dos feitores, do suicídio, da formação de quilombos, tudo isso sendo uma forma de resistência contra a opressão dos senhores. Diante dessa resistência, fuga, suicídio, percebe-se que o valor de mercado deles diminuía, pois eles eram a mão de obra. E, faltando a mão de obra, contabilizam-se prejuízos, contabiliza-se a produção que diminuía lentamente, mas de forma contínua e crescente. Jose Alípio Goulart (1972), em relação ao suicídio que havia por parte dos negros, destaca a seguinte questão:

foi o mais trágico recurso que se valeu o negro escravo para fugir aos rigores do regime que o oprimia – excesso de trabalho, maus-tratos, humilhações, e em muitos casos, para eliminar juntamente com a própria vida, o bonzo, isso é, aquela irreprimível saudade da pátria distante, para sempre fisicamente perdida...(GOULART,1972, p.95)

Muitas vezes o suicídio, o auto extermínio por parte dos escravos era uma forma de vingança contra os dominadores. E essa prática, de certa forma, interfere no sistema escravista, forçando assim os senhores a repensarem a escravidão. Tal atitude, além de diminuir a produção econômica, também será uma forma de protesto contra a sociedade violenta, será uma forma de protesto radical, repercutindo assim na sociedade dominante e causando uma grande preocupação aos proprietários. Maria Araujo (1982) coleta, em 1982, um texto que ela vai intitular de *Ligeiros*

apontamentos sobre a história de nova era. Ela cita um povoamento no Vale do Piracicaba de Minas Gerais.

...a vida era bem triste. Na fazenda da vargem dirigia o trabalho dos escravos o Chico Ferrugem, filho bastardo do proprietário (...). Esse feitor sanguíneo surrava os escravos e na senzala tomava suas esposas. Os negros revoltados tramaram sua morte. Certo dia, ao levantar a chibata para uma de suas vítimas, foi morto a golpe de foice na cabeça. Na senzala, dois desgraçados aguardavam a condenação quando chegou à Fazenda o Sr. Mariano Pereira, conhecido surrador de escravos. Um dos pobres indefesos ao ver a figura do algoz (...) abriu o ventre com um canivete, suicidando-se. O outro Eleutério foi condenado a forca em 1855, quebrando o Juiz a pena que lavrou a sentença, conforme o costume da época (GOMES, 2000, p.96).

O escravo suicida será uma forma de questionar, podemos dizer assim, uma sociedade profundamente marcada pelas múltiplas relações compulsórias. E, dessa forma, o suicídio era uma peça fundamental de reação contra o sistema rígido dominante. Diante disso, do autoextermínio do escravo, ele também passava, através do suicídio, a inverter a situação, ou seja, os opressores passavam a ser atingidos. Isto é, o alvo era mudado, atingindo o opressor, os dominadores, e não mais os oprimidos, os escravos. O assassinato também fazia parte da vida dos escravos. Devido a tanto sofrimento, tanta opressão, eles assassinavam o patrão, demonstrando que eles não eram tão passivos, tão amistosos.

Conforme dizia um sacerdote Vodun, “nosso Deus guiará as nossas armas”. Também é possível citar o poeta da Martinica Aimé Cezaire de como um assassinato superava a sua condição de objeto escravo, que se encontrava alienado de si mesmo por causa da situação vigente.

O quarto do patrão era espaçoso (...) Eu entrei. És tu, me disse ele, muito calmo... Era eu, era eu mesmo, respondi, o bom escravo, o escravo fiel, o escravo, escravo, e de repente seus olhos se converteram em duas baratas amedrontadas nos dias de chuva... bati, o sangue esguichou: é o único último batismo de que me lembro hoje. (GOMES; PEREIRA, 2000, p.97).

Diante desse relato fica explícito que a violência era fruto do sistema implantado naquela época, ou seja, o sistema escravista e dominador.

No ano de 1669, a coroa portuguesa irá implantar, no período colonial, uma legislação que irá punir com pena capital os escravos que eliminassem os seus senhores.

Nos casos de crimes, de escravos, e índios, tereis alçada em todas as penas, degrêdos e açoites, que aos malfeitores pelas Ordenações são postas: e nos casos de morte julgareis com o Governador, e Provedor da Fazenda ate a morte inclusive, e no que dois confirmarem poreis a Sentença e a dareis

à Execução sem apelação nem agravo (GOULART,1972, p.132).

Tal legislação punitiva irá tentar controlar a violência, o assassinato por parte dos escravos em relação aos seus proprietários. Percebemos, também, que diante dessa legislação os maiores beneficiados não serão os escravos, mas os proprietários dos escravos.

Vemos que todas as legislações do período colonial beneficiavam os seus senhores e o sistema escravista implantado. Assim, pode-se destacar também as fugas dos escravos justamente para estarem livres da violência sofrida pelos castigos. Dessa forma, os escravos acreditavam que poderiam ter uma mudança de vida, algo que compensaria seus sofrimentos, que os beneficiavam. As fugas dos escravos, às vezes, eram isoladas, feitas individualmente, ou, às vezes, fugiam juntos, coletivamente.

Da fazenda do abaixo assignado, termo de Corvelo, a 3 de maio de 1840, fugiram três criolos, estaturas ordinárias, bonitos, bem feitos, regulam 21 anos de idade e são bem ladinos. (SENA, 1981, p. 45).

Marina de Avelar Sena (1981) também aponta nas fugas dos escravos uma forma de desestabilização financeira, pois irão afetar, atingir, diretamente os seus proprietários, a sua produção, o seu comércio, tendo assim o prejuízo da mão de obra como ameaça da sua riqueza conquistada, com um fator de subtração dos bens construídos. E com a fuga, o autoextermínio, começa-se a perceber, então, que os proprietários não terão mais seu dinheiro, não terão mais o lucro do investimento, pois o escravo também valia e somava-se um ganho financeiro. Ele era semelhante a um capital adquirido, gerando aos proprietários um grande prejuízo, tanto na mão de obra quanto no capital investido, que era o próprio escravo. Essa questão será relatada à coroa na pessoa do governador Dom Rodrigo José de Menezes, em 1782.

...dizem os moradores desta capitania das Minas que eles têm empregado numeroso cabedal em negros para com eles trabalharem nas lavras e roças, e das lavras tiram o ouro e pagam aas quintos à Sua Majestade(...) E porque estes negros se tem posto no abuso de fugirem para o mato, fazendo-se calhambolas que se vê numeridades fugidos(...) seguindo-se daqui, a falta que fazem a seus senhores e de atrasarem os serviços a que estavam destinados. (GUIMARAES, [s.d.], p.32)

As fugas ocorridas ocasionavam um enorme prejuízo imediato sobre a produção de mercado da época. O escravo era a mão de obra, era a força da produção, ou seja, era o meio de enriquecimento por parte dos senhores. Percebe-se, constata-se que a fuga dos escravos, além de atingir o mercado de produção, também recaía sobre os seus senhores, pois estes eram obrigados a pagar pela recaptura do escravo fugido. Através do suicídio ou da fuga, surge uma crise no sistema escravocrata.

O quilombo, ou melhor, os quilombos serão os responsáveis pelo surgimento

de uma força paralela, que se aglutinará e se concretizará como um grito de resistência contra a sociedade dominadora, um grito dos oprimidos contra os opressores, dos excluídos contra os excludentes. Mesmo sendo a minoria marginalizada pobre lutando contra a maioria rica e dominadora.

Percebemos a constituição do quilombo, que não será só de escravos fugitivos, mas também por índios, mulatos e, às vezes, pelos próprios brancos em busca de uma outra vida. Nos quilombos, constata-se já um certo início de relacionamento entre as pessoas que constituíam aquele quilombo. Eles se encontravam unidos por uma boa causa, a luta pela libertação, a luta pela resistência. O próprio quilombo começa a se auto-organizar, surgindo as lideranças locais e uma hierarquia orientadora. Começa a despontar uma nova sociedade composta pelos habitantes dos quilombos. Começa a surgir uma nova possibilidade de vida livre dos maus-tratos. É claro que a hierarquia do quilombo não será igual ao sistema de dominação escravista, mas será uma organização diferente, unidos em torno de alguns objetivos.

Décio Freitas (1982) remonta a estrutura do quilombo.

a estrutura do quilombo foi introduzida em angola pelas ordas dos Imbangalas, que os portugueses fizeram jagas. E as jagas vão os arremeter para uma nascente do Nilo ou de Zaire ou então das altas montanhas da Serra Leôa (FREITAS, 1982, p.102).

Surge ao longo da história a especificidade dos quilombos que vão sendo construídos para a reação contra o sistema escravista vigente. O quilombo, ou o povo quilombola, será uma forma de protesto contra o trabalho servil, contra a opressão. Dessa forma, o quilombo provocará ou desencadeará o enfraquecimento do sistema dominante, afetando financeiramente a vida, ou melhor, os negócios dos proprietários, prejudicando o lado financeiro deles. Nos quilombos, os escravos fugitivos e novos elementos que irão compor os quilombos se tornarão uma espécie de irmandade.

No quilombo, o negro outrora degredado, agora em estado livre, resgata o seu direito à liberdade e o seu direito à vida, diferente do sistema vigente que procurava dominar, matar o escravo. A carta de alforria era o único meio legal para libertar o escravo, apesar dela apresentar-se de forma muito contraditória. Podemos citar o documento que se encontra no museu Mariano Procópio, na cidade de Juiz de Fora.

Snr. Superintendente da Imperial
Fazenda de Santa Cruz mande proceder a avaliação
do menor Thiago e me remeterá
Mordomia 29 de Novembro de 1847.
/ilegível/ da Silva
Diz Maria dos Reis, escrava de V.M.I. pertencente a Imperial Fazenda de
Santa Cruz, que tendo pessoa que a deseja beneficiar para libertar seu filho
de nome Tiago, menor de 2 anos de idade, vem respeitosamente a V.M.I.a

Graça da liberdade para o dito seu filho, mediante a quantia em que for estimado, mandando proceder à avaliação e entrando no respectivo Cofre com a competente quantia se lhe passe a carta (GOMES, 2000, p.112).

Constata-se que o escravo poderia atingir, ou melhor, ter a sua carta de alforria baseada em várias circunstâncias: quando era concedido pelo estado, no batismo, ou como recompensa, ou pela própria compra do alforriado. Observa-se que a alforria irá existir de outras formas, no ano de 1734. O escravo que achasse um diamante de 20 quilates para cima, indenizando seu senhor, estaria livre. Outro tipo, no ano de 1771, alforriava o escravo que delatasse o tráfico de diamantes.

Moura destaca o quilombo como uma das formas de reação contra o sistema escravista. Segundo ele, o surgimento do quilombo não foi só uma forma de rebeldia, com relação aos senhores, mas “a unidade básica de reação do escravo” (MOURA, 1981, p.101). O quilombo se tornava uma unidade de resistência, de oposição coletiva ao sistema, ou seja, começa a existir um modelo social semelhante ao dos senhores.

Diante desses acontecimentos, os senhores, ou as autoridades, começam a queixar-se contra os quilombos, pois eles vão representar a aclamação dos escravos contra os opressores. No quilombo estarão reunidos, no mesmo espaço geográfico, a pretensão dos escravos desgostosos da vida de escravidão. Percebe-se que os integrantes dos quilombos vão se distanciando da sociedade da escravidão e vão adquirindo e conquistando sua autonomia, sua liberdade tão sonhada. E vão começar a ir contra a mesma sociedade da qual eles eram escravos. A constituição dos quilombos era formada por negros fugidos, índios ameaçados, mulatos.

A condição dessas pessoas aproximavam-nas umas das outras na condição de serem perseguidos e marginalizados pela sociedade, devido às condições étnicas raciais que compunham a sociedade. Por isso, no quilombo estará sempre presente o espírito de luta de resistência, devido à marginalização, devido à perseguição, ou seja, no quilombo irá se perceber uma unidade, uma comunidade que resistirá contra a opressão e contra a escravidão.

O quilombo se torna uma oposição à sociedade de escravos. Ele se tornará um modelo de organização social, tendo como objetivo se tornar um reduto, um local dos fugitivos, dos escravos, e da sua própria legislação, que será construída aos poucos pelos próprios escravos quilombolas livres. Ele se tornará uma hierarquia dos indivíduos que até então eram escravos. Perante os quilombos, as autoridades vão cada vez mais preocupar-se com tal acontecimento, pois se torna uma fonte de preocupação para as autoridades. As autoridades irão recorrer aos governos locais para combaterem os quilombolas.

Os quilombos, depois de serem depredados, surgiam em outros locais, em outras regiões. Diante dessa perseguição das autoridades governamentais surge,

pode-se dizer, quase que uma guerra na sociedade entre os escravos fugidos e as autoridades militares que deveriam recapturar tais escravos.

Percebi que o Brasil constitui um pluralismo cultural e grande parte dessa cultura é originária da herança afro-descendente: artes, gastronomias e capoeira. Destacando a memória do sofrimento e da violência: suicídio, escravidão e resistência.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Negros e Quilombos em MG**. Editora: Belo Horizonte, 1972.

FIGUEIREDO, Luciano. **A era da escravidão**. Rio de Janeiro: Sabin, 2009.128p:II (coleção Revista de História de Bolso:3)

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras: Os Arturos**. Belo Horizonte: Mazza Edições: Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2000.

LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

O axé dos axós na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco.

Alfredo Sotero Alves Rodrigues¹

RESUMO

A Caminhada dos Terreiros de Pernambuco é uma celebração e - oportunamente -, um manifesto público do povo de santo fazer valer a liberdade religiosa no estado, professar e divulgar suas práticas religiosas. O ritual pode ser caracterizado, de certa maneira, como uma revelação das festas, louvações ou toques realizados em cada Casa, Terreiro ou denominada por alguns sacerdotes ou sacerdotisas de Barracão. Seja nos terreiros ou em vias públicas a indumentária é fundamental para e nos rituais de axé. Nesse sentido, este texto tem como objetivo analisar o processo de consumo cultural das indumentárias litúrgicas utilizadas pelas religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Especificamente, busca-se contextualizar o investimento cultural para confecção das indumentárias religiosas utilizadas pelo povo de santo na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco. A pesquisa foi realizada utilizando a partir da apropriação das reflexões de autores clássicos e contemporâneos e técnicas combinadas de coleta de dados com enquetes e entrevistas com os atores afrorreligiosos. Assim, por meio de investigação, foram percebidas, por grande parte dos fiéis, a aquisição de novos axós. São investimentos personalizados, muitas vezes produzidos pela “ vaidade pessoal “, para serem vistos e elogiados por ocasiões dos rituais

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; consumo cultural, axós, caminhada dos terreiros; Pernambuco.

INTRODUÇÃO

Liberdade religiosa em vias públicas para mais de 500 anos de perseguições e proibições às liturgias e às práticas afrorreligiosas do povo de santo no Brasil. Essa premissa é reivindicação do direito conquistado pelas religiões de matriz africana - com a Constituição Cidadã e a institucionalização de país laico em 1988 -, na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, pelos adeptos e fiéis do povo de santo.

A Caminhada dos Terreiros de Pernambuco é uma celebração e - oportunamente -, um manifesto público do povo de santo fazer valer a liberdade religiosa no estado, professar e divulgar as suas práticas religiosas. O ritual pode ser caracterizado, de certa maneira, como uma revelação das festas, louvações ou

¹ Professor mestre do curso de Relações Públicas da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). E-mail: alfredosotero1@gmail.com.

toques realizados em cada Casa, Terreiro ou denominada por alguns sacerdotes ou sacerdotisas de Barracão. Seja nos terreiros ou em vias públicas a indumentária é fundamental para e nos rituais de axé.

Nesse sentido, este texto tem como objetivo analisar o processo de consumo cultural das indumentárias litúrgicas utilizadas pelas religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Especificamente, busca-se contextualizar o investimento cultural para confecção das indumentárias religiosas utilizadas pelo povo de santo na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco.

A pesquisa foi realizada a partir da apropriação das reflexões de autores clássicos e contemporâneos e métodos combinados de coleta de dados com enquetes e entrevistas com os atores afrorreligiosos. Foram utilizadas, ainda, técnicas etnográficas para identificar as roupas e os acessórios do povo de santo em Casas da Região Metropolitana do Recife, especialmente no Terreiro Ilê Obá Ogunté (Sítio de Pai Adão) de tradição Nagô, no Terreiro Ilê Oyá Menguê de tradição Xambá e a Roça de Oxossi de tradição Jeje, além da observação em cinco edições da Caminhada dos Terreiros, especialmente a de 2015, bem como um roteiro de entrevista semiestruturado e uma enquete.

1 . O CORTEJO AFRORELIGIOSO

Idealizada pela Articulação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (ACTP) desde 2007 - quando da sua primeira edição -, seus organizadores lutam contra o preconceito e a discriminação e, buscam pela liberdade religiosa, indo às urbes de grande visibilidade sociocultural da capital pernambucana. A primeira Caminhada aconteceu na Av. Conde da Boa Vista, originalmente espaço de manifestações políticas e socioculturais do Recife. A partir da segunda versão, inicia-se com a concentração no Marco Zero, Bairro do Recife Antigo, com os rituais político e com louvações afrorreligiosas das nações de matriz africana. Anualmente são homenageadas personalidades do santo ou que contribuem para a realização do cortejo

A escolha de tal localidade é emblemática. De acordo com um dos seus organizadores, o “ patrono dessa caminhada [Ogum] tem aqueles trilhos, aquelas coisas de frente para o mar, que é da mãe, Iemanjá! E na abertura dá aquela ventania toda, onde Iansã, inclusive dá seu ar de sua graça”. (PEREIRA, 2016). Ainda na ilha, o cortejo *trilha* pela Av. Marquês de Olinda e Ponte Maurício de Nassau. Já no bairro de Santo Antônio, segue pela Av. Matias de Barros, Palácio Campo das Princesas, Rua do Sol, Av. Guararapes, Av. Dantas Barreto com apoteose na Basílica de Nossa Senhora do Carmo. Lá, os rituais são professados ao lado de uma escultura de Zumbi dos Palmares pelos fiéis da Umbanda e da Jurema.

Após o ritual reproduzido dos terreiros – o Xirê ou Gira (dança em círculo pelos fiéis) e o Padê de Exu (oferenda a base de farinhas de mandioca e ou de milho e especiarias) -, inicia-se a Caminhada com músicas e danças para cada entidade. Assim, são evidenciados os axés das indumentárias e acessórios litúrgicos do povo de santo. A energia dos multicoloridos axós e acessórios “dá à festa religiosa uma (sic) aspecto mais espetacular, acaricia os sentidos [resultando em uma] poetização colorida” (BASTIDE, 1945, p. 91). “As roupas são quase sempre novas, exigindo muitos materiais complementares em metais, palha-da-costa, búzios e contas, entre outros [além das flores e dos registros de fotos e filmagens para] a ‘beleza que é a festa’ (LODY, 1987, p. 33, grifo do autor). De acordo a antropóloga e historiadora Zuleica Dantas Pereira Campos,

os axós, ou seja, as roupas que os devotos utilizam nos rituais privados e festas públicas das religiões afro-brasileiras são uma das formas de expressão empregadas para agradar os orixás. É na ocasião das festas públicas dedicadas a um orixá específico que o axó torna-se peça importante do processo. (CAMPOS, 2015, p. 223).

Seja qual for o toque ou a festa, os axós e os acessórios litúrgicos são investimentos personalizados, seja pelas características do santo e “sugestões” do ou da responsável pelo terreiro. Por outro lado, são produzidos ou encomendados pela “ vaidade pessoal”, para serem vistos e elogiados por ocasiões das festas nas Casas ou na Caminhada. Seja nos terreiros ou em vias públicas, os axós e os acessórios são componentes de consumo emblemáticos em que tais representações podem ser identificadas a “uma presença-em-imagem ou uma representificação, [pressupondo também] a existência prévia de algo que será repostado em imagem ou ideia por uma atividade do sujeito, seja este a imaginação, o intelecto ou a atuação teatral” (CHAUI, 2007, p. 288).

Para o antropólogo Nestor García Canclini, o consumo é o “conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos” (CANCLINI, 1995, p. 53). Essa pertença do povo afrorreligioso ultrapassa a vaidade pessoal: é empoderamento sociocultural, uma espécie de competição interpessoal “espetacularizada”. Ainda para o autor, o consumo não deve ser contextualizado “como mera posse individual de objetos isolados mas como a apropriação coletiva, em relações de solidariedade e distinção com outros, de bens que proporcionam satisfações biológicas e simbólicas, que servem para enviar e receber mensagens”. (CANCLINI, 1995, p. 66).

2. OS AXÓS E OS ACESSÓRIOS DOS AFRRRELIGIOSOS

As indumentárias ritualísticas do povo de santo são deslumbrantes, espetaculares. São na grande maioria, encomendadas ou customizadas especialmente para o toque, para o cortejo. Por meio de pesquisa de campo por ocasião da 9ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco, entre outras perguntas² com 91 filhos e filhas de santo, no dia 4 de novembro de 2015, 56 fiéis responderam que tinham encomendado um novo axó e cinco adeptos disseram que as suas vestes religiosas foram customizadas para o evento.

Figura 1: os axós do povo de santo



Fonte: fotos de Alfredo Sotero

Os axós são confeccionados com os mais diversos tecidos, dos modestos aos de “luxo”: popeline, tricoline, chitão, lamé, cambraia, renda ou linho e bordados com ou sem em *rechilieu* industrializado, foram os mais utilizados:

a) Filhas de santo: casacos blusas e saias com ou sem armação, com ou sem babados largos ou estreitos, com ou sem bicos, passamanarias e ou outros aviamentos;

² Agradecimentos as alunas de Licenciatura Plena em História do Pibic/Unicap, Ariane Ingrid da Silva Botelho, Karla Aparecida Vasconcelos Ribeiro e Rebeca Afonso Torres, pela aplicação e tabulação dos resultados da enquête realizada por ocasião da 9ª Caminhada dos Terreiros de Pernambuco.

chocoto (calça feminina), torço (pano de cabeça).

b) Filhos de santo: calça branca, colorida, bata branca ou colorida, barrete (chapéu) branco ou colorido.

Pode-se afirmar que a utilização das vestimentas afrorreligiosas são tradições de muitos milênios, ressignificadas com o tempo e com as condições financeiras de cada fiel. Nesse sentido,

as nossas baianas, na verdade são deslumbrantes. Os terreiros que vêm à frente da Caminhada são deslumbrantes, é a coisa mais linda do mundo! Desde a Idade da Pedra Paleolítica, lá para trás, os axós significavam o seguinte: a vestimenta das rainhas, dos reis, dos orixás, inclusive em Benim, (que é uma referência dessa religião), os axós representavam tudo de mais belo, que na verdade seria para os orixás. Você se apresentava inclusive para aquilo que você acreditava. (PEREIRA, 2016)

Os acessórios também são produzidos com diversos materiais: vários tipos de metais (ferro, alumínio, latão), plásticos, pedrarias de resinas ou semipreciosas, missangas, canutilhos, vidrilhos, conchas, madeiras, palhas, linhas de algodão, entre outros. Raros são os fiéis a usarem metais ou pedras preciosas. Assim, de maneira geral, podem ser contextualizados:

a) Para as filhas: gèlés (pano de cabeça), braceletes, medalhas, brincos; sandálias rasteiras, com saltos baixos ou médios.

b) Para os filhos: barrete (chapéu) branco ou colorido, anéis, sandálias de couro branco abertas ou fechadas rasteiras ou de saltos muito baixos.

c) Ambos: guias (colares grandes), rosários (colares pequenos), alguns com objeto que simbolize o seu orixá; anéis, pulseiras, crucifixos.

Assim, tal tradição leva os fiéis afrorreligiosos a saírem dos seus terreiros, para que o cortejo prossiga e irradie muito axé

com seus filhos e filhas de santo, espetacularmente pelas vias e pontes públicas do Recife, com seus rituais litúrgicos, louvando os seus orixás, resistindo, “abrindo caminhos” para os seus fiéis, adeptos e curiosos que vão se unindo a Caminhada com muito axé. Nesse sentido, cantam, dançam e buscam reparação histórica contra o desrespeito e agressões e para que sejam validados, na prática, seus direitos de professar suas crenças (BOTELHO; RODRIGUES, 2016).

Figura 2: acessórios dos filhos e filhas de santo



Fonte: fotos de Alfredo Sotero

CONCLUSÃO

Apesar de continuarem a ser discriminados, os fiéis do povo de santo aos poucos saem dos terreiros, vão para as vias públicas contra a intolerância religiosa e professar suas práticas litúrgicas, a exemplo e com o direito de outras religiões orientais e ocidentais. Ou seja: ir às ruas e às avenidas para que possam ser vistos, ser respeitados com suas *diferenças-igualdades*, como cidadãos no processo de escolha religiosa.

O vestuário dos afrorreligiosos é uma representação cultural como os demais trajes litúrgicos de qualquer outra religião. Os fiéis afro-brasileiros, seja nas festas (toques) nos terreiros ou em cortejos públicos, buscam - dependendo das condições

financeiras -, “representar” adequadamente o seu orixá, o seu terreiro, além do “consumo” da sua vaidade pessoal. Esses contextos são fatos identificados, também, na Caminhada de Terreiros de Pernambuco.

Energia, pacificação, união, harmonia, alegria, paz: axé! O axé é a irradiação imbricada pelas músicas, pelas danças, pelos acessórios e pelos axós do povo de santo para os demais grupos sociais. Tais qualidades e condições são espetacularizadamente transbordadas, seja nas Casas, seja na Caminhada de Terreiros de Pernambuco.

REFERÊNCIAS

- BASTIDES, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica “O Cruzeiro” S. A., 1945.
- BOTELHO, Ariane Ingrid da Silva; RODRIGUES, Alfredo Sotero Alves. **A caminhada dos terreiros e os axós**: uma análise da espetacularização das Indumentárias afro-brasileiras na Região Metropolitana do Recife. Trabalho apresentado no Simpósio Temático “Escravidão, abolição e pós-abolição” do XI Encontro Estadual de História, na Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, julho de 2016.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Axós nos bastidores: uma análise da indumentária litúrgica afro-brasileira no Recife e região metropolitana. In: **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 221-236, jul/dez. 2015. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/6207/5086>>. Acesso em: 22 jun. 2016.
- CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- LODY, Raul. **Candomblé**: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.
- PEREIRA, Marcos. **A caminhada dos terreiros de Pernambuco**: depoimento jun. 2016. Entrevistadores: Zuleica Dantas Pereira Campos e Alfredo Sotero Alves Rodrigues. Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2016. Entrevista gravada em formato MP3.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

O dom habilidoso dos fabricantes e dos comerciantes de artigos religiosos afro-brasileiros

Maria da Penha de Carvalho Vaz¹

RESUMO

O objetivo do artigo é mostrar as habilidades das pessoas que fabricam e / ou comercializam artigos religiosos afro-brasileiros, a partir das singulares formas de percepção, inovando nas criações de artigos que, posteriormente, são aceitos pelo mercado religioso. Em outras palavras, os produtos e as mercadorias, muitas vezes, entram no mercado a partir da visão que os fabricantes e / ou os comerciantes possuem, quando buscam agradar e atender as necessidades de suas clientelas. A dinâmica que leva à criação e comercialização dos novos produtos, aceita pelos clientes adeptos, e não adeptos, às religiões afro-brasileiras, se depara com a tradição religiosa causando confusões na hora da compra. Procurou-se, assim, entender as novas leituras, habilidosas e criativas (inovações) dentro do mercado religioso entre os anos de 1986 e 2010. Para a elaboração do texto, seguiu-se o método qualitativo, sob a abordagem sócio-antropológica, interdisciplinar e descritiva, baseando-se nas experiências e no conhecimento da autora enquanto comerciante, entre os anos citados anteriormente. Os conceitos trabalhados foram: *dom e coisas* de Marcel Mauss e habilidades de Idalberto Chiavenato.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Cultura. *Dom. Coisas*. Habilidades.

INTRODUÇÃO

O mercado² afro-religioso do centro do Recife possui singularidades que, no mínimo, são surpreendentes. As inovações de elementos, de símbolos e de representações afro-religiosos pressupõem a inserção de novas tendências no mercado religioso, ao longo dos anos, aceitas e apreciadas por muitos dos adeptos e por não adeptos também até os dias atuais. Entende-se, dessa maneira, porque “pode-se decompondo-o e recompondo-o, estudar um sistema social, isto é, estudar

1 Mestra em Ciências da Religião (UNICAP); Especialista em Gestão Estratégica de Pessoas (Faculdade dos Guararapes - Laureate International Universities); Especialista em Gestão de Pequenas e Médias Empresas com ênfase no atendimento ao consumidor (Faculdade Metropolitana da Grande Recife - FMGR); Graduada em Administração de Empresa (UNICAP); Professora da Faculdade Anchieta do Recife - FAR.
E-mail: mariadapenha.vaz@gmail.com

2 A palavra mercado significa “o conjunto de todas as pessoas ou organizações que comprem ou podem ser induzidas a comprar um determinado produto ou serviço” (CHIAVENATO, 2010, p. 88).

as disposições das diversas partes da vida social” (MAUSS, 2001, p. 136).

Os fabricantes e os comerciantes lançam seus produtos e suas mercadorias no mercado, instigando e inspirando seus clientes organizacionais e consumidores³ (adeptos ou não religiosos), mostrando suas habilidades⁴ diferenciadas, com base em suas percepções e, muitas vezes, em suas necessidades de sobrevivência no mercado religioso, que se mostra acirrado e competitivo.

A proposta principal do artigo é mostrar as habilidades das pessoas que fabricam e / ou comercializam artigos religiosos afro-brasileiros, a partir de suas formas singulares de percepção⁵, inovando nas criações de artigos (produtos/mercadorias) que, posteriormente, são aceitas pela clientela do mercado religioso.

Sabe-se que “a relatividade cultural ensina que uma cultura deve ser compreendida e avaliada dentro dos seus próprios moldes e padrões, mesmo que estes pareçam estranhos e exóticos” (MARCONI, 2015, p. 17); e que muitas das inserções destes novos artigos no mercado afro-religioso⁶, frutos de visões e percepções habilidosas⁷ de fabricantes e de comerciantes, demonstram a busca da satisfação dos clientes desse mercado religioso.

Assim, questionamentos surgem, tais como: como se originam tais criações pelos fabricantes? Será um *dom* no sentido maussiano? Como os comerciantes reagem a essas novas criações? As inovações são efetivamente aceitas pelos fiéis, já que destoam da tradição religiosa?

Para a elaboração do texto, utilizou-se o método qualitativo, sob a abordagem sócio-antropológica, interdisciplinar e descritiva, conservando-se o olhar das Ciências da Religião e da Ciência da Administração, partindo das experiências e do conhecimento da autora enquanto comerciante, entre os anos de 1986 e 2010, mas não se restringindo a apenas esse período.

A ideia foi dividida em três partes: na primeira, expõe-se a origem das inovações no mercado afro-religioso recifense como *dom* habilidoso dos fabricantes, entre os anos de 1986 a 2010; na segunda, discorre-se sobre o *dom* dos comerciantes ajudando na introdução das inovações provenientes dos fornecedores; por último, aponta-se como as novidades incorporadas ao mercado religioso são adotadas pelos clientes.

³ Explica-se, para efeito desse artigo, os “clientes organizacionais” são as lojas e os boxes que compram os produtos dos fabricantes. Já os “consumidores” são todas as pessoas que compram os artigos expostos nesses tipos de lojas.

⁴ Habilidades significa colocar em prática o conhecimento e torná-lo rentável e agregar valor por ele (CHIAVENATO, 2010, p. 69).

⁵ A palavra “percepção” significa, nesse contexto, o “processo pelo qual os indivíduos organizam e interpretam suas impressões sensoriais com a finalidade de dar sentido ao seu ambiente (ROBBINS, 2005, p. 104).

⁶ A autora trabalhou no bairro de São José, em uma loja de artigos afro-religiosos, durante 1986 a 2010.

⁷ É necessário dizer que este trabalho baseou-se em vivências, não tendo de forma alguma o intuito de ferir, desprestigiar e ofender as religiões de matriz africana, nem os fabricantes e os comerciantes de artigos afro-religiosos. Assim, que fique claro que a autora respeita muito tudo o que se refere a essas religiões.

1. A ORIGEM DAS INOVAÇÕES NO MERCADO AFRO-RELIGIOSO RECIFENSE, COMO *DOM* HABILIDOSO DOS FABRICANTES, ENTRE OS ANOS DE 1986 A 2010.

A dinâmica social surpreende quando busca-se a compreensão da forma que os produtos / mercadorias são inseridos no mercado afro-religioso no mundo atual, uma vez que “esta é deixada à diligência de cada cidadão. Cada qual é entregue a si mesmo. E cada qual sabe que este si mesmo é muito pouco” (LYOTARD, 1986 p. 28).

Os fabricantes de artigos afro-religiosos, além de dotados de habilidades em negócios, possuem um *dom*, uma força competitiva que ultrapassa o dinamismo dos negócios e adentra no da religião, da sociedade, da política e da economia. Entende-se essa força competitiva como *dom*, uma *coisa*⁸ que tem *mana*⁹. Tais habilidades, consideradas técnicas pela Ciência da Administração¹⁰, são igualmente compostas pelo conhecimento que possuem para realizar suas tarefas de forma profissional, ou seja, “é a habilidade de fazer coisas concretas e práticas” (CHIAVENATO, 2010, p. 69) no mercado religioso.

Aponta-se que a palavra *coisa*, aqui, traduz o sentido maussiano, significando uma dádiva que possui *mana*. Assim, a habilidade dos fabricantes é entendida como aquilo “que dá valor às coisas e às pessoas” - valor mágico, valor religioso, até mesmo valor social” (MAUSS, 1974, p. 138). Esse raciocínio advém de muitos fatos presenciados entre os anos de 1986 a 2010 e, também, nos dias atuais, quando os fabricantes chegavam com seus produtos para distribuí-los nas lojas que comercializavam (algumas até os dias atuais) artigos afro-religiosos.

As habilidades são competências essenciais para a sobrevivência de qualquer mercado, principalmente no mercado religioso. É necessário lembrar que as competências essenciais são capacidades valiosas, raras, difíceis de imitar e insubstituíveis (CHIAVENATO, 2008, p.117) e que as habilidades fazem parte das competências.

Entre os anos de 1986 e 2010, durante a participação e convívio diário com fabricantes (fornecedores) de produtos no mercado afro-brasileiros do Recife, a autora percebeu como aconteciam os novos lançamentos de produtos / mercadorias

⁸A palavra *coisas* significa tudo que faz parte do terreno, incluindo as pessoas, os significados e as representações, isto é, tudo aquilo que tem “força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 1974, p. 52-53).

⁹ A palavra *mana* aqui tem o sentido maussiano, ou seja, é uma palavra “abstrata e geral, mas muito concreta”. É ela que “dá valor às coisas e às pessoas - valor mágico, valor religioso, até mesmo valor social” (MAUSS, 1974, p. 138).

¹⁰ As habilidades humanas são aquelas que dizem respeito a capacidade de trabalhar com pessoas, através da comunicação e que proporciona o entendimento de atitudes, comportamentos, motivações etc. (CHIAVENATO, 2010, p. 69). Elas se classificam em conceituais, técnicas e humanas. Para um melhor entendimento, sugere-se a leitura da obra do autor citado aqui.

nesse mercado singular. Em muitos casos de lançamentos, o próprio fabricante criava seus novos produtos (imagens, por exemplo), porque imaginava (pelo que acredita, pelo que viu em seus sonhos) ou porque faltava matéria-prima (cor da tinta, por exemplo). Entende-se, assim, que no momento de suas criações, mesmo para sobreviver ao mercado, “a imaginação constitui um reino autônomo, irreduzível a outros modos de conhecimento. Mais ainda: ao abrir a via imaginal de percepção do mundo e de nós mesmos, o reino das imagens nos cria” (AUGRAS, 2009, p. 218).

As habilidades criativas e imaginativas afloram nas pessoas fabricantes até os dias atuais, principalmente, por trabalharem em fábricas artesanais e, que, em muitos casos, não possuem os recursos financeiros devidos. Voltando ao exemplo da falta de certa cor de tinta, poderá acontecer um atraso na entrega dos pedidos de imagens e, com isso, acarretar prejuízos ao negócio. Para que não percam o cliente, os fabricantes pintam cores diferentes daquelas estabelecidas tradicionalmente. Entende-se essa forma de agir dos fabricantes, pois não é fácil colocar em qualquer tipo de mercado um bem de consumo, material ou não, para um público exigente. Considera-se “uma operação extremamente cara e complexa” (BERGER, 1985, p. 153).

Entender o dom habilidoso de fabricantes de artigos afro-religiosos é interpretar suas habilidades estratégicas mercadológicas de sobrevivência como *dom*, uma *dádiva*, possuidora de *mana*, uma vez que os pensamentos e ações dessas pessoas são consideradas como *dom* habilidoso. Em outras palavras, suas criações e suas imaginações convergem para

o que se encontra ao mesmo tempo em todos os seres de uma mesma espécie e fundamenta por isso a lei de singularidade; é o que faz com que uma coisa possa ter ação sobre outra coisa contrária, mas do mesmo gênero, e fundamenta, assim, a lei da contrariedade. (MAUSS, 1974, p. 103).

Também, é necessário recordar que a grande maioria dos fornecedores, aqueles que a autora manteve relações comerciais e conhecia, era simpatizante ou adepto das religiões de matriz africana. Já os fabricantes que se denominavam evangélicos ou católicos temiam e / ou respeitavam os seres sobrenaturais das religiões africanas. Compreende-se, então, que “todas as representações da magia podem desembocar em representações pessoais” (MAUSS, 1974, p. 109), mesmo que sejam consideradas como forma estratégica de sobrevivência em mercado.

2. O DOM DOS COMERCIANTES INSERINDO AS INOVAÇÕES DE SEUS FORNECEDORES NO MERCADO AFRO-RELIGIOSO.

O principal objetivo de qualquer tipo de comércio é atingir objetivos rentáveis.

Com os fabricantes e comerciantes de lojas e barracas que vendem artigos religiosos de matriz africana, no centro do Recife, não é diferente. Atendem seus clientes, tentando satisfazer seus desejos e suas necessidades conforme suas conveniências, de forma afetiva, amiga e envolvente, buscando alcançar o lucro almejado.

Os comerciantes e seus funcionários gastam esforços, levando o cliente a comprar e a entender os artigos que procuram para seus rituais, e, também, tentam convencer aqueles clientes curiosos que muitas vezes nem compram, pois “conforme os interesses do momento, conforme gostos e ocorrências, o investimento afetivo irá conduzir determinado grupo ou atividade” (AMARAL, 2005, p. 23) a comprar. Isso se torna difícil, principalmente, quando os fornecedores chegam com suas criações.

Diante da inúmera quantidade de itens, os comerciantes expõem em suas lojas suas mercadorias de modo que agucem e aflorem a curiosidade dos clientes. Não só a curiosidade dos clientes acostumados a visitarem a loja, mas também a curiosidade dos transeuntes, visto que o que fica à vista nas vitrines geralmente são velas e imagens de santos e de entidades religiosas¹¹. Muitas vezes, as estratégias de venda vão “por água a baixo”. Muitos clientes são pessoas que nem frequentam terreiros e, por isso mesmo, mais difíceis de convencer a comprar. O atendimento aos pais e mães-de-santo ou de fiéis de terreiros¹² é mais tranquilo, pois eles têm o conhecimento e, por isso, escolhem os materiais sem indecisões.

Os clientes indecisos e / ou curiosos mobilizam mais de um funcionário para seu atendimento e, muitas vezes, tumultuam as atividades operacionais dos estabelecimentos comerciais desse ramo de atividade. Também existem aqueles que só querem e aceitam atendimento de determinado funcionário, por estarem acostumados com ele (a) ou já o (a) conhecerem de outros cenários. Assim, os comerciantes e seus colaboradores precisam fazer grande esforço para que as criações que divergem da tradição afro-religiosa, repassadas pelos fornecedores (criadores), sejam inseridas no mercado religioso. As habilidades criativas dos atendentes assumem importante papel nesse momento, embora existam clientes que gostam de experimentar o novo (como em qualquer mercado) e que aceitam de forma rápida o que é oferecido como novidade. Porém, também existem aqueles que resistem à compra, alegando que a tradição não permite.

3. A ACEITAÇÃO DOS CLIENTES ÀS NOVIDADES INCORPORADAS AO MERCADO RELIGIOSO.

11 Observa-se que as imagens não são os únicos elementos utilizados em rituais das religiões de matriz africana. Como esse assunto não faz parte da busca do objetivo desse trabalho, sugerimos a leitura do livro *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé* da autora Rita Amaral (2005).

12 A palavra “terreiro” diz respeito aos templos de matriz africana, onde acontecem os rituais.

Os itens religiosos que destoam da tradição religiosa afro-brasileira, isto é, as inovações que os comerciantes colocam à venda em seus negócios, em curto ou em longo prazo, serão absorvidas pelo mercado através dos próprios clientes religiosos (fiéis ou não), pois o mercado religioso é dinâmico e flexível. Entende-se desta forma, pois “quando se trata de tradições, a autoridade não é feita somente *a priori* social, mas ainda de *a posteriori* social; não somente das obscuridades de pensamentos, mas da antiguidade e da verdade de acordos humanos” (MAUSS, 2001, p. 114).

As pessoas que têm necessidades de adaptações em seus rituais religiosos, sejam adeptos ou não, buscam artigos diferenciados que possam ocupar o lugar daqueles que, muitas vezes, não estão mais disponíveis no mercado para suas compras. Cada pessoa que compra percebe e interpreta, atendendo suas necessidades e/ou as necessidades de seus rituais religiosos. A funcionalidade do artigo escolhido pelos clientes, no momento da compra para seus rituais, ganha relevância de acordo com a interpretação, que é baseada em suas percepções singulares e pessoais.

As necessidades de cada cliente levam ao desenvolvimento de suas habilidades pessoais de adaptação. Tais necessidades serão externadas para a sociedade através de seus rituais, como uma exteriorização do que se tem de mais profundo em suas memórias, individual e / ou coletiva. A partir disso, modificarão o mercado religioso e, também, seus próprios rituais e suas crenças, frutos de percepções e vontades individuais.

Assim, a aceitação das novas representações pelos clientes resignificam símbolos e representações das religiões, permitindo um novo sentido nas interações sociais e nos rituais religiosos, buscando não desprezar a tradição. As mercadorias que, no primeiro momento, não pertencem à tradição religiosa, mas que inevitavelmente serão percebidos no futuro por todos, praticantes ou não, tenderão a ser interpretados como artigos comuns (no futuro próximo), já que “na realidade de personagens e, de outro lado, o papel de todos esses personagens é realmente o de figurar, cada um na sua parte, a totalidade prefigurada do clã” (MAUSS, 1974, p. 215).

CONCLUSÃO

Os fabricantes, no momento em que necessitam sobreviver no mercado religioso, externam seu *dom* sobre os artigos que fabricam ou criam novos artigos, dependendo da necessidade de sobrevivência no mercado religioso. Quando recebem “recados” do mundo sobrenatural, através de sonhos e/ou visões, ou quando desejam algo diferente do que a tradição impõe, deixam vir à tona suas habilidades, seu *dom* possuidor de *mana*. Por outro lado, os comerciantes e seus colaboradores precisam de mercadorias que satisfaçam seus clientes. Gastam esforços habilidosos a partir do

dom das vendas, informando e convencendo a clientela sobre as inovações do mercado religioso. A aceitação pelos clientes de artigos recém criados, poderá acontecer de forma rápida, quando estes são frutos de seus sonhos e desejos profundos, ou mais demorada ou mesmo resistente, quando discordarem do que a tradição exige.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro, Pallas; São Paulo: EDUC, 2005.

AUGRAS, Monique. **Imaginário da magia: magia do imaginário**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: editora PUC, 2009.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

CHIAVENATO, Idalberto. **Administração: teoria, processo e prática**. Rio de Janeiro: Elsevier; São Paulo: Anhanguera, 2010.

CHIAVENATO, Idalberto. **Recursos Humanos: o capital humanos das organizações**. ed. 4. Reimpr. São Paulo: Atlas, 2008.

LYOTARD, Jean - Francois. **O Pós-moderno**. Trad. Ricardo Correia Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. J.Guinsburg (Dir.). Trad. Luiz João Gaio; J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Coleção Estudos). 439 p.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**: Introd. De Lévi-Strauss. Trad. De Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Pedagógica e Universitária. 1974. vol I 237 p, vol. II 331 p.

ROBBINS, Stephen. **Comportamento organizacional**. Trad.téc. Reynaldo Marcondes. 11.ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005.

Orixás e anjos: convergências possíveis?

Jussara Rocha Kouryh¹

RESUMO

Neste trabalho se pretende buscar pontos convergentes a partir de duas concepções: a de Orixás e a de anjos. Os Orixás representam as forças da natureza e seus cultos foram trazidos para o Brasil através de africanos escravizados. Os anjos, de acordo com o Catecismo da Igreja Católica, “são criaturas espirituais que glorificam a Deus sem cessar” e suas venerações foram introduzidas no Brasil através dos religiosos portugueses. Quando pensamos nos Orixás cultuados pelas religiões afro-brasileiras, se a partir de estudos nos livros clássicos escritos por Pierre Verger, Reginaldo Prandi, entre outros, logo nos transportamos às forças naturais que eles representam e traduzem; se a partir do diálogo com os povos dos terreiros ou de visitas aos espaços sagrados, imediatamente nos transportamos às festas oferecidas por seus filhos, ricas em oferendas, ritmos, danças, cânticos e assim por diante. Quando pensamos nos anjos, aqueles apresentados pela igreja católica, logo nos reportamos a uma certa quietude, um silêncio absoluto ou, no máximo, a uma sonoridade celestial que invade a mente, o corpo, o ambiente. No conceitual distanciamento entre os Orixás e os anjos, existem convergências possíveis? Eis a grande questão que ora se coloca como um desafio a ser superado.

Palavras-chave: Orixás – Anjos – Religiões Afro-Brasileiras

1. ORIXÁS E ANJOS: DIFERENÇAS CONCEITUAIS

Para se entender expressões de uma cultura diferente da nossa, é necessário, antes de tudo, despir-se de qualquer ideia pré-concebida e, desse modo, tentar mergulhar, o mais profundamente possível, na outra cultura com a visão de sua gente, considerando os seus pressupostos, sua concepção de mundo e de vida. Eis a atitude imprescindível para compreendermos, também, os Orixás e os anjos. Somente assim conseguiremos vislumbrar as convergências possíveis, caso existam. Nesse caso específico, partiremos de dois pontos: a religiosidade trazida pelos africanos e aquela vinda com os portugueses.

Sem perder de vista a imensidão do Continente africano e sua diversidade étnica, buscaremos compreender o conceito de Orixá na cultura iorubá, povo do sudoeste da Nigéria, visto que sua língua tornou-se uma espécie de língua geral dos

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, jornalista e escritora exclusiva da Edições Bagaço. jussara.kouryh@gmail.com

africanos aqui aportados e suas tradições se sobrepuseram às outras (LOPES, 2006).

Na cosmovisão dos iorubás que aqui chegaram, mesmo sem uniformidade, há uma visão básica do mundo compartilhada por todos. Nela, o universo compreende dois aspectos: Aiye e Orum, o que se traduz por duas possibilidades de existência. O primeiro, Aiye, representa tudo aquilo que é palpável, tangível, concreto. É a matéria. O segundo, Orum, é a dimensão espiritual, o invisível, o imaterial. O importante, para esta comunicação, é a compreensão de que esses dois aspectos foram criados por um Deus supremo, ao qual Pierre Verger denomina de Olódùmarè, também referenciado por Olorum. Os Orixás habitam o Orum e foram criados por Olódùmarè, cada um com características próprias. Na cosmovisão judaico-cristã, o Deus único criou o céu e a terra, como está explícito em uma das orações da Igreja Católica, conhecida como o Símbolo Niceno-Constantinopolitano: “Creio em um só Deus, Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis...”. Em outras palavras, criador do Orum e do Aiye.

A figura de Olorum é única e não existe qualquer outra que possa ser colocada no mesmo nível. Neste sentido, Olorum pode ser comparado ao conceito de Deus da tradição judeu-cristã e a igualação entre Olorum e Deus no sentido cristão é conhecida também pelos adeptos do Candomblé (BERKENBROCK, 2012, p. 185-186).

Com essa base, olhemos os Orixás. Para os iorubás ou nagôs, expressão francesa utilizada para designar os africanos escravizados de língua iorubá, provenientes da Costa dos Escravos, os Orixás

[...] 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).

De acordo com Giudici (1995), evocando o Símbolo Niceno-Constantinopolitano, entre as criaturas “invisíveis” criadas por Deus, estão os anjos. Segundo o Catecismo da Igreja Católica (CIC), eles são declarados como uma verdade de fé, isto é, consistem em uma crença de todos os católicos e por eles são reverenciados. Para o CIC,

Os anjos são criaturas espirituais que glorificam a Deus sem cessar e servem a seus desígnios salvíficos em relação às demais criaturas. “Ad omnia bona nostra cooperantur angeli. – Os anjos cooperam para todos os nossos bens”. [...]. A Igreja venera os anjos que a ajudam em sua peregrinação terrestre (CIC, 350/352, p. 102).

O que se percebe já agora? Diferentes conceitos são oriundos de uma mesma concepção: o mundo e tudo que ele contém, o tangível e o intangível, o material e o imaterial, o natural e o espiritual, foram criados por um Deus supremo que está acima de tudo e de todos. Isto é, Deus e Olódùmarè (Olorum) – ser supremo, criador daquilo que é visível e invisível, do Orum e do Aiye. Criadores dos Orixás (Olorum) e dos anjos (Deus). Serão essas concepções originárias as primeiras possíveis convergências? Existirão outras?

2. A FACE MEDIADORA E MENSAGEIRA

Na cosmologia iorubá, Olorum é inacessível. Sua bondade somente atinge o Aiye e, portanto, também os seres humanos através dos Orixás. Assim sendo, afirmam os estudiosos das religiões afro-brasileiras que os Orixás são mediadores entre Olorum e os homens. A eles, aos Orixás, foram confiados o governo e a administração dos bens criados. Portanto, para os Orixás as reverências, as preces, os pedidos, as súplicas, as oferendas, as festas. De acordo com Berkenbrock (2012, p. 222),

A função própria e originária, bem como a imagem que se tem dos Orixás, é a de mediadores, ou, talvez melhor, a de administradores. Aos Orixás confiou Olorum a responsabilidade sobre os seus bens. O direito de existência dos Orixás está ligado, na concepção mitológica do Candomblé, a esta função mediadora. O Orixá não existiria sem administrar algum bem de Olorum.

Tanto quanto qualquer outra expressão religiosa, o sistema religioso do Candomblé está na comunicação entre a matéria e o sagrado. Nas religiões afro-brasileiras ela existe enquanto relação entre Orum e Aiye que se dá através dos Orixás. Entre estes, está Exu, o mais jovem de todos, segundo Prandi (2001, p. 42). Confundido com as forças do mal no processo de demonização das religiões afro-brasileiras, é o grande mensageiro entre os seres humanos e os Orixás. No universo das religiões afro-brasileiras, a oferenda é o fator de equilíbrio. Assim, todo desequilíbrio é resolvido através de uma oferenda. A oferta precisa ir do oferente para o receptor e a restituição precisa percorrer o caminho inverso (BERKENBROCK, 2012, p. 230). Exu é o mediador, o elo. A partir dessa mediação, os Orixás podem vir e se comunicar com seus filhos, deixar seus recados, estabelecer suas orientações.

O Catecismo da Igreja Católica define os anjos a partir de uma citação de Santo Agostinho.

[...]. Anjo (mensageiro) é designação de encargo, não de natureza. Se perguntares pela designação da natureza, é um espírito; se perguntares pelo encargo, é um anjo: é espírito por aquilo que é, é anjo por aquilo que

faz”. Por todo o seu ser, os anjos são *servidores* e mensageiros de Deus. Porque contemplam “constantemente a face de meu Pai que está nos céus” (Mt 18,10), são “poderosos executores de sua palavra, obedientes ao som de sua palavra” (Sl 103,20).

Como criaturas puramente *espirituais*, são dotadas de inteligência e de vontade: são criaturas pessoais e imortais. Superam em perfeição todas as criaturas visíveis (CIC, 329-330, p. 97).

A história do povo de Deus, narrada pela Bíblia, está repleta de citações que apresentam os anjos como mensageiros de Deus. No Antigo Testamento, os anjos estão sempre presentes.

Eles aí estão, desde a criação e ao longo de toda a História da Salvação, anunciando de longe ou de perto esta salvação e servindo ao desígnio divino de sua realização: fecham o paraíso terrestre, protegem Lot, salvam Agar e seu filho, seguram a mão de Abraão, comunicam a lei por seu ministério, conduzem o povo de Deus, anunciam nascimentos e vocações, assistem os profetas, para citarmos apenas alguns exemplos (CIC, 332, p. 97-98).

Nesta comunicação, colocaremos nosso foco em apenas duas dessas citações: aquela que anuncia a vinda do Messias e a outra que proclama a ressurreição de Jesus, o filho de Deus. A primeira, descrita assim pelo evangelista Lucas (1, 26-38):

Naquele tempo, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia, chamada Nazaré, a uma virgem, prometida em casamento a um homem chamado José. Ele era descendente de Davi e o nome da Virgem era Maria. O anjo entrou onde ela estava e disse: ‘Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!’ Maria ficou perturbada com estas palavras e começou a pensar qual seria o significado da saudação. O anjo, então, disse-lhe: ‘Não tenhas medo, Maria, porque encontraste graça diante de Deus. Eis que conceberás e darás à luz um filho, a quem porás o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi. Ele reinará para sempre sobre os descendentes de Jacó, e o seu reino não terá fim’. [...]. Maria, então, disse: ‘Eis aqui a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra!’ E o anjo retirou-se.

A segunda, também no evangelho de Lucas (24,5-6), narra a ida de mulheres piedosas ao sepulcro onde Jesus fora colocado depois de sua crucificação. Ali, encontram dois anjos que lhes anunciam a ressurreição: “Por que buscam entre os mortos aquele que vive? Ele não está aqui. Ressuscitou.”

Respeitando suas peculiaridades e diferentes concepções de um e de outro, a face mediadora e mensageira é crença dos praticantes das duas expressões religiosas. Estarão aqui, também, aspectos convergentes?

3. A FACE PROTETORA

Para as religiões, o ser humano vive duas dimensões: aquela relacionada com o aspecto material da vida e aquela que traduz sua relação com o sagrado. Para as religiões de tradição judaico-cristã, o homem foi “criado à imagem e semelhança de Deus” (Genesis, 1,27). Corresponder a essa semelhança significa, em outras palavras, assumir na sua vida as características desse Deus criador. Para as religiões afro-brasileiras, os seres humanos são filhos dos Orixás e trazem em si as suas características.

Etimologicamente, a palavra orixá significa: Ori, cabeça, onde está guardado o cérebro, a inteligência; Xá, rei, dono. Assim, Orixá pode ser compreendido como “o rei da cabeça”, “o dono da cabeça”, ou ainda “a divindade que habita a cabeça”. Cada pessoa, cada adepto das religiões afro-brasileiras tem um Orixá de cabeça, isto é, sua cabeça pertence a um determinado Orixá. Daí, a filiação: fulano é filho de tal Orixá. Assumir esta filiação requer compromissos de ambas as partes.

Através do Ori vem a cada pessoa a dinâmica da vida. O Ori é a inteligência, a consciência, o “espírito” de cada pessoa. Através do Ori cada ser humano é “animado”, pode perceber o mundo, pode tomar alguma iniciativa, pode dar rumo à sua existência. O Orixá é então a força que rege, que dirige esta inteligência, esta consciência. O Orixá é a força do Orum presente no Ori (na inteligência, na consciência, no espírito) de cada pessoa, dando a ela a possibilidade de orientar-se, de ter dinâmica. Através do Orixá, o espírito de cada qual é marcado pela força do Orum de tal forma que o ser humano – mesmo vivendo ao nível do Aiye – pode também experimentar o nível Orum, tornando-se com isso sinal da divisão, mas também de pertença comum, da unidade entre os dois níveis. O Orixá é o “espírito” do Orum em cada indivíduo. E que esta força seja regente do Ori, deriva-se do fato da primazia do Orum sobre o Aiye (BERKENBROCK, 2012, p. 277-278).

Cada pessoa tem um Orixá seu, particular, já a partir de seu nascimento. Ele representa a presença e a força do Orum. Nesta relação entre o Orixá, seus filhos e filhas, um dos aspectos evidenciados é aquele de proteção. Por outro lado, no que se refere à pessoa, a busca é aquela de ser digna de permanecer sempre sob a proteção de seu Orixá.

Não é esta concepção protetora que caracteriza o anjo da guarda?

Desde o início até a morte, a vida humana é cercada por sua proteção e por sua intercessão. Cada fiel é ladeado por um anjo como protetor e pastor para conduzi-lo à vida. Ainda aqui na terra, a vida cristã participa na fé da sociedade bem-aventurada dos anjos e dos homens, unidos em Deus (CIC, 336, p. 98-99).

Dos anjos provêm proteção. A Bíblia diz em Salmos 91,10-11: “Nenhum mal te

sucedará, nem praga alguma chegará à tua tenda. Porque aos seus anjos dará ordem a teu respeito, para te guardarem em todos os teus caminhos”.

A Igreja Católica de Roma, em sua liturgia do dia 02 de outubro, celebra os Anjos da Guarda, festa que teve início no século XVI, universalizada pelo papa Paulo V. Nessa liturgia, fica claro que eles cuidam dos fiéis, protegendo, iluminando e governando suas vidas. Para tanto, segundo a Igreja, é necessário acreditar, respeitar e manter uma conduta reta conforme indica a doutrina católica. A tradição da Igreja acredita que o Anjo da Guarda tem, ainda, a tarefa de oferecer ao Senhor as orações das pessoas. Assim sendo, para os católicos, importa ter uma vida de intimidade com o Anjo da Guarda, invocando-o constantemente e colocando-se sob sua proteção; nada fazer sem pedir a luz, a proteção, o governo do Anjo que o Senhor colocou como guarda e custódio da vida de cada um, do batismo até a morte.

CONCLUSÃO

Anjos e Orixás, onde convergem? Na origem da criação: ambos, cada um dentro da cosmovisão de suas religiões, foram criados pelo Deus Supremo; na função de mensageiros entre esse mesmo Deus e os seres humanos; na tarefa de proteger, guiar, iluminar os indivíduos durante a vida terrena. Ainda, o foco da ação dos Orixás e dos anjos é a pessoa. Neste sentido, Berkenbrock (2012, p. 362) afirma:

Cristianismo e Candomblé tem, como religiões, sem dúvida preocupações e objetivos que são interpretados e resolvidos de forma diferente, mas que apontam para algo em comum. Uma das primeiras coisas que têm em comum é a preocupação com o bem do ser humano.

Longe de querer confundir os Orixás e os anjos, o presente estudo, ainda em fase processual, nos faz vislumbrar o quanto é possível compreender as diferenças e, sobretudo, reconhecer, nos outros, traços que nos tornam semelhantes, filhos e filhas de uma mesma humanidade que tem sede do sagrado e busca seu encontro por caminhos diversos, impensáveis para uns, lógicos para outros, mas sempre caminhos.

REFERÊNCIAS

Documentos Eclesiais:

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

Livros:

ABIB, Pe. Jonas. **Anjos** – companheiros no dia-a-dia. Cachoeira Paulista, SP: Canção Nova; São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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

GALACHE, Gabriel C. **Os anjos**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

GIUDICI, Maria Pia. **Os anjos existem!**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HUTZLER, Celina Ribeiro (Org.). **René Ribeiro e a antropologia dos cultos afro-brasileiros**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014.

LOPES, Nei. **Dicionário escolar afro-brasileiro**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **As senhoras do pássaro da noite**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VALLES, Carlos G. **O anjo de minha guarda**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: os deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Editora Corrupio, 2002.

WESTERMANN, Claus. **O anjo de Deus não precisa de asas**: o que a Bíblia diz sobre os anjos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

**GT 11 Pluraridade Espiritual e Diálogo
Inter-Religioso**

GT 11. Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso

Coordenadores: Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE; Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – UMESP, SP.

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 FT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

A teologia da Velha Escola do Seminário de Princeton e o espírito do fundamentalismo protestante

Breno Martins Campos¹

RESUMO

Em diálogo com a teoria sociológica dos campos (Pierre Bourdieu), minha comunicação parte do pressuposto de que a compreensão do fundamentalismo protestante, como fenômeno religioso com desdobramentos sociais, deve incluir necessariamente a compreensão do campo no qual ele se fez (o conservadorismo protestante nos EUA do século XIX) e do campo contra o qual emergiu (a modernidade secularizada). O objetivo geral desta proposta afirma que a apreensão dos sentidos do fundamentalismo não pode ficar restrita à investigação das ocorrências nas primeiras décadas do século XX, pois, mesmo que identitárias, não são o ato de fundação do movimento. A hipótese discute que há um fundamentalismo *avant la lettre*, ou seja, um *espírito* (ou *mentalidade*) anterior ao próprio nome de batismo. De acordo com os procedimentos de uma pesquisa qualitativa, pela leitura e interpretação de fontes bibliográficas primárias ligadas ao Seminário de Princeton (*Velha Escola*), conclui-se, de um lado, que a concepção da teologia da inerrância bíblica não deve ser tomada como subproduto direto da Reforma Protestante do século XVI; e, de outro, que a teologia da posse exclusiva da verdade sempre foi base de intolerância e fechamento ao diálogo de certos grupos protestantes em relação a outras religiões.

Palavras-chave: Fundamentalismo protestante. Secularização. Intolerância. Fechamento ao diálogo. Seminário de Princeton.

INTRODUÇÃO

Em seu esboço de autoanálise, Pierre Bourdieu (2005, p. 40) afirma que “compreender é primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um

¹ Doutor em Sociologia; professor do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas); e-mail: brenomartinscampos@gmail.com.

se fez”. Neste texto, pretendo que a proposição de Bourdieu a respeito de um sujeito possa ser ampliada à investigação acadêmica de instituições ou organizações; assim, entendo que a compreensão do fundamentalismo, meu objeto de pesquisa, começa pela compreensão dos campos com o qual e contra o qual ele se fez.

Nos últimos anos, não tem sido outro o meu esforço, na condição de pesquisador na área das ciências da religião, senão o de buscar compreender o fundamentalismo protestante, dentro de um período histórico, o século XX, no qual o movimento já tinha nome de batismo, certidões e documentos de identidades. Encontro-me, portanto, num movimento de pesquisa cujos passos visam à apreensão de sentidos do fundamentalismo protestante: internamente, quanto ao funcionamento do campo conservador do protestantismo (*com o qual* o fundamentalismo se fez); externamente, pela definição de seus adversários (*contra os quais* ele emergiu).

No biênio 2012-2013, de acordo com o calendário próprio da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), minha pesquisa buscou demonstrar como algumas ideias protestantes nasceram e se fortaleceram em reação à modernidade, notadamente, contra os ataques à pureza da fé e convicções basilares das comunidades religiosas (em especial, a relação entre darwinismo e fundamentalismo). Os resultados da pesquisa evidenciaram que o caso fundamentalista estadunidense pode ser compreendido como consequência de relações muito específicas entre as condições materiais e as perspectivas espirituais ou ideológicas (particularmente, religiosas) de uma nação, os EUA.

No biênio passado (2014-2015), dediquei-me à compreensão da linhagem do fundamentalismo no século XX, por meio da leitura e interpretação dos principais produtos impressos nas raízes do movimento – principalmente a coletânea *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* (1910-1915), em 12 volumes, e *The Scofield Reference Bible* (1909) – e de algumas de suas últimas ramificações. Pelos resultados da pesquisa, foi possível compreender que o fundamentalismo protestante abre mão da hermenêutica para afirmar o literalismo do texto bíblico com base no truísmo da inerrância.

Para a sequência da investigação (biênio 2016-2017), pelo menos dois caminhos se apresentaram a mim com a devida pertinência. Não adotado, embora mais óbvio ou imediato, um deles seria o da compreensão da entrada dos fundamentalistas no cenário político nos EUA, na segunda metade do século passado, e mesmo no Brasil, pouco tempo depois da experiência estadunidense. A consequência direta dessa escolha teria sido tratar do campo religioso – nos EUA e, por extensão ou simulacro, no Brasil – segundo uma de suas facetas mais atraentes: a presença do fundamentalismo protestante na sociedade contemporânea, marcada, sobretudo, pela relação entre religião e política, conduzida nos EUA pelo ideário da

teologia do domínio.

Escolhi um outro caminho possível, menos *espetacular*, na perspectiva de ser um passo para trás necessário para o prosseguimento da pesquisa (pensada em longo prazo): o de voltar a atenção da minha investigação para as últimas décadas do século XIX, a fim de perscrutar a mentalidade teológica dentro do campo protestante conservador – *condição necessária* para a emergência e consolidação do fundamentalismo. A tentativa de reforço da ortodoxia acabou por criar um subcampo dentro do próprio campo ao diferenciar conservadores de fundamentalistas: “Tanto o conservadorismo protestante quanto uma de suas variantes mais tangíveis entre nós [no Brasil], o fundamentalismo, descendem do esforço de fixação de doutrinas cristãs consideradas fundamentais em relação a outras” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 120).

1 O FUNDAMENTALISMO AVANT LA LETTRE

Inicialmente, para buscar a compreensão do campo com o qual o fundamentalismo se fez, retomo uma tese bastante plausível de Prócoro Velasques Filho (1990, p. 112):

O conservadorismo é de constituição relativamente recente. Surgiu na Inglaterra e nos Estados Unidos em fins do século XIX. Apresentando-se como esforço de fidelidade ao sentido literal dos ensinamentos bíblicos, o conservadorismo protestante representava, na verdade, reação ao modernismo teológico, ou, como alguns historiadores preferem, ao liberalismo teológico.

Insurgir-se contra os pressupostos e consequências do liberalismo era para aquele modelo específico de protestantismo conservador uma luta em favor da manutenção dos fundamentos da verdadeira religião e da própria ideia de civilização cristã: “o conservadorismo pleiteou para si a condição de cristianismo verdadeiro, passando a limitar-se à Bíblia e à sua interpretação literal, recusando assim quaisquer métodos de investigação exteriores a ela” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 114).

Enfatizo a dinâmica de um discurso teológico, interno ao campo protestante conservador, a definir o capital simbólico que importa ser afirmado e, por conseguinte, tudo aquilo que deve ser combatido ou rechaçado – respectivamente, a ortodoxia e a heresia, segundo Bourdieu (1983) –, numa relação marcada sempre por tensão e conflito. Por contraditório que pareça a uma leitura apressada do caso, o conservadorismo protestante, em seu esforço de fixação de um só modelo de interpretação da Bíblia, bem como na luta pela manutenção de somente uma cosmovisão possível, nunca abriu mão de uma sustentação filosófica, segundo a qual

o conhecimento se encontra acessível a toda pessoa, é democrático e não pertence exclusivamente a uma elite intelectual. Por modo semelhante, o fundamentalismo em seus primórdios, como exemplo de conservadorismo beligerante, nunca foi sustentado por gente que abdicou do pensamento.

Sem abrir mão do reconhecimento das tensões dentro do campo conservador protestante, bem como daquelas em que ele se envolveu contra os desafios externos, proponho que a compreensão que as ciências da religião constroem acerca do fundamentalismo não pode se restringir à investigação do movimento pelas ocorrências ao longo das primeiras décadas do século XX, mesmo aquelas mais identitárias (que compõem a sua face), pois elas não são o ato *fundacional* do fundamentalismo; são passos ou marcos de um processo que começou anteriormente, ainda no século XIX. Há um fundamentalismo que chamo de *avant la lettre*, identificado com uma *mentalidade* ou *espírito* anterior ao nome de batismo. Em sentido aberto, o fundamentalismo é anterior às conferências bíblicas e às publicações na passagem do século XIX para o XX, bem como a seu próprio nome de batismo. A transição de um conservadorismo amplo para um fundamentalismo mais estrito pode ser explicada pela obsessão em fixar doutrinas consideradas mais fundamentais do que outras, cujas consequências se desdobram em fechamento ao diálogo e, no limite, negação do outro.

Para fazer um recorte necessário dentro do campo protestante conservador no qual foi gestado o fundamentalismo nos EUA, ainda no século XIX, dirijo minha atenção às relações da teologia do Seminário Presbiteriano de Princeton (*Velha Escola*) com o espírito ou mentalidade fundamentalista anterior à letra, tanto na perspectiva teológica, interna ao campo, uma vez que Princeton pode ser considerado o berço do dogma da inerrância da Bíblia, quanto pelo que foi produzido pelo campo científico, com certo distanciamento histórico acerca do mesmo assunto, como no seguinte comentário analítico de Antonio Gouvêa Mendonça (1997, p. 23):

Estabelecido que a Bíblia é o testemunho das verdades de Deus feito por diversas pessoas num dado período de tempo e aceito por muitos séculos seguidos por outras pessoas, não há como negar que as Escrituras são a verdade e tudo o que ela narra é historicamente verdadeiro. São fatos. Não há necessidade, na leitura da Bíblia, de qualquer mediação para ser compreendida. O senso comum de qualquer pessoa o conduz à verdade bíblica. Toda a teologia posterior de Princeton será construída a partir desse princípio e irá privilegiar o método indutivo na teologia. Por isso, por esse rigor metodológico, os teólogos princetonianos [...] Charles Hodge (1797-1878), Archibald Alexander Hodge (1823-1886) e Benjamin B. Warfield (1851-1921) reivindicaram para a teologia um lugar no cenário da ciência.

Dos teólogos citados por acima por Mendonça, como se pode perceber por suas datas, apenas Warfield foi contemporâneo, por exemplo, da publicação da série

The Fundamentals, para a qual, inclusive, contribuiu com o segundo capítulo do primeiro volume (“The deity of Christ”). Quer dizer, aqueles teólogos princetonianos formaram um número significativo de alunos – que se tornaram professores, pastores, missionários – de acordo com um conceito rígido de verdade, que exclui outras verdades, baseado numa leitura literal da Bíblia, que exclui outras interpretações.

2 PRINCETON E O FUNDAMENTALISMO *AVANT LA LETTRE*

Como apontei anteriormente, em diálogo com minha pesquisa no biênio 2012-2013, que procurou enfatizar algumas relações do fundamentalismo *stricto sensu* (portanto, já no período da letra) com o campo científico, proponho aqui a ideia de que, desde a fase do fundamentalismo *avant la lettre*, o darwinismo fora elencado como adversário externo ao campo protestante conservador. Afirmação que pretende corrigir o equívoco muito frequente de considerar que as relações mais formais entre fundamentalismo e teoria da evolução começaram apenas no século XX – e tiveram seu ápice com o *Julgamento de Scopes* (que pode ser tomado, ao contrário, como marco do início da decadência da utilização positiva e orgulhosa do nome fundamentalismo).

A consulta a fontes diretas do fundamentalismo *avant la lettre* possibilita o acesso e a compreensão da resposta mais imediata do fundamentalismo ao darwinismo. Por exemplo, o artigo *What is Darwinism?*, publicado por Charles Hodge em 1874, propõe como tese que darwinismo é nada menos que ateísmo. Para Karen Armstrong (2001, p. 168), trata-se do “primeiro ataque religioso sistemático contra a teoria da evolução”; para um *baconiano* como Hodge, o darwinismo só podia ser má ciência.

Hodge estudara detalhadamente a *Origem das espécies* e não conseguia levar a sério a ideia de que o intricado plano da natureza se deveria ao acaso, independentemente de Deus. Assim revelou a mentalidade tacanha do emergente fundamentalismo protestante: simplesmente não lhe passava pela cabeça que qualquer crença diferente da sua fosse viável (ARMSTRONG, 2001, p. 168).²

Também como já anunciei, em interlocução com os trabalhos de investigação no biênio passado (2014-2015), é possível apreender as noções de interpretação bíblica no período *avant la lettre* do fundamentalismo, segundo a perspectiva da concepção e nascimento da teologia da inerrância bíblica (na modernidade), com

² Em contrapartida, mesmo um ferrenho defensor da infalibilidade bíblica como Benjamin Breckinridge Warfield – no artigo “Charles Darwin’s religious life: a sketch in spiritual biography” e no texto “The present day conception of Evolution” – podia admitir como teologicamente válidos alguns argumentos de Darwin (LIVINGSTONE, 1986; 1997). O que serve também para endossar que o campo no qual o fundamentalismo se fez nunca foi um monólito.

o olhar atento à contribuição sintomática e decisiva do Seminário de Princeton em todo o processo.

Em 1812, Archibald Alexander, na sessão inaugural do então recém-criado Seminário Presbiteriano de Princeton, EUA, pregou um sermão intitulado “Search the Scriptures” (Jo 5.39) em que fez a seguinte afirmação: “Primeiro, assegurar-se de que as escrituras contêm as verdades de Deus; segundo, determinar quais são essas verdades”. O que Alexander estava afirmando, ou reafirmando segundo a ortodoxia protestante, era a Bíblia como fonte última de autoridade (MENDONÇA, 1997, p. 22).

A leitura da seção que discute o estatuto das Escrituras no primeiro dos três volumes da *Systematic Theology*, de Charles Hodge, e a leitura dos livros *Revelation and inspiration* e *The inspiration and authority of the Bible*, de Warfield, permitem um contato direto com a doutrina da Bíblia tida como *verdade revelada* (conforme a perspectiva *princetoniana*) – logo depois, encampada e adaptada pelo fundamentalismo como inerrância bíblica –, que há mais de um século conduz boa parte do protestantismo no mundo ao desprezo pelo pensamento divergente do seu.

Os defensores da teologia da *Velha Escola* pintavam um quadro histórico de grande ameaça à ortodoxia protestante nos primeiros anos do século XIX, quando foi fundado o Seminário de Princeton (1812). É o caso, por exemplo, da seguinte opinião de Christopher K. Lensch (p. 1, 1997): “O Seminário de Princeton foi estabelecido em dias de escuridão” – com o acréscimo de mais um comentário a fim de desvelar a razão de ser daquele Seminário: “sem as Escrituras não haveria o Seminário de Princeton. A Bíblia foi seu ímpeto principal e única mensagem”.

CONCLUSÃO

Compreender o campo com o qual o fundamentalismo se fez implica reconhecer a emergência e aceitação da doutrina da inerrância da Bíblia dentro da tradição protestante nos EUA e, em seguida, nos países sob sua influência. Acerca do assunto, vale uma opinião de Umberto Eco (2000, p. 15-16), registrada, aqui, em forma de advertência contra todos os que pretendem afirmar certa *atemporalidade* do estatuto do literalismo bíblico (e de próprio fundamentalismo):

Essa forma de ‘literalismo’ fundamentalista é antiga. Os Pais da Igreja já conheciam os debates entre os partidários da letra e os partidários de uma hermenêutica mais leve, como Santo Agostinho. Mas, na modernidade, o fundamentalismo estreito só podia virar um fenômeno protestante, porque, para ser fundamentalista, é preciso acreditar que o fundamento da verdade reside na interpretação da Bíblia.

Argumento que me autoriza a sustentar que o ideário teológico assumidamente fundamentalista tem uma história; e que a segunda metade do século XX pode ser

considerada seu período *avant la lettre*. Assim, o recorte temporal pertinente a minha pesquisa corresponde, *grosso modo*, àquela fase que George M. Marsden (1996) classificou como uma era de crise do protestantismo nos EUA – com o consequente surgimento do fundamentalismo. Considero, portanto, que o tempo do *espírito* do fundamentalismo (anterior ao nome) encerrou-se simbolicamente com a publicação da Bíblia de Scofield e da coletânea *The Fundamentals*.

A série *The Fundamentals*, por exemplo, representa a produção teológica de dois subcampos dentro do conservadorismo protestante no universo de língua inglesa no início do século XX. Parte dos artigos, ligada ao pensamento de James Orr, propõe que “a meta da inspiração bíblica não era o conhecimento de Deus, mas a comunicação da vida” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 122); entendimento mais *evangelical* do que fundamentalista, cuja ênfase não está tanto na pureza doutrinária, mas na experiência religiosa. A outra parte dos artigos liga-se à escola de Princeton e defende a prioridade da pureza doutrinária em relação à experiência religiosa: “matriz do que veio a ser posteriormente o movimento fundamentalista” (VELASQUES FILHO, 1990, p. 123).

A leitura literal do texto bíblico, ou seja, aquela que admite uma só interpretação, construída pelos *princetonianos* e oferecida a todo o campo protestante conservador – aliada à formação dos missionários que, de Princeton, foram enviados por suas igrejas a vários países do mundo – contribuiu decisivamente para que os fundamentalistas, no século XX (o período efetivo do movimento), não somente lutassem contra a ciência que não confirma as Escrituras, mas, também, contra todo tipo de religião que não segue a mesma cartilha (mesmo dentro do cristianismo). O que é assunto para outro texto.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- ECO, Umberto. Definições léxicas. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (Dir.). *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 15-19.
- HODGE, Charles. *Systematic Theology*, v. 1. New York: Charles Scribner and Company, 1872. Disponível em: <https://archive.org/stream/systematictheolo01hodg#page/n9/mode/2up>. Acesso em: 10 out. 2015.
- HODGE, Charles. *What is Darwinism?* New York: Scribner, Armstrong, and Company, 1874. Disponível em: <https://ia600400.us.archive.org/8/items/cu31924024755567/cu31924024755567.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

LENSCH, Christopher K. The Princeton tradition: a history to remember – a legacy to preserve. *WRS Journal* (4/2), p. 1-8, August 1997. Disponível em: http://wrs.edu/Materials_for_Web_Site/Journals/4-2%20Aug-1997/Lensch%20-%20Princeton%20Tradition.pdf. Acesso em: 9 nov. 2015.

LIVINGSTONE, David N. B. B. Warfield, the Theory of Evolution and early Fundamentalism. In: *Evangelical Quarterly*, v. 58, n. 1, p. 69-83, 1986. Disponível em: http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/1986-1_069.pdf. Acesso em: 28 fev. 2013.

LIVINGSTONE, David N. *Darwin's forgotten defenders: the encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*. Vancouver, Regent College Publishing, 1997.

MARSDEN, George M. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. reimpr. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

VELASQUES FILHO, Prócoro. O nascimento do “racismo” confessional: raízes do conservadorismo protestante e do fundamentalismo. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 111-131.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. Charles Darwin's religious life: a sketch in spiritual biography. *The Presbyterian Review*, 1888. Disponível em: <http://journals.ptsem.edu/id/BR1888936/dmd004?page=3>. Acesso em: 11 out. 2015.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *Revelation and Inspiration*. New York: Oxford University Press, 1927.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *The inspiration and authority of the Bible*. Philadelphia, Pennsylvania: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *The present day conception of Evolution*. Disponível em: <https://archive.org/stream/presentdayconcep00warf#page/n1/mode/2up>. Acesso em: 11 out. 2015.

Identidade cristã e diálogo inter-religioso em Andrés Torres Queiruga: uma homenagem a Afonso M. L. Soares

Roberlei Panasiewicz¹

RESUMO

Afonso Maria Ligório Soares muito contribuiu com a Área de Teologia e Ciências da Religião. Homenageá-lo é percorrer algumas de suas trilhas teológicas. Andrés Torres Queiruga foi um autor que muito o inspirou em suas atividades de professor e pesquisador. Esta comunicação se propõe a sistematizar algumas das intuições de Andrés Torres Queiruga que tanto o inspiraram e que perpassam as reflexões teológicas, pois são considerados Tratados Teológicos. Tendo como ponto de partida a pesquisa bibliográfica, esta comunicação tem por objetivo por em debate os temas da criação, da revelação e da salvação via compreensão de Andrés Torres Queiruga e como este temas estimulam o diálogo inter-religioso. Este diálogo desafia às teologias e às espiritualidades, pois provoca aprofundamento e fortalecimento das identidades específicas e, ao mesmo tempo, estimula a estar aberto ao encontro com o outro. O diálogo inter-religioso deve ser fonte de construção de projetos que eduquem para o respeito à diferença, à liberdade religiosa e à justiça equitativa.

Palavras-chave: Identidade cristã. Andrés Torres Queiruga. Afonso Maria Ligório Soares. Criação. Revelação. Salvação.

INTRODUÇÃO

Afonso Maria Ligório Soares foi professor, pesquisador, autor, coordenou o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC de São Paulo e muito contribuiu com a Área de Teologia e Ciências da Religião. Ele teve sua vida acadêmica marcada por procurar dar respostas às inquietações provocadas pela modernidade à fé cristã, e por isso, sua aproximação aos escritos e da pessoa de Andrés Torres Queiruga.² Homenageá-lo é buscar percorrer algumas trilhas teológicas e compreender alguns pesquisadores que o inspiraram e estimularam em

¹ Roberlei Panasiewicz é mestre e doutor em Ciências da Religião pela UFJF, coordenador e professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Contato: roberlei@pucminas.br

² Afonso Soares se inspira e também apresenta críticas a algumas demarcações teológicas de Andrés Torres Queiruga. Ver: SOARES, *Interfaces da revelação*, p. 115-119. Em suas palavras: "O que posso dizer, afinal, é que a teologia de Torres Queiruga tem sido para mim, ao longo de meu próprio percurso teológico-espiritual uma interlocutora que me provoca sinapses de autocrítica unida a uma sabedoria prática que quer acolher e dialogar com o próximo." E também: SOARES, *O diálogo inter-religioso*, p. 167.

suas reflexões. Neste sentido, este texto pretende trazer à tona as linhas condutoras do pensamento de A. T. Queiruga e como sua reflexão demarca a identidade cristã em perspectiva de abertura e de diálogo com a cultura e com as religiões na contemporaneidade. Com isto, acreditamos apontar molas impulsionadoras das reflexões da Afonso Soares.

Temáticas que envolvem a criação, a revelação e a salvação, do cosmos e do ser humano, perpassam a reflexão teológica das religiões. No âmbito da tradição cristã, vários teólogos procuraram trabalhar, por meio de pressupostos e paradigmas diferenciados, tal conteúdo. O tema da revelação de Deus ocupa a centralidade deste debate e está implicitamente articulado com o tema da criação e da salvação, pois são Tratados que buscam responder ao cerne das questões existenciais e teológicas que acompanham a vida humana. Esta reflexão, norteada pela pesquisa bibliográfica, trabalhará estas temáticas a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga. Esta reflexão terá a seguinte sequência: Deus e a criação; a revelação na história humana e os desafios do diálogo inter-religioso.

1. DEUS E A CRIAÇÃO

Escritos e reflexões desenvolvidos por Andrés Torres Queiruga sinalizam que o ponto de partida de suas intuições perpassa a compreensão de Deus como “puro Amor sempre em ato”. (QUEIRUGA, 2010, p. 445). Ela norteia toda sua reflexão, pois ele se propõe a *levar a sério* esta afirmação e tirar dela todas as consequências para a teologia cristã. A noção de criação atravessa a vida humana, estando ou não o ser humano consciente disso. Deparar com o amanhecer ou com o por do sol, por um lado, ou com o nascer de uma criança ou com a morte, por outro, apresenta de imediato o tema da criação. Essas experiências impulsionam outras intuições, pois “[...] não é difícil perceber que a ideia de criação tem sua raiz na experiência do caráter contingente do mundo”. (QUEIRUGA, 1999b, p. 40). Experiências de admiração ante o cosmos ou ante as possibilidades que se apresentam, e de limitação ante a finitude humana, expõe o tema e o sentido da criação. Essas aparentes contradições expõem o problema de Deus que se torna “descoberto justamente *enquanto sendo como não é o mundo*: o necessário diante do contingente, o absoluto diante do relativo, o infinito diante do finito.” (QUEIRUGA, 1999b, p. 43). A infinita diferença entre Deus e a criação possibilita que aconteça profunda unidade. O mundo finito está exposto às competições ou ajustes pragmáticos, pois para um ganhar o outro tem que perder; para um ficar o outro tem que sair. O mundo divino é diferente, pois, enquanto *Amor em ato* impulsiona para que as coisas sejam. Não há competição, mas possibilidades.

A ação de Deus é transcendente, entretanto, para se tornar visível e efetiva somente se for através da ação imanente e mundana. São ações intrinsecamente ligadas. Na relação com a criatura, “Deus não faz alguma coisa *ao lado* delas, para completa-las, nem *em seu lugar*, para supri-las [...] a ação de Deus é *fazer com que elas façam*”. (QUEIRUGA, 1999b, p. 127). No plano transcendental, Deus sustenta e possibilita a ação da criatura. No plano imanente, o agir da criatura realiza o agir de Deus. Assim, quanto mais faz Deus, mais fazem as criaturas e vice versa. Há reforço mútuo na ação. Há co-realização e unidade total entre elas, mesmo acontecendo em planos diferentes. “A criação é uma relação constante de Deus com o mundo e com as criaturas e não um momento pontual, no qual Deus, qual relojoeiro, num acto pontual, pusesse o relógio em andamento.” (TOLDY, 2012, p. 373).

Da articulação entre os planos transcendente e imanente emerge a liberdade humana. “Deus cria criadores” (BERGSON *apud* QUEIRUGA, 1999b, p. 133), isto significa que Deus sustenta a criação e impulsiona a liberdade humana de forma que ela se torna “*a porta para a novidade da intervenção divina no mundo*”. (QUEIRUGA, 1999b, p. 135). A ação de Deus no mundo ocorre através da liberdade humana e não contra ela. O ser humano constrói a si e o seu mundo sustentado por Deus e através de sua autonomia e das escolhas livres que realiza.

A ação de Deus no mundo é, portanto, ‘desde dentro’, desde a liberdade humana; por isso o estabelece co-criador. (QUEIRUGA, 1999b, p. 151). Está comprometido com o cuidado planetário. Em outras palavras, Deus não cria e entrega sua obra para o ser humano tomar conta e nem cria e supervisiona de tal forma que o ser humano se torna uma marionete em suas mãos. Ele cria e sustenta, a partir do plano transcendental, e age no mundo, *desde dentro*, através da ação livre e autônoma de suas criaturas. Enquanto Amor infinito, que sustenta tudo e todos, sabe da capacidade e da potencialidade de sua criatura e das possibilidades que o exercício da liberdade lhe confere. Entretanto, como o ser humano capta a revelação de Deus no plano imanente?

2. A REVELAÇÃO NA HISTÓRIA HUMANA

Compreender que Deus como *puro amor em ato* está *sempre aí e pressionando* a consciência humana para ser percebido, possibilita e estimula nossos sentidos para ler “nas realidades criadas a presença fundante do Criador”. (QUEIRUGA, 2010,

p. 449). Essa perspectiva não anula a liberdade humana, mas a fortalece, pois o Amor divino é fonte de energia cósmica, da vida das criaturas e inaugurador da própria liberdade.

Ao participar desta querela teológica, Queiruga recupera o termo *maiêutica* da tradição socrática – processo pelo qual o interlocutor *dava à luz* ao que estava em seu interior –, e o introduz à discussão teológica. A revelação será compreendida como *maiêutica histórica*. Entretanto, propiciará dinamicidade ao conceito de maiêutica. Neste sentido, a “revelação significa descobrir o próprio-ser-a-partir-de-Deus-no-mundo; ou seja, descobrir que à definição do próprio pertence seu ser-criado, seu estar fundado e agraciado por Deus que nele se manifesta para orientar e salvar.” (QUEIRUGA, 2010, p. 123).

Possibilita que o ser humano releia sua história a partir de uma lógica dinâmica.

O que faz a maiêutica é explicar o caráter intrínseco – não heterônomo – do esforço da subjetividade humana por realizar-se autenticamente, reconhecendo e prolongando em si mesma a ação criadora de Deus. Pois o processo maiêutico, exatamente porque se apoia na ‘descoberta’ do *já se é* a partir de Deus, não é algo estático, que remete a um passado perfeito ou deixe as coisas como estavam [...] por isso age como consciência concreta, convicção vital e chamada à *conversão*, ou seja, à transformação radical e realização plena da vida. (QUEIRUGA, 2010, P. 125-126).

Revelação como *maiêutica histórica* expressa a possibilidade do ser humano e/ou a comunidade crente dar à luz a presença amorosa de Deus ao longo da história, favorece *cair na conta* que Deus sempre esteve e está acompanhando a sua criação. Deus está *desde sempre* como *puro Amor em ato* se dando a conhecer a todas as pessoas, culturas e religiões, sem restrições. Este *cair na conta* possibilita que o ser humano (pessoa, cultura, religião) releia a sua história (com ou sem mediação) e concretize a *hermenêutica do amor*, ou seja, possibilita que o ser humano descubra Deus em sua história como presença amorosa e que está criando estratégias para poder chegar a todas as pessoas e povos com seu amor.³ “A revelação não é algo que constitua automaticamente uma verdade, sem antes transformar a vida histórica do ser humano”. (SOARES, 2003, p. 156). A ação de Deus é, portanto, desde dentro, desde a historicidade humana. Quais desafios emergem para o diálogo entre religiões?

³ A concepção *hermenêutica do amor* está desenvolvida em: PANASIEWICZ, R. **Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso**. Belo Horizonte: Com Arte/Face-Fumec, 1999, p. 91-96.

3. OS DESAFIOS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Ao afirmar a presença amorosa e salvadora de Deus na história humana e ao mostrar que há uma articulação entre criação, revelação e salvação, Queiruga constata que a salvação ocorre em toda experiência de revelação e de *co-criação*. Isso já abre perspectivas ao diálogo inter-religioso, pois favorece um encontro de igualdade entre as religiões (criação, revelação e salvação ocorrem na história). Todas as religiões são reveladas na medida em que o seu ser consiste em reconhecer e acolher a presença divina, reveladora-salvadora. Da parte de Deus, não há distinção de pessoas, culturas ou religiões, pois Ele se revela de maneira total a todas. Da parte do ser humano os limites são advindos da finitude e da historicidade. “Partimos da afirmação de que todas as religiões – enquanto modos específicos de acolhida e configuração comunitária da universal presença salvífica de Deus – são verdadeiras, o diálogo brota por si mesmo”. (QUEIRUGA, 2007, p. 139). *Vistas desde Deus*, todas as religiões são chamadas e atraídas com idêntico amor, unidas pela busca da mesma meta. *Vistas desde as religiões*, nenhuma pode esgotar a riqueza do oferecido e que o revelado pertence por igual a todas. O encontro entre as religiões favorece a partilha de *rostos* diferentes de Deus.

Essa comunhão que Deus deseja que seja vivida de maneira plena por todos os humanos, na intimidade de sua divindade, já pode ser experienciada, de forma limitada, mas real, pelas tradições religiosas e, sobretudo, entre as tradições, no diálogo inter-religioso. Essas realizações históricas de encontro na busca por mais humanidade, na partilha teológica e na experiência de oração servem como amostra e, ao mesmo tempo, como preparação, de forma ainda finita, do que será a comunhão, plena e definitiva, da salvação proposta por Deus. Aí Deus será “tudo em todos” (1 Cor 15,28) e o humano, elevado à realização da potência máxima de sua humanidade.

Essa partilha dialógica fará as tradições mergulharem de forma transreligiosa no mistério do sentido da criação e da salvação proposto por Deus.⁴ Cada tradição tem a oportunidade de dar o seu testemunho, ao mesmo tempo em que escuta o dos outros. O cristianismo, de modo particular, tem a oportunidade de explicitar a sua compreensão, assimilada pela encarnação e revelação de Jesus Cristo. Nem impor, nem excluir, nem desrespeitar o processo histórico de cada tradição, mas garantir

⁴ A discussão da perspectiva transreligiosa pode ser aprofundada em: PANASIEWICZ, R.; ARAGÃO, G. Novas fronteiras do pluralismo religioso: apontamentos sobre o pós-religional e o transreligioso. HORIZONTE, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1841-1869, out.-dez. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p1841/9033>>. Acesso em: 12 abr. 2016.

que as experiências sejam partilhadas e respeitadas nas diferenças e com a especificidade que cabe a cada religião e a cada cultura, pois sabe que Deus está fazendo todo o possível para ser descoberto, em *máxima medida*, por todos.

A humanidade como um todo – têm a ganhar com esse encontro, pois, juntas, conseguem reduzir os limites da recepção humana ante o absoluto da comunicação divina. Sabendo que esta se realiza, no dizer de Queiruga (1997, p. 66), “na polifonia do mundo, seria pretensão ingênua, para não dizer soberba blasfema, pensar que está plenamente realizada no cristianismo”. E continua afirmando que “há aspectos que somente *a partir de fora* de sua configuração concreta lhe podem chegar e que, justamente por fidelidade ao Deus seu e de todos, deve estar disposto a acolher”. Em sua concepção, a *abertura* é uma exigência salvífica para todas as religiões, sem exceção. O outro estimula e propicia novas descobertas do Mistério que as envolve e as transcende.

As conquistas do diálogo inter-religioso podem incentivar transformações sociais, fortalecer as identidades religiosas e promover o cuidado da vida humana e planetária.

CONCLUSÃO

Compreender a identidade cristã a partir da reflexão teológica proposta por Queiruga significa colocar em constante diálogo os temas da criação, da revelação e da salvação, pois se interpenetram a partir do entendimento de Deus como *puro Amor em ato*. A ação deste Amor, que foge as categorias imanentes de tempo e história, cria o cosmos, o sustenta e o anima e torna o ser humano corresponsável para o cuidado planetário.

A infinitude do amor divino abraça toda a criação e *pressiona*, no exato limite da liberdade, a consciência humana para que conheça e dê à luz à sua presença amorosa. Deus participa da história e da vida humana propiciando sua realização.

O incentivo à construção de diálogos inter-religiosos se deve à busca do fortalecimento de cada identidade específica e da construção de projetos que viabilizem a justiça social. O compromisso das instituições religiosas, em parceria com as instituições sociais e educacionais e com órgãos políticos, possibilita à efetivação de projetos que edifiquem a cultura de paz, a responsabilidade social, a visão de sustentabilidade e o cuidado planetário. O diálogo inter-religioso pode reunir as diferentes expressões religiosas e espirituais em vista de projetos que eduquem para com o respeito à diferença, à liberdade e à justiça equitativa.

REFERÊNCIAS

- PANASIEWICZ, R. Teologia da criação: uma leitura da relação entre criador e criaturas. In: OLIVEIRA, Pedro A. R.; SOUZA, José Carlos A. **Consciência planetária e religião**: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas/Puc Minas, 2009.
- PANASIEWICZ, R.; ARAGÃO, G. Novas fronteiras do pluralismo religioso: apontamentos sobre o pós-religioso e o transreligioso. In: **Horizonte**, v. 13, n. 40, p. 1841-1869, out.-dez. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p1841/9033>>. Acesso em: 12 abr. 2016.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã**: diálogo das religiões. São Paulo: Palinas, 2007.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999a.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999b.
- SOARES, Afonso M. L. O diálogo inter-religioso: a contribuição de Torres Queiruga. In: CAAMAÑO, Xosé M; CASTELAO, Pedro. **Repensar a teologia, recuperar o cristianismo**: homenaxe a Andrés Torres Queiruga. Madrid: Fundación Isla Couto e Editorial Galaxia, 2012.
- SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação**: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003
- TOLDY, Tereza M. O problema do mal: contraponto imaginário entre Andrés Torres Queiruga e Elie Wiesel. In: CAAMAÑO, Xosé M; CASTELAO, Pedro. **Repensar a teologia, recuperar o cristianismo**: homenaxe a Andrés Torres Queiruga. Madrid: Fundación Isla Couto e Editorial Galaxia, 2012.

Levados pelo Espírito: A espiritualidade da evangelização conforme o capítulo V da *Evangelii Gaudium* e a perspectiva do encontro e do diálogo

Maria Teresa de Freitas Cardoso¹

RESUMO

Esta comunicação, de caráter teológico-pastoral, estuda o capítulo V da exortação *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco, onde ele trata diretamente da missão, propondo aos fiéis católicos serem “evangelizadores com espírito”. O objetivo é investigar sua proposta de nova evangelização em relação com a perspectiva do encontro e do diálogo. O método é: analisar o capítulo; caracterizar a missão; ver sua relação com o Espírito Santo; e observar como incidem na missão três temas de capítulos anteriores: da Igreja em saída, da promoção dos bens do Reino e da busca de diálogos. Verifica-se que a EG anima os cristãos a que, impelidos pelo Espírito Santo, façam o anúncio de Cristo em uma missão com espiritualidade e uma espiritualidade para a qual, além de se incluírem elementos tradicionais, como oração, vida cristã e testemunho, hoje se quer também sublinhar: a superação de esquemas, a saída ao encontro, o cuidado por todos e a busca de renovação. Conclui-se que, para o papa, o evangelizador, levado pelo Espírito, deverá anunciar Cristo indo ao encontro das pessoas com abertura e dedicação, podendo a espiritualidade da missão cristã dialogar com outras espiritualidades que procuram o bem das pessoas e a renovação do mundo.

Palavras-chave: Espiritualidade. Espírito Santo. Encontro. Diálogo. *Evangelii Gaudium*.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação se situa na área da teologia sistemático-pastoral com abertura aos diálogos. Estuda a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG). O Papa Francisco lançou a EG no primeiro ano de seu pontificado. O documento, de caráter programático, discorre sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. O título toma as primeiras palavras do texto, como é frequente entre documentos eclesiais. O papa se referia à alegria do Evangelho, que “enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus”. Ele se dirigia “aos fiéis cristãos

¹ Doutora em Teologia. Docente da PUC-Rio. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br

a fim de convidá-los para uma nova etapa evangelizadora marcada por essa alegria e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos” (EG n. 1). Os temas da renovação na Igreja e da busca de mais diálogos vinham junto com a reflexão da evangelização. Achamos que precisam continuar a ser promovidos. Certamente que ainda encontram boa chance de inspiração naquelas propostas iniciais.

A EG divide-se em cinco capítulos, que desenvolvem os seguintes tópicos: a transformação missionária da Igreja (capítulo I); a crise do compromisso comunitário (capítulo II); o anúncio do evangelho (capítulo III); a dimensão social da evangelização (capítulo IV); e ser evangelizadores com espírito (capítulo V). Esse último capítulo inclui na expressão “com espírito” a ação do Espírito Santo, o ânimo que devem ter os evangelizadores e toda uma espiritualidade da evangelização que é desejada pela exortação.

Parece oportuno, no aprofundamento de discussões dentro de um congresso sobre tempos do Espírito e em um Grupo de Trabalho sobre espiritualidades e diálogos, verificarmos as sugestões da *Evangelii Gaudium* para os critérios no contexto de uma espiritualidade da evangelização. O objetivo da presente pesquisa é investigar a proposta de nova evangelização do capítulo V da EG com a perspectiva do encontro e do diálogo.

O método é: analisar o capítulo V e caracterizar a missão no seu propósito e na sua relação com o Espírito Santo; verificar como incidem, no mesmo capítulo da missão, três temas de capítulos anteriores: da Igreja em saída, da promoção do bem e da busca de diálogos. Tirar algumas conclusões sobre a espiritualidade da nova evangelização e seu potencial de abertura aos diálogos.

1. O CAPÍTULO V DA EXORTAÇÃO *EVANGELII GAUDIUM*

O capítulo V da EG tem a seguinte estrutura: uma introdução; uma longa seção sobre motivações para um renovado impulso missionário; e uma seção mais breve que procura contemplar a figura de Maria como mãe da evangelização e tirar alguns exemplos práticos.

A introdução do capítulo V situa o tema da evangelização na referência ao Espírito Santo. O modo exato como faz essa relação com o Espírito Santo mostraremos mais adiante. Outro ponto importante da introdução é que o papa esclarece que não desenvolverá os grandes temas tradicionais da espiritualidade cristã, como a oração, ou as celebrações da fé, não porque pretenda que sejam substituídos ou superados. É considerado por ele que os textos do Magistério e de autores célebres sobre os temas tradicionais permanecem uma riqueza. Porém, na EG o papa está voltado para acrescentar algumas nas novas contextualizações algumas exigências importantes

de serem abraçadas no espírito da nova evangelização.

Ao desenvolver a reflexão do capítulo V, na grande seção sobre motivações para um renovado impulso missionário, o papa faz observações do que entende ao propor a expressão “evangelizadores com espírito”. Na mesma seção ele faz referência ao exemplo dos primeiros cristãos e dos santos que precederam nossos tempos. Para o papa, o problema da missão hoje não é mais difícil, apenas é diferente. O papa diz que é preciso recuperar algumas motivações. Ele propõe “o encontro pessoal com o amor de Jesus que nos salva” (EG n. 264-267). Depois considera “o prazer espiritual de ser povo”, povo de Deus (EG n. 268-274). Menciona a “ação misteriosa do Ressuscitado e do seu Espírito” (n. 275-280). Acha oportuno dar nova ênfase à oração, dentro da qual propõe como força missionária a oração de intercessão (n. 281-283).

Já na seção final sobre Maria como Mãe da evangelização, ele a descreve primeiro como “dom de Jesus” (EG n. 285-286) e como “estrela da nova evangelização” (n. 287-288). Conclui que se trata de encontrar no Ressuscitado força e confiança, especialmente na frase “Eu renovo todas as coisas” (Ap 21, 5). O final do capítulo é uma oração na qual transparecem alguns comprometerimentos práticos para o evangelizador.

2. A RELAÇÃO ENTRE A EVANGELIZAÇÃO-MISSÃO E O ESPÍRITO SANTO

O título do capítulo V da EG é “Evangelizadores com espírito”. Embora a expressão pareça um pouco indefinida, ela já vai apontando para um horizonte na reflexão. É evangelização com o Espírito Santo, conforme o contexto da fé cristã. É evangelização também feita com ânimo ou com espiritualidade viva e engajada. Será aberta à frutificação, ao mesmo tempo aberta à liberdade do Espírito, entendendo-se que o Espírito atua mais livremente do que nossos esquemas preveem. Já aqui se propõe uma abertura.

O início do capítulo interpreta o título como “evangelizadores que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo” (EG n. 259). O papa faz uma alusão ao Pentecostes, quando “o Espírito faz os Apóstolos saírem de si mesmos e transformá-los em anunciadores das maravilhas de Deus”. O Espírito dá forças para anunciar com ousadia a novidade do Evangelho. A missão permanece anúncio: do Evangelho, da alegria, das maravilhas de Deus. Ao mesmo tempo, é vida renovada. Para isso, o Papa propõe invocar o Espírito Santo hoje, esclarecendo que a oração torna-se necessária para que os evangelizadores não só anunciem mas tenham a própria vida “transfigurada pela presença de Deus” (EG n. 259).

Em outro momento, de novo sobre a ação do Espírito Santo, o papa, ao falar que a mensagem do amor de Jesus é uma mensagem voltada para as necessidades mais

profundas das pessoas e que o Evangelho propõe o amor fraterno, cita João Paulo II, na encíclica sobre a missão onde se diz que “o missionário está convencido de que existe já, nas pessoas e nos povos, pela ação do Espírito, uma ânsia – mesmo que inconsciente – de conhecer a verdade acerca de Deus, do homem, do caminho que conduz à libertação” (apud EG n. 265). Pelo contexto da EG trata-se da necessidade do amor de Deus.

O papa insiste em que o Espírito impele-nos a uma abertura, de modo que não cabe ficar enclausurado nas próprias convicções ou nos limites de expectativas pré-estabelecidas, mesmo no campo espiritual. Ao contrário, “a tarefa da evangelização enriquece a mente e o coração, abre-nos horizontes espirituais, torna-nos mais sensíveis para reconhecer a ação do Espírito, faz-nos sair dos nossos esquemas espirituais limitados” (EG n. 272). O missionário ao mesmo tempo se enriquece e enriquece os outros. Ele deseja a felicidade e torna-se fonte de felicidade. Isso implica em que não se feche em si mesmo nem na sua comodidade.

Quanto aos frutos da missão, o evangelizador deve contar de novo com o Espírito Santo. O papa reflete que “o Espírito Santo trabalha como quer, quando quer e onde quer” (EG n. 279). Se, por um lado, o Espírito “vem em auxílio da nossa fraqueza”, conforme Rm 8, 26 (citado em EG n. 281), por outro lado é preciso ter confiança no Espírito e deixar-se “conduzir pelo Espírito, renunciando a calcular e controlar tudo e permitindo que Ele nos ilumine, guie, dirija e impulsione para onde Ele quiser. O Espírito Santo bem sabe o que faz falta em cada época e em cada momento. A isto se chama ser misteriosamente fecundos!” (EG n. 280). Assim, é preciso estar abertos a contribuir e a acolher a obra do Espírito.

3. A CONTINUIDADE DO CAPÍTULO V EM RELAÇÃO COM OUTROS TRÊS TEMAS DA EXORTAÇÃO

Verificaremos nesta seção como incidem no capítulo V da EG, que versa sobre a missão, três temas de abertura e compromissos que apareceram em capítulos anteriores.

3.1. UMA ESPIRITUALIDADE DE EVANGELIZAÇÃO COM A IGREJA “EM SAÍDA” E AO ENCONTRO

O tema da Igreja em saída tornou-se amplamente conhecido a partir da EG. Foi proposto no início do documento. Era o título da primeira seção dentro do primeiro capítulo: “uma Igreja ‘em saída’” (EG n. 20-23). Lá o papa se reportava à Palavra de Deus com todo um dinamismo de “saída”. Assim no êxodo, nos profetas, e valendo

hoje para “cada cristão e cada comunidade”, que deve “discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar este chamado: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (EG n. 20). É a “dinâmica do êxodo e do dom” (EG n. 21). Assim, pode-se dizer que o movimento de saída vem a par com o da autodoação. Já naquele primeiro capítulo da EG se previa que o dinamismo da saída implicava também em sair de nossos esquemas. Dizia-se que a semente é lançada e cresce, assim a Palavra “é eficaz a seu modo e sob formas tão variadas que muitas vezes nos escapam, superando nossas previsões e quebrando nossos esquemas” (EG n. 22). O dinamismo de saída significava ainda querer comunicar a alegria do Evangelho, que é para todos, de modo que não se pode excluir ninguém (EG. n. 23).

Como aparece esse tema da saída em relação com a evangelização do capítulo V? Citamos na seção anterior a alusão do Papa Francisco ao evento de Pentecostes. O papa sublinhava que o Espírito Santo fez “os Apóstolos saírem de si mesmos”. Poucas frases depois, no capítulo V, em outra referência ao Espírito Santo, o papa pede em oração que ele “venha renovar, sacudir, impelir a Igreja a uma decidida saída para fora de si mesma, a fim de evangelizar todos os povos” (EG, n. 261). É a saída para levar a alegria do Evangelho.

O capítulo V reporta o exemplo de Jesus: “vemo-lo disponível ao encontro, quando manda aproximar-se o cego do caminho (cf. Mc 10, 46-52) e quando come e bebe com os pecadores (cf. Mc 2, 16). Por isso, “queremos inserir-nos a fundo na sociedade, partilhar a vida com todos, ouvir suas preocupações, colaborar material e espiritualmente nas suas necessidades, alegrar-nos com os que estão alegres, chorar com os que choram e comprometer-nos na construção de um mundo novo, lado a lado com os outros” (EG n. 26).

No tema da saída e do encontro, ou da aproximação, cabe destacar que esse dinamismo é também abrir-se para os dons de Deus: “quando vivemos a mística de nos aproximar dos outros com a intenção de procurar o seu bem, ampliamos o nosso interior para receber os mais belos dons do Senhor. Cada vez que nos encontramos com um ser humano no amor, ficamos capazes de descobrir algo de novo sobre Deus” (EG n. 272).

3.2. UMA ESPIRITUALIDADE DE EVANGELIZAÇÃO COM A PROMOÇÃO DOS BENS DO REINO

O capítulo IV da EG discorria sobre a dimensão social da evangelização. A evangelização nele era vista como “tornar o Reino de Deus presente no mundo” (EG n. 176). A dimensão social estava incluída no sentido autêntico e integral da missão

evangelizadora (EG n. 176). Esta implicava em vida comunitária e no compromisso com os outros, pois no centro do Evangelho está a caridade (EG n. 177). Existe, assim, um laço entre compromisso do evangelho e efetivo amor fraterno (EG n. 178). O Reino de Deus leva a construir um “espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade” (EG n. 180). Retomando as palavras de Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*, chamava-se a atenção para a “interpelação recíproca” entre “o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social” (EN n. 29; EG n. 181).

O propósito do capítulo V não é repetir o que disse o capítulo anterior. Refere-se agora mais diretamente à evangelização, mas ela é vida. O capítulo V não abandonou, antes reforçou a coerência entre anúncio e prática. Faz voltarmos os olhos para “toda a vida de Jesus, sua forma de tratar os pobres, seus gestos, sua coerência” (EG n. 265). Cumpre, portanto, anunciar um evangelho de amor com amor efetivo para com todos.

Além disso, os evangelizadores comprometidos com o espírito do Evangelho, devem se entender a si mesmos como companheiros dos outros que buscam o bem. As citações feitas anteriormente sobre a aproximação aos outros deveriam ser retomadas. Acrescenta-se aqui que se trata de aproximar-se não como quem vem condenar ou mandar, mas para “partilhar a vida com todos [...] colaborar material e espiritualmente nas suas necessidades [...] e comprometer-nos na construção de um mundo novo, lado a lado com os outros” (EG n. 269).

Além disso, de novo aparece o princípio da inclusão, dado que, de acordo com a fé, “cada pessoa é digna da nossa dedicação [...] porque é obra de Deus, criatura sua. [...] cada um é imensamente sagrado e merece o nosso afeto e a nossa dedicação” (EG n. 274).

Não há separações entre oração, evangelização e ação: “quando um evangelizador sai da oração, o seu coração tornou-se mais generoso, libertou-se da consciência isolada e está ansioso por fazer o bem e partilhar a vida com os outros” (EG n. 282).

3.3. A EVANGELIZAÇÃO COM OS DIÁLOGOS

Outro tema sublinhado no capítulo anterior, no contexto da dimensão social da evangelização, foi a importância dos diálogos: “a evangelização implica também um caminho de diálogo. São mencionados três campos de diálogo em que a Igreja deve estar presente, cumprindo um serviço a favor do pleno desenvolvimento do ser humano e procurando o bem comum: o diálogo com os Estados, com a sociedade – que inclui o diálogo com as culturas e as ciências – e com os outros crentes que não fazem parte da Igreja Católica” (EG n. 238).

No campo dos diálogos com outros crentes, situa-se primeiramente o diálogo ecumênico entre cristãos. É sublinhado o tanto que nos une. Considera-se depois o diálogo com os Judeus, também com laços espirituais profundos. Entre maiores diversidades está o diálogo inter-religioso, a fazer-se também no respeito e na estima, com possibilidade de mútuo enriquecimento. Faz-se menção, ao final do capítulo, a uma abertura de diálogo com todas as pessoas que procuram o bem. Em todos os âmbitos dos diálogos ecumênicos e inter-religiosos ou com pessoas sem religião, o documento procura a colaboração para o bem comum, a edificação da sociedade e a paz.

O capítulo V está voltado diretamente para a missão, com o anúncio do Evangelho e de sua alegria para todos. O espírito missionário está mais pautado em aproximar-se e comunicar amor e alegria, compartilhar fraternidade e no amor, promover junto todo o bem. Não é lugar de acusações nem de arrogâncias. Observe-se que o capítulo V retoma vários pontos do Novo Testamento para a recomendação de: “dar a razão da nossa esperança, mas não como inimigos que apontam o dedo e condenam. A advertência é muito clara: fazei-o ‘com mansidão e respeito’ (1Pd 3,16) e ‘tanto quanto for possível e de vós dependa, vivei em paz com todos os homens’ (Rm 12, 21). E somos incentivados também a vencer ‘o mal com o bem’ (Rm 12, 21), sem nos cansarmos de ‘fazer o bem’ (Gl 6, 9) e sem pretendermos aparecer como superiores, antes ‘considerai os outros superiores a vós próprios’ (Fl 2, 3)” (EG n. 271).

Além disso, vimos que: o Espírito “faz-nos sair dos nossos esquemas espirituais limitados” (EG n. 272). Vimos que “o Espírito Santo trabalho como quer, quando quer e onde quer” (EG n. 280); e que “quando vivemos a mística de nos aproximar dos outros procurando o seu bem, ampliamos nosso interior para receber os mais belos dons do Senhor” (EG n. 272).

CONCLUSÃO

A EG anima os cristãos a que, impelidos pelo Espírito Santo, façam o anúncio de Cristo com coerência e abertura. Eles devem empenhar-se em uma missão com espiritualidade e uma espiritualidade na qual, além de incluir elementos tradicionais, como oração, vida cristã e testemunho, quer-se hoje sublinhar: a superação de esquemas pré-estabelecidos, a saída ao encontro das pessoas, o cuidado por todos, a busca de renovações.

Conclui-se que, para o capítulo V da EG, o evangelizador, levado pelo Espírito, deverá anunciar Cristo indo ao encontro das pessoas com abertura e dedicação, e a espiritualidade da missão cristã pode dialogar com outras espiritualidades,

especialmente quando manifestam o amor de Deus, procuram o bem das pessoas e desejam colaborar para um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

PAULO VI, PP. *Evangelii Nuntiandi*. Exortação Apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo (1975). São Paulo: Loyola, 1982.

Mística e tradição

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos¹

Hélio Lima²

RESUMO

O objetivo deste trabalho é refletir sobre a mística, na tradição ocidental, a partir do pensamento de Lima Vaz, para tentar identificar a função que ficou reservada à experiência mística, na sociedade moderna, sociedade que, ao se propor dessacralizar o mundo, dispensou a religião das formas de legitimação da esfera pública. O propósito é resgatar alguns elementos histórico-filosóficos da tradição cristã, para melhor compreender até que ponto a crise de sentido dessa sociedade pode estar associada à progressiva perda da relação originária do ser humano com a transcendência, uma vez que essa perda subverteu o núcleo constitutivo da sua própria identidade, enquanto ser-aberto ao Absoluto. Julgamos que esta reflexão poderá contribuir para refletir sobre a singularidade da mística cristã e sua contribuição para o diálogo com a pluralidade das formas atuais de espiritualidades, em meio à crise da contemporaneidade.

Palavras-chave: espiritualidade, racionalidade, subjetividade, identidade e religião.

INTRODUÇÃO

A experiência mística é um dos modos mais sublimes de relação do ser humano com o absoluto da sua existência. Na tradição cristã, trata-se de uma relação na qual o divino adentra à imanência histórica para revelar a grandeza do dever-ser humano, como bem testemunharam aqueles que experimentaram a proximidade com o Outro absoluto da existência, quando da entrega de suas vidas ao mandamento do amor como serviço ao outro.³

De todos os seres naturais, apenas o humano tem essa necessidade de ser arrancado à natureza e ordenar o mundo à sua volta sob uma outra medida que não a biológica, pois a filogenia não o esgota ou o satisfaz e, menos ainda, responde à

1 Professor dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião, mestrado e doutorado, e Teologia, mestrado, da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: douets@unicap.br

2 Doutorando em Ciências da Religião, na UNICAP; Mestre em Filosofia e professor de Filosofia da UNICAP. Orientador Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos. E-mail: hlima@unicap.br

3 Um estudo recente sobre a espiritualidade, na tradição cristã, foi desenvolvido por Costa (2015). A singularidade de suas análises está no uso do conceito de “humildade”, como sinônimo de “amorosidade”, à guisa de princípio hermenêutico, a partir do qual é lançado um olhar atento sobre as tradições grega, judaica e cristã.

insistente pergunta, talvez a pergunta fundamental: quem é o homem?⁴

Dada a constituição, eminentemente, de abertura (HEIDEGGER, 1988; RAHNER, 1989; VAZ, 1991)⁵ e possibilidades inomináveis, o ser humano é, por conta disso, um ser insatisfeito e sedento por algo que nem sempre ele mesmo sabe verbalizar, mas que Santo Agostinho expressou como aquela inquietude do coração⁶.

Nesse sentido, o que se pretende é rememorar alguns elementos da tradição ocidental, em torno da experiência mística cristã, a partir das contribuições de Lima Vaz, na tentativa de projetar alguma luz sobre o lugar que ficou reservado à experiência mística cristã, na sociedade pluralista moderna. A partir desse propósito, estas reflexões estão organizadas em três momentos. No primeiro, será feita uma abordagem dos pressupostos antropológicos da experiência mística; em seguida, faz-se um breve percurso na tradição mística ocidental, para refletir sobre a síntese operada pelo cristianismo nas tradições judaica e grega; e, no terceiro momento, será realçado o papel reservado à mística, na contemporaneidade.

1 PRESSUPOSTOS ANTROPOLÓGICOS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Para a tradição cristã, os “Tempos do Espírito” inauguram algo completamente novo e singular. Não é o tempo de *Kronos*, que quantifica o existir. O tempo ao qual se reporta a experiência mística cristã é um tempo qualitativamente novo, *Kairós*, cuja vivência se desdobra em face do mistério da existência que se revela como o absolutamente transcendente⁷, mistério que confere sentido e razão de ser ao imanente.

Uma reflexão em torno dessa experiência, na contemporaneidade, deve partir de uma definição que resgate o sentido originário dessa tradição. Segundo Lima Vaz (2015, p. 10),

4 Sobre o mistério do ser humano, diz Heráclito, no fragmento 45: “Limites da alma não os encontrarias, todo caminho percorrendo; tão profundo logos ela tem” (1973, p. 89). Ou seja, é infinito o mistério da alma e seus limites insondáveis. Essa interrogação será a pedra de toque para o desenvolvimento da filosofia ocidental.

5 As filosofias existenciais, nas suas mais diversas expressões, de Heidegger a Sartre, de Marcel a Jaspers, são unânimes em um ponto: o existente é um ser cuja essência não é dada pronta; ela é construída na facticidade.

6 “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 1973, p. 26).

7 Ver Rudolf Otto (1992) e Mircea Eliade (1955).

O sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência. De natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino) que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo.

Por definição, a experiência mística é de natureza transcendente, pois não se situa no âmbito das obrigações cotidianas do nosso ser-no-mundo. Por se tratar de uma experiência superior, de ordem transcendente, “essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida” (VAZ, 2015, p. 10).

A autenticidade dessa experiência, segundo Lima Vaz, deve ser buscada naquilo que Maritain denominou como “experiência frutiva do Absoluto” (MARITAIN *apud* VAZ, 2015, p. 16). Nessa perspectiva, “a experiência mística tem lugar no terreno desse encontro com o Outro absoluto, cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações-limite da existência, e diante do qual acontece a experiência do Sagrado” (VAZ, 2015, p. 16).

Para a apreensão da experiência mística, na sua singularidade, a tradição ocidental reservou três conceitos chaves que afixam a distinção e a autonomia de cada um dos polos da relação sujeito – objeto. São eles: “místico-mística-mistério”.

A experiência mística, em seu teor original, situa-se justamente no interior desse triângulo: na intencionalidade *experencial* que une o *místico* como iniciado ao Absoluto como *mistério*; e na linguagem como que, num segundo momento, rememorativo e reflexivo, a experiência é dita como mística e se oferece como objeto a explicações teóricas de natureza diferente. (VAZ, 2015, p. 18).

Lima Vaz (1991) concebe o homem a partir das categorias de “estrutura” (ser-em-si: corpo, psiquismo e espírito) e de “relação” (ser-para-o-outro: objetividade, intersubjetividade e transcendência). Com essa última, ele rompe com os limites da fenomenologia do *dasein* heideggeriano, cujo transcurso vai do ser-no-mundo ao ser-para-morte.

A abertura ao infinito poderá ocorrer como busca do Absoluto, seja enquanto verdade metafísica, seja enquanto verdade criadora. De qualquer modo, o impulso originário irresistível, na direção do horizonte de sentido totalizador, furta-se a qualquer abordagem teórica que não encerre, em seu instrumental teórico, o conceito de transcendência.

2 A EXPERIÊNCIA MÍSTICA NA TRADIÇÃO OCIDENTAL

Na tradição ocidental foram identificadas três formas de experiência mística: a mística especulativa; a mística mistérica e a mística profética. Segundo Lima Vaz (VAZ, 2015, p. 34s.), somente esta última é, genuinamente, da tradição cristã.

2.1 A mística especulativa: o caminho percorrido é traçado pelo *logos* até às portas da manifestação da verdade não proposicional do Ser,⁸ que se revela para ser contemplado.⁹ É a mística do conhecimento que, nos diálogos platônicos, recebe sua feição mais acabada, porque Platão consegue unir o impulso antropológico da busca do Sumo Bem e a razão, que será expressa como *Theoría*¹⁰ (literalmente, *Theo – Deus; orao – ver as coisas divinas, a verdade mesma, a deusa Alétheia*). Dessa mística, Platão será o grande fiador (VAZ, 2015, p. 36).

2.2 Mística mistérica: A característica dessa experiência, cujos primórdios estão na Grécia, é que ela se desdobra no espaço sagrado, nos moldes de um ritual celebrativo da vivência direta com o conteúdo objetivo do mistério. Na tradição cristã, de modo análogo, a referida experiência é reservada aos atos litúrgico-sacramentais que celebram a presença de Deus.

A Igreja, corpo místico de Cristo, será assim o lugar por excelência da manifestação máxima da vida cristã. Na liturgia, palavra e rito formam unidade simbólica de sentido e de vivência experiencial da fé.

2.3 Mística profética: considerada como genuinamente cristã, a mística profética é a do ouvinte da Palavra de Deus e que a põe em prática. Ela é uma síntese mais elevada das místicas especulativa e mistérica e tem sua fonte na Bíblia, no Novo Testamento.

Como expressão original da mística cristã, a mística profética é também seu ponto mais elevado. A Palavra, que é anúncio, e o Mistério, que é insondável, são as duas dimensões da revelação de Deus. Assim, conforme Lima Vaz (2015, p. 72), “Nenhum élan da experiência mística genuinamente cristã poderá ultrapassar ‘a largu-

8 Em Parmênides (1973, p. 147s.), esse acontecimento ocorre como o próprio mostrar-se da deusa verdade - *Alétheia*, que revela a verdade do Ser. Sobre esse mostrar-se da verdade, afirma Heidegger (1988, p. 61s.) que “O fenômeno, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro”, ou seja, trata-se do mostrar-se de um ser cuja existência está em questão, não definida, mas que se pergunta pelo sentido do seu ser.

9 A experiência mística especulativa não acontece sob o “domínio do alógico ou do irracional, mas do *translógico*: a realidade que se alcança com um passo além do lógico e do pensamento conceptual” (VAZ, 2015, p. 34).

10 O itinerário para se atingir o nível mais alto do conhecimento, da simples crença à *episteme* e desta à contemplação da verdade mesma, recebe, no Livro VII de A República, a sua mais significativa descrição. Ver Platão (2006, p. 263s.).

ra, a extensão, a altura e a profundidade que é o conhecer (*gnônai*) a supereminente caridade (*agape*) do conhecimento (*gnosis*) de Cristo”.

A experiência individual da mística profética ocorre no interior da comunidade de fé. Nas palavras de Paulo, a Igreja é o Corpo de Cristo e o cristão, um membro desse Corpo, “não há, portanto, experiência mística autenticamente cristã que não seja experiência *na* Igreja” (VAZ, 2015, p. 75). Aqui reside, portanto, uma outra singularidade da mística cristã: na relação com o Absoluto do Mistério da existência, Jesus Cristo é o mediador. A importância da singularidade dessa mediação é destacada, em Lima Vaz, sob os aspectos da mediação criatura – jamais haverá identidade, e sim absoluta dependência, é uma mística da imagem e da semelhança; da mediação da graça – não há primazia no esforço humano ou na utilização de qualquer, porque a iniciativa é de Deus; e da mediação histórica – a centralidade da mística cristã é o acontecimento histórico da Encarnação do Verbo.

Esses aspectos que explicitam a singularidade da mística cristã vêm confirmar que a variante profética deixa em relevo tratar-se de uma mística fincada na historicidade em cujo percurso, traçado desde a Criação à Parusia, Cristo é o seu eixo orientador.

A Revelação histórica de Deus em Jesus Cristo é, portanto, o *locus* do Mistério, no qual a mística cristã se configura em três dimensões: *iluminação* – a vivência contemplativa é iluminada pela ação do Espírito, pelo dom da inteligência; *união* – que se projeta na virtude teologal da caridade, do amor; e, finalmente, *efusão*, pois a união com Deus “transborda da sua plenitude para tornar-se princípio de *ação* [...]. Ela é um fluir na ação da verdade contemplada na *iluminação* e dos bens vividos na *união*” (VAZ, 2015, p. 90).

A mística cristã deita suas raízes em tradições culturais que serviram de pilares para a conformação da civilização ocidental. Ela se constituiu como síntese mais elevada das tradições judaica e grega. Não obstante, a modernidade coloca sob suspeição não apenas a herança cristã da referida tradição, mas toda e qualquer experiência humana que não possa ser submetida aos parâmetros da racionalidade antropocêntrica. Em vista disso, caberia indagar qual papel ficou reservado à experiência mística nesse novo *ethos*. É o que será refletido, em seguida.

3 ESPIRITUALIDADE E MÍSTICA NA MODERNIDADE

Por mais secularizada que seja uma sociedade, o desejo por algo que complete e dê sentido à existência acompanha o ser humano desde sempre. No entanto, a questão que permanece aberta é com relação ao papel reservado à mística cristã na sociedade atual.

A moldura antropocêntrica que informou a idade moderna tornou-se, ela mesma, o impedimento de se visar à mística como uma experiência singular do ser humano. Nem a religião nem a metafísica escaparam à força demolidora da práxis, como critério absoluto de verdade. Com Marx, o pensamento realiza-se na práxis histórica, que dispensa qualquer forma de interpretação. A modernidade consoma, *in totum*, a vitória de Protágoras – o homem como medida de todas as coisas. Com isso, qualquer experiência que escape aos critérios da racionalidade moderna, como é o caso da experiência mística, é vista apenas como mais um fenômeno a ser estudado pelas ciências humanas, jamais como uma autêntica experiência da relação do homem com o Absoluto. Ademais,

[...] por ser radicalmente *inobjetivável*, o Absoluto transcendente, centro real da experiência mística, é posto sob suspeita ou é negado pela razão da modernidade, que não reconhece, por princípio, a legitimidade do procedimento transracional da *inteligência espiritual*, órgão próprio da contemplação (VAZ, 2015, p. 97).

Convicto de que, pela ação poderá construir uma nova sociedade à sua imagem e semelhança, o homem moderno absolutiza a política, por ela surgir como condição de possibilidade de realização do seu sonho prometeico¹¹, o qual submete ao denominador comum da política todos os domínios da existência humana. No entanto, há dimensões humanas irreduzíveis à política, pois, “Como reduzir ao agir e aos fins da política a experiência do amor, da arte, da busca e contemplação desinteressadas da verdade e, sobretudo, a experiência da fé na sua vivência mais radical, a experiência mística?” (VAZ, 2015, p, 106).

A defesa da onipresença da política em todas as dimensões da existência, segundo Lima Vaz, se fundamenta em pressupostos hermenêutico e ideológico. Sob o aspecto hermenêutico, a política toma a primazia de chave de leitura da religião na história, com isso a religião fica esvaziada do seu conteúdo simbólico instituidor da sociedade. Sob o aspecto ideológico, aceita-se que o impulso intrínseco ao ser huma-

11 Sobre essa absolutização da política Lima Vaz (2015, p. 104) “Com efeito, infundir toda a energia da vida cristã, com suas exigências de absoluto de ordem religiosa e ética, na relatividade do social e do político é a maneira mais eficaz de dissolvê-la no fluxo da imanência histórica”.

no de se lançar em direção ao Absoluto seja direcionado para a imanência, na busca da felicidade e do bem-estar pessoal¹².

Com efeito, desde as suas origens na Grécia antiga, a política sempre teve como escopo tornar possível um consenso fundado na razão, para a realização do mais justo e do mais razoável para a cidade. Com a ruptura da tradição¹³, a filosofia da práxis¹⁴ elimina a distinção entre vida ativa e vida contemplativa, sobretudo porque opera na perspectiva da identidade da mística e da política.

Isso posto, caberia lançar o olhar sobre a modernidade e indagar não apenas sobre o papel que ficou reservada à experiência mística, mas sobre o lugar que ao ser humano ficou destinado, no atual estágio da civilização ocidental.

O que virá depois parece ainda incerto, mas podemos pensar que, ao fim e ao cabo a destruição da antiga *razão prática* e a perversão da *vida contemplativa* pelo furor místico da *práxis* não são senão o trânsito para o triunfo definitivo da *razão técnica* e para a robotização do antigo *animal político* (VAZ, 2015, p. 113).

O futuro aberto pela sociedade moderna não é promissor, como se vê na análise de Lima Vaz, e inspira cuidado porque estamos diante de uma cultura que deslocou a intuição mística para a práxis política reduzindo, por seu turno, o campo para uma experiência de Deus. Nas trilhas seguidas por essa sociedade, o que se descortina, no horizonte, é a pós-modernidade e a sua cultura pluralista e diversa em seus valores e perspectivas¹⁵.

CONCLUSÃO

A singularidade da temática recomenda mais o seu aprofundamento e a sua reflexão do que mesmo um desfecho. Falar de espiritualidade e de mística nos dias de hoje, como vimos acima, pode até parecer extemporâneo, visto que os valores sobre os quais a sociedade moderna assentou suas expectativas prescindem da referência a um ser transcendente, uma vez que “A fé em Deus não é mais axiomática”

12 Sobre a felicidade, bem-estar e sociedade de consumo, ver Lipovetsky (2005), capítulo 2.

13 Segundo Hannah Arendt, “O caráter não-deliberado da quebra [da tradição] dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos podem ter” (1972, p. 55).

14 Nos 100 anos de Marx, Lima Vaz (1983) fez uma discussão sobre a influência do marxismo na teologia cristã.

15 Sobre a sociedade pluralista, ver Costa (2015), principalmente o capítulo 6, no qual ele vai explorar o conceito de “humildade democrática” como virtude pluralista.

(TAYLOR, 2010, p. 16), caberia o recurso à arte, por ser um outro âmbito irreduzível aos fins da política?

O veredicto de Lima Vaz sobre o lugar do ser humano, na sociedade moderna, não é alentador, mas também não é de desespero. Ele expressa, apenas e tão somente, de forma lúcida e abrangente e com a profundidade de quem foi buscar, nas fontes mesmas da constituição humana, a gravidade da crise da civilização ocidental. Não cabe à filosofia fazer coro com as carpideiras ou com os propagandistas do bem-estar da “civilização do espetáculo”, mas retirar o véu que encobre as ilusões dos mercados das promoções. Resgatar as origens da experiência mística, como a expressão mais elevada da alma humana no seu impulso para o Absoluto e, na tradição cristã, como uma seiva que alimenta a vida de fé da Igreja, é recolocar uma questão fundamental à altura dos desafios desta epocalidade. É recolocar o tema em evidência e revelar que essa experiência não ficou prisioneira no passado ou esquecida nos escaninhos da história. É demonstrar que uma reflexão sobre a experiência mística é indispensável para provocar uma visada no presente sobre os destinos da civilização ocidental, a partir de um outro ângulo que somente a fé cristã pode proporcionar, por ser uma visão que abarca a constituição humana na sua destinação para o absoluto da existência.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo, **Confissões; De magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- COSTA, Alfredo Sampaio. **Solidários, obedientes e amorosos: novas faces da humildade para o mundo atual**. São Paulo: Loyola, 2015.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. Lisboa: Livros do Brasil Lisboa [1955?].
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988. (v. 1).
- HERÁCLITO. Fragmentos. *In*: SOUZA, José Cavalcanti de. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 79-142.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Barueri: Manole, 2005.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PLATÃO. **A república**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. **Carta VII**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- PARMÊNIDES. Fragmentos. *In*: SOUZA, José Cavalcanti de. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 141-198.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. Marx e o Cristianismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 351-364, 1983.

_____. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 15, n. 42, p. 27-47, jan./abr., 1988.

O movimento religioso popular de Juazeiro do norte - ce: potencial “subversivo” ou passividade alienada?

José Artur Tavares de Brito¹

RESUMO

O fenômeno do catolicismo brasileiro tem sido analisado de inúmeras formas. Sua importância inscreve-se nos estudos de temas contemporâneos. Queremos fazer uma investigação que consista em compreender as mudanças ocorridas na experiência religiosa do Movimento Popular relativamente a Juazeiro e ao padre Cícero tendo presente as últimas três décadas (1986 – 2016). Queremos verificar como se vem mostrando a dimensão humana e humanizante da fé (hospitalidade social, resistência cultural, partilha nas relações de reciprocidade e na troca de bens religiosos e simbólicos) e como vem se manifestando o seu protagonismo popular como sujeitos da romaria, com respeito à ação pastoral e institucional da Igreja Católica (que passou do anátema à reconciliação com o Padre Cícero, abrindo caminho para o seu processo de canonização). A partir de uma abordagem científica transdisciplinar procura-se alargar o olhar sobre o fenômeno estudado. Para o aporte teórico nos basearemos nas contribuições de Marcel Mauss e Gustavo Gutiérrez. A partir de Marcel Mauss queremos compreender como este povo vai reformulando a sua produção simbólica e o seu conhecimento sobre o mundo na contradição que se estabelece entre o sistema simbólico (reciprocidade) e o sistema da sociedade dominante (racionalidade instrumental). Destacaremos a partir de Gutiérrez o tema da justiça fazendo um olhar sobre a sociedade latino-americana. Para Gutiérrez é fundamental o diálogo com a cultura. Segundo ele o povo latino-americano luta pela justiça e ao mesmo tempo é um povo que crê e resiste. À luz dessas questões, buscamos indagar: Será que a resistência do movimento religioso popular de Juazeiro, levado em frente pelos romeiros do padre Cícero até os dias de hoje, revela um potencial “subversivo” escondido sob as aparências de passividade alienada? Os romeiros mantiveram secularmente uma postura que mesclava obediência e resistência. Vemos no movimento popular de Juazeiro uma continuidade com a tradição do catolicismo brasileiro, mas de forma bastante singular.

Palavras-chave: Catolicismo. Resistência. Libertação.

INTRODUÇÃO

No sonho entravam na sala / Diversos desconhecidos / Todos eles

¹ Doutorando em Ciências da Religião na Unicap, mestre em Antropologia pela UFPE; prof. do Curso de Teologia na Unicap e integrante do Instituto HumanitasUnicap; pesquisador do Grupo de pesquisa UNICAP/CNPq Religiões, identidades e diálogos, na linha de pesquisa Diálogos inter-religiosos. Email:arturperegrino@gmail.com

com o rosto / De sertanejos sofridos / Pais famintos com os filhos / Deserdados, maltrapilhos, / Descalços e mal vestidos. No sonho misterioso / Jesus na sala chegou / Olhando aqueles famintos / Dos mesmos se apiedou / Disse Cristo olhando aqueles / - Cícero, tome conta deles / Aí o padre acordou (Geraldo Amâncio - cordelista popular).

Desde tempos imemoriais e até hoje, o Sagrado continua sendo uma força motriz da vida dos humanos. Importando menos os nomes pelos quais seja invocado o Sagrado (DUPRONT, 1987), no âmbito de cada cultura, o importante é que a experiência do Sagrado continua sendo uma força de referência para muitos povos, em uns mais do que em outros.

É necessário destacar que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas. Ao contrário, no campo cristão, por exemplo, as formas pentecostais e carismáticas ganharam apelo popular, espaço social e base institucional, tanto no mundo evangélico como no católico. Outras religiões também vivenciam, no Brasil e no mundo, momentos de reflorescimento (NOGUEIRA, 2012, p. 228).

Na América Latina - e no Nordeste brasileiro, inclusive -, a força do Sagrado segue movendo moinhos. Fato reconhecido até por analistas ateus. Um destes, Michael Löwy, em um de seus livros sobre a Teologia da Libertação na América Latina, chega a afirmar que neste continente, a revolução se fará com os cristãos ou não se fará. Aqui se considera o papel mobilizador do Sagrado na esfera política. Convém, pois, ver, numa estrita perspectiva de antropologia religiosa o aprofundamento sobre o Sagrado, sobre as peregrinações (DUPRONT, 1987). Mas, tal influência se dá igualmente em outras esferas da vida, inclusive na vida cotidiana dos pobres no Nordeste, que aqui serão alvo de nossas considerações, por meio da experiência vivida pelo Movimento Popular em torno do Juazeiro do padre Cícero.

Mas, o Sagrado se expressa também por meio da resistência exercitada pelos pobres (GUTIÉRREZ, 1981). A resistência cultural tem um elemento libertador. E a resistência está impermeada pela memória. É perceptível a força da Memória, ao ler-se, por exemplo, Eduardo Hoornaert (cf., por ex., seu "Memória do Povo Cristão"). Trata-se de uma Memória que inspira esperança (HOORNAERT, 1986). Mais: que inspira resistência, sob as mais diversas formas. E aqui, vamos privilegiar o campo da resistência do povo dos pobres no Nordeste, por meio da experiência vivida pelo Movimento Popular Religioso do Cariri cearense.

O envolvimento como requisito de pesquisa e potencial apreensão dos sentidos produzidos por sujeitos analisados vem sendo enfatizado por estudiosos cientes do benefício de um conhecimento prévio mais profundo da realidade

investigada (GEERTZ, 1999).

1. O MOVIMENTO POPULAR DE JUAZEIRO DO NORTE – CE

“O passado tem muito a dizer ao futuro” (Eduardo Galeano).

Fazendo parte de muitas romarias ao Juazeiro do padre Cícero fomos percebendo o significado das romarias para aqueles que dela participam e lhes atribuem sentidos. Sentidos que, se em uma primeira instância parecem ter motivações exclusivamente religiosas, ampliam-se a outros horizontes de crenças e visões de mundo, baseadas no princípio do dar e receber (MAUSS, 1968).

Pesquisar sobre a história do fenômeno de romaria do Juazeiro do padre Cícero é perceber o protagonismo de homens e mulheres que alimentam, no cotidiano das lutas e do viver, o sonho de um mundo que faça justiça à condição humana. Esta experiência despertou-me uma série de questões teóricas relacionadas com a cultura (BERGER, 1985, p. 23) e a história de dominação/resistência do povo nordestino.

Nos propomos a estudar as transformações da experiência religiosa popular no Juazeiro do Padre Cícero (1986-2016). É fundamental perceber que “não deveria haver mais razões para se marginalizar a mística beata, nem o santo que fez o que podia, no seu contexto, para cuidar dos pobres” (ARAGÃO, 2014, p. 354).

Os últimos 30 anos trouxeram um turbilhão de mudanças em vários sentidos. O tempo está passando e com ele os acontecimentos. Os espaços sagrados estão se transformando. A influência da mídia, da globalização, da secularização. Tudo isso influencia a visão de mundo do ser humano. Que ele seja da cidade ou do campo. Da indústria urbana ou rural. O mundo religioso é bombardeado por estas influências. A cada década, um novo censo traz consigo a tensão de apresentar uma imagem do país que pode nos surpreender e com a qual precisaremos nos acostumar e tentar interpretar.

O Censo é uma fotografia da autodeclaração religiosa em determinado contexto: ele não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas nos ajuda a visualizar as macrolinhas das transformações de uma década (MENEZES, 2013, p. 331).

É de fundamental importância perceber que “a intensidade existencial da experiência religiosa deve também ser medida de acordo com um fenômeno presente num grande número de culturas e de religiões: a peregrinação” (MESLIN, 2014, p. 199). Uma simetria que permeia as peregrinações é a acolhida, a reciprocidade presente de maneira fortemente recorrente na experiência das romarias para o

Juazeiro do Norte – CE.

Vários antropólogos, em diálogo com o estruturalismo, nos anos 1970, contribuíram com a formulação da frase: “quanto mais uma coisa permanece, mais ela se transforma”. Esta frase viria a se tornar um dos axiomas fundamentais da antropologia histórica. A romaria ao Juazeiro do Norte é um desses eventos de longa duração que, embora possa ser analisada em sua continuidade, vem se transformando desde seu início até os dias de hoje. A sua data de fundação é o ano de 1889, quando os fiéis de Juazeiro e o próprio padre Cícero testemunharam o “milagre da hóstia” que se transformou em “corpo e sangue” na boca da Beata Maria de Araújo.

A vida social se expressa como um mundo de relações simbólicas. O simbólico desempenha um papel fundamental no desenvolvimento da consciência, da cultura que se expressa através das romarias. Assim, a percepção de sua própria condição de sociedade dominada em oposição à sociedade dominante e a necessidade de superar esta situação passa pelo elemento simbólico, entendendo como dimensões simbólicas da ação social: religião, arte, ideologia, ciência, lei, moralidade. É exatamente nesse sentido que esta pesquisa tem uma tarefa por cumprir. Sublinhamos a relevância do tema escolhido.

Os últimos acontecimentos ligados ao padre Cícero e aos romeiros nos transmitem pontos de análise. No apagar das luzes do ano 2015 o Vaticano declarou publicamente, através de uma carta sob recomendação do Papa Francisco, a reconciliação da Igreja Católica Romana com o padre Cícero Romão Batista. Assim sendo, abrem-se várias perspectivas de análise tendo presente a importância deste tema para o fenômeno religioso no Nordeste do Brasil. Considere-se que uma “singularidade das romarias a Juazeiro reside no fato de que, apesar da condenação imposta ao padre Cícero pelas autoridades eclesiásticas, o padrinho foi canonizado pelo povo” (PAZ, 2011, p. 24).

Segundo o padre José Comblin, o padre Cícero, “antecipou em muitos anos as opções da Igreja na América Latina. É impossível negar a sincera opção pelos pobres de alguém que os próprios pobres proclamam” (COMBLIN, 2011, p. 44).

Na experiência da romaria ao Juazeiro do padre Cícero percebemos que as pessoas, na aparência não se distinguem da população como todo, e, no entanto, mantém a sua identidade e sua maneira de ser de modo bastante característico. O reconhecimento deste fato é de grande importância para o nosso estudo.

Uma constatação é podermos verificar que, de fato, “O estudo do movimento religioso de Juazeiro e do Pe. Cícero revela um potencial ‘subversivo’ escondido sob as aparências de passividade alienada” (GUIMARÃES: 2011, p. 125).

CONCLUSÃO

Tentamos discorrer sobre a complexidade que é o Movimento Popular Religioso de Juazeiro do Norte – CE. A luta permanente dos romeiros e romeiras do padre Cícero é o motivo maior da continuação da romaria. A dimensão de sentido nas relações humanas está presente nos benditos e nos cordéis que circulam em Juazeiro e em todo Nordeste romeiro: “quem roubou, não roube mais; quem matou, não mate mais; quem mentiu, não minta mais; quem desonrou, não desonre mais”. Isso porque, diz o canto, “romeiro de verdade vive na fraternidade”.

Na realidade uma pergunta vai continuar a ser respondida: em que medida o papel do romeiro, do padre Cícero, continua sendo o principal protagonista e sujeito da romaria? Temos que continuar pesquisando, mas constatamos que a romaria ao Juazeiro do Pe. Cícero ainda conserva muito o protagonismo dos romeiros e romeiras. Concordamos com Therezinha Stella Guimarães quando afirma que o estudo do movimento religioso de Juazeiro e do Pe. Cícero revela algo escondido sob as aparências de passividade. Pois, o elemento de resistência é um elemento libertador. De afirmação. Percebemos, no caso de Juazeiro, que aconteceu uma simbiose. O povo romeiro não conflita com as lideranças eclesiais, mas não abandonam o que é fundamental, em suas convicções, para continuar existindo.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz. Religião, educação e ética. In Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER (Org.). **Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. **A sombra do Padre Cícero...** *PARALELLUS*. Recife. ISSN 2178-8162. v. 5, n. 10 (2014). p. 343-360.

BARROS, Marcelo, PEREGRINO, Artur. **A Festa dos Pequenos: as romarias da terra no Brasil**. São Paulo: Paulus, 1996.

BERGER, P. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.

COMBLIN, José. **Padre Cícero de Juazeiro**. São Paulo: Paulus, 2011.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. São Paulo: L&PM Editores, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

GUIMARÃES, Therezinha Stela. **Étude psychologique de la function d’un saint dans El catholicism populaire – Pe. Cícero et la religion du nordestin (Brésil)**. Louvaine: UCL, 1983.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 2000.
- HOORNAERT, Eduardo. **A Memória do Povo Cristão**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **Formação do Catolicismo Brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)**. Censo Demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, Rio de Janeiro: IBGE, 2012, pp. 89-105.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: Formas e razão da Troca nas sociedades Arcaicas. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Ed. Escriba, 1968.
- MENEZES, Renata de Castro. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In **Religiões em Movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.) **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento**: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011.

O pluralismo cristão em foco

André Ricardo de Souza¹

RESUMO

O cristianismo é muito predominante no Brasil em face da diminuta quantidade de adeptos das religiões não cristãs, de modo que o nosso pluralismo é, de fato, muito mais cristão do que religioso. O grande espectro cristão nacional é marcado por uma variedade de igrejas e movimentos heterogêneos, porém com um importante traço comum: o culto central a Jesus Cristo. Uma parte desse vasto segmento religioso é caracterizada por elaborações bastante autônomas e distintas, tendo sido chamada por alguns cientistas sociais da religião de “neocristianismo”. Ao considerarmos algumas vertentes religiosas pela centralidade do culto a Jesus Cristo e pela prática caritativa, verificamos que o cristianismo brasileiro é ainda maior do que ele aparenta ser. Este trabalho apresenta alguns resultados de pesquisa feita com apoio da FAPESP sobre o cristianismo no Brasil.

Palavras-chave: cristianismo; diversidade doutrinária; diálogo inter-religioso

INTRODUÇÃO

O cristianismo constitui a maior religião no mundo, estando evidentemente configurado de modo bastante heterogêneo, com diversas doutrinas e instituições. O quadro não é diferente no Brasil onde tradicionalmente o espectro cristão é entendido como a soma dos segmentos: católico² e evangélico, sendo este caracterizado por inúmeras igrejas, desde as históricas até as pentecostais surgidas alhures e no próprio solo nacional³. Há também denominações fora do espectro protestante, ou seja, não pertencentes a essas duas ramificações evangélicas e que têm como marca a pregação “restauracionista” de um cristianismo considerado original. Elas abrangem: testemunhas de Jeová, mórmons e adventistas do sétimo dia. Na análise do censo demográfico de 2000, alguns cientistas sociais da religião colocaram tais igrejas não protestantes ao lado de outras duas tradições religiosas - espiritismo

¹ Doutor em sociologia pela USP e professor adjunto do Departamento Sociologia da UFSCar.

² Abrangendo, evidentemente, os católicos não apenas romanos, mas também os ortodoxos que desde sua origem foram incontestavelmente definidos como cristãos.

³ Desde seu início, no século XVI, o protestantismo tende estruturalmente a subdivisões.

kardecista⁴ e Legião da Boa Vontade (LBV) - num conjunto chamado de neocristianismo (Lewgoy, 2006, p. 179; Camurça, 2010; Teixeira, 2010, Souza, 2012).

Nesse grupo neocristão, o espiritismo se destaca por dois fatores. O primeiro é o demográfico, pois se trata da terceira maior vertente religiosa do país com 2%, embora esteja bem abaixo das duas primeiras: catolicismo (64,6%) e protestantismo (22,2%). Já o segundo é eminentemente sociológico, não teológico ou doutrinário, qual seja: o fato de o espiritismo realizar a materialização do princípio cristão da caridade através de significativas obras assistenciais.

Tomando a grande variedade de igrejas no campo protestante, a diversidade de movimentos no interior da Igreja Católica Apostólica Romana, as tradições religiosas já designadas como neocristãs e também outras mais que de algum modo seguem preceitos cristãos, vemos que o cristianismo no Brasil é realmente muito amplo e ainda maior do que ele aparenta ser, assim como também bastante heterogêneo. Este pequeno texto se volta para as dimensões e feições do cristianismo neste país.

1 TAMANHO DO CRISTIANISMO NO BRASIL

Para observarmos o tamanho demográfico do cristianismo no Brasil é preciso considerar a variação histórica registrada desde o início dos censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em relação aos contingentes tradicionalmente designados como cristãos: catolicismo e protestantismo

Verifica-se que a diversificação religiosa no Brasil, de fato, ainda é bastante pequena, pois o cristianismo, classicamente interpretado como a soma de católicos e protestantes em 1940 era 97,8%, passando em 2010 para 86,8%. As outras religiões compunham 1,9% em 1940, chegando em 2010 à cifra de 3,2% da população total. Observa-se que o crescimento do grupo tradicionalmente chamado de “outras religiões” ficou muito abaixo do avanço dos sem religião e também dos evangélicos. Verificamos também que ao final do século XX, se tornou bem mais fácil não ser católico, abraçando o protestantismo ou mesmo nenhuma confissão religiosa.

O que se costuma chamar de pluralismo religioso caracteriza-se, em verdade, como crescente *diversidade cristã*, pois há um segmento populacional muito pequeno seguidor de religiões não cristãs, algo que este trabalho ressalta.

⁴ Doravante será chamado apenas de espiritismo.

Como visto, os cristãos tradicionalmente compreendidos apenas como a soma de católicos e evangélicos perfazem 86,8% da população nacional. Isso resalta a baixa diversidade religiosa real no Brasil em face da pequena presença de religiões não cristãs, que têm longa história e grandes dimensões no mundo, como islamismo e budismo, por exemplo (Pierucci, 2006). Se adicionarmos apenas a vertente mais expressiva do neocristianismo: o espiritismo, chegaremos a um total de 88,% de cristãos. Considerando-se que grande parte dos indivíduos sem religião não é desprovida de religiosidade, sendo esta prevalentemente cristã, verifica-se a existência no país de um pluralismo, não religioso, mas sim cristão (Souza, 2012).

2 NOSSO PLURALISMO CRISTÃO

No espectro cristão brasileiro, falemos primeiro, mas brevemente, do catolicismo. Há algumas diversificações, sendo a distinção básica ainda aquela entre o catolicismo nominal e internalizado. O catolicismo nominal abarca a versão tradicional, tanto rural, quanto urbana (Camargo, 1973). Já no âmbito do catolicismo internalizado, as duas vertentes de maior destaque são a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Em termos de protestantismo, a divisão básica é entre as igrejas protestantes históricas ou de missão e as pentecostais. Entre as denominações históricas estão a Batista, a Presbiteriana, a Luterana e a Metodista. No âmbito do pentecostalismo, temos três categorias básicas de igrejas: pentecostais clássicas, instaladas no Brasil no início do século XX (Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus), pentecostais de cura divina instaladas e criadas no país entre as décadas de 1950 e 60 (Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor) e neopentecostais instaladas e criadas a partir da década de 1970 - sendo as principais: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra, Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) e Renascer em Cristo (Souza, 1969; Freston, 1993; Mariano, 1999). No censo de 2010, a Assembleia de Deus aparece destacadamente como a maior igreja evangélica no país, embora ela se apresente com diversas subdivisões internas, tendo a aparência de uma “confederação” ou “marca” denominacional.

A elaboração dos censos sobre religião, algumas vezes, é envolvida em controvérsias, sendo objeto de análises e discussões dos cientistas sociais dedicados a essa temática. Em 2000, o IBGE classificou algumas tradições religiosas como “neocristianismo”. Compunham esse segmento novo tradições próximas do protestantis-

mo, porém com referências doutrinárias próprias e distintas da *Bíblia*, o que as faziam ser classificadas antes apenas como “outras religiões”: Testemunhas de Jeová, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (composta pelos mórmons) e LBV. Os espíritas foram incluídos nessa categoria por alguns cientistas sociais da religião, não só pelo trabalho de assistência social realizado, mas também pela centralidade do culto a Jesus Cristo, expressa com destaque no livro de Allan Kardec: *O evangelho segundo o espiritismo*⁵ (Camurça, 2001 e 2010; Lewgoy, 2010; Teixeira, 2010; Souza, 2012). Cabe dizer que outros cientistas sociais, que também pesquisaram essa tradição religiosa, chamaram atenção para sua identidade cristã sem usar o termo neocristianismo (Aubrée & Laplantine, 2009, p. 212-215; Arribas, 2010).

Além da *Bíblia*, as correntes religiosas neocristãs - abrangendo o espiritismo - têm em comum a referência a outros livros doutrinários tidos como fundamentais. No caso do espiritismo, junto com a interpretação dos evangelhos já mencionada, compõem o “pentateuco de Kardec”: *O livro dos Espíritos* (1867), *O livro dos médiuns* (1861), *Céu e inferno: a justiça divina segundo o espiritismo* (1865), *A gênese: milagres e predições segundo o espiritismo* (1868) e *Obras póstumas* (1890). Em grande medida, Kardec é para os espíritas o que Joseph Smith Jr. é para os mórmons. Para os adeptos da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias tais obras basilares de Smith Jr. são: *Livro de Mórmon* (1830), *Doutrina e convênios* (1835) e *Pérola de grande valor* (1921).

Outro fator em comum é a descrença na Santíssima Trindade, ou seja, a concepção de Jesus Cristo não como Deus. Nesse sentido, há uma pregação “restauracionista”, do chamado cristianismo primitivo, como feito explicitamente pelas vertentes acima e também pelas Testemunhas de Jeová. A LBV é uma das dissidências espíritas. Foi fundada pelo radialista Alziro Zarur em 1950 como instituição filantrópica e religiosa. Sob a liderança de José de Paiva Netto, em 2001, tal entidade tornou-se alvo de denúncias de desvio de recursos originariamente arrecadados para atividades assistenciais (Paula, 2003). Apesar da crise pela qual passou, essa instituição religiosa prosseguiu.

O espiritismo já foi classificado como parte de um “continuum das religiões mediúnicas”, ao lado principalmente de candomblé e umbanda (Camargo, 1961). Por outro lado, o espiritismo vem sendo também colocado por cientistas sociais ao lado de práticas chamadas esotéricas, espiritualistas e sincréticas, próprias da chamada Nova Era (Camurça, 2014; Stoll, 2003). Grande parte dessas práticas se

5 Trata-se de outra narrativa da vida de Jesus Cristo, mas sim da interpretação dos quatro evangelhos canônicos conforme os preceitos espíritas.

distancia do cristianismo, tanto pelo africanismo com ênfase politeísta, quanto pelo orientalismo combinado muitas vezes com autoajuda. Mas observamos que o espiritismo ortodoxo foi unificado no Brasil mediante a liderança no médico Bezerra de Menezes, que foi presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB) no final do século XIX, enfatizando não o aspecto científico dessa doutrina, mas sim seu caráter *religioso cristão* e, portanto caritativo, conforme o lema: “Deus, Cristo e Caridade” (Arribas, 2010).

O espiritismo gerou junto com o candomblé e o catolicismo uma outra tradição religiosa: a umbanda. Nesta religião, cujo politeísmo é menos acentuado do que no candomblé, há um culto mitigado de Jesus Cristo, que é sincretizado com Oxalá, considerado o principal orixá⁶. Além disso, a herança espírita na umbanda faz com que essa religião se volte também para a prática da caridade na forma de atendimento religioso às pessoas sem obter pagamentos em troca (Negrão, 1996). Por tais motivos a umbanda também pode ser considerada uma parte do cristianismo brasileiro. De modo parecido com a umbanda, há outros grupos religiosos demograficamente menores e culturalmente menos importantes, marcados igualmente pelo sincretismo e que também cultuam a seu modo Jesus Cristo, embora não se saiba sociologicamente, ao menos ainda o grau de importância que as práticas de auxílio gratuito ou caritativo têm para elas.

CONCLUSÃO

O cristianismo no Brasil é ainda mais amplo e heterogêneo do que tradicionalmente tem interpretado e aparenta ser. Tal constatação se dá ao considerarmos as vertentes já tipificadas como neocristãs e também a umbanda como sendo seus integrantes também. Em face do universo cristão brasileiro, a presença das outras religiões é bastante pequena e pouco expressiva. Aquilo que é chamado diversidade religiosa brasileira, caracteriza-se de fato como um sincrético *pluralismo cristão*.

REFERÊNCIAS

ARRIBAS, Célia Afinal, *espiritismo é religião?* São Paulo: Alameda e FAPESP, 2010.

AUBRÉE Marion & LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió: UFAL,

⁶ No candomblé tradicional, também há esse aspecto particular de sincretismo, manifestado principalmente nas homenagens ao Senhor do Bonfim, na cidade de Salvador. Já no candomblé africanizado, presente sobretudo no Sudeste, não associação entre Oxalá e Cristo.

2009.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. Kardecismo e umbanda. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____. (Org.). Católicos, protestantes e espíritas. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Espiritismo: um “neocristianismo”? *IHU On-line*. São Leopoldo, 1 de novembro, 2010.

_____. Espiritismo e Nova Era: interpelações ao cristianismo histórico. Aparecida: Santuário, 2014.

FRESTON, Paul. Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas, Unicamp, 1993.

LEWGOY, Bernardo. Espiritismo e globalização: novos contextos e novas sensibilidades. Trabalho apresentado no 34º Encontro Anual da Anpocs, 2010.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

NEGRAO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996

PAULA, M. F. Religião e filantropia: os aspectos religiosos da Legião da Boa Vontade. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? 2004. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs.). As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

SOUZA, André Ricardo de. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, v. 10, nº 1, 2012, p. 129-141.

SOUZA, Beatriz Muniz. A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp; Curitiba: Orion, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. A presença dos espíritos no imaginário da sociedade brasileira. Notícias do dia - *IHU On-line*. São Leopoldo, 9 de setembro, 2010.

Relançando o ecumenismo no Brasil como um processo espiritual .

Elias Wolff¹

RESUMO

O movimento ecumênico no Brasil, embora incipiente, já é objeto de pesquisa em diferentes áreas do conhecimento, sobretudo nos estudos históricos e teológicos. Tais estudos, porém, não atentam o suficiente para o que de fato sustenta as práticas ecumênicas das igrejas: a espiritualidade. As divisões doutrinárias entre as igrejas não são tão graves quanto o dissenso espiritual que existe entre elas. E é na medida em que as igrejas convergem para uma espiritualidade comum, que melhor poderão trabalhar os elementos teológico-doutrinários e pastorais que as dividem. Por isso, é importante refletir sobre a relevância da espiritualidade ecumênica no Brasil e como ela se manifesta nas práticas ecumênicas dos cristãos, das igrejas e das organizações ecumênicas. O método deste estudo é qualitativo bibliográfico. O resultado esperado é explicitar sistematicamente os traços de uma espiritualidade do movimento ecumênico no Brasil, em seus desafios e possibilidades, bem como suas implicações e exigências para as igrejas.

Palavras-chave: Ecumenismo. Espiritualidade. Brasil.

INTRODUÇÃO

O movimento ecumênico no Brasil, mesmo em sua incipiente experiência, já tem dado resultados positivos. Servem como exemplos as atividades de organizações ecumênicas como a CESE e o CONIC, em âmbito nacional, e muitas outras de âmbito regional; as Semanas de Oração pela Unidade dos Cristãos, realizadas anualmente por muitas comunidades; as quatro edições da Campanha da Fraternidade Ecumênica (2000, 2005, 2010, 2016); as comissões de diálogo criadas por algumas igrejas e o fato de algumas igrejas terem um setor próprio para a promoção do ecumenismo. Esses elementos, entre outros, mostram a concretude da convicção ecumênica em algumas igrejas no Brasil. O ecumenismo é um fato novo na história das igrejas no Brasil. E perceber a importância dessa novidade significa a abertura ao Espírito de Cristo que atua no movimento ecumênico. Não reconhecer o novo do ecumenismo como ação do Espírito é não penetrar na profundidade do seu significado.

Mas o clima do “fim das utopias” gerou uma situação de desconcerto, desequilíbrio e perplexidade, e isso atingiu o ideal ecumênico. As igrejas se

¹ Doutor em Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia – PUCPR. elias.wolff@pucpr.br

manifestam mais cautelosas na expressão de suas convicções e práticas ecumênicas. Disputas internas levam a evitar compromissos ecumênicos para salvar o equilíbrio interno da instituição. Nesse contexto, a dinâmica própria das igrejas nem sempre favorece para o desenvolvimento dos projetos dos organismos ecumênicos nos quais elas estão integradas.

É preciso relançar a proposta ecumênica. Isso exige assumir de forma convicta os processos do diálogo, com uma atitude acolhedora dos elementos que constroem a unidade cristã, e profética frente aos fatores de divisão. Essa atitude é, primeiramente, espiritual, capaz de perceber que na trama dos acontecimentos que expressam a divisão, estão também os fios do tecido da comunhão. Assim, o movimento ecumênico é o espaço de encontro de diferentes espiritualidades. As pessoas, igrejas e organizações que dele participam têm uma compreensão espiritual da própria vida, da própria fé, do mundo no qual vivem e integradas no movimento ecumênico, estabelecem convergências entre si. Dessa forma é possível a interação e complementaridade entre as especificidades de cada tradição eclesial, construindo um horizonte espiritual comum no qual se sustentam os esforços pela unidade dos cristãos.

1 - DESAFIOS SÓCIO-CULTURAIS DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O ECUMENISMO HOJE

O atual contexto sócio-cultural do Brasil apresenta novas questões na pauta do movimento ecumênico: a ética, as identidades étnicas, a violência, a exploração sexual, a mobilidade humana, as ciências biomédicas, a ecologia, o pluralismo religioso e as novas correntes de espiritualidade, a laicidade do Estado... Essas questões fazem com que o ecumenismo coloque à prova a capacidade que as igrejas têm para o diálogo e a cooperação, visando respostas comuns aos desafios do tempo atual.

Desafiam também as igrejas e o movimento ecumênico os clamores por justiça, paz, dignidade, respeito, pão, emprego, amor, solidariedade, saúde, educação.... Frente a isso, o que fazem os cristãos, concretamente? Não poucos são os causadores das situações nas quais se elevam esses clamores. O que fazem as igrejas? Elas muito têm falhado no testemunho do Evangelho. Não poucas, assistem à distância o cenário social, ou se aproximam para confirmar o seu *status quo*. Como ser profeta do evangelho da “vida em abundância” (Jo 10,10) se corroboram a cultura do mercado, insensível aos clamores da vida humana e do planeta? Que

esperança as igrejas sustentam nesse contexto?

Tal realidade exige das igrejas quatro passos fundamentais: 1) uma leitura comum e aprofundada da realidade, discernindo “os sinais dos tempos” na ótica da fé, e assumindo posturas comuns de denúncia e de anúncio; 2) assumir compromissos efetivos com o dom da vida humana e da terra inteira. Tal compromisso procede da fé no Reino que se realiza na história de todo ser humano; 3) ajudar a frear a marcha de um progresso econômico e tecnológico sustentado meramente em padrões de consumo, sem levar a um verdadeiro desenvolvimento humano e social; 4) dar nova razão ao sentido da existência, a partir do Evangelho, propondo novos estilos de vida, nova orientação de costumes, hábitos e necessidades, que se caracterizam pela sobriedade, partilha, simplicidade, e dão real qualidade de vida.

Esses passos são ecumênicos. Nenhuma igreja sozinha tem força para incidir no meio social de modo a causar mudanças significativas na perspectiva do Evangelho. Somente no diálogo e na cooperação é que as propostas das igrejas terão plausibilidade de acolhida na sociedade atual. As igrejas podem até não conseguir, hoje, dar um testemunho comum em tudo o que diz respeito à fé, mas precisam demonstrar para a sociedade que se esforçam para que, num futuro não muito distante, esse testemunho seja possível.

2 – DESAFIOS RELIGIOSOS DA SOCIEDADE GLOBAL

A sociedade globalizada se configura por um pluralismo de toda ordem que em muito poderia favorecer a cultura do encontro, do diálogo e da cooperação entre as diferenças. Contudo, não é o que se verifica. No âmbito religioso, há expressões que se caracterizam como uma contra-cultura, com perfil dogmatista, fundamentalista e excludente. É difícil os crentes sentirem-se “irmãos em caminho” (BURIGANA, 20015). Isso atinge o universo cristão, onde se verifica um clima de concorrência tão intenso e violento que reproduz o que acontece no mercado financeiro globalizado. Há que se vencer o outro grupo religioso, cristão ou não, a todo custo. A consequência é o isolamento sempre maior das comunidades cristãs, arraigadas em convicções e comportamentos marcadamente anti-católicos, anti-protestantes e anti-ecumênicos. A intensidade desse comportamento varia entre pessoas, grupos, comunidades, igrejas, mas ele se verifica na maior parte dos ambientes cristãos.

A questão que emerge dessa constatação é: em tempos de forte expressão da realidade plural, de afirmação da liberdade religiosa e cultural, como explicar as expressões fundamentalistas e excludentes dos grupos religiosos, cristãos ou não?

Buscamos a reposta em três horizontes: 1) *Historicamente*, muito dessa realidade é, nos meios evangélicos, consequência da história missionária do protestantismo no Brasil, quando se afirmava a identidade protestante em oposição ao catolicismo. Grupos evangélicos fecharam-se sobre si mesmos, dogmatizando de modo fundamentalista o seu modo de ser, insensíveis às exigências de interação apresentadas pela sociedade que se globaliza em ritmo acelerado. As agências deixaram de existir, mas não se esgotou o modelo eclesiológico por elas implantado. Nos meios católicos romanos, em tal fato transparece o saudosismo dos tempos de hegemonia e de exclusividade de culto em terras brasileiras. Tentativas de resgate dessa pretensão se caracterizam por atitudes beligerantes em relação às outras expressões de fé, pelo espírito da apologética polêmica, sobretudo em determinados movimentos eclesiais. Isso significa que nem tudo na igreja católica romana mudou com o concílio Vaticano II, sobretudo ali onde se verifica um anacronismo teológico-espiritual, com a afirmação da fé descontextualizada das exigências atuais de convivência e de interação entre as diferentes formas de crer. 2) No *horizonte cultural*, constata-se que muitos grupos religiosos desenvolvem uma compreensão de liberdade de fé que busca legitimar posturas muito próximas do relativismo, do indiferentismo, do pragmatismo e individualismo nas convicções religiosas. A principal expressão disso é a adoção da cultura do mercado, onde se legitimam os padrões de oferta e de procura no âmbito da fé, num consumismo desenfreado de bens simbólicos, recebidos sem discernimento por uma clientela que manifesta carências de toda natureza e de toda ordem. 3) Finalmente, um *olhar teológico* dessa realidade permite constatar um sério equívoco nas igrejas: confundem a identidade cristã com a identidade eclesial, dando precedência a esta última. Isso leva às mútuas exclusões entre elas. Uma igreja não reconhece a identidade cristã de outra igreja por condicionar a expressão dessa identidade numa determinada forma confessional. Ou seja, há uma tendência generalizada no mundo cristão de institucionalizar linguagens, disciplinas, teologias e práticas nos padrões de uma determinada tradição eclesial. Onde esse padrão institucional não é afirmado, a fé cristã que ali se professa ou não é reconhecida ou é diminuída em seu reconhecimento.

Por esses fatores, entre outros, de caráter histórico, cultural e teológico, as igrejas se tornam mutuamente excludentes em suas posições, sem disposição para causar uma “morte ao seu egoísmo confessional” (SESBOÛE, 1999, p. 17). Não se trata de negar a própria identidade eclesial. Trata-se, antes, de perceber em que medida o fator identitário pode ser empecilho para a unidade na fé única, a fidelidade no único Evangelho e, conseqüentemente, à consciência de pertencer à única Igreja de Cristo:

Se nossa identidade confessional entra em conflito com esta exigência de unidade e sua atuação necessária, teremos que reconhecer que esta

identidade descansa *também* em umas bases pecadoras, ou melhor dito, que o que robustece a cada confissão ante as demais, o que a isola na sua particularidade, o que lhe impede comungar com elas, é algo que tem a ver com o pecado (SESBOÛE, 1999, p. 18).

3 – QUAL É A SAÍDA?

A superação dos desafios acima apresentados exige um novo início da vida cristã e eclesial, refazendo o caminho do Evangelho, retomando suas inspirações originais, re-nucleando o ser cristão no século XXI. Para isso urge um redimensionamento estrutural da igreja resgatando o espírito original do cristianismo, num estilo de vida verdadeiramente fraternal, acolhedor e inclusivo, capaz de criar novas condições institucionais para que as pessoas sintam o valor da pertença comunitária, em suas expressões *ad intra* e *ad extra*; uma revisão doutrinal que assuma efetivamente os consensos já identificados entre as diferentes tradições eclesiais; um re-pensamento da missão que torna relevante o Evangelho para os dias de hoje, penetrando na trama da história e identificando nela os desafios para o testemunho cristão, que precisam ser enfrentados conjuntamente, isto é, ecumenicamente.

4 – RECONSTRUÇÃO DA ESPIRITUALIDADE EM PERSPECTIVA ECUMÊNICA

Nada disso será possível sem uma nova mística, uma nova espiritualidade cristã que favoreça para a superação das tensões e conflitos entre as diferentes compreensões e vivências do Evangelho. Trata-se de uma mística/espiritualidade ecumênica, que permita afirmar os valores cristãos mais pelo testemunho da caridade e da comunhão, do que por doutrinas particulares. É a prática eclesial do encontro, do diálogo, da convivência e da cooperação entre as igrejas que convencerá sobre a pertinência do Evangelho hoje.

Para tal, não é suficiente que as circunstâncias exijam o encontro e o diálogo entre as igrejas. É necessário criar condições internas às próprias igrejas, um clima espiritual próprio que favoreça a aproximação mútua. E esse clima não se verifica sempre, nem mesmo onde já existem iniciativas ecumênicas, sejam elas no horizonte prático, sejam no diálogo doutrinal. Isso mostra que não basta o ativismo e nem mesmo o diálogo teológico para sustentar a causa ecumênica. É preciso que tudo se assente na espiritualidade, reconhecendo a “contingente autoridade dos dogmas” (PAULO VI, 1969, p. 778). Diálogo como intercâmbio de dons, mais que de idéias, é um processo espiritual. O restabelecimento da unidade é, primeiramente, espiritual.

O dissenso espiritual entre as igrejas é mais catastrófico que o dissenso doutrinal.

Surge aqui a necessidade de cada igreja deixar-se tocar pelo Espírito que inaugura novos tempos, novos processos, novas condições no movimento de reconciliação dos cristãos. Essa disponibilidade ao Espírito possibilita que o ecumenismo deixe de ser um compromisso de alguns poucos cristãos, muitas vezes marginalizados em suas próprias comunidades, para ser uma expressão da igreja como um todo. Será, possível, então, uma transformação do comportamento das igrejas em suas estruturas, instituições, disciplinas, linguagens, símbolos da fé. É o Espírito que permite perceber que o *status quo* de divisão das igrejas já não pode mais ser mantido.

Espiritualidade ecumênica é deixar-se guiar pelo Espírito da comunhão. É o Espírito que possibilita a experiência do enraizamento na própria tradição e, ao mesmo tempo, a transcendência para partilhar da tradição do outro. “O Espírito Santo provoca a universalização máxima (sair de nós, para encontrar todos) provocando justamente a máxima pontualização (entrar dentro de nós mesmo em modo profundo) ... Máxima universalização na máxima individualização e pontualização. Eis o Espírito de Deus” (SARTORI, 1995, p. 20-21).

5 - A ORAÇÃO COMUM, CONCRETUDE DA ESPIRITUALIDADE ECUMÊNICA

Para que a espiritualidade ecumênica se afirme de fato, é fundamental a prática da oração comum de modo autêntico e permanente. Tendo a mesma fé, a oração é endereçada na mesma direção, nasce do coração da situação de cada cristão e de cada igreja, congregando a todos numa identidade cristã comum.

Dois pressupostos para isso: a) não somente “apesar”, mas “nas” e “através” das diferenças, é possível identificar em comum nas igrejas a referência a um mesmo Deus e a base comum da oração que a Ele elas dirigem. Nessa base está a situação social e pessoal dos cristãos, suas alegrias e tristezas, suas esperanças e angústias, que se transformam em motivos de louvor e de súplica a Deus. b) Uma experiência diversificada e ao mesmo tempo convergente, em diferentes níveis, de oração comum: encontros ecumênicos propostos pelas organizações da sociedade civil ou pelas igrejas, eventos ocasionais e espontâneos ou planejados e estáveis, oração por motivos sociais ou propriamente religiosos, etc. Em todas essas situações existe a experiência de uma oração comum, o encontro de cristãos pertencentes a tradições eclesiais e litúrgicas diferentes.

A oração realizada no mesmo lugar, numa forma comum, se sustenta na certeza

de que não apenas Deus escuta as igrejas, mas que também as igrejas se escutam umas às outras. Uma igreja está atenta ao dizer e sentir da outra igreja. Essa escuta mútua ajuda a individualizar equívocos, dificuldades, desafios que cada igreja enfrenta na compreensão e vivência do Evangelho. Aqui se manifesta de modo privilegiado o momento ou o estado de ânimo, os sentimentos, as aspirações, o lugar interior onde o fiel se encontra diante de Deus. Nisso as igrejas manifestam se estão realmente dispostas a se unirem, não apenas na oração mas, através da oração, também na doutrina e na missão. Esses momentos servem como teste se a oração acontece de fato no contexto de uma espiritualidade ecumênica profunda, ou se ela se realiza apenas num nível superficial, se é existencial na vida dos cristãos e das igrejas, ou é apenas formal, movida por motivações circunstanciais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sintonizadas no mesmo Espírito, as igrejas vislumbram saídas aos problemas nas relações, acreditam na superação dos obstáculos da comunhão e exploram as possibilidades de encontro, diálogo e cooperação. A história passada das igrejas é revisitada a partir do ideal que o Espírito aponta para o futuro, a comunhão. Então elas percebem que há uma realidade muito superior a si: o Reino, a graça de Cristo, o projeto salvífico de Deus. As igrejas são mediações para esse fim.

O termo “espiritualidade” foi aqui utilizado num sentido cristão. Assumimos conscientemente essa delimitação do termo para a objetividade do estudo aqui proposto. Mas temos ciência que o conceito “espiritualidade” tem um significado eminentemente plural em sua origem etimológica, em seu universo semântico e em sua prática. A compreensão de tal realidade apresenta dificuldades devido à complexidade e multiplicidade de formas e conteúdos historicamente construídos nas diversas culturas e expressões de fé. No Brasil, esse fato apresenta desafios para as iniciativas de diálogo, como a necessidade de integrar nelas o mundo pentecostal, as religiões tradicionais e as novas religiosidades. Assim, uma espiritualidade ecumênica tem um universo em permanente expansão, reconhecendo como enriquecimento da *oikoumene* todas as formas de relacionar-se com o sagrado, o divino, o Transcendente. Todos caminhamos “no limiar do mistério” (TEIXEIRA, 2004)

Na medida em que as igrejas conseguirem desenvolver uma mística do diálogo entre elas, estarão se capacitando também para o diálogo com o mundo religioso

plural. Aqui está mais uma razão para afirmarmos o encontro das espiritualidades como fundamental para o diálogo, a convivência e a cooperação entre credos. E para isso, há que se compreender que a novidade espiritual do nosso tempo é também uma convocação para que as formas tradicionais de crer possam realizar um redimensionamento espiritual de modo a poderem melhor responder às exigências espirituais da sociedade hodierna. Assim, por um lado é preciso discernimento crítico frente às novas propostas religiosas e espirituais, cristãs ou não. Por outro lado, há que se desenvolver o exercício da convivência religiosa e espiritual de uma forma plural, com condições para acolher o enriquecimento espiritual que vem do novo.

REFERÊNCIAS

- BURIGANA, Riccardo. Fratelli in Camino – Storia della Dichiarazione Nostra aetate. Milao: Terra Santa, 2015.
- PAULO VI, Discurso em 12/13/1969. In: *Insegnamenti di Paulo VI* vol. VII. Cidade do Vaticano, 1969, p. 778s.
- SARTORI, Luigi. Presentazione della sessione. In: SAE, “Riempiti di Spirito Satno si misero a parlare in altre lingue. Roma: Edizione Dehoniane, 1995, 20-21.
- SESBOÛÈ, Bernard. *Por una Teologia Ecuménica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino. No limiar do Mistério – Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.



GT 12 Linguagem e Religião: Construindo
Pontes de Diálogo

GT 12. Linguagem e Religião: Construindo Pontes de Diálogo

Coordenadores: Prof. Dr. Paulo Dalla-Déa UFSCar – BR; Prof. Dr. Ângelo Cardita – Université Laval – CA; Prof. Dr. Augusto Rodrigues (Universidade de Brasília – DF).

Ementa: O objetivo deste Grupo de Trabalho é acolher e promover o debate e a reflexão sobre a linguagem e a religião em suas variadas manifestações, construindo pontes de diálogo entre a teologia, as ciências da religião, a literatura e as ciências da linguagem, especialmente a partir do desenvolvimento e da aplicação a nível metodológico do pensamento de Mikhail Bakhtin. Esta perspectiva visa ajudar a pensar de forma original os fenômenos religiosos e espirituais tanto no mundo globalizado e plural como na sociedade brasileira atual (concretamente na cultura juvenil) de hoje. Assim, o GT integrará comunicações e debates que correspondam à seguinte ordem temática:

1) Análises linguísticas de discursos, fenômenos religiosos e autores contemporâneos. 2) Estudos sobre o relacionamento entre a linguagem religiosa e a linguagem secular, contemplando nomeadamente o impacto e a importância da religião para a linguagem humana nas suas várias formas (artísticas, literárias, midiática, etc.) e em relação com outros âmbitos da vida social (política, economia, juventude, etc.). 3) Exemplos de adaptação, inculturação e reinvenção da linguagem religiosa nas suas várias facetas (teologia, doutrinas, ritos, etc.). 4) Reflexões epistemológicas inspiradas em Bakhtin, de preferência sobre o relacionamento entre a teologia, as ciências da religião, a literatura e as ciências da linguagem.

A força do discurso religioso na mídia digital: o *youtube* e a catequese.

Paulo Fernando Dalla-Déa¹
Leandro Roberto Longo²

Resumo

A mídia digital hoje tem uma força de convencimento comparável (ou mais forte) do que a religião pregada nas comunidades cristãs. “Fazer a cabeça” parece ser a especialidade da mídia digital. Por mais que se pregue nas igrejas, através da catequese e de outros grupos da comunidade sobre um projeto de “esquerda católica” valorizando o perdão, a compreensão e a valorização dos diferentes, esse discurso é fraco frente ao discurso de “direita católica” feita pela Canção Nova, Padre Paulo Ricardo e outros canais do *Youtube* que acabam convencendo os adolescentes (nativos digitais) a pensar em termos de intolerância humana e religiosa, sem perceber a incoerência de base entre esse discurso e o projeto de Jesus.

Palavras-chaves: discurso religioso, mídia digital, *Youtube*, fundamentalismo, catequese

1. O FUNDAMENTALISMO E A MODERNIDADE

O final do século XIX marca as várias contradições da modernidade. É verdade que a nova sociedade implantada no Ocidente não se concretizou como a panaceia imaginada. Se por um lado havia o canto de vitória das novas conquistas, por outro havia a sombra escura e fria que sangrava o drama humano. Como afirmou Karen ARMSTRONG, 2009, p. 190:

Ao mesmo tempo que celebravam as conquistas da sociedade moderna, homens e mulheres experimentavam também um vazio que deixava a vida sem sentido; muitos ansiavam por certezas em meio ao atordoamento da modernidade; alguns projetavam seus temores em inimigos fictícios e imaginavam uma conspiração universal.

O Velho Continente sobreviveu utilizando-se da mitologia e do rito religioso para significar o vazio existente na vida humana. Com o advento da racionalidade científica, o mundo passa a ser “desencantado”, na perspectiva do sociólogo Max

¹ Pós-doutor em Ciências da Religião pela Universidade Laval, Canadá. Doutor em Teologia e Educação pela Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo-RS. Mestre em Teologia Pastoral pela PUC SP. Professor de Filosofia e Sociologia pela UNIESP em Jaú-SP e membro do GECE da UFSCAR-SP. E-mail: paulo_fernando@hotmail.com.

² Licenciado em Ciências Sociais e bacharelado em Ciências Políticas pela PUC de Campinas. E-mail: lleandro-longo@gmail.com.

Weber, dispensando o uso dos mitos e ritos, banindo a fé do cotidiano dos fiéis.

O sonho do Iluminismo que consistia em criar um mundo fraterno, justo e igualitário, se esvaiu numa sucessão de guerras e sobressaltos que podem acabar com o planeta. O sentimento do medo e do vazio que brotam no coração humano, será o terreno propício para o fundamentalismo nascer, crescer e desenvolver-se.

O discurso e a prática fundamentalista estão diante dos olhos de quem quiser ver. O fundamentalismo produz um proselitismo religioso travado entre ocidentais e orientais para a conquista do espaço sagrado do outro. A conversão é sempre a ferramenta usada para a “salvação” do próximo.

[...] o fundamentalismo é a tradição travando uma luta feroz contra um mundo cosmopolita e reflexivo que está à procura de razões. É mais do que uma cisão entre as diferenças categorias de crente verdadeiro: é não participação deliberada na “conversação cosmopolita com a humanidade” de que fala o filósofo Richard Rorty. A recusa ao diálogo – a insistência em afirmar que somente é possível uma visão do mundo e que já possui essa visão – tem efeito potencialmente nocivo num mundo que necessita cada vez mais de diálogo. O fundamentalismo é tradição que conscientemente se opõe à modernidade, mas que ao mesmo tempo assume feições modernas e não raro se utiliza de tecnologias modernas. (GIDDENS; PIERSON, 2000, p. 97).

O fundamentalismo, portanto, é criação moderna, que está localizada no tempo e no espaço. Leonardo Boff (2009, p. 49) nos ajuda a compreender melhor o que é o fundamentalismo:

Ele [fundamentalismo] não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar do seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, postura que exige contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade originária. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista.

O cenário que surge com os discursos fundamentalistas nos leva, por alguns instantes, a um rompimento com a esperança. Seremos conduzidos a um rigoroso choque hermenêutico de ideias a ponto de estabelecer guerras civis para criar uma casta pura? *“O fundamentalismo é perigoso porque sempre implica a possibilidade de violência”* (GIDDENS; PIERSON, 2000, p. 97). Eis, portanto, o mundo no contexto moderno³. A modernidade irá alterar a nossa concepção de mundo e nos colocará em meio a novos paradigmas que se afastarão dos modos tradicionais, como afirma GIDDENS:

³ Utilizaremos o conceito modernidade e não pós-modernidade como sugere alguns autores, pois seguimos a abordagem de GIDDENS (1991, p. 13) que afirma: “em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”.

“Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes [...] Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana”. (GIDDENS, 1991, p. 14)

O ritmo acelerado de mudança que a modernidade nos coloca rompe definitivamente com as raízes seguras do passado, e nos lança em meio ao pântano do medo e da insegurança.

Já houve tempos em que este era um universo encantado e mágico, no qual os mortais viviam sob o assombro e o espanto do sagrado. As almas dos humanos faziam o mundo girar em torno de seus dramas existenciais cujos destinos apontavam, invariavelmente, para os céus, para o inferno e adjacências. As artes retratavam a infinita distância entre os seres angelicais e os seres mortais. As catedrais góticas apontavam algum ponto para além das estrelas numa referência explícita ao primado do sobrenatural. O canto gregoriano e a música de Bach se afinavam ao sistema planetário de Kepler para executarem a sinfonia maior ao Todo Poderoso. A Teologia reinava sobre todas as ciências. (ALVES, 1999, p.39).

Portanto, a ideia de sociedade estável contida no mundo medieval teocêntrico dá lugar a racionalidade do século das luzes. O tempo e o vento das transformações sacudem o que parecia sólido. A modernidade, de acordo com o sociólogo Zygmunt BAUMAN, nos coloca no “*viveiro das incertezas*”. A fase “sólida” da modernidade dá lugar para a “liquida”, criando condições em que a modernidade ataca as estruturas essenciais do crente fundamentalista que por sua vez contra-ataca a modernidade. Então, o fundamentalismo tenta modelar a partir de suas convicções religiosas o mundo que está em constante mutação. O valor na sociedade moderna está atribuído aquilo que se pode comprar e vender. Tudo se tona mercadoria, sendo assim:

A força da modernidade, que dissolve a religião, é ela mesma religiosa, a forma da mercadoria é um fetiche, a participação da sua benção é a condição material e psíquica da vida. Não ser mercadoria é algo terrível para o homem moderno, pois equivale a não ter nenhum valor; sem o sentido da mercadoria quase ninguém suporta a vida, mas só com ele a vida tem sentido. (TÜRCKE apud ORO, 1996, p. 79).

Para a sociologia, sobretudo, a teoria da secularização com os seus elementos modernos: a urbanização, a industrialização, a separação do público e privado, provocariam o declínio da religião. Porém, o fundamentalismo crescente questiona essa teoria. Mesmo diante de um quadro de avanços científicos, a secularização anda em baixa. Como afirmou John COLEMAN (1992/1993, p. 60):

As forças econômicas e políticas da assim chamada modernização e secularização contêm o germe de uma reação que leva a religião a ocupar-se novamente com assuntos de interesse vital. O secular, o separado sem nova integração, é ele próprio a causa de um processo de ressacralização. Muitas vezes, embora não exclusivamente, grupos fundamentalistas estão na vanguarda deste processo de ressacralização.

2. A MODERNIDADE DO *YOUTUBE* E A FORÇA DE SEUS CLIQUES

Nos tempos atuais, a *Internet* ocupa um papel fundamental na aceleração da modernidade. Se os tempos e os movimentos eram muito acelerados após a Revolução Industrial, isso se intensificou ainda mais na segunda metade do século XX. A revolução nas comunicações feitas pelos trens foi multiplicada pelos motores a explosão e pelas telecomunicações continentais do telefone e das mídias baseadas nele. Com o advento da rede de comunicação da *Internet*, baseada num modelo militar de guerrilha de núcleos autogeridas, a explosão das movimentações de dados e de informação se fez. (CASTELLS, vol. I, 1999)

A *Internet*, desabilitando os mercados locais e possibilitando a internacionalização rápida das trocas econômicas e a aplicação virtual de capitais nas bolsas de valores de todo o planeta, possibilitou também a ascensão de identidades no mundo virtual. (CASTELLS, vol. 2, 1999). Assim, as identidades e os conflitos locais tomaram força e dimensão globais. CASTELLS mostra como a ascensão do movimento fundamentalista islâmico é gestada e parida a partir da força multiplicadora da *Internet*. O fundamentalismo islâmico é cria da modernidade acelerada possibilitada pela comunicação de rede e só pode ser entendida a partir desse contexto:

Uma nova identidade está sendo construída, não por um retorno à tradição, mas pela manipulação de materiais tradicionais para a formação de um novo mundo divino e comunal, em que massas excluídas e intelectuais marginalizados possam reconstruir significados em uma alternativa global à ordem mundial excludente. (CASTELLS, vol. 2, p. 37)

O que se diz do fundamentalismo islâmico se poderá dizer das outras formas de fundamentalismo. A Rede⁴ abre espaço para a reconfiguração da tradição, de forma que ela será reconstruída a partir da ressignificação possibilitada por essa sociedade interconectada.

Assim, as novas identidades reconstruídas e resinificadas chegam à Rede a partir da página do *Youtube*, uma das inúmeras expressões da Rede. Há milhares de

⁴ Pela palavra **Rede** (com maiúscula) entendemos o conjunto de *sites* e de interconexões de páginas e formas de *mídia* digital, expressando o conjunto de todas essas formas de conexão possibilitadas pela *Internet*. É a sociedade expressa de forma digital.

expressões diferentes, *Facebook, Instagram, Twitter, Snapchat*, SMS e tantas outras faces da Rede, que expressa hoje um mundo digital. A Rede é por si mesma hoje uma *Second Life* de muitos que não nasceram a partir da Revolução Digital, mas se tornou para muitos uma *Principal Life* para os que nasceram a partir do século XXI. Ficar *off-line* não é uma opção para muitos, que estão tão mergulhados nesse contexto que não veem mais a água, como o peixe que vive nela.

Namorar, pedir comida, estudar, se divertir com amigos e se comunicar com eles, tudo é feito a partir da mediação de uma minitela: ou o *laptop*, ou o *tablet* ou o celular, mediam as relações humanas. Não há sigilo e privacidade absolutas onde um *hacker* pode entrar e visualizar suas informações virtuais a qualquer momento. Esse é um calcanhar-de-Aquiles da Rede. Outra de suas fraquezas está na eternidade de suas informações: algo jogado na Rede dificilmente é completamente apagado, o que torna um erro passageiro em uma eternidade de dor-de-cabeça digital, já que o mínimo *twitter*⁵ equivocado e antigo pode gerar processos na justiça e possibilitar a demissão ou a não contratação de uma pessoa por uma firma.

Mesmo assim, o *Youtube* se tornou popular a ponto de ser usado tanto para ouvir música, assistir *trailers* de filmes (ou os mesmos filmes), aprender inglês, ser um manual de instrução de como configurar algum componente eletrônico ou divulgar ideias, conceitos ou preconceitos. Na plataforma *Youtube*, encontram-se canais dos mais diversos e plurais, como contas de humoristas e de igrejas ou também de grupos radicais, políticos ou religiosos. Ou ambos.

O *Youtube* possibilita não só a aparição de celebridades instantâneas mas cria e recria identidades, segundo a lógica de CASTELLS:

O fundamentalismo religioso, as comunidades territoriais, a autoafirmação nacionalista ou mesmo o orgulho de denegrir-se a si próprio, invertendo os termos do discurso opressivo (...) são todas manifestações que denomino exclusão dos que excluem pelos excluídos, ou seja, a construção de uma identidade defensiva nos termos das instituições/ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e, ao mesmo tempo, reforçando os limites da resistência. (CASTELLS, vol. 2, p. 37)

O *Youtube* se configurou como uma maneira de ser e de aparecer na Rede. O que foi a televisão em matéria de alavancar celebridades instantâneas nas décadas de 70, 80 ou 90, no século XX, agora o papel é exercido por essa plataforma de vídeos. A monetarização do mercado capitalista se manifesta nos cliques e nas contagens de engajamento de audiência, gerando pequenas fortunas por parte de celebridades de canais.

Mas não só pessoas e grupos estão na plataforma de vídeos. Igrejas e

⁵ *Twitter* pode ser o programa ou cada postagem individual. No primeiro caso, grafa-se **Twitter** no segundo **twitter**. Ambos vem do inglês e significa piado, pio, pela rapidez da escrita rápida de 140 caracteres.

movimentos, padres, pastores e leigos também estão. Há uma identidade religiosa a ser construída através do *Youtube*. Para um nativo digital, essa não é uma possibilidade remota, mas absolutamente palpável e presente. Enquanto as paróquias e comunidades tradicionais das igrejas ainda optam por construir uma identidade religiosa a partir de uma catequese tradicional e a partir de “encontros” ou aulas, os nativos digitais tendem a selecionar os discursos que simpatizam e gostam, mesmo os religiosos.

Enquanto o padre ou o pastor *off-line* tenta arrebanhar adeptos e convencê-los um a um, a Rede os seleciona a partir dos milhares de cliques. Enquanto o coordenador de grupo de acólitos tenta inculcar uma mentalidade litúrgica do Vaticano II, os coroinhas participam de treinamentos no *Youtube* de como acolitar uma liturgia no Rito Extraordinário (em latim). Também é comum se ver grupos de coroinhas e acólitos mais treinados no *Youtube* do que baseados nos conceitos e documentos da Igreja.

Como a Rede é feita de auto escolhas, selecionadas a partir do gosto e das convicções (construídas a partir da mesma Rede, portanto auto referenciadas), ela gera a construção de uma convicção que não se consegue a partir da catequese tradicional, gerando uma possibilidade de evangelização e uma deturpação da mesma evangelização, vista aos olhos dos religiosos tradicionais.

Grande parte dos pastores, padres ou grupos tradicionais tende a combater esse tipo de evangelização auto referenciada e midiática. Mas esses grupos só crescem, o que dá a entender que essa tendência veio para ficar no século XXI. Nativos digitais nossos jovens, adolescentes e crianças pensam e vivem em um ***ambiente digital***. Os não-nativos digitais pensam a Rede como uma extensão de si. Os nativos digitais pensam a Rede como parte de si e de seus relacionamentos, como o peixe que não vê a água que está imerso. Só consegue vê-la, senti-la ou percebe-la como outra coisa quando sai da água, no momento em que é pescado ou que pula de uma cachoeira.

3. VISUALIZANDO UM TRAILER SEM SPOILER

Este artigo parte da noção clássica de comunidade onde as relações sociais aconteciam por meio da presença física e na face a face. Contudo, como já observou o teólogo Paulo Roque GASPARETTO, parece-nos surgir uma nova “comunidade de pertencimento”, que são ligadas pelas redes sociais. Esse novo lugar de disputa simbólica⁶ propõe um novo modo de viver o discurso e as práticas religiosas. Se

⁶ Certa feita, ao me estender em conversas *facebookianas*, foi abordado por um adolescente afoite em discutir política. Entre suas várias indagações sobre comunismo e sua escrita afirmativa do mal que tal sistema produziu, eu lhe indaguei de onde tirava conhecimento sobre tais assuntos. Sua resposta está na problemática que esse artigo propõe. Disse-me ele: “A maioria das coisas que sei devo a esse cara aqui”, e me mandou um link. Ao abri-lo, para o meu espanto, tratava-se das pregações do padre Paulo Ricardo, conhecido pelas suas pregações

outrora, a igreja católica criticou a comunicação por proporcionar o racionalismo, parece-nos que, justamente agora, quando surgem novos modos de contato social, a igreja passa a investir em comunicação, legando-nos personagens contraditórios, conservadores e artificiais.

O fenômeno religioso é deslocado dos templos, de suas lógicas litúrgicas, para emergir em novas redes sociais, submetendo a experiência do transcendente e perpétuo, como algo instantâneo passageiro.

Até antes da eleição do Papa Francisco, parece que a esquerda católica tinha sido deixada de lado (ou optou por isso). O fato é que fizemos uma pesquisa no *Youtube*⁷ e descobrimos a relevância de algumas palavras-chaves:

Palavra	Resultado
Papa Francisco	613.000
Padre Marcelo Rossi	85.300
Padre Fábio de Melo	60.900
Pe. Paulo Ricardo ¹	60.200
Vaticano II	49.900
Bento XVI	44.300
Teologia da Libertação	22.400
Treinamento missa tridentina	18.300
Missa tridentina	18.000
Missa vaticano II	15.400
Padres cantores	11.900
Liturgia do Vaticano II	8.070
Liturgia Tridentina	4.020
Pe Paulo Ricardo e a TDL	196

Como se pode ver, o Pe. Paulo Ricardo perde pouco para as visualizações do Pe. Fabio de Melo (700 vídeos). Por outra parte, o Pe. Paulo Ricardo ganha da Teologia da Libertação (37.800 vídeos). Também Missa Tridentina ganha de Missa Vaticano II (2.600 vídeos).

Claro que temos alguns problemas a considerar aqui:

- Não estamos falando de *visualizações*, mas de *vídeos* do *Youtube*, o que mostra certa relevância, que não chega a ser acadêmica.
- Os vídeos feitos manifestam interesses, mas precisaríamos de maiores referências em termos de métrica de *Internet*, demonstrando quais vídeos teriam maiores taxas de empenho (manutenção da aten-

conservadoras e difundidas pelo Youtube.

⁷ Pesquisa feita em 30/06/2016.

ção) e permanência.

- A realidade é muito fluída e extremamente dinâmica: amanhã os resultados serão outros porque entrarão muitos vídeos novos a cada 24 horas. (3 bilhões de vídeos por dia⁸ são colocados na página do *Youtube*).

Mas podemos notar algumas coisas básicas:

- Pe. Paulo Ricardo sem ser tão bonito e mesmo sem cantar é tão famoso como o Pe. Fábio de Melo, que é um professor de Teologia bem mais liberal e menos radical. É o que se chama uma *subcelebridade* na linguagem da mídia digital.
- Pe. Paulo Ricardo é conhecido por ser uma liderança carismática de direita, em termos de ideologia e de Teologia, tendo muitos vídeos contra o PT, o marxismo e outras coisas do gênero.
- Os vídeos fazem mais sucesso nas gerações mais novas, consideradas *nativos digitais*. Esses nativos digitais já vão aprendendo desde pequenos a não gostar das lideranças políticas de esquerda e até a formar uma espécie de saudade do que nunca viveram (como no caso da Missa de Rito Extraordinário).

Como se pode dizer que os discursos religiosos são **discursos constituintes** e como eles operam normatizando e garantindo comportamentos da coletividade (SOUZA, p. 3 e 4), tem que se temer que a força desses vídeos na Rede seja de constituição de um tipo de católico conservador, política e ideologicamente. Graças ao Papa Francisco (veja a comparação com o Papa Bento XVI) tem-se a possibilidade – mesmo que em longo prazo, a se manter esse papado no mesmo tom – de que se vá formando uma mentalidade menos conservadora, mais tolerante e inclusiva nas comunidades religiosas católicas. Sobre as comunidades pentecostais e protestantes, não se poderá dizer o mesmo, visto que o discurso dos atuais pastores midiáticos não pode ser considerado de esquerda⁹.

Os tempos não são dos mais tolerantes. Se fizermos uma pequena pesquisa em outras palavras-chaves, teremos:

⁸ Fonte: TECMUNDO – **Com quantos vídeos se faz um Youtube?**

⁹ Claro que estamos falando da maioria e que há honrosas exceções. O discurso dos pastores na mídia Youtube deveria ser considerado também, mas se estenderia demais ao escopo que nos propusemos.

PALAVRAS	RESULTADOS
Hitler	5.100.000
Bolsonaro	379.000
Mein Kampf	166.000
Skinheads	131.000
Nazismo	89.400
Fundamentalismo	20.100
Partido de direita	19.600
Partido dos trabalhadores	19.500
Ideologia de direita	10.800
Ideologia de esquerda e direita	6.840
Ideologia de direita e esquerda	6.300
Neonazismo	3.530

Tanto a ideologia de direita como a de esquerda tem seus adeptos e isso se mede no número de páginas (interesse externo) como no número de visualizações (interesse interno)¹⁰. Mas a ideologia de direita parece ter um número crescente de adeptos no Brasil. Os tempos já foram melhores para a esquerda política. Todos esses escândalos desses últimos anos, sem dúvida contribuíram para o atual estado de coisas.

BAKHTIN (2006, p. 30) pode nos ensinar algo, mesmo não tendo escrito diretamente para a realidade do *Youtube*:

“Portanto, ao lado dos fenômenos naturais, do material tecnológico e dos artigos de consumo, existe um universo particular, o universo dos signos. Os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos, todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir assim um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer esta realidade, ser-lhe fiel, ou apreende-la de um ponto de vista específico, etc. todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.) o domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos; são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo o que é ideológico possui um valor simbólico.” (grifo nosso)

O *Youtube* parece ter se tornado, ele mesmo um signo que ultrapassa toda e qualquer finalidade pensada na sua própria criação. No caso, ele parece não só servir para a “evangelização” (termo muito vago usado pelos religiosos de ideologias mais

¹⁰ Aqui temos um problema de metodologia que não sabemos como resolver tecnicamente. A pesquisa feita por temas ou palavras-chave no Youtube mostra o número de vídeos daquele tema, mas não permite saber quantas visualizações houve desse total, apenas dá o resultado por cada vídeo. Isso torna a possibilidade de somar cada vídeo humanamente impossível. Para ser precisos, precisaríamos saber quantas visualizações esses milhões de vídeos sobre Hitler tiveram.

diversas), como também se tornou um signo capaz de exercer uma influência digna de nota em termos de religião e catequese.

Ainda na linha bakhtiniana, mas citando MIOTELLO (2011):

“Sem a linguagem nós não nos construiríamos. Nós não seríamos. Então, se há uma ética no discurso, é porque quando a linguagem passa entre um e outro, o que a gente está passando não são palavras, mas sou eu mesmo. E quando isso se dá, eu sou o construtor do outro. O outro é também o meu próprio construtor, ele me constrói; logo, eu não posso me fechar. O discurso é a ponte, e essa ponte é o lugar do encontro ético entre eu e o outro.” p. 45

“Não são os grandes eventos que vão instaurar nosso ponto de vista apenas. Ele vai se instaurar é no cotidiano. Dê valor ao cotidiano. Preste atenção nas falas do cotidiano, naquilo que você diz no dia-a-dia; isso é importante para constituir a ética; isso é o que você é.” P. 47

4. Vozes que refletem e refratam

O *Youtube* dá vozes para pessoas que necessariamente não teriam. Dá vozes aos sábios e aos loucos e está cheio de vídeos dos mais diversos matizes e gostos ideológicos e religiosos. Nesse ritmo, tem feito subcelebridades instantaneamente e destruído muitas delas também. A própria televisão tem se mostrado permeável à Rede, passando a copiar e a exibir muito conteúdo do *Youtube*. Vídeos de mini-desastres (“videoscacetadas”), denúncias de moradores e mini vídeos amadores pululam nos canais e tornam-se virais (relevantes para uma maioria da população), mostrando que nem só de gatinhos fofinhos vive a a Rede. Há muito espaço para os mais relevantes temas, incluindo os religiosos.

Por isso, está se tornando uma grande **praça virtual** onde as os canais competem por inscrições, visualizações e *likes*. A tela é a grande praça e os canais são as barracas de feira, tentando a todo grito atrair mais atenção e inscrição para si. Mas esse **mercado religioso virtual** não é apenas inocente, mas faz discípulos e dá manutenção semanal (ou diária) a cada pessoa que quiser fazer um caminho de seguimento. Não só faz discípulos, mas também os mantém ligados e progredindo através das atualizações periódicas da conta.

O mundo da Rede sintetizado no *Youtube* está interpretando o mandato de Mateus 28, 19-20:

Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos.

Ela também anda fazendo a sua própria interpretação do sermão da praça pública de São Paulo no Areópago de Atenas (At. 17) Só que agora, Deus é conhecido,

os motivos é que não são...

Agora, além de ser bom religioso, o candidato a subcelebridade (padre, pastor, catequista ou apenas um leigo interessado no assunto) tem que ser também bom de técnica midiática. A religião se faz a partir de Deus, mas se prega e se filma a partir do *marketing* e do mercado virtual.

REFERÊNCIAS

ALVES, Carlos Alberto Rodrigues. **A vida é o dia de hoje**. Curitiba: JM Editora, 1999.

ARMSTROG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem** – 12ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede - a era da informação: economia, sociedade e cultura**, tradução Roneide V. Majer, volume I. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede - a era da informação: economia, sociedade e cultura**, tradução Klaus Brandini Gerhardt, volume 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COLEMAN, A John. **Fundamentalismo global** – Perspectivas sociológicas. *Fundamentalismo um desafio ecumênico*, n.241, p. 53- 66, 1992/3.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

_____; PIERSON, Christopher. **Conversas com Anthony Giddens: o sentido da modernidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

GASPARETTO, Paulo Roque. **Midiatização da religião** – processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. São Paulo: Paulinas, 2011.

YOUTUBE – Página oficial: estatísticas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/yt/press/pt-BR/statistics.html>>, 06/07/2016.

MIOTELLO, V. **Discurso da Ética e Ética do Discurso**. São Carlos: Pedro & João Editores. 2011. Série Dialogações.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

TECMUNDO – **Com quantos vídeos se faz um Youtube?** Disponível em: <<http://www.tecmundo.com.br/infografico/10502-com-quantos-videos-se-faz-um-youtube-infografico-.htm>>, 30/01/2016.

TECMUNDO – **O Youtube em números**. Disponível em: <<http://www.tecmundo.com.br/youtube/5810-o-youtube-em-numeros.htm>>, 30/06/2016.

SOUZA, Ronivaldo Moreira de – **O discurso religioso na mídia digital: entre a diversidade e a intransigência.** UNITAS – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória-ES, v. 1, jan-jun. 2014. Disponível em <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/unitas/article/view/4>>, 30/06/2016.

ZYGMUNT, Bauman. **Tempos líquidos.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

(Footnotes)

1 196 vídeos tratam do Pe. Paulo Ricardo pregando contra a Teologia da Libertação.

Movimentos pentecostais e a fenomenologia da religião: encontros ou desencontros? Uma análise do discurso pentecostal.

Rogério Tiago Miguel¹

RESUMO

O presente artigo se propõe a compreender os “Tempos de espírito”, dialogando com a visão de Mikhail Bakhtin sobre o dialogismo e a ética do pensamento como veículo para o dialogismo, fundamentado na relação do Eu para o outro e Eu para mim. Procura-se também abordar a fenomenologia do pensamento atendo-se ao Ser[sujeito] e o agir do Ser[sujeito] no mundo. A intenção é estabelecer um diálogo entre Bakhtin e a religiosidade dos tempos atuais, tomando como campo de análise os movimentos pentecostais e seus derivados. Por outro lado, pretende-se entender o sujeito na linguagem, compreender a sua filosofia primeira, perguntando sobre a origem de sentido do sagrado neste fenômeno religioso. No processo será necessário compreender caráter ontológico do fiel pentecostal bem como estabelecer a partir do pensamento de Mikhail Bakhtin “por uma filosofia do ato”, uma ponte para interpretar o movimento pentecostal. Portanto, para compreender os “Tempos de Espírito” faz-se necessário buscar a sua hermenêutica. Estes pressupostos acima mencionados são caminhos para se pensar este espírito da época, “o zeitgeist”. Algumas questões surgem, diante da presente reflexão: A lógica da religiosidade pentecostal é propícia para desenvolver uma religiosidade dialógica? A religiosidade desenvolvida nestes critérios está comprometida com a ética da linguagem em seus discursos? seria possível compreender os “atos” que acontecem dentro destes movimentos de tendências pentecostal que se posicionam de várias formas em seus ambientes religiosos? Quais caminhos hermenêuticos para se compreender os discursos de tais comunidades.

Palavras Chaves: Movimentos Pentecostais, Fenomenologia, Discurso, Religioso.

1. MOVIMENTOS PENTECOSTAIS

Na história do cristianismo o movimento pentecostal é um fenômeno que divide opiniões, ainda é estigmatizado, não havendo consenso ainda quanto a sua eclesiologia e uma classificação fechada no que tange a sua forma. Porém, tem se observado esforços de acadêmicos do campo da religião, sociologia, antropologia e áreas afins, que se lançam no labor da compreensão deste fenômeno religioso

¹ Mestrando em Ciências da Religião. PUC Minas. Bolsista da CAPES. E-mail: rogeriotiagomiguel@yahoo.com.br

que é muito novo. Ele apresenta características bem peculiares. A sua liturgia é permeada por uma busca intensa de “experiências religiosas”, através de apelo à prática litúrgica “barulhenta”, prolongadas orações, apelo ao emocionalismo, sensacionalismo e espetáculo fazendo com que o fiel faça da emoção um recurso legítimo da fé (SOUZA, 2004). Se encontram elementos tais como: interpretação literal do primeiro testamento da Bíblia, demonização de objetos, espaços geográficos e pessoas e profanação de espaços geográficos. Do ponto de vista geral a fé pentecostal é um campo repleto de dualidades. Alguns segmentos derivados deste movimento evidenciam um antagonismo entre a razão e a fé. Este pensamento é partilhado também por alguns grupos derivados do pentecostalismo contradiz os fundamentos da doutrina cristã.² Todas estas características fazem deste movimento um tanto quanto complexo na sua compreensão conceitual e epistemológicos e éticos (SOUZA, 2004, p.56).

Várias linhas de estudo procuram traçar o percurso histórico deste fenômeno religioso a fim de estabelecer a sua origem, porém, ainda há muito que pesquisar para traçar uma linha histórica consensual, visto que mediante estudos comparativos a respeito, ainda há contradições. É só comparar estudos de Mariano(2005), que traz uma análise do surgimento do movimento pentecostal em contraposição aos estudos Souza(2004) que aborda a questão “Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?” Para Mariano (2005, p 10), este movimento é nascido nos Estados Unidos, no começo do século XX, e é herdeiro do metodismo Wesleyano e do movimento *Holiness* e distingue-se do protestantismo Histórico³. Porém, para Souza (2004)

Nesse longo período que vai do primeiro século ao século XX, o mapa da presença pentecostal é inconstante, em termos de registros históricos, embora algumas pistas indiquem que a experiência nunca se extinguiu de todo em tempo algum. No entanto onde se registra a formação de uma comunidade pentecostal se assinalará a presença de elementos místicos. [...]. Milhares de cristãos ortodoxos exerciam o mistério de falar em línguas e das profecias já no século XIX.[...]. Dados dessa natureza contradizem a afirmação de que o pentecostalismo tenha ressurgido apenas no início do século XX (SOUZA, 2004, p.20).

Sendo assim, para Souza este movimento não tem uma definição histórica claramente definida. O seu mapa conceitual é ainda ambíguo.

O que faz deste movimento distinto do cristianismo histórico é a sua interpretação do texto bíblico Atos 2. Ele se baseia na referência de Atos 2,

² FIDES ET RATIO. Uma carta encíclica do sumo pontífice Joao Paulo II. Ele começa a sua carta dizendo que a fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que conhecendo-O e amando-O possa também chegar a verdade plena sobre si próprio.

³ PROTESTANTISMO HISTORICO: é um movimento.

interpretando-o como base na crença da contemporaneidade dos dons[*carismas*] do Espírito Santo, que segundo o cristianismo é a terceira pessoa da trindade. Estes dons evidenciam-se por falar em línguas[Glossolalia]. Portanto estes elementos compreendidos pelo método hermenêutico, são fundamentos para a compreensão da linguagem pentecostal.

Um artigo publicado no portal do instituto presbiteriano Mackenzie⁴ traz uma compreensão sobre este movimento ao afirmar que o pentecostalismo como um fenômeno distinto de outros fenômenos, que surgiu nos finais do século XIX e princípios do século XX, uma posição que ainda não é consenso no campo acadêmico. Porém, sua influência, sua propagação por diferentes lugares do mundo, isto é, a internacionalização não foi tão rápida assim,

Todavia, por algum tempo ele se manteve relativamente modesto e circunscrito às fronteiras dos Estados Unidos. Seu crescimento vertiginoso e sua difusão internacional ocorreram a partir do famoso Avivamento da Rua Azuza, em Los Angeles, que teve início em abril de 1906 (MATOS, 2006, p 39-40).

Isso significa que o avivamento da rua Azuza, é para alguns estudiosos deste fenômeno, um marco do atual movimento pentecostalismo. Alan Anderson, no seu livro *An introduction to pentecostalism*, abre uma janela na qual é possível ver o panorama do pentecostalismo global e contemporâneo bem como estabelece as bases que apresentam o que acredita que seja a linha histórica do pentecostalismo, sua teologia e características que lhe tornam um movimento distinto de outros na religião cristã. Para Anderson(2013) existe o pentecostalismo Global que envolve protestantes e Católicos Romanos” e este pentecostalismo apresenta-se com características divergentes na sua teologia pneumatológica e eclesiológica, e em essência a sua teologia se distingue da teologia cristã tradicional (ANDERSON, 2013, *tradução nossa*).

Anderson diz que é necessário compreender que os pentecostais que assumem as características voltadas a um apelo extravagante do falar em outras línguas como evidência da experiência com a terceira pessoa da trindade, são chamados de pentecostais clássicos que por sua vez são aqueles que traçam as suas raízes a partir do avivamento que aconteceu na Rua Azuza. Segundo ele, o falar em outras línguas[*glossolalia*] referenciado em Atos 2 é normativo e deve ser uma característica universal à todos os cristãos. Esta é o método classificatório de Alan Anderson. Será que todos os pentecostais podem ser enquadrados no mesmo bojo de classificação? Ricardo Mariano diz que não. Ele demonstra esta negação a partir

⁴ <http://www.mackenzie.br/6982.html>

da teoria classificatória de **Paul Freston**.⁵

1.1 TEORIA CLASSIFICATÓRIA DO PENTECOSTALISMO SEGUNDO PAUL FRESTON.

Haja visto que este movimento é versátil, ambivalente, contraditório, muitos pesquisadores nacionais têm se dedicado a compreendê-lo. Pesquisadores tais como, David Martin(1980), Burgess e McGee (1989), como Jesus Horta, professor da PUC-RJ Paul Freston desenvolveram estudos classificatórios do movimento pentecostalismo. No Brasil, Mariano (2005, p.29), afirma que a classificação do pentecostalismo foi a princípio feita por Paul Freston dividindo o pentecostalismo em três ondas. Estas ondas refletem o seu movimento que culmina com a plantação de igrejas.

A primeira onda, corresponde a igrejas com características pentecostais implantadas entre (1910-1950). Este grupo também é conhecido como **pentecostalismo clássico**, composto na sua maioria por pessoas provenientes da classe mais pobres com baixa escolaridade. No período da sua implantação no Brasil o movimento enfrentou momentos de discriminação por parte dos protestantes históricos e perseguição da Igreja Católica (MARIANO, 2005, p,29). A sua característica teológica é a crença no dom de línguas, Atos 2, volta iminente de Cristo e salvação paradisíaca, sectarismo acentuado e rejeição do mundo exterior. Segundo Mariano(2005), o sectarismo, o ascetismo e ainda permeia o seio pentecostal. A assembleia de Deus e a Congregação Cristã são as representantes desta primeira onda no Brasil.

A segunda Onda surge como resultado da fragmentação dos grupos da primeira onda, havendo traços de diferença entre este e a primeira onda. Mariano (2005, p.29) afirma que no pentecostalismo de segunda onda percebe-se uma relação dinâmica com a sociedade, aprimorando inovações comunicacionais com finalidade evangelística. Este grupo passou a usar elementos que antes eram considerados profanos tais como a usar radio, cinemas, teatros, estádios com uma ênfase maior na cura divina para fins evangelísticos. As diferenças teológicas com o primeiro grupo são muito pequenas por isso são chamados de **deuteropentecostais** denotando a segunda vertente do pentecostalismo.

Porém, o pentecostalismo da **terceira onda** tem características que o distingue tanto da primeira quando da segunda Onda. Mariano sustenta que:

A terceira onda demarca mais um recorte histórico-institucional da formação de uma corrente pentecostal que será aqui designada de

⁵ Paul Freston é um dos percursores no estudo do pentecostalismo no Brasil.

neopentecostal, termo praticamente já consagrado pelos pesquisadores brasileiros para classificar as novas igrejas pentecostais em especial a universal do Reino de Deus. O prefixo *neo* mostra-se apropriado para designá-la tanto por remeter a sua formação recente como ao caráter inovador do neopentecostalismo. (MARIANO, 2005, p,33)

Não é finalidade deste artigo esgotar este assunto e nem aprofundar reflexões relativas ao neopentecostalismo e divisões classificatórias do pentecostalismo, porém fez-se necessário apresentar este recorte histórico para compreender melhor em que aspectos este movimento se diferencia de outros grupos religiosos, em especial dentro da mesma matriz cristã, em uma sociedade repleta de diversidades, religiosa como a brasileira. Que fenômeno é este e como compreender a sua fenomenologia, em tempos modernos, atuais?

2. FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO, UMA PERSPECTIVA PENTECOSTAL.

Quando se pretende compreender a essência de *algo*, este algo que se mostra em si, recorre-se a fenomenologia. Visto que o objeto de estudo das ciências da religião é a própria religião em e as várias formas dela se manifestar. Portanto, é tarefa desta seção compreender as características dos movimentos pentecostal, uma vertente da religião cristã usando a fenomenologia como método para este fim. Torna-se necessário saber o que é afinal de contas, fenomenologia?

A fenomenologia é método e atitude filosófica proposta por Edmund Husserl(1859-1938). Epistemologicamente vem do grego *phainestai*, caracterizando aquilo que se mostra, afirmando os fenômenos da consciência que devem ser estudados em si mesmos. Em suas bases a fenomenologia é um método e não uma doutrina filosófica. Ela pretende em essência encontrar e discutir a questão daquele conhecimento suficiente para se estabelecer o estatuto do saber e das relações do homem com o mundo. Husserl pretendia encontrar o fundamento de todas as ciências a fim de garantir que o ato de pensar tivesse uma segurança inabalável. Sendo assim, Husserl critica a teoria do conhecimento vigente na época.

Destaca-se neste caso Ponty (1992) na fenomenologia da percepção que estabelece a relação entre a consciência e o mundo e esta relação remete a aquilo que Husserl já fizera na análise da consciência compreendendo-a como fluxo temporal de vivências. O interessante para o método fenomenológico é que ele se concentra naquilo que se mostra, sem ter a intenção de provar, de submeter a avaliações. A fenomenologia não antagoniza as ciências, como fazia o positivismo (COMTE, 1983, p.139)

Husserl se concentrou naqueles saberes da ciência cuja validade não passavam por formulações matemáticas. Sua questão primeira era: o que dizer daqueles fenômenos do mundo que escapam aos sentidos e nem podemos apreendê-los e mensurá-los? Estas questões impulsionaram o pensamento filosófico de Husserl, influenciado por **Franz Brentano**.

Seu conceito de Fenomenologia, atravessa pensamentos de Dilthey, Brentano e Bernardo Bolzano. Husserl elabora o seu conceito apoiando-se na *distinção entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos*, bem como pela *noção de intencionalidade da consciência*, também o *conceito da verdade em si*(HUSSERL,)

Para Husserl a fenomenologia se propõe colocar “entre parênteses” a existência de conteúdos da consciência, ou “vivências” praticamente de forma intencional. Considera-se este mecanismo como o fundamento, base do método fenomenológico de Husserl. No entanto a consciência, na fenomenologia é o objeto de observação para o qual o fenomenólogo deve estar extremamente atento. O que move Husserl é a inquietação em querer saber como chegar ao *eidós* das coisas? Por isso Husserl desenvolve conceitos que acompanharão o métodoos seus principais conceitos são: *Eidos*⁶, *Epoché*,⁷*Redução fenomenológica*⁸ e a *intuição Eidética*⁹ (HUSSERL,2006, p. 67).

No entanto a fenomenologia como metodologia de estudo, se enquadra adequado no estudo das religiões. Não foi é casual estudiosos da religião a usaram para compreender este fenômeno. Pela sua estrutura e proposta e quando devidamente utilizada, permite que o estudioso das religiões compreenda as formas e os aspectos transcendentais presente na individualidade do religioso pesquisado. É importante saber como se dá esta compreensão? Como um pesquisador pode compreender experiências religiosas que acontece no Outro sem distorcer a essência dessa experiência? Crê-se que a fenomenologia da religião orienta caminhos para responder.

⁶ *Eidos*, é a essência dos fenômenos, o ser das coisas, com uma capacidade da invariabilidade, que sempre permanece idêntico, independentemente das variações (GOTO, 2004, p.30)

⁷ *Epoché* pode significar “suspensão” ou “interrupção” do juízo. Uma tentativa de suspender temporariamente o mundo da exterioridade (tempo e espaço) tornando-os passíveis de análise “exterior” sob olhar de um observador de fora. É uma recusa do filósofo em aceitar evidências empíricas, como sendo suficientemente capazes de explicar um verdadeiro conhecimento

⁸ *Redução fenomenológica* não significa apenas suspensão do fenômeno empírico, mas também aos atos da consciência. Orienta-se por meio deste método, colocar a consciência suspensa, para não ser influenciada pela análise, pensar sobre o que foi pensado, refletir sobre o que já foi refletido. Fazendo assim, passa-se de *ego cogito* cartesiano para o *ego cogito cogitatum*. Neste caso deve-se realizar uma redução “*eidética*” ou seja reduzir a vivências à sua essência (“*eidós*”)objetos ideais que não se acham na mente-hipotese psicológica, não se acham no mundo platônico das ideias-hipotese metafísica, não se acham na inteligência divina-hipotese teológica. Tais objetos são ideias, são significações

⁹ *A intuição eidética*, é a intuição particular e empírica que procura fatos e objetivos individuais. (CAPALBO, 1986, p. 18)

2.1 FENOMENOLOGIA NAS RELIGIÕES UM PONTO.

Usarski (2004), em suas abordagens orienta os estudiosos de religiões que considerem a fenomenologia como metodologia mais adequada e a mais usada na compreensão do fenômeno religioso. Nathan Soderblom (1866-1931), Geerardus van der Leeuw (1890-1950), Joachim Wach (1898-1958), Friedrich Heiler(1892-1967), Gustav Mensching(1901-1978) e Rudolf Otto(1869-1937) utilizaram a fenomenologia em larga escala para o estudo das religiões. Van der Leeuw foi pioneiro e o primeiro a usar o termo “fenomenologia da religião” e a aplica-lo para o estudo das religiões.

Gerardus Van der Leeuw, foi grandemente influenciado por Wilhelm Dilthey que fazia da experiência ou então da vivência o objeto de estudo. Em Dilthey, aquele conteúdo particular, aquela experiência é fundamental para a compreensão da experiência do Outro (FRANCO, 2012). Van der Leeuw percebeu que o homem busca sentido para o seu plano existencial e essa busca se manifesta por meio das suas várias ambivalências no mundo, das suas ações e por meio da sua inquieta busca por realização interior. Por isso, surgem estruturas e instituições sociais. Por outro lado, o ser humano não consegue esgotar o potencial enquanto potência que aponta para o que vem a ser, então a busca não satisfaz a sua demanda.

Ocorre então a busca pelo sentido último. Portanto, percebeu-se que na religião, o ser humano consegue satisfazer a sua necessidade de sentido último. Não existe outro campo de conhecimento humano que seja mais amplo e mais profundo e que se apresente, se oculte e esteja sempre além da fronteira humana a não ser a busca pelo transcendente.

3. CAMINHOS PARA UMA FENOMENOLOGIA PENTECOSTAL,

Este ensaio, procura encontrar pontos que debrucem sobre uma possível construção da fenomenologia no movimento pentecostal, se é que existe ou possível. Parte-se de uma compreensão da proposta fenomenológica em Rudolf Otto e a compreensão de Paul Tillich.

Sabe-se que aquele que se dedica a compreender qualquer que seja o fenômeno religioso de forma alguma deverá aprisionar-se em deduções teológicas e ou filosóficas muito menos ao senso comum, como se o fenômeno religioso fosse algo individualizante e particular ou divinatório (VAN DER LEEUW, 2009, p 182). Para Otto no processo da experiência deve haver a o que ele chama de identidade que surge na aplicação do método fenomenológico à serviço da compreensão

do sagrado. Os seus conceitos, Numinoso, *Mysterium Tremendum*, Avassalador e Fascinante foram tentativas por ele formuladas para designar a experiência religiosa com o sagrado (OTTO, 2007, p. 7). As formulações teológicas de Rudolf Otto e Friedrich Scheleiermacher bem como suas reflexões teológicas, encontraram possibilidades de compreender a religião por meio da aproximação da teologia ao método fenomenológico (GOTO, 2004 p. 64). Para tal deve-se compreender a construção hermenêutica dos símbolos cristãos. Os caminhos para essa compreensão seriam tomados como base para se estabelecer uma relação entre a hermenêutica de Tillich e a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger (GOTO, 2004, p.111).

Somente uma fenomenologia aplicada a religião por meio da hermenêutica do discurso pode-se chegar à essência da religiosidade do movimento pentecostal cuja ênfase é a ação do Espírito (*Pneuma*). Caminhos para a compreensão da fenomenologia pentecostal somente é possível se encontrados caminhos para superar a crise dos sistemas teológicos tradicionais, profundamente abalados pelos questionamentos de diversos círculos filosóficos e científicos (HIGUET, 2004).

No pensamento de Tillich que aborda uma preocupação em relação ao tempo Kairos¹⁰ procura-se reconhecer e protagonizar o Kairos como elemento crucial e inicial para a fecundação tanto do diálogo entre as religiões como para a fenomenologia. Este pensamento foi abordado anteriormente por Schleiermacher e Otto que tentaram identificar uma unidade na diversidade de experiências religiosas. É nesta diversidade onde surge o movimento pentecostal que merece uma atenção especial.

Segundo Rodrigues (2007, p. 71), Paul Tillich em seu texto publicado postumamente deixou uma preocupação na qual afirma que se pudesse, reescreveria toda a sua Teologia sistemática a partir de uma análise da história das religiões. Para este autor, Tillich é consciente e cauteloso, por entender que o estudo da religião por meio da fenomenologia na tentativa de estabelecer um diálogo inter-religioso será sempre polêmico quase sempre principalmente em alguns círculos onde a predominância é de caráter fundamentalista (RODRIGUES, 2007, p.75). Apesar desse cuidado de Tillich compreendo que a capacidade epistemológica e fenomenológica possibilita o diálogo pois,

O teste de uma descrição fenomenológica consiste em sua capacidade de oferecer um quadro que seja convincente, de torna-lo visível a qualquer pessoa que seja disposta a olhar na mesma direção, de iluminar com ele outras ideias afins e de tornar compreensível a realidade que estas ideias pretendem refletir. A fenomenologia é uma forma de considerar os fenômenos tal como “se apresentam” sem a interferência

10 Para os Gregos antigos duas palavras eram usadas para classificar o tempo: Kairos e Chronos. Kairos é um tempo indeterminado no tempo em que algo especial acontece, a experiência do momento oportuno. É usada também em teologia cristã para descrever a forma qualitativa do tempo, o “tempo de Deus”. Este tempo não pode ser medido.

de preconceitos e explicações negativas ou positivas(TILLICH, 2005, p.119)

Neste sentido, a rigor o próprio Tillich recomenda que o diálogo deve ser encarado sempre sob uma perspectiva tipológica e existencialmente silenciosa.

Algumas questões. Sob o método da tipologia, cada diálogo entre as religiões é acompanhado por um dialogo silencioso dentro dos representantes de cada uma das religiões participantes(TILLICH apud RODRIGUES, 2007,p.80). Por outro lado Tillich utilizou a filosofia fenomenológica par repensar as questões do método em teologia (TILLICH, 1992, 2007. P 12).

O DISCURSO PENTECOSTAL E A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.

O discurso religioso pentecostal está centrado na Glossolalia e no Carisma(dons) do Espirito que por sua vez é linguagem divina. Todo o discurso não é fechado. Uma compreensão. O eu tem uma compreensão especifica da linguagem que ao mesmo tempo pode ser aberto para o outro. Na tentativa da fenomenologia do discurso pentecostal eu me atenho a um conceito de Bakhtin no seu *livro filosofia do Ato* que é a ÉTICA. Nele eu tento perceber que encontro um problema quando a questão é fazer a análise do seu discurso.

Partindo-se da análise dos pontos essenciais do nascimento e desenvolvimento da fenomenologia clássica (Husserl) e da fenomenologia da Religião (van der Leeuw), seus métodos e conceitos, as principais propostas estabelecidas pela instrumentalidade do pensamento teológico-filosófico de Paul Tillich, sob a perspectiva da fenomenologia da religião, assumem indiscutivelmente uma postura que resgata o valor transcendental da subjetividade religiosa. Seu pensamento é capaz de possibilitar não somente o diálogo inter-religioso, com também uma relação significativa com a realidade-racional-contemporânea. Os procedimentos fenomenológicos estabelecidos por Tillich permitem-nos o acesso a um conceito de religião cuja principal força está relacionada à devida compreensão de um substrato (vivido) do mundo-da-vida.

Porém, mesmo reconhecendo este obstáculo ético, o pensamento de Tillich me leva a considerar esta experiência religiosa pentecostal por meio da fenomenologia, tendo em vista que vivemos tempos difíceis, rodeados por terror e violência da linguagem religiosa, uma sociedade individualista e orientada por “ideologias, ‘teologias’ e ‘filosofias’ de contornos, no mínimo, radicais. O pensamento de Paul Tillich nos convida a perceber o incrível frescor e o valor terapêutico-social contido

no estabelecimento (não insano) de uma proposta da compreensão do tempo que possua características plurais e dialógicas (Marxismo e filosofia da linguagem).

REFERENCIAS

SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de Onde vem, para onde vai?** Viçosa

COMTE, A. **Catecismo Positivista**. São Paulo: Abril, 1983.

FRANCO, Sergio de Gouveia. Dilthey. compreensão e explicação e possíveis implicações para o método clínico. **Revista Latinoamericana de Psicologia Fundamental**. São Paulo, v. 15, n. 1, p. 14-26, março 2012

Husserl, E. (1965). *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Coimbra, Atlântida

Husserl, E. (1986). *A Idéia da Fenomenologia*, Lisboa: Edições 70.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenologica*. Ideias e Letras, São Paulo, 2006.

Merleau-Ponty, M. (1992). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.

RODRIGUES, F.F.X. *Nas Fronteiras das Religiões: contribuições de Paul Tillich para o dialogo inter-religioso a partir do cristianismo*. **Correlatio** n. 12 - Dezembro de 2007, p.70-82.

USARSKI, F. **Constituintes da religião**. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

RODRIGUES, F.F.X. *Nas Fronteiras das Religiões: contribuições de Paul Tillich para o diálogo inter-religioso a partir do cristianismo*. **Revista Correlatio** n. 12 - Dezembro de 2007, p.70-82.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de Onde vem, para onde vai?** Viçosa

O rito como “linguagem de linguagens” Discernindo a “pentecostalização” das liturgias cristãs

Ângelo Cardita¹

RESUMO

A comunicação começa por sondar o significado sociológico da pentecostalização do campo religioso, para passar depois à relação que se pode estabelecer entre os movimentos carismáticos e os movimentos litúrgicos a partir da redescoberta da dimensão instituinte da ritualidade, posta em cena como “linguagem de linguagens”, isto é, como situação expressiva e experiencial caracterizada pela mobilização simultânea e interativa de vários códigos linguísticos. Assim, tomando a linguagem como critério valorativo, em sintonia com o mito bíblico do Pentecostes, esboça-se um modelo analítico elaborado na sequência do encontro da viragem linguística na filosofia com a viragem litúrgica na teologia, com o objetivo de abordar a ritualidade de acordo com a complexidade linguística e socioantropológica que ela manifesta na atualidade. Concluindo, avançam-se com algumas perspectivas que deverão ser confirmadas ou corrigidas por novos e mais detalhados estudos.

Palavras chave: rito, pentecostalização, linguagem

INTRODUÇÃO

Faço aqui um primeiro ensaio de discernimento crítico daquilo a que se pode chamar a “pentecostalização” da(s) liturgia(s) cristã(s). Não se trata apenas do fato que atualmente as liturgias são celebradas nas línguas vernáculas, mas também do novo estilo, menos formal e rígido sempre em busca da espontaneidade e da criatividade que elas assumem. Mais profundamente, esta confluência expressiva dos movimentos litúrgicos com os movimentos carismáticos liga-se à imediaticidade da presença e da ação divinas camuflando a complexidade histórica e socioantropológica da linguagem ritual. A pentecostalização promove assim o reencantamento do mundo e da existência, numa “sobreposição dualista” da transcendência invadindo a imanência desde o alto ou, talvez melhor, desde o fundo do imaginário. Assim, começo por sondar o possível significado sociológico da pentecostalização do campo religioso, para passar depois à relação que se pode estabelecer entre os movimentos carismáticos e os movimentos litúrgicos a

¹ Doutor em Teologia. Professor de liturgia e teologia sacramental. Faculté de théologie et de sciences religieuses – Université Laval. E-mail: angelo.cardita.1@ulaval.ca.

partir da redescoberta da dimensão instituinte da ritualidade, posta em cena como “linguagem de linguagens”, isto é, como situação expressiva e experiencial caracterizada pela mobilização simultânea e interativa de vários códigos linguísticos. Assim, tomando a linguagem como critério valorativo, em sintonia com o mito bíblico do Pentecostes, esboço um modelo analítico elaborado na sequência do encontro da viragem linguística na filosófica com a viragem litúrgica na teologia, com o objetivo de abordar a ritualidade de acordo com a complexidade linguística e socioantropológica que ela manifesta na atualidade. Concluindo, avanço com algumas perspectivas que deverão ser confirmadas ou corrigidas por novos e mais detalhados estudos.

1. DESETNIZAÇÃO OU RECATOLIZAÇÃO?

Num estudo de 1996, Sylvie Pédrón refere-se ao processo de resocialização ligado à conversão religiosa em contexto pentecostal e evangélico. A nova afiliação encerra os indivíduos no âmbito restrito da comunidade dos convertidos, pondo em questão os laços pré-existentes na sociedade (neste caso, a sociedade guatemalteca). “Contrariamente ao catolicismo rural tradicional”, afirma a autora em relação às novas comunidades religiosas pentecostais, “estas são marcadas por uma relativa desetnização” (PÉDRON, 1996, p. 306). A ideologia pentecostal do renascimento espiritual traduz-se em novas relações sociais. O convertido deve ser superior ao resto da sociedade, pois ele é agora membro da “comunidade dos eleitos”. Ao contrário do catolicismo, que implica a aceitação da herança cultural, o pentecostalismo representa uma possibilidade de abraçar a modernidade. Mais radicalmente ainda, o pentecostalismo pretende impôr-se frente ao catolicismo para substituí-lo. A luta contra a sociedade e contra a religião em nome da eleição divina é, na verdade, uma luta contra a própria cultura e, concretamente, a cultura indígena. “Para os índios chegados à cidade por exemplo, a conversão ao pentecostalismo é uma forma de abordar a sociedade moderna que relega as suas crenças e as suas práticas para o nível de superstição do passado” (PÉDRON, 1996, p. 307).

Já no seu artigo sobre a dimensão terapêutica nas igrejas pentecostais latino-americanas atuais, Laplantine (1999) considera que as liturgias pentecostais reativam o maravilhoso cristão do catolicismo popular, muito concretamente dando novo vigor ao carácter “mágico” da religião, na sua maneira de pôr em prática a troca simbólica entre dons divinos e ofertas monetárias, e até dando origem a uma reclericalização da instituição religiosa. “A pentecostalização do campo religioso age frequentemente no sentido de uma recatolização” (LAPLANTINE, 1999, p. 109). Este fenómeno deve, no entanto, ser entendido como uma negociação que se estende até à matriz indígena (e africana, no caso do Brasil) da sociedade. Assim, os aspetos chamânicos e terapêuticos reaparecem nas

igrejas pentecostais, demonizando, ao mesmo tempo, não só os espíritos das religiões ancestrais, mas também os santos da igreja católica. As igrejas pentecostais avançam assim com o seu projeto hegemônico, não só contra a medicina científica, mas também contra as demais religiões, uma hegemonia que se persegue através da apropriação do âmbito da saúde – regida pela cura ritual – e da salvação espiritual – relançada através do reencantamento do mundo.

Estas duas perspectivas colocam-nos diante de aspectos que será necessário ter presente e articular no sentido do discernimento da “pentecostalização” das liturgias cristãs. Com Pédron, é preciso considerar a relação com a modernidade (CONFÉRENCE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, 1985; BASTIAN, 2001). Com Laplantine, por sua vez, será necessário considerar que a recomposição do campo religioso não é propriamente sinônimo de enfraquecimento social, mas, pelo contrário, de retorno, muitas vezes violento, do desejo de hegemonia religiosa (FREESTON, 1999; LEVINE, 2012).

2. A “LITURGIA ESPIRITUAL”: DOS MOVIMENTOS CARISMÁTICOS AOS MOVIMENTOS LITÚRGICOS

As liturgias pentecostais são encontros com Deus na liberdade do Espírito Santo. Nas palavras de Johnathan Alvarado, “[o]s princípios do culto pentecostal que são, em parte, o movimento do Espírito, o louvor apaixonado, a libertação emocional e a atuação de dons espirituais, fazem de sua expressão um encontro transformador, vibrante e agitado com o divino” (ALVARADO, 2012, p. 139). Alvarado refere três aspectos fundamentais de toda a liturgia pentecostal. O primeiro é a “conexão espiritual” com Deus que vem na direção dos participantes que o desejam encontrar no culto. O segundo é a “transcendência espiritual” dos símbolos naturais usados no culto com o objetivo de transmitir as graças celestes. Alvarado fala mesmo numa “sobreposição dualista” das realidades espirituais nas liturgias pentecostais (ALVARADO, 2012, p. 144). Finalmente, o terceiro aspecto é uma “liderança espiritual” que se deve manifestar pelo uso hábil dos textos bíblicos, numa compreensão da presença do Espírito partilhada pelo líder do culto e pela comunidade, a qual deve envolver-se assim de forma intencional na experiência litúrgica. Em resumo, a trama comunicativa do rito encarna no corpo dos participantes, muito particularmente nos ritos “terapêuticos”, como “enação” do Espírito Santo. “No interior de culto carismático, o ‘Espírito Santo’ configura-se na experiência dos fiéis, encarnado nos sinais que emergem da própria corporeidade, impregnando-se de sentido na enunciação litúrgica. Dito doutra forma, o ‘Espírito Santo’ é enatuado no culto” (MOULIAN; OLIVA; TORO, 2013, 465)².

² Segundo os autores, a noção de “enação” (do inglês *to enact*, representar; levar a cabo) permite compreender a circula-

Alvarado interpreta as liturgias pentecostais desde o ponto de vista de um participante convicto que em tudo pressente a ação do Espírito Santo. Esta manifesta-se tanto na liberdade de expressão e de emoção da “enação” ritual do Espírito Santo, quanto na aceitação partilhada por todos e, portanto, largamente inquestionada dessa atuação espiritual imediata, “sobreposta” às realidades tangíveis do culto: o espaço, as dinâmicas comunitárias, o uso das escrituras, o canto e a música, os tempos e as circunstâncias das reuniões litúrgicas, o recurso à tecnologia... A “compreensão espiritual” entendida como “sobreposição dualista” é uma das principais características da “pentecostalização” das liturgias cristãs. O círculo mágico protetor das comunidades cristãs é um círculo fechado em si mesmo e projetado no divino através dessa “sobreposição dualista” da presença divina a toda a ação humana. Neste contexto, é muito interessante verificar que o movimento litúrgico católico reage precisamente a este tipo de compreensão da mediação ritual, atribuindo-a à influência externa da modernidade e da laicização³.

Com esta referência ao Movimento litúrgico católico (GRILLO, 2003), torna-se possível assumir uma perspectiva mais larga e vislumbrar a transformação que a liturgia sofre desde há um século pelo menos. Essa transformação pode ser descrita muito brevemente como a passagem gradual de uma liturgia concebida e praticada como uma “cerimônia” a uma liturgia pensada e realizada como uma “festa”⁴. A relação entre a cerimônia sagrada e a festa comunitária não pode ser pensada apenas nos termos de uma polarização antagônica em que o lúdico substitui pura e simplesmente o sério, mas essa é a grande tendência da evolução litúrgica ao longo do século XX e constitui outro dos traços característicos da pentecostalização da liturgia.

Os movimentos carismáticos e os movimentos litúrgicos, para além de atravessarem as fronteiras confessionais da igrejas históricas, caracterizam-se igualmente pela ideologia do “retorno às origens” ou do “regresso às fontes”, numa clara ilustração da “invenção da tradição” de Hobsbawm (HOBSBAWM – RANGER, 1983), a qual se deve entender, talvez melhor, como uma invenção da origem das práticas e crenças atuais. Os movimentos carismáticos de inspiração protestante desejam afastar-se o mais possível da idolatria de

ridade entre o conhecimento como experiência corporal e a construção social a que ela está ligada.

3 “Vivemos numa atmosfera política e social saturada deste espírito de laicização que tenta insinuar-se na vida católica de mil formas subtis e errôneas: tolerância, respeito pelas opiniões, religião discreta e reservada, piedade em que o espírito tem mais lugar que os ritos: *in spiritu et veritate oportet illum adorare*, e sei lá mais o quê! Vê-se quanto a liturgia [católica] se adapta mal a este cristianismo enfraquecido; aqui, tudo é profissão de fé, orações coletivas, assembleias obrigatórias de irmãos, afirmação pública e sem amor humano da pertença à Igreja, entusiasmo exuberante da vida sobrenatural” (BEAUDUIN, 1914, p. 21).

4 Por cerimônia, entenda-se o desenrolar de uma ação ritual marcada pela seriedade, a delimitação clara das funções simbólicas dos vários intervenientes no sentido da oposição dos que agiam ritualmente em relação aos que apenas assentiam, confirmando a globalidade da ação pela simples presença, e a obrigatoriedade moral de assistência sob pena de sanção (simbólica e social); enquanto que por festa se deve entender a busca da espontaneidade, da criatividade, num clima informal envolvido pelo rumor das vozes e o ruído dos instrumentos musicais, assim como um maior e mais flexível intercâmbio das funções. Ronald Grimes (1993) refere-se, neste sentido, à “ereticidade” e à “supinidade”. A pentecostalização situa-se do lado da supinidade, mas o campo ritual religioso conhece também fenômenos ligados à ereticidade, como a nostalgia das línguas sagradas e das antigas formas rituais. Esta problemática escapa, no entanto, ao escopo deste estudo.

toda a institucionalização (VONDEY, 2012), enquanto os movimentos litúrgicos em geral se movem já no interior de uma prática instituída, procurando, no entanto, reencontrar o seu aspeto “instituinte” original. O aspeto comum que permite a comparação é precisamente esta busca pela dimensão instituinte da fé cristã, enquanto que a diferença se encontra na posição assumida em relação aos aspetos instituídos⁵. Isto conduz-nos diretamente à questão da linguagem.

3. A LINGUAGEM COMO CRITÉRIO VALORATIVO

A linguagem instituída precede os falantes, mas estes são precisamente constituídos como sujeitos só na sequência de uma apropriação e de um uso pessoal da linguagem, capazes de construir e de estruturar a identidade. A linguagem pode ser assumida como critério comparativo do valor ativo da relação que se entrevê entre os movimentos carismáticos e os movimentos litúrgicos em dois sentidos pelo menos. Num primeiro sentido, a linguagem é o lugar da busca de forças instituintes, neste caso, das forças instituintes da fé. Por isso, tanto os movimentos carismáticos quanto os movimentos litúrgicos retrabalham sobretudo as linguagens rituais (canto, orações, aclamações, leituras, gestos, etc.) abrindo para uma concepção larga da liturgia como “linguagem da fé” – uma linguagem “pneumática” no caso dos movimentos carismáticos e uma linguagem “simbólica” no caso dos movimentos litúrgicos. Neste segundo sentido, a linguagem instituída surge como o resultado da concentração interativa de diversos códigos linguísticos, redescobertos na sua força instituinte e apropriados enquanto tal.

Interessa-me aqui menos a comparação, do que o discernimento da aglutinação dos movimentos carismáticos e dos movimentos litúrgicos, convergindo na “pentecostalização” da liturgia. Isso implica um maior aprofundamento do nosso critério linguístico, mais concretamente como exemplo da confluência da viragem linguística na filosofia (RORTY, 1967; LOSONSKY, 2006) com a viragem litúrgica na teologia (KERR, 1986; CHAUVET, 1987; BONACCORSO, 2012; GIRARDI, 1998; SCHERMANN, 2004). Nos dois casos, abandona-se o horizonte metafísico do ser para reinserir a existência humana no seio dos intercâmbios linguísticos, numa espécie de refração antropológica da encarnação do Verbo (Jo 1, 14) em tudo coerente com tal “esvaziamento” (Fl 2, 7). Ora, esta refração pode encontrar-se já noutros relatos bíblicos como o episódio do Pentecostes (At 2, 1-13). Para além disso, o imaginário carismático vive da atualização ritual do mito fundador da descida tumultuosa das línguas de fogo que instaura a capacidade de “falar em outras línguas” (v. 4). O ponto a realçar, no entanto, é que, tanto no Pentecostes quanto em Babel⁶,

⁵ Um aspecto digno de nota, neste sentido, é a tensão entre a imediatividade do divino e a hipermediaticidade resultante do uso e abuso de técnicas e de tecnologias midiáticas no culto (BAKER, 2015).

⁶ O Pentecostes funciona como a realização invertida do episódio veterotestamentário de Babel (Gn 11, 1-9). Nos dois relatos, a linguagem define o projeto humano (na sua relação com Deus). No entanto, enquanto em Babel o desejo de

a linguagem define o humano na medida em que este a acolhe como um dom, deixando-se instituir por ela como princípio de relação. Neste sentido, a viragem linguística na filosofia resume-se num comentário “secularizado” do Pentecostes, precisamente porque o que está em questão é o carácter instituinte da linguagem. De forma semelhante, o comentário teológico do mesmo episódio é fornecido pela viragem litúrgica na teologia, cuja versão mais radical consiste na total identificação da liturgia com a teologia, ou seja, na concepção da liturgia como *theologia prima* (FAGERBERG, 2004). Não é, pois, por acaso que os fiéis que participam nas liturgias cristãs, hoje, podem exclamar como se estivessem em Jerusalém no dia de Pentecostes: “ouvimos falar das maravilhas de Deus em nossas próprias línguas”⁷.

4. PARA ALÉM DA “SOBREPOSIÇÃO DUALISTA”: UM MODELO ANALÍTICO

Tendo em conta que o aspecto comum à perspectiva pentecostal e ao movimento litúrgico reside no desejo de renovar a liturgia como dimensão instituinte da fé e que este desejo conflui com o pensamento filosófico contemporâneo em torno da linguagem, a forma de escapar à simples “sobreposição dualista” na consideração da liturgia⁸, é partir da linguagem como realidade instituinte e instituída da identidade e da relação. Neste sentido, proponho aqui um primeiro esboço de um modelo analítico inspirado na filosofia da linguagem que poderá ser aplicado no estudo da ritualidade como “linguagem de linguagens”. Este modelo encontra os seus principais marcos na teoria dos jogos linguísticos de Wittgenstein, no dialogismo bakhtiniano e na performatividade de Austin.

Abandonando o ideal lógico da linguagem, Wittgenstein abriu as portas da filosofia ao uso corrente da linguagem, ou seja, aos vários “jogos de linguagem” através dos quais os seres humanos, mais do que comunicar ideias claras, entram em relação a partir de uma certa compreensão do mundo e da vida (WITTGENSTEIN, 1953; HADOT, 1962; COMETTI, 1993; WILSON, 1998). Por isso, os jogos de linguagem estão sempre em relação com “formas de vida”, no interior das quais as regras de cada jogo de linguagem fazem sentido, por mais ilógicas que elas possam parecer.

“chegar ao céu” (v. 4) está na origem da confusão linguística, no Pentecostes as “maravilhas de Deus” são anunciadas na língua de cada um (v. 6, 8 e 11).

⁷ Temos uma boa ilustração deste pentecostes litúrgico nos cânticos de Taizé. Estes são, em geral, cânticos que se podem executar em várias línguas ao mesmo tempo, fazendo, por vezes, a ponte com as antigas línguas sagradas como o grego e o latim. Para além disso, o estilo litânico, repetitivo, construído sobre *obstinatos* vocais e admitindo o acompanhamento de vários instrumentos, sugere um ambiente pneumático, direta ou indiretamente inspirado no episódio bíblico do Pentecostes. Finalmente, a contra-prova deste carácter pentecostal dos cânticos de Taizé tem-se na sua omnipresença no mundo cristão, tanto na liturgia quanto em encontros de oração e outros, um fenómeno de difusão que passa também pelo universo virtual. Para uma primeira abordagem, ver: KUBICKI, 1999.

⁸ A sobreposição dualista não funciona apenas como escudo de defesa em relação às abordagens das ciências humanas, mas também como confirmação da ruptura epistemológica inerente ao “ateísmo metodológico”, o qual, sob pretexto de neutralidade e de objetividade científicas, ignora a intencionalidade com que os ritos religiosos são realizados pelos próprios crentes.

Com Bakhtin e os membros do seu Círculo, a questão da linguagem desloca-se da consciência individual para o campo social (TODOROV, 1981; HOLQUIST, 1990; FARACO, 2009; BAGSHAW, 2013). Em cada ato de enunciação ressoam várias vozes: não há uma palavra única e menos uma palavra primeira e última, mas um diálogo constante. Portanto, cada ato de enunciação é sempre uma resposta e uma nova questão, ao mesmo tempo; um elo e um motor das relações dialógicas. Isto pressupõe, do ponto de vista metodológico, não a objetivação, mas a entrada em cheio na intersubjetividade, isto é, o reconhecimento da subjetividade de cada sujeito falante, sempre em relação com outro(s) sujeito(s) (BAKHTIN, 2003). Por outro lado, através da entoação, manifesta-se diretamente a carga emotiva e volitiva de cada sujeito e, indiretamente, a influência do contexto social, ou seja, de um determinado tempo-espço ou cronotopo.

Austin (1963), por sua vez, desenvolve a perspectiva da eficácia dos atos de fala, ou seja, aquilo que a linguagem opera através dos performativos: ordens, proclamações, determinações, promessas, enfim, toda transformação verbalmente operada. Também aqui, é preciso considerar a autoridade dos sujeitos falantes, o contexto e a finalidade. Sem estes elementos extra-verbais, os performativos são geralmente falsos ou nulos.

As três perspectivas enriquecem-se em interrelação, iluminando e explicitando aspectos que, doutra forma, permaneceriam implícitos. Isto faz com que este modelo analítico seja particularmente adequado ao estudo do rito. É em referência aos jogos linguísticos que se percebem a auto-referencialidade das linguagens rituais, o seu enquadramento lúdico e estético, assim como as suas regras próprias. O rito pode assim ser concebido como uma forma de vida fornecendo as regras dos seus jogos de linguagem. No entanto, para captar melhor as relações dialógicas e a própria polifonia do encontro das várias vozes no rito, é preciso incorporar o ponto de vista baktiniano. Neste sentido, o rito configura um cronotopo no interior do qual a linguagem assume ou deve assumir uma determinada entoação, manifestando ao mesmo tempo a exotopia da relação eu-outro, sem excluir a possibilidade do outro transcendente e espiritual. Finalmente, o aspeto operativo é melhor realçado na perspectiva da performatividade, pois o rito é também o contexto de atos linguísticos específicos cujos efeitos que não se realizariam de outra forma, nem noutros contextos.

CONCLUSÃO

A pentecostalização das liturgias cristãs implica a relação das vivências religiosas com a modernidade, relacionando-se também com a tentação religiosa de abraçar antigos projetos hegemônicos. A respeito do primeiro aspecto, tanto os movimentos carismáticos quanto os movimentos litúrgicos se caracterizam pela tentativa da preservação ou da

recriação de um “círculo mágico” protetor, onde ainda se pode viver o imaginário da presença divina e da salvação, uma *salus* que identifica a salvação espiritual com a saúde corporal e, mais em geral, com o sucesso material, sem contudo superar o dualismo entre a transcendência e a imanência, antes confirmando-o e reforçando-o através da confusão do simbólico com o prosaico. Em relação ao segundo aspecto, o círculo ritual mágico criado pelas religiões não se apresenta, hoje, num fluxo dialético em que a “contra-estrutura” liminal da *communitas* ritual equilibra e é equilibrada pela sua relação com a “estrutura” social na qual se insere (TURNER, 1969). A nota característica da pentecostalização é, antes, desde este ponto de vista, profundamente desestruturada e desestruturante. Por isso, *para dar conta desta situação, precisamos de novos quadros teóricos e de novos modelos analíticos*. A minha proposta assume a linguagem como critério valorativo, em ordem a um discernimento da forma como as atuais liturgias cristãs entram em sintonia – ou não – com a profecia escatológica do Pentecostes, relida à luz da viragem linguística na filosofia e da viragem litúrgica na teologia como a necessidade de resdescobrir a dimensão instituinte da fé, precisamente através da recriação do rito como “linguagem de linguagens”, isto é, enquanto forma de vida na origem dos jogos linguísticos da fé religiosa, cronotopo do diálogo polifônico com a alteridade divina através da alteridade humana e situação humana no interior da qual a palavra ressurgue como performativo santificador.

Antecipando, ainda que de forma diletante, alguns resultados que poderão advir da aplicação deste modelo analítico, pode-se afirmar que a grande regra que rege os jogos linguísticos rituais pentecostalizados não é propriamente a da compreensão aberta das diferenças, mas a do fervor emotivo individual; o diálogo ritual é paradoxalmente monológico (nada escuta do exterior) e a eficácia simbólica dos ritos não se articula de forma sã com as técnicas do quotidiano, pretendendo antes anulá-las para assumir o seu lugar. A pentecostalização das liturgias cristãs alimenta a completa ritualização da vida a partir da escatologização da existência, isto é, da confusão entre o reino e a glória (AGAMBEN, 2011), bem como entre a *salus*-saúde e a *salus*-salvação espiritual. Assim, a reinvenção pentecostal das liturgias cristãs parece inserir-se melhor no projeto idolátrico da torre de Babel. Ao entrar no jogo da linguagem ritual, os fiéis abandonam definitivamente os jogos linguísticos prosaicos do quotidiano e repudiam completamente os jogos linguísticos do pensamento crítico, sem conseguir jogar com as diferenças desses jogos. Do ponto de vista dialógico, o que se percebe é a tentativa da imposição monológica da única e mesma voz atribuída ao Espírito Santo, ou seja, uma voz divinamente autorizada. Tal como a mesma fé partilhada e manifestada na efervescência coletiva do rito é condição e sinal da cura individual, assim a mesma ideologia política e social é condição e sinal da salvação coletiva. Desta forma, a eficácia simbólica do contexto ritual contamina e perverte todos os âmbitos da vida com a “sobreposição dualista” da imediaticidade divina a toda a realidade humana. Enquanto o rito propõe efeitos terapêuticos, a ciência, a economia e a política

devem passar a ter consequências religiosas. O encantamento do símbolo sobrepõe-se ao prosaico da existência e esta torna-se alienadamente encantada.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALVARADO, Johnathan E. Worship in the Spirit: Pentecostal Perspectives on Liturgical Theory and Praxis. *Journal of Pentecostal Theology*, n. 21, p. 135-151, 2012.

AUSTIN, John Langshaw. How to do things with words. Oxford: Clarendon Press, 1963.

BAGSHAW, Hilary B.P. Religion in the Thought of Mikhail Bakhtin. Reason and Faith. Aldershot: Ashgate, 2013.

BAKER, Laurie. Stewarding the Subtle Politics of Technical Objects: Perspectives on the Immediacy of Evangelical Worship Practice. *Canadian Journal of Communication*, v. 40, n. 1, p. 51-65, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BASTIAN, Jean-Pierre. La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine - Amérique latine. Paris: Éditions Karthala, 2001.

BEAUDUIN, Lambert. La piété de l'Église. Principes et faits. Abbaye du Mont-César - Abbaye de Maredsous, 1914.

BONACCORSO, Giorgio. Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.

CHAUVET, Louis-Marie. Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne. Paris: Cerf, 1987.

COMETTI, Jean-Pierre. Pour une poétique des jeux de langage. *Argumentation*, n. 6, p. 387-401, 1993.

CONFÉRENCE INTERNATIONALE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS. Religion et modernité, survie ou réveil? Six groupes de recherche. Lausanne: R. Campiche, 1985.

FAGERBERG, David W. Theologia prima: what is liturgical theology? Chicago: Hillenbrand Books, 2004.

FARACO, Carlos Alberto. Linguagem e diálogo. As ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola, 2009.

FRESTON, Paul. Neo-Pentecostalismo in Brazil: Problems of Definition and Struggle for Hegemony. *Archive de Sciences Sociales des Religions*, n. 105, p. 145-162, 1999.

GIRARDI, Luigi. "Conferma le parole della nostra fede". Il linguaggio della celebrazione. Roma: C.L.V. - Ed. Liturgiche, 1998.

GRILLO, Andrea. La nascita della liturgia nel XX secolo: saggio sul rapporto tra movimento liturgico e (post-)modernità. Assisi: Cittadella, 2003.

GRIMES, Ronald L. Liturgical Supinity, Liturgical Erectitude: the Embodiment of Ritual Authority. In: Reading, Writing and Ritualizing. Ritual in Fictive, Liturgical, and Public

- Spaces. Washington, DC: The Pastoral Press, 1993, p. 39-58.
- HADOT, Pierre. Jeux de langage et philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 67, n. 3, p. 330-343, 1962.
- HOBBSAWM, Eric – RANGER, Terence. (ed.). *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HOLQUIST, Michael. *Dialogism*. London: Routledge, 1990.
- KERR, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1986.
- KUBICKI, Judith Marie. *Liturgical Music as Ritual Symbol: a Case Study of Jacques Berthier's Taizé Music*. Leuven: Peeters, 1999.
- LAPLANTINE, François. *Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains*. *Anthropologie et Sociétés*, n. 23, p. 101-115, 1999.
- LEVINE, Daniel H. *Politics, Religion and Society in Latin America*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Publishers, 2012.
- LOSONSKY, Michael. *Linguistic turns in modern philosophy*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2006.
- MOULIAN, Rodrigo; OLIVA, Ivan; TORO, Sergio. *Caminar entre luchas y pruebas: funciones paradójicas de la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal*. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, v. 45, n. 3, p. 461-471, 2013.
- PÉDRON, Sylvie. *Les églises pentecôtistes de Guatemala Ciudad: la secte comme lieu de reconstruction d'une communauté perdue*. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 82, p. 293-310, 1996.
- RORTY, Richard. *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- SCHERMANN, Josef. *Il linguaggio nella liturgia: i segni di un incontro*. Assisi: Cittadella, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*. Paris: Seuil, 1981.
- TURNER, Victor Witter. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.
- VONDEY, Wolfgang. *The Making of a Black Liturgy: Pentecostal Worship and Spirituality from African Slave Narratives to American Cityscapes*. *Black Theology*, v. 10, n. 2, p. 147-168, 2012.
- WILSON, Brendan. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: a guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen. German and English*. Oxford: B. Blackwell, 1953.

Reconsiderar a Esperança: Contribuições de Karl Rahner

Luiz Carlos Sureki¹

RESUMO

No intuito de contribuir na discussão em torno da linguagem e da religião em suas várias manifestações, o presente escrito visa chamar a atenção para o importante papel da esperança nas religiões, mas que quase sempre fica relegada à uma mera consequência da fé. Inicia sublinhando a boa notícia da religião como um anúncio de salvação para o ser humano. Esse anúncio, ao qual a fé dá seu assentimento, assume a linguagem da promessa e encontra seu justo lugar de acolhida na esperança do fiel. Em seguida, procura mostrar que a atitude de tomar a salvação como objeto da esperança é saudável e mesmo necessária para o nosso tempo. Para tanto nos serviremos da reflexão teológica de Karl Rahner por sua profundidade e originalidade na abordagem do tema da esperança para a teologia. A conclusão deverá assinalar a importância fundamental que a esperança tem na vida e para a vida de qualquer pessoa, sobretudo por ser justamente a esperança o único lugar onde uma autocomunicação de Deus como tal é possível.

Palavras-chave: Salvação. Promessa. Esperança. Fé. Amor.

INTRODUÇÃO

Um dos objetivos do 29º Congresso da Soter “Tempos do Espírito: Inspiração e Discernimento” foi o de “refletir sobre uma teologia trinitária como forma de superação do cristomonismo e do pneumatomonismo”. Nesse sentido, a “esperança”, considerada como uma virtude teologal, apresenta grande afinidade com tal objetivo, pois comumente a fé é tomada por sua referência à verdade divina (Filho/Logos), e a caridade por sua referência ao amor divino (Espírito Santo/Pneuma). Deste modo, a possível superação das tendências cristomonistas e pneumatomonistas exige a reconsideração da esperança por sua referência à Deus (Pai/Theos). Quem quer que se lance no debate e na reflexão sobre a linguagem religiosa com o intuito de construir pontes de diálogo entre teologia, ciências da religião, literatura e ciências da linguagem deverá se perguntar pelo lugar que a esperança ocupa ou deveria ocupar em tal empreendimento, e isso pelo simples fato de que a esperança é um

¹ Doutor em Teologia pela Leopold-Franz-Universität Innsbruck – Áustria; professor e pesquisador do departamento de teologia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte – MG.

legítimo tema antropológico.

Com efeito, o que mais interessa ao ser humano não é o passado, nem mesmo o presente, mas muito especialmente o futuro, o que ainda não é, o que pode vir a ser, e a começar pelo próprio ser humano que não está pronto, acabado, concluído, encerrado, mas antes se vê orientado para o futuro, movido ou impelido a “ser mais do que é”, saber mais do que sabe e, oxalá pudéssemos dizer, amar mais do que ama!

1- ANTROPOLOGIA E ESPERANÇA

É na antropologia, portanto, que universalidade e a polifonia da esperança, não como um atributo secundário ou marginal a ser acrescentado à natureza humana, mas antes como constitutiva do ser humano, e somente do ser humano, aparece. Enquanto a pergunta “quem é o homem?” (Rahner, 2008, 39-47), continuar sendo uma pergunta, enquanto o homem for um perguntante, a esperança estará sempre presente. O incerto que a esperança traz consigo reflete o mistério ou o enigma que o próprio ser humano é. A esperança não tem lugar num raciocínio lógico-silogístico-dedutivo de uma ciência que parte de princípios universais e necessários para daí tirar conclusões irrevogáveis, nem tampouco se confunde com o mero desejo, sonho, fantasia, utopia, por um lado, ou com a mera projeção calculada que parte do que já está aí para o que, a partir disso, deverá necessariamente vir a ser, por outro. Seu objeto é um bem futuro, árduo, possível (Santo Tomás - STh I-II, q.17, a.1.), mas não necessária e certamente alcançável. É por isso que não existe, propriamente falando, uma ciência da esperança.

Se a filosofia moderna das “ideias claras e distintas” não encontrou lugar para a esperança por ser esta do âmbito do duvidoso e, portanto, sem relevância diante da luz e da verdade da razão, a teologia, por sua vez, agiu de modo parecido relegando a esperança à uma mera consequência da luz e da verdade da fé. A consequência para a filosofia foi a emergência de um sujeito absoluto, e para a teologia cristã a emergência de um cristomonismo centrado na verdade revelada do Cristo. O problema é que ninguém pode realmente amar uma verdade absoluta (que como tal é imutável, inquestionável), pois amor é antes de mais nada uma relação intersubjetiva (interpessoal) que pressupõe alteridade, abertura e liberdade, não um sistema de enunciados dogmáticos sobre alguém.

Razão e fé são constitutivas do ser humano. Contudo, assim como a razão planejou e edificou os campos de concentração para extermínio em massa de pessoas, as bombas atômicas e tantas outras formas de aniquilação e exclusão do ser humano, assim também a fé levou à várias formas de fundamentalismo, fanatismo

religioso, intolerância, violência e morte. Se a fé ficar atrelada somente a um conjunto de verdades reveladas, ou seja, se a fé for adesão à doutrina ou doutrinas, nunca será capaz de nos levar a lugar algum no campo do diálogo interreligioso. “A fé e a razão elevam o espírito humano à contemplação da verdade” (Fides et Ratio 1), não à *posse* dela. Entre dois “donos da verdade” não há genuíno diálogo porque não há suspensão da autoridade: a verdade que se tem não permite que o amor humilde tome o outro como mais importante do que a “verdade” que cada um dos dialogantes julga estar de posse.

Se não se recupera o que é próprio da esperança humana, acaba-se por ignorar o próprio ser humano que pela esperança se move e se compreende como aberto, como a caminho. Muito dificilmente se encontrará uma base para construir pontes de diálogo, se não formos capazes de renunciar aos “hábitos monológicos” (Bakhtin, 1999, p. 272) e de manter aberto o horizonte da esperança. A esperança permanece implícita tanto no discurso categorial quanto nas atitudes prático-vivenciais das pessoas. O êxito de um movimento religioso-eclesial consiste fundamentalmente em conseguir atingir a esperança das pessoas, prometendo algo que elas de algum modo já esperam, e não em fazê-las compreender uma verdade que antes não eram capazes de compreender.

Por isso é preciso perguntar, agora no campo interreligioso-teológico, se a boa notícia que cada religião reclama para si e proclama para os outros não seria melhor compreendida a partir da esperança.

2- RELIGIÕES E ESPERANÇA

A mensagem das religiões deveria aparecer como boa notícia (evangelho). Com efeito, se uma religião não se autocompreendesse desde sua origem como portadora de uma boa notícia para o ser humano, já teria deixado de existir como tal há muito tempo. A linguagem dessa boa notícia assumirá no discurso religioso a forma da promessa. Se a promessa não anunciasse um bem relacionado à vida e ao futuro, seria antes uma ameaça. Felicidade, vida eterna, Reino de Deus, ressurreição, salvação, bem supremo, libertação, iluminação, paraíso, céu, etc. são termos polifônicos utilizados para dizer a boa notícia que transcende o âmbito do “eu sei” e se apresenta no âmbito do “eu espero”.

A *boa notícia* comporta tanto um aspecto intelectual (notícia), quanto um aspecto volitivo-afetivo (boa). Contudo, o modo como a boa notícia anunciada pela promessa é captada (intelectivamente) na fé e como o é (volitivamente) na esperança não é exatamente o mesmo. Conhecer, por exemplo, a doutrina clássica do budismo

não faz de mim necessariamente um budista, assim como não faz um budista ser cristão o fato de ele conhecer a doutrina do cristianismo. E se nos perguntamos por que não? A resposta é muito simples: porque se partimos respectivamente daquilo que cremos, nós não esperamos a mesma coisa; nossa esperança já foi e já está determinada pela compreensão respectiva do que tomamos por verdade. Se partíssemos do que esperamos perceberíamos que respectivamente a ressurreição e a iluminação não são algo já realizado em nós, não estão aí disponíveis, não são uma certeza, uma garantia absoluta e indubitável, mas antes são objetos da esperança, estão no campo do possível, há risco de fracasso, sobretudo se faltar o engajamento, o esforço pessoal prático-afetivo, o pôr-se a caminho. A esperança nos lembra que não só ainda não chegamos à meta final, como também que ainda podemos nos perder pelo caminho.

O objeto da esperança se encontra no âmbito do *possível*, não no do necessariamente certo e incontestável. E se queremos insistir que é a razão ou inteligência a que determina o que é (e o que não é) possível para a esperança, então não nos será permitido, filosoficamente falando, irmos além da consciência antecipante que descobre na potencialidade da matéria o que dela se pode esperar, na forma de uma projeção do realmente possível, como apresentara E. Bloch em sua brilhante análise do conceito de “possível” (Bloch, 1976, p. 258-277). E se transferimos a função da razão intelectual para a fé, na sua orientação clássica para o *verum*, que deve mostrar à vontade o *bonum* possível da esperança, nunca entenderíamos, teologicamente, a realidade mais profunda da esperança, e tampouco compreenderíamos por que a boa notícia do cristianismo, por mais boa que seja, não é aceita, nem compreendida como tal em outros contextos religiosos, assim como a boa notícia de outras religiões não é compreendida, nem aceita como tal pelos cristãos. É curioso e lamentável que a religião institucionalizada ainda seja uma das grandes responsáveis pela exclusão e pela violência no mundo.

O anúncio de salvação prometida frutifica quando encontra o solo da minha, da tua esperança. Um anúncio como o da ressurreição (de Jesus) pode ser compreendido, mas não é suficiente para alguém abraçar o cristianismo, caso a ressurreição não anunciasse, no acontecido com Jesus, aquilo que esse alguém no fundo já desejava e esperava para si. A vontade salvífica universal de Deus manifestada em Jesus Cristo e na graça suficiente para alcançá-la torna-se vontade salvífica de Deus *para mim* na esperança que capta a dimensão particular-pessoal da promessa salvífica; e é aí que a *graça suficiente* se torna *eficiente* em mim e confirma, por um lado, o sentido de uma tal esperança em mim e, por outro lado, a eficiência da promessa e da ação divinas (graça) (cf. Rahner, 2008, p. 215-216).

3- KARL RAHNER E A TEOLOGIA DA ESPERANÇA

Em seu artigo: “Para uma teologia da esperança” (Rahner, 2008, p. 207-221), Rahner inicia sublinhando que na tradição teológica católica a esperança foi vista como uma virtude *teologal* situada entre ou ao lado da fé e do amor; que as virtudes teologais, como tais, se originam e se orientam para Deus tal como ele é, em si e por si mesmo, de modo que a esperança orienta-se para Deus como o bem absoluto que se espera; que uma virtude “teologal” diz respeito à autocomunicação de Deus que, por sua vez, possibilita e provoca a resposta humana a essa mesma autocomunicação; e que a primeira dificuldade com relação à esperança aparece justamente na compreensão do modo como essa autocomunicação de Deus entre nós (Jesus Cristo) e em nós (Espírito Santo) acontece e é percebida.

No tratado clássico *De Trinitate* da teologia católica se fala de *dois* modos da autocomunicação divina, de duas “processões” (Hervorgänge) divinas, nas quais Deus eterno, origem sem origem, único, que chamamos Theos/Pai, se autocomunica. São elas a Palavra (Logos) e o Espírito (Pneuma). Se o “Pai” se dá em *uma* autocomunicação *na Palavra e no Espírito* então aparece somente um “duplo-uno”, e o correspondente dessa autocomunicação em nós (como virtudes propriamente “teológicas”) deverá ser a fé e o amor, respectivamente à Palavra e ao Espírito. Contudo, Rahner faz notar que a mesma tradição teológica afirma haver três (e não duas) virtudes teologais em nós, de modo que a estrutura triádica em nós (fé, esperança, amor) deveria se referir ao modo trinitário de subsistência do único Deus. Aqui encontramos o eco daquele objetivo visado por este 29º Congresso: “refletir sobre uma teologia trinitária como forma de superação do cristomonismo e do pneumatomonismo”. Quando se tomam as duas processões divinas, a esperança não aparece como um modo próprio de relação para com o definitivo, como subsistente e independente da fé e do amor. Não é por acaso que ficou relegada a uma espécie de meio-termo entre fé e amor, como uma consequência da fé, ou como o lado afetivo da fé, ou ainda como uma espécie de antessala do amor.

A pergunta pela natureza própria da esperança tampouco recebe uma resposta satisfatória aludindo-se ao caráter peremptório do peregrinar humano que encontraria seu termo na “visio beatífica” e “posse” de Deus (Rahner, 2008, p. 212). Tomando-se simplesmente a formulação: “enquanto a fé versa sobre o que ainda não vemos, a esperança versa sobre o que ainda não temos” (STh II-II. q.23, a.6.), se seguirá que na *visão* e na *posse* de Deus, tanto a fé quanto a esperança deixariam de existir porque atingiriam a plenitude do lhes corresponde (verum e bonum). O que há de permanecer não pode ser outra coisa senão a comunhão com o uno (unum) no

amor. No entanto, o ato de apreensão (Ergreifung) de Deus como Verdade na “*visio Dei*” não faz justiça ao insondável mistério, à alteridade absoluta e à indisponibilidade de Deus, nem confere à esperança como virtude teologal, um estatuto próprio. Uma resposta adequada a essa questão, segundo Rahner, exige uma compreensão mais profundada da natureza da esperança do ser humano e do mistério do próprio Deus.

O movimento interno da autocomunicação do Deus único como Verdade/ Logos e Amor/Pneuma encontra seu correspondente em nós nas virtudes da fé e do amor, que possuem, por sua vez, uma unidade interna e original no ser humano como um constante “sair-de-si” (Von-sich-weg) em inteligência e em vontade, respectivamente na fé e no amor, rumo ao *para-onde* indisponível, ao inabarcável por excelência (Deus). A esperança corresponde, portanto, segundo Rahner, a esse permanente sair-de-si do ser humano para o indisponível, por ser o indisponível o que é próprio da esperança (Rahner, 2008, p. 213).

Com efeito, Deus, na sua transcendência, não é alcançável, “possuível”. Como o prometente e o prometido da esperança neste caso é um só e o mesmo, a dimensão do *futuro*, da *dificuldade* e da *possibilidade* de se alcançar um/o bem (características estas próprias da esperança) não pode estar dissociada do Bem absoluto como *Futuro absoluto* considerado em si mesmo. Sendo a promessa o tipo de linguagem para anunciar o que não pode ser dado (no espaço e no tempo) nem possuído como uma coisa entre outras coisas, ela anuncia o indisponível que a esperança, como *modalidade fundamental do lançar-se humano para o a ele indisponível*, toma como tal para ser o que é.

Por isso dirá Rahner que o cristianismo é a religião do *futuro absoluto* (Rahner, 2002, p. 410-418), e que este nada mais é que um outro nome para se referir a Deus. Jesus Cristo para o cristão será a plenitude daquela abertura radical do ser humano ao *unum* puro e simples, ao mistério de sua existência e desde aí, movido pela promessa da sua própria ressurreição. Ele é e será a revelação do homem radicalmente aberto e orientado para o Indisponível, para o Mistério, a quem Jesus não chamava de Uno, nem de Nirvana, nem de Espírito Absoluto, mas chamava Abá, Pai.

A esperança concreta do indivíduo religioso na sua salvação pode até ser legitimada em certa medida pela razão, mas esta razão não pode colocar o fundamento último da esperança, pois tal fundamento diz respeito a Deus mesmo e só a Deus (cf. Rahner, 2008, p. 214). A vontade salvífica concreta de Deus só se torna efetiva e eficiente, portanto *presente* e atuante, na esperança, pois somente a esperança é o lugar do Esperado como o Indisponível e, portanto, dirá Rahner, o lugar de Deus como tal. A salvação diz respeito à Deus-que-vem, que se torna dom a mim (e não a um todo abstrato que chamamos de humanidade sem se referir especificamente a ninguém) na esperança, e somente na esperança.

CONCLUSÃO

Se retomamos agora o já aludido objetivo deste Congresso, a saber, o de “refletir sobre uma teologia trinitária como forma de superação do cristomonismo e do pneumatomonismo”, não é difícil perceber a importância que a esperança exerce para essa possível superação, já que uma teologia legitimamente cristã, portanto, necessariamente trinitária, não deve ficar restrita nem somente ao logos/christós, nem somente ao pneuma/espírito, sob pena de cair ou em um fideísmo cego ou em um espiritualismo volátil. É a *soteria* (salvação que se espera) que realmente move, inova, renova e mantém a ortodoxia na reflexão teológica. Por isso, a disciplina teológica chamada “teologia fundamental”, sob influência da concepção de revelação do CV II, é, em nossos dias, muito mais uma hermenêutica da esperança do que uma apologia da fé (como fora outrora).

A esperança é o que nos move no cotidiano da vida a nos lançarmos tanto nos pequenos quanto nos grandes empreendimentos. Além disso, esperança é força de superação que necessitamos quando nossos empreendimentos fracassam. Reerguer-se, recomeçar, tentar novamente, insistir e persistir na busca de objetivos somente é possível porque a esperança não nos abandona. Propor outros caminhos, ouvir outras perspectivas, aproximar-se de outras áreas do conhecimento e da atividade humana exige abertura, exige arriscar-se a sair da zona de conforto do já sabido, do já discutido, do já encontrado, do já estabelecido. Esse sair-para-o-desconhecido caracteriza fundamentalmente a natureza da esperança. Ela é a modalidade fundamental de relação humana para com o que (ainda) não está aí, e, portanto, para o definitivo, para o misterioso, para o indisponível. Assim, é preciso repetir que é na esperança e somente na esperança que o Indisponível por excelência, a quem chamamos Deus, pode autocomunicar-se no seu Mistério ao ser humano sem deixar de ser o que é e sem ser reduzido a um cristomonismo dogmático ou a um pneumatologismo desencarnado.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- RAHNER, Karl. “Christentum als Religion der absoluten Zukunft”. In: *Sämtliche Werke* 15, 2002.
- RAHNER, Karl. “Was ist der Mensch?”; “Zur Theologie der Hoffnung”. In: *Sämtliche Werke* 22/2. Dogmatik nach dem Konzil. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008.

RAHNER, Karl. „Christentum als Religion der absoluten Zukunft“. In.: *Sämtliche Werke* 15. Verantwortung der Theologie. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2002.

RAHNER, Karl. „Die Frage nach der Zukunft“, In.: *Sämtliche Werke* 24/1. Das Konzil in der Ostkirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichen Auftrag der Kirche. Freiburg: Herder, 2011.

Violência e humanização na linguagem religiosa: Análise a partir da categoria itinerário de maturação de Campbell

Belkys Julissa Moya Bastardo¹

RESUMO

Na contemporaneidade, o fenômeno religioso continua vigoroso. Tal vigor se mostra, inclusive, no evidente contraste que se observa na linguagem religiosa, que se mostra como humanização, mas também como violência. Por diversas vias, encontramos uma linguagem violenta, nas redes sociais, em programas de televisão, entre outras mídias. René Girard, ao discutir a relação entre a violência e o sagrado, sustenta que na contemporaneidade a violência ainda faz parte do fenômeno religioso. Conforme Girard, há uma relação intrínseca entre culto religioso e violência. Frente a isso, pergunta-se: numa sociedade plural e globalizada, será possível encontrar caminhos que conduzam ao convívio humano harmonioso? Esta comunicação indica, como caminho possível, o diálogo maduro, fundado no conceito de *itinerário de maturação*, de Joseph Campbell. Ao analisar as sociedades ditas primitivas, Campbell destacou um caminho de humanização que possibilita o diálogo e a ruptura com a linguagem violenta. Acreditamos que o pensamento por nós estudado possibilita a construção de pontes com diversas áreas do saber humano possibilitando a construção de uma linguagem madura entre as diversas ciências. Dessa maneira analisaremos a realidade da linguagem violenta, a partir dos conceitos de Girard; e proporemos o itinerário de maturação, como um possível caminho de diálogo, a partir de Campbell.

Palavras-chaves: Violência, Humanização, Linguagem religiosa, Campbell, Girard.

INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso nos dias atuais encontra-se completamente aberto e plural. No entanto, podemos perceber a presença de atitude violenta no mesmo, sob a forma de fundamentalismo, em que o outro, o diferente representa uma ameaça. Diante disso nos perguntamos: é possível um caminho de humanização a partir do fenômeno religioso na contemporaneidade?

A partir do questionamento feito apresentaremos a base teórica da pesquisa, que está em andamento. Analisando a partir da relação feita por René Girard entre a violência e o sagrado, e o caminho identificado por Joseph Campbell nos mitos das culturas primitivas.

¹ Mestranda em Ciências da Religião. Aluna do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsistas da Capes. Bacharel em Teologia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino. E-mail: bekysmoya@gmail.com

Acreditamos que o contraste entre estes dois conceitos possibilita trilhar um caminho em que a violência uma vez reconhecida e assumida dê lugar ao diálogo e a uma postura de abertura frente aos demais que diferem da nossa maneira de ver e manifestar a sua religião.

1. A LINGUAGEM RELIGIOSA NA CONTEMPORANEIDADE

Antes de adentrar ao fato religioso na contemporaneidade é fundamental retomar as bases do pensamento religioso dos povos chamados “primitivos” Isso porque, num momento em que a linguagem é mitológica, ser humano e mundo não estão numa relação de contraposição, mas de complementaridade. O mito ao dar sentido ao ritmo do mundo, dá também ao ser humano (ALVES, 1988, 65-67).

Nestas culturas também estão sempre presentes as figuras heróicas. Pessoas que são tiradas de um determinado povo e que passando por inúmeras provações se amadurecem e retornam ao mesmo povo a fim de libertá-lo, fazê-lo crescer, voltar a realidade cósmica do início (CAMPBELL, 1989, p. 41).

Há ainda uma dimensão na linguagem mitológica que precisa ser salientada. Esta relaciona-se com a dimensão da violência. A maioria das culturas primitivas possui mitos que trabalham este dado da vida humana. Dessa maneira, analisando, por exemplo, a questão do bode expiatório nos mitos destas culturas podemos perceber que a violência lançada sobre um indivíduo gerará num momento posterior a ordem para toda a comunidade. Nestes mitos há dois momentos. No primeiro o bode expiatório, ainda não sagrado, recebe sobre si toda a carga maléfica daquela comunidade. Num segundo momento ele recebe uma sacralidade positiva, que surge a partir da reconciliação da comunidade (GIRARD, 2004, p. 69).

Dessa maneira, em linhas gerais pode-se afirmar que todo o tempo e espaço destes povos estão organizados e interpretados em função da linguagem simbólica que confere sentido seja no campo individual ou coletivo.

A grande virada da modernidade será a virada antropocêntrica, o ser humano centro do mundo será o critério de avaliação de todas as coisas. A razão a grande senhora. Se antes os mitos explicavam a realidade, agora a racionalidade, com idéias claras e distintas, dará conta de decifrar todos os enigmas. Dessa maneira, o paraíso pregado pela religião será construído pelo ser humano a partir das ciências (CALIMAN, 1998, p. 25).

A religião num primeiro momento é questionada, colocada no âmbito da subjetividade. Porém, com o aprofundamento da modernidade e o nascimento do Iluminismo o lugar metafísico que Deus ocupa será questionado. E na tentativa de

superar a metafísica decretará a morte de Deus (ALVES, 1988, p.60).

O avanço da ciência e estabelecimento da razão instrumental colocará como ultrapassada toda linguagem simbólica. Tendo como sua máxima expressão o positivismo. Quando no século vinte, o mundo, depois de duas guerras vê que a promessa moderna de Igualdade, Fraternidade e Liberdade não se concretiza, e que o ser humano encontra-se aniquilado, os filósofos, teólogos e diversos intelectuais da área de humanas apontarão que a linguagem simbólica é aquela capaz de conferir sentido ao ser humano.

Porém, é importante destacar, segundo Girard, ainda que nos textos medievais e modernos o sagrado se enfraqueça, ele sobreviverá de alguma maneira. Se de um lado temos o enfraquecimento do sagrado a atitude de continuar a história tendo bodes expiatórios continua. Como foi dito acima, se antes na estrutura mitológica havia um duplo movimento que comportava a violência e sua transfiguração. Agora a transfiguração será colocada de lado e a violência lançada sobre uma vítima entrará para história (GIRARD, 2004, p. 70).

Neste contexto surge a contemporaneidade que é complexa, plural, paradoxal. Se muitos pensadores, exemplo Freud, se levantaram para dizer do fim da religião, os tempos atuais têm atestado o contrário. O fenômeno religioso eclodiu e o número de correntes religiosas se diversificou. E neste contexto cabe a nossa reflexão (ALVES, 1988, p. 59-82).

2. O SAGRADO E A VIOLÊNCIA

Um tema que salta aos nossos olhos é o da violência encontrada nas religiões. Uma pesquisa feita em redes sociais, programas de televisão ou a visita a uma igreja ou denominação religiosa, particularmente no momento do culto, seriam suficientes para perceber uma linguagem exclusivista e carregada de violência contra o outro que professa uma fé distinta da sua.

Neste sentido, ainda que o tema da violência relacionada ao sagrado pareça novo, ele se mostra presente na sociedade humana desde seus primórdios. As sociedades ditas “primitivas” combatiam com a violência sacrificial dos rituais a violência representada pela presença intrusa do outro, ameaçadora da desintegração da comunidade. Também, diante de um ato de violência ocorrido no interior do grupo, uma vítima ritual que se assemelhasse ao máximo com a vítima real, seria sacrificada ritualmente a fim de quebrar o ciclo de vingança, pois a permanência deste poderia ser a destruição do grupo. (GIRARD, 1990, p. 23).

René Girard afirma ainda que nas nossas sociedades contemporâneas

não tenhamos mais sacrifícios rituais, a violência continua presente. Certamente, temos o poder judiciário que, no decorrer da história, substituiu a função social dos sacrifícios. Ainda assim, o dado da violência continua a marcar com sua presença as expressões religiosas, como que comprovando ser ele um dado constitutivo do ser humano. (GIRARD, 1990, p. 29-38). Na verdade, o grande perigo é a instauração da violência no seio da comunidade. Conforme Girard (1990, p. 53), os ritos sacrificiais – também em suas formas contemporâneas – cumprem a função de purificar e canalizar a violência.

3. O ITINERÁRIO DE MATURAÇÃO, UM CAMINHO DE HUMANIZAÇÃO

Frente a reais situações de violência religiosa, pessoas e grupos de boa vontade, ligados a diversas religiões, viram no diálogo a saída para que as religiões pudessem criar um espaço de respeito e convivialidade que rompesse com a violência, garantindo a cada uma a liberdade de doutrina e expressão e a igualdade e reciprocidade de vozes. Ainda que passos significativos já fossem dados, há, todavia, a necessidade de um processo que leve ao amadurecimento e faça com que um indivíduo não veja no outro seu oponente, mas outro indivíduo diferente dele. O reconhecimento da diferença é justamente o que nos permite pensarmos-nos como iguais.

Nesta perspectiva, ganha interesse o conceito de *itinerário de maturação*, de Joseph Campbell. Em seu livro *As Mil Faces do Herói* o autor identifica, nos relatos míticos e nas histórias dos heróis antigos, um itinerário de maturação que faz o indivíduo sair de uma situação de desequilíbrio, rompendo um obstáculo para se chegar à maturação. O interessante é que neste processo de maturação o indivíduo que alcançou tal estágio sempre retorna à sua comunidade e faz com que esta também passe pelo mesmo processo. Como nos explicita o autor:

Terminada a busca do herói, por meio da penetração da fonte, ou por intermédio da graça de alguma personificação masculina ou feminina, humana ou animal, o aventureiro deve ainda retornar com o seu troféu transmutador da vida. O círculo completo, a norma do monomito, requer que o herói inicie agora o trabalho de trazer os símbolos da sabedoria, o Velocino de Ouro, ou a princesa adormecida, de volta ao reino humano, onde a bênção alcançada pode servir a renovação da comunidade, da nação, do planeta ou dos dez mil mundos. (CAMPBELL, 1989, p. 195)

Os desequilíbrios causados pela violência religiosa são visíveis em nossa sociedade. E os obstáculos para sua superação são muitos. Diante desta situação, muitos preferem desacreditar as religiões desejando seu fim. Em contraste com tal

atitude, o itinerário de maturação proposto por Campbell demonstra uma visão positiva do fenômeno religioso, capaz de alcançar eficácia não apenas no nível simbólico, mas também nas vivências cotidianas das pessoas ligadas ao fenômeno religioso. Para ele:

Todas as religiões foram verdadeiras para o seu tempo. Quem for capaz de reconhecer o aspecto não perecível de sua verdade e separá-lo do que é circunstancial, terá apreendido isso. [...] De um modo ou de outro, todos temos de encontrar o que melhor favoreça o florescimento da nossa humanidade, nesta vida, e dedicar-nos a isso. (CAMPBELL, 2002, p.157)

Dessa maneira, o fenômeno religioso que se expressa em um linguagem simbólica possibilita, quando vivenciado desde sua essencialidade, um processo de humanização, pelo qual o ser humano encontrar-se-ia aberto e disponível ao diálogo, em detrimento de uma postura de fechamento, causadora da violência.

CONCLUSÃO

Com a comunicação contextualizamos brevemente o fenômeno religioso na contemporaneidade desde a linguagem mitológica e sua importância nos dias de hoje. Como esta nos ajuda ressignificar nossas dimensões consideradas sagradas e, a partir da mesma linguagem, abrir possibilidades de diálogo.

Destaca-se ainda dois conceitos que estão presentes tanto no fenômeno religioso como na expressão deste. A violência que, segundo Girard, está sempre presente na comunidade e que, segundo a sua tese é extirpada em sacrifícios rituais, que em muitas vezes envolve um bode expiatório.

Para Campbell, a humanização pode acontecer quando o indivíduo ou comunidade possa trilhar o caminho de maturação que permita reconhecer no outro, um florescimento de sua própria humanidade.

Sendo assim, ao invés de darmos uma resposta, nos perguntamos que caminhos será possível tomar para construir um diálogo maduro no contexto tão complexo chamado pós-modernidade? Será possível encontrar caminhos que conduzam ao convívio humano harmonioso? Cremos que sim, e alcançar a maturidade humana é um passo significativo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 4 ed. Campinas: Papirus, 1988.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. [Tradução: Adail Ubirajara Sobral]. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. [Tradução: Carlos Felipe Moisés]. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CALIMAN, Cleto (org.). **A sedução do sagrado**. Vozes: Petrópolis, 1998.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

GT 13 Teologia latinoamericana (AMERINDA)

GT 13. Teología latinoamericana (AMERINDIA)

Coordinadores: Grupo da Ameríndia: Socorro Martinez, Coordinadora Continental (México); Oscar Elizalde (Colômbia), Manoel Godoy (Brasil), Juan Manuel Hurtado (representante no FMTL), Pablo Bonavia (Uruguai).

Ementa: Este grupo busca asumir uno de los mayores desafíos que enfrenta hoy la tradición teológica latinoamericana en su esfuerzo por reflexionar desde la fe a partir de las prácticas de solidaridad entre y con los excluidos de nuestras sociedades. Se trata de incorporar como un procedimiento intrínseco a la construcción de su discurso teológico más propio la articulación de diversos aportes que surgen del diálogo permanente entre sujetos y saberes distintos. Estos tienen que ver con un triple nivel de aproximación a la realidad: a) las prácticas que apuntan a transformar el paradigma de la dominación por el de la reciprocidad en todos los planos incluyendo los vínculos interpersonales y de género, las estructuras de la sociedad y el cuidado ecológico de la biosfera b) la experiencia y reflexión de los cristianos en su seno y c) la reflexión académica interdisciplinar.

Ello supone un cambio en la manera de concebir el trabajo del teólogo o teóloga profesionales que, sin abandonar su responsabilidad en los aspectos de rigor científico, deberán participar de espacios que le permitan dialogar en reciprocidad sistemática con lo que surge de la vida, los dolores, las luchas y alegrías del pueblo pobre y de la reflexión normalmente informal de los cristianos comprometidos en los procesos de transformación. Como es obvio no se le puede pedir al teólogo profesional que de cuenta por sí mismo de todos los saberes implicados en dicho proceso. Lo decisivo es pasar progresivamente de una visión individualista del sujeto de la reflexión teológica a otra comunitaria no solo a nivel interdisciplinar sino también 'intersapiencial'. Se trata de generar espacios o equipos integrados por personas dedicadas a la investigación académica y otras capaces de aportar desde su experiencia a nivel de base social y eclesial. En este sentido vemos importante reducir crecientemente la separación entre el círculo de teólogos/as profesionales y los militantes cristianos de base.

En este taller de Amerindia se buscará el intercambio con otros grupos de trabajo que ya tienen una larga experiencia en los Congresos de la SOTER y abordan temas afines.

A doutrina da salvação no Brasil e a violência contra a mulher e os direitos humanos

Claudete Ribeiro de Araujo¹

RESUMO

Esta pesquisa é um esforço hermenêutico de teologia diante dos espetáculos que temos assistido diariamente pela mídia e pela internet na atualidade brasileira. Não queremos aqui discutir a epistemologia da ciência política, tipologias políticas ou mesmo programas de partidos políticos no governo ou em oposição a ele. Nosso intuito é demonstrar que nas matrizes mentais do pensamento vigente brasileiro existe uma influência teológica visibilizadas em imagens e em crenças, e que essas representações, além de serem extremamente violentas, revelam dois paradigmas cunhados na história do cristianismo e recriados na colonização do Brasil pela América Portuguesa. O primeiro deles é a cultura autoritária que se revela nos mandos e desmandos de atitudes “coronelistas” que se reproduzem na mídia, nas igrejas, nas escolas e nas famílias. O segundo é o androcentrismo existente nas relações sociais e que impedem o desenvolvimento de um fazer feminino que influencie, de fato, a sociedade de uma forma mais igualitária. Aqui neste artigo discutimos crenças, imagens e discursos propagados no Brasil desde o período colonial e mostramos que suas permanências estão mais vivas do que nunca na bancada evangélica e na elite brasileira conservadora que justificam suas atitudes como necessárias para a manutenção da ordem e do progresso.

Palavras chaves: poder político, mulheres, discurso teológico.

INTRODUÇÃO

Este artigo fala de política e religião. Geralmente as articulações sobre este tema aprofundam as relações institucionais. Aqui se debruça sobre o construto do simbólico e do imaginário construído ao longo da história do Brasil que nos permite entender a produção de discursos de igualdade de gêneros numa realidade que oculta as desigualdades de gênero e não se coaduna com a práxis. A Igreja cristã produziu vários tratados teológicos- moralistas sobre as relações de gênero na América Portuguesa e todos estavam permeados de violência de gênero nas representações religiosas, nos símbolos e imagens divulgadas na Colônia. Esses tratados chegaram até às pessoas através da fé e das devoções religiosas. Os discursos religiosos tem essa capacidade de impregnar, marcar, criar formas de pensamentos e matrizes porque tem uma linguagem específica que mexe com os sentidos das pessoas. O discurso religioso no Brasil foi um discurso autoritário que trouxe a ilusão de reversibilidade, mas que exibia suas formas de dominação nas representações. (ORLANDI 1983,

¹ Mestra em Teologia e em História Social. Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: claudetearaujo7@gmail.com

p.157). São destas formas de representações presentes nos discursos religiosos que produzem relações de violência e dominação que é abordado neste artigo

1. RELIGIÃO, ORDEM E AS MULHERES

O Brasil viu um espetáculo acontecer na noite do dia 17 de abril de 2016. Fogos estouravam em todo Brasil nas capitais e em muitas cidades do interior por volta das 23 horas da noite. Era o processo de abertura do impeachment da presidenta Dilma aprovado por 367 votos favoráveis contra 137 contrários. Os deputados que haviam votados a favor da suspensão do cargo mandatário da presidenta alegaram como motivos para essa decisão a defesa de suas famílias (92), a defesa de suas cidades ou estados (69), a defesa do Brasil (60), a defesa da democracia (60), a defesa de Deus (43). Apenas dois deputados realmente foram favoráveis ao processo pela causa que ela estava sendo julgada no Congresso que eram as pedaladas fiscais. (Gráfico feito pelo Grupo Tortura Nunca mais). Que crime horrendo essa mulher, constituída presidenta do Brasil pela segunda vez, em 2014, pelo voto popular num processo democrático, havia cometido que abala tanto a ‘tradição, a família e a propriedade’ nas crenças dos deputados brasileiros? Que e quem, de fato, os deputados representavam neste caso?

Uma das respostas pode ser visibilizada no discurso de posse do então vice-presidente Michel Temer que assumiu a presidência da república por 180 dias enquanto ela está afastada. Diz ele:

“O nosso lema - que não é um lema de hoje -, o nosso lema é Ordem e Progresso. A expressão da nossa bandeira não poderia ser mais atual, como se hoje tivesse sido redigida. Finalmente, meus amigos, fundado num critério de alta religiosidade. E vocês sabem que religião vem do latim religio, religare, portanto, você, quando é religioso, você está fazendo uma religação. E o que nós queremos fazer agora, com o Brasil, é um ato religioso, é um ato de religação de toda a sociedade brasileira com os valores fundamentais do nosso País. Por isso que eu peço a Deus que abençoe a todos nós: a mim, à minha equipe, aos congressistas, aos membros do Poder Judiciário e ao povo brasileiro, para estarmos sempre à altura dos grandes desafios que temos pela frente. (Temer, 2016, discurso pronunciado no Palácio do Planalto)

O discurso, do agora atual presidente, faz referência à tradição positivista no Brasil encarnada pela classe alta conservadora que está no poder político (executivo), no congresso (legislativo) e no poder judiciário. O povo brasileiro aparece apenas no final do discurso de maneira homogênea. Chama a atenção no discurso do

novo presidente ele tocar no tema da religião e usá-lo como sinônimo de unidade nacional, fundindo-a com os ‘valores fundamentais do nosso país’. Quais valores ele se refere? Porque a religião? Porque se pensa na religião enquanto uma religião homogênea e unificadora. No passado a Igreja Católica fez esse papel. Atualmente, se tenta fazer isso com o ‘evangelismo’ neopentecostal que dá o tom do discurso político dominante no Brasil.

Um eco do impacto deste discurso pode ser visibilizado na fala do deputado federal Marcos Feliciano do PSC de São Paulo (pastor da Igreja Assembleia de Deus e neste momento pré-candidato a prefeito por São Paulo) no 34º Congresso Internacional Gideões Missionários da Última Hora com membros de várias igrejas evangélicas, no dia 03 de maio deste ano em Camboriú, Santa Catarina. No Encerramento do encontro tocou o hino nacional que introduziu o pronunciamento do vice-presidente, Michel Temer em vídeo² e depois disso uma bandeira do Brasil tremulou como pano de fundo para a citação bíblica “Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor”. Logo após veio a pregação do pastor:

“Não sei se você ouviu ele (*Temer*) dizer ali: ‘Nós, que somos religiosos’. Ele é um homem temente, um homem que pede oração humildemente. Tenho certeza de que Deus vai mudar nossa história e a história do Brasil. Eu queria que toda a igreja agora levantasse as mãos para o céu. Nesse momento, nós decretamos que esse espírito que dividiu o país está sumindo daqui. Porque um tempo de unidade, de prosperidade, vai cair sobre a nação brasileira. Ordenamos que todos os demônios desapareçam da nossa nação. E profetizamos que o Brasil é do senhor Jesus. (MOURA, 2016)

A bancada evangélica que forma hoje a chamada Frente Parlamentar Evangélica da Câmara tem 92 deputados segundo o seu presidente João Campos, mas a revista *Época* contabiliza 189 deputados na frente evangélica e quase todos votaram a favor do Impeachment (nem todos em nome de Deus como podemos ver nas estatísticas acima). A deputada Benedita da Silva e cinco outros deputados votaram contra. A decisão da frente foi pautada sob o argumento “a favor da nação”, contra a “grave crise econômica, moral, ética e política” e para “restabelecer a esperança, a confiança, a unidade nacional e a retomada do crescimento”. (Nota do deputado João Campos PRB-GO na Câmara dos Deputados). Após o impeachment o jornal *El País* ao analisar as justificativas apresentadas por deputados concluiu: “Deus e os netos dos deputados derrubaram a presidenta do Brasil” se referindo às motivações religiosas dos deputados e ao nepotismo do congresso atual que chega a 49% com deputados federais que tem filhos pais, avôs, mães, esposas ou irmãos atuando em política (MARTÍN, 2016)

² Michel Temer gravou o discurso em vídeo antes de sua pronúncia oficial ao deputado Marcos Feliciano.

Em meio a tudo isso, chamou a atenção o voto de uma deputada federal Raquel Muniz (PSD-MG), que ao proferir o 303º voto a favor da abertura do impeachment contra a presidenta Dilma Rousseff afirmou:

Meu voto é em homenagem às vítimas da BR-251. É para dizer que o Brasil tem jeito, **e o prefeito de Montes Claros mostra isso para todos nós com sua gestão.** O meu voto é por Tiago, David, Gabriel, Mateus, minha neta Júlia, minha mãe Elza. Meu voto é pelo Norte de Minas, é por Montes Claros, é por Minas Gerais, meu voto é pelo Brasil. Sim, sim, sim, sim, sim, sim.(grifo meu)

Menos de 12 horas depois, o prefeito de Montes Claros, Ruy Muniz (PSB), que é seu marido, foi preso pela Polícia Federal (PF) na operação Máscara da Sanidade II – Sabotadores da Saúde acusados de fraude na gestão pública de Saúde. Ele e sua equipe teriam retido recursos do Sistema Único de Saúde (SUS), destinados a quatro hospitais filantrópicos e públicos da região, para beneficiar um privado, o Hospital das Clínicas “Mário Ribeiro”, que é do prefeito. Ruy Muniz responde hoje pelos crimes de falsidade ideológica majorada, dispensa indevida de licitação pública, estelionato majorado, prevaricação e peculato e poderia pegar até 30 anos de cadeia.

A Câmara hoje tem 513 deputados federais, sendo que 298 já foram condenados ou respondem a processos na Justiça (inclusive eleitoral) ou Tribunais de Contas. Os processos estão em diversas instâncias e vão desde crimes eleitorais até processos de má gestão do dinheiro público e corrupção. O número representa o total de 58,09% dos parlamentares que compõem a Câmara dos Deputados. (Dados levantados pelo Portal EBC na plataforma do Projeto Excelências, da ONG Transparência Brasil.)

O que acontece no Congresso e poderes governamentais no Brasil é apenas um reflexo da cultura brasileira. A falta de ética, os subornos, propinas, o desvio de dinheiro público podem ser encontrados a todo o momento no cotidiano do povo brasileiro que vende seu voto na época da eleição, mantém fidelidade às figuras políticas locais e se entendem como clientela que compete pelas benesses desses bens desviados. Também reflete as consequências de uma opção política de progressão social que transformou pobres numa classe média ascendente que vem se desenvolvendo com o neoliberalismo sem identidade coletiva e sem prática de cidadania.

Em outras palavras, o ser do social permanece oculto e por isso ela tende a aderir ao modo de aparecer do social como conjunto heterogêneo de indivíduos e interesses particulares em competição. E ela própria tende a acreditar que faz parte de uma nova classe média brasileira. Essa crença é reforçada por sua entrada no consumo de massa (CHAUI, 2013, p.132)

Esse panorama político que se desenha no país hoje revela, além das contradições sociais e da manutenção do poder, a violência de gênero que se reproduz calcada nas percepções de diferenças entre os sexos e das fronteiras que o sexo feminino pode ultrapassar. A presidenta é uma mulher que nunca se enquadrou nos papéis construídos pela sociedade brasileira. Militante política, ela foi presa, torturada e classificada como subversiva e terrorista na ditadura militar. **É divorciada** duas vezes, mãe de uma filha e de dois netos. Morava na residência presidencial com mais duas mulheres a mãe e tia. Gosta de economia e política, tem carreira profissional, fundou partido político, venceu um câncer. Tudo isso faz dela uma mulher que não se encaixa no estereótipo criado para as mulheres no Brasil.

Outra mulher se encaixa no perfil. Na mesma semana desses acontecimentos sobre a abertura do impeachment a revista VEJA fez questão de lançar a matéria sobre a esposa de Michel Temer intitulada: Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. A reportagem se referia à ‘quase primeira dama’ que é mais jovem 43 anos que seu marido. Casou-se aos 20 anos quando ele tinha 62 anos de idade. Segundo ela foi seu primeiro e único namorado. Apesar de ser formada em direito, nunca trabalhou. Marcela é loura de olhos azuis e concorreu a dois concursos de miss em São Paulo. Neste aspecto corresponde ao modelo estético dos meios de comunicação e propaganda. Discreta, silenciosa, usa saias na altura do joelho. Não tem vida profissional, não tem militância política. Ela vive na sombra de seu marido.

Teria o impeachment a ver com questões de gênero? E com a teologia?

2 DISCURSOS RELIGIOSOS TRADICIONAIS E CONSERVADOS

A colonização da América Portuguesa foi realizada através de um projeto mercantilista devastador para o meio ambiente (com a criação das sesmarias e por consequência dos latifúndios para monocultura de produtos agrícolas), para os povos que aqui viviam, para os povos do continente africano vendidos aqui como ‘peças’ no mercado de escravos e para as mulheres. Toda a economia colonial estava atrelada a homens que foram recebendo títulos (honorarias) e terras que lhes permitiram perpetuar seu poderio com seus descendentes (CARVALHO, 1987). Formaram grandes famílias e com elas criaram alianças organizando as oligarquias locais, base de todo poder político e econômico até os dias de hoje.

A Igreja Católica no processo de padroado não só participou desse processo como agente político, como também criou um discurso religioso que fundamentou práticas religiosas e condutas morais no Brasil. Atrelada ao poder do Reino de Portugal, as paróquias exerceram papéis de órgãos de fiscalização da Coroa

(LONDONO,1997) e em nome de uma ordenação moral no novo continente, reforçou um discurso de submissão e de obediência de certos grupos por sua característica étnica (indígenas), de cor de pele (negros escravos) e de sexo (mulheres) ao seu dono, ao senhor.

O discurso de obediência a Deus no Brasil foi um discurso androcêntrico voltado para legitimar o patriarcado em torno do homem na família, na fazenda, na Igreja e com isso legitimar o sistema colonial de trabalho escravo e de exploração mercantilista de Portugal. Esse discurso foi construído em torno de um mito interpretado nas chaves de leitura que interessava aos colonizadores.

Mulheres ousadas foram vistas ao longo da literatura religiosa como mulheres pecadoras que necessitam ser corrigidas ou penalizadas por seus atos e pensamentos. Em sociedades onde a igualdade de gênero nunca foi vivenciada, os homens sempre definiram os limites da ação das mulheres sob pena de serem impedidas de continuar suas ações de todas as formas possíveis, desde a desmoralização social até a pena de morte. As figuras de Eva desobediente e soberba que se manifesta na fala e na ação tinha que ser substituída pela figura de Maria obediente, silenciosa, recatada e humilde. O ‘mal’ no mundo assim seria eliminado e com ele a possibilidade de mudar as estruturas paradigmáticas que norteavam e legitimavam o sistema econômico capitalista e as sociedades de poder hierárquico, desigual e autoritário.

No Brasil essas imagens religiosas com os consequentes discursos foram interpretadas na palavra honra. A honra existia para o homem e para as mulheres. O homem honrado era aquele que publicamente assim se apresentava. Ele devia ter terra e bens materiais e ser casado de acordo com as conveniências institucionais da Igreja e da Coroa no seu interesse de normatização e controle da população no Brasil. Tinha obrigações morais e legais com sua família e conjugais com sua esposa. O marido tinha a autoridade dentro do lar. Ele era o pai de família, a “cabeça” do lar e da mulher, cujos membros eram convidados a se acomodarem ao redor desse centro. Devia zelar e amar a sua mulher castamente e corrigi-la com castigos físicos³, dar conselhos morais nos seus procedimentos e pagar seu débito à esposa para a propagação da prole. A honra da mulher consistia, também, naquilo que se tornava público, que aparecia no social. Ela era a continuação do pai de família. Devia levar a cabo a ‘criação’ da menina que era pensada e ditada por seu pai e agora compete a ela fazê-la ‘tornar-se uma mulher’. Assim, o menino se tornava adulto na medida em

3 A correção da mulher era um direito masculino e estava ligado à subordinação da mulher ao marido e a obediência feminina. Em caso contrário, de insubordinação ou desobediência, a mulher poderia ser xingada, espancada ou humilhada. Por isso, em análise de processos na Colônia um dos motivos usados pelos maridos para se defenderem nos tribunais, quando acusados de sevícias, era de que estavam apenas corrigindo. Isso mostra que não eram claros os limites entre ‘correção’ e maus tratos. Cf. COSTA, Raquel R. Lopes Domingues. *Divórcio e anulação do matrimônio em São Paulo colonial*. São Paulo: 1986. Tese de Mestrado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP.p. 231; SILVA, Maria Beatriz Nissa. *Sistema de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo, Edusp, 1984. p. 158.

que se casando conseguisse provar ser um bom provedor providenciando sustento, vestuário e moradia à sua esposa e aos filhos. Ele continuava a missão de seu pai agora na sua casa e com a sua própria família. Reproduzia e mantinha a ordem social desta forma. Se a esposa não se comportasse bem, a desonra seria para toda a família e no espaço público a culpa recairia para o pai. O privilégio da honra da mulher era algo tão precioso que se buscou, com empenho, vários métodos para que a 'mulher honesta' se mantivesse firme nos ideais da casa e da fidelidade ao marido. Por isso ela devia se livrar de homens com 'más intenções'. A traição de uma mulher, adultério com fuga, era uma ofensa e queda que dava descrédito ao marido. A fidelidade da mulher garantia a honra do homem. Por causa disso, era legal o marido matar sua esposa por ser adúltera (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1984). Entretanto, não poderia matar, segundo esse mesmo código um homem que tivesse mais posses e condição social maior que a sua, porque pela sua condição social era privilegiado e seus erros neste sentido eram relevados. Isso gerou a busca a todo curso na Colônia por privilégios sociais uma vez que foro íntimo era dado aos privilegiados pela lei e ao mesmo tempo privilegiados podiam errar sem ser desmoralizados. Isso explica, por exemplo, condutas violentas atuais e públicas, contra a mulher como a do deputado Jair Bolsonaro que disse que não estupraria uma deputada porque ela era feia e não fazia o tipo dele e isso não trouxe problema para ele nas eleições: "Ela não merece [ser estuprada] porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas, se fosse, não iria estuprar, porque não merece. Isso foi dito em 2003 numa sessão plenária da Câmara. Depois disso foi reeleito três vezes, na última foi o deputado mais votado em 2014 pelo Rio de Janeiro.

A honra da mulher estava ligada ao uso de sua sexualidade. A honra do homem estava ligada ao comportamento de sua mulher. Assim a mulher devia ser a sombra do homem e isso legitimava o patriarcado. Mulher errante ou pecadora podia se 'curar' ou se emendar na figura de Maria Madalena, a pecadora arrependida. Mas não temos nenhuma imagem reparadora para o homem. O homem não ficava manchado por mais que errasse. A mulher, ao contrário, seria estigmatizada pelo resto da vida.

Mulheres hoje buscam se empoderar na política. Mas a participação da mulher na política não é fruto da militância feminista, o quem as faz refém do patriarcalismo existente nos espaços políticos. Elas são limitadas e a entrada das mulheres se dá hoje por uma necessidade dos próprios homens que desejam se adequar às concepções de equidade propagadas pelos movimentos sociais sem perder o seu monopólio e poder. Vemos isso com a pequena representação feminina no Congresso que se reflete diretamente na ausência de políticas públicas para as mulheres, criando

barreiras para a descriminalização do aborto, o aumento da licença paternidade e o fomento à construção de creches. Atualmente temos mães, filhas, irmãs, sobrinhas, esposas e filhas de parlamentares que estão sendo colocadas lá como “vidraças” para que a família não perca o poder político e conseqüentemente de influência, de status e de riqueza que as políticas públicas geram no estado proeminentemente patrimonialista.

O movimento feminista no Brasil tem feito poucas parlamentares. No Brasil, a presença feminina na política é minúscula, e gira em torno de 10% no Legislativo, sendo que elas são pouco mais da metade da população. Desde 1997, a legislação eleitoral exige que 30% dos candidatos de cada partido sejam de mulheres, mas a lei é “driblada” pelas siglas, que costumam usar candidatas “laranja” sem qualquer perspectiva de se eleger, até mesmo porque os partidos não se empenham em suas eleições nas campanhas políticas. Sabemos que o Brasil ocupa o número 156 no ranking de 188 países com representação feminina no parlamento. Atualmente foi criado o partido das mulheres brasileiras (PMB) que não se identifica como feminista, mas como ‘feminino’. Aliás, numa contradição ontológica é antifeminista. O partido que se define como um partido de ‘mulheres progressistas’ sensíveis às situações das mulheres, tem atualmente vinte deputados, mas apenas duas são mulheres e todos se posicionam contra a legalização do aborto e contra a teoria de gênero nas escolas fazendo parte da ideologia tão propagada no Brasil de que o movimento feminista é excludente e indiferente ao diálogo.

CONCLUSÃO

O que se vê acontecer hoje em âmbito político reflete a condição da mulher na sociedade brasileira. Mais espelha muito mais um imaginário religioso criado para as mulheres que ainda não desapareceu. A retirada da presidenta Dilma Rousseff, primeira mulher na República do Brasil a despeito de análises de seu governo, reflete a intolerância masculina e feminina, num patriarcado que ultrapassa os sexos, com uma mulher que enfrentou a elite no Brasil e os homens sem se preocupar em criar estratégias para isso e nem ter sombras que a amparasse politicamente. Como Eva, ela foi abandonada em seu próprio pecado e castigada por sua ousadia e coragem. Uma mulher independente, que não vem de família oligárquica, que passou pela militância política de esquerda e que, sozinha toma suas próprias decisões; bem diferentes de muitas mulheres que assumem hoje cargos públicos apenas para satisfazer aos interesses de suas famílias, maridos ou pais e que sem ter a base da

consciência feminista não conseguem lutar pela igualdade de gênero e contra a violência da mulher que continua a se fazer em todos os âmbitos da vida privada à vida pública.

Há a necessidade de empoderar mulheres empolgadas em fazer uma reforma política, conscientes de continuar as lutas das mães feministas e mulheres animadas em construção de novas políticas públicas a partir da igualdade de gênero. Propõe-se o resgate do próprio paradigma de Maria Madalena usado contra as mulheres e que pode ser usado a seu favor na atualidade. Afinal ao desmistificar o discurso feito sobre ela, descobre-se uma mulher cuja autonomia lhe deu lideranças suficientes para questionar as desigualdades de gênero em sua época e demonstrar a sabedoria da mulher que constrói relações comunitárias, não quiriárquicas e pautadas na sororidade.

REFERENCIAS

BRASILIA. Discurso do presidente Temer. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/05/veja-integra-do-primeiro-discurso-de-temer-como-presidente-em-exercicio.html>. Acessado em 12 de maio de 2016.

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. In. Dados Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 40, n. 2, 1997,

CHAUI, Marilena. Cultura e democracia . En: Crítica y emancipación : Revista latino americana de Ciencias Sociales. Año 1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008

COSTA, Raquel R. Lopes Domingues. *Divórcio e anulação do matrimônio em São Paulo colonial*. São Paulo: 1986. Tese de Mestrado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo: 1986.

DISCURSO da deputada Raquel Muniz. Disponível em: <http://www.viomundo.com.br/denuncias/citado-pela-mulher-como-exemplo-para-o-brasil-politico-mineiro-ficou-presos-14-meses-por-dar-golpe-de-r-12-milhoes-contra-o-bb-e-tentou-se-fazer-passar-por-resistente-a-ditadura.html>. Acessado em 18 de abril de 2016

FIORINZA, Elisabeth Schüssler .Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis:Vozes, 1995

GEBARA, Ivone. As incomodas filhas de Eva na igreja da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1990.

GEBARA, Ivone. Poder e não-poder das mulheres. São Paulo: Paulinas, 1991

LONDOÑO, Fernando Torres. Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica. São Paulo:Paulus, 1997;

MARTÍN, Maria. Deus derruba a presidenta do Brasil. Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/18/politica/1460935957_433496.html. Acessado em 20 de abril de 2016.

MATOSO, Filipe. Bancada evangélica se posiciona a favor do Impeachment de Dilma. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/bancada-evangelica-se-posiciona-favor-do-impeachment-de-dilma.html>. Acessado em 06 de abril de 2016.

MATSUKI, Edgard. Deputados com problemas na justiça; Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/politica/2016/04/cerca-60-dos-deputados-federais-que-julgaram-dilma-tem-pendencias-na>. Acessado em 05 de maio de 2016.

MOURA, Marcelo; Dal Piva, Juliana. Como os evangélicos abençoaram Temer. Disponível em:<http://epoca.globo.com/ideias/noticia/2016/05/como-os-evangelicos-abençoaram-temer.html>. Acessado dia 27 de maio de 2016.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

ORLANDI, Eni . Análise de Discurso: princípios e procedimento. Campinas: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni. A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso. São Paulo: Brasiliense, 1983.

REDAÇÃO. Gráfico dos motivos do voto no impeachment. Disponível em: <http://www.sul21.com.br/jornal/grafico-mostra-os-motivos-alegados-nos-votos-de-deputados-para-o-impeachment/> Acessado em 18 de abril de 2016

SADER, Emir (org)10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma: São Paulo, Boitempo, 2013.

SILVA, Maria Beatriz Nissa. Sistema de casamento no Brasil Colonial. São Paulo:E-dusp, 1984.

El poder mediático de la fe religiosa en la sociedad del espectáculo

Óscar Elizalde Prada¹

RESUMEN

La “sociedad del espectáculo” profetizada por Guy Debord (1967) y el ascenso del espectáculo en la “sociedad red”, en el contexto de la era de la información (CASTELLS, 1996), ha causado impacto en la comunicación digital de la fe religiosa. Consecuentemente, se ha dado paso al híper-espectáculo, como principio sagrado y, simultáneamente, con-sagrado en la llamada “sociedad midíocre” (Silva, 2012). En este cuadro de emergencias –de lo espectacular a lo híper-espectacular– la comprensión de las articulaciones comunicativas que acontecen entre la fe religiosa y el poder mediático, hacen parte de este trabajo, bajo la teoría crítica de la “mediología” (DEBRAY, 1991; 1994) y a partir de tres miradas: (1) la seducción de la sacralidad; (2) mediología y religión; e (3) iglesias, media y poder. Esta comunicación constituye un avance de la investigación doctoral: “comunicación digital de la fe religiosa en la sociedad del espectáculo”.

Palabras-clave: fe religiosa. Espectáculo. Medialogía. Poder mediático

INTRODUCCIÓN

De *La sociedad del espectáculo* (DEBORD, 1967), asistimos al ascenso del híper espectáculo en la sociedad *midíocre* (SILVA, 2007) con sus inevitables consecuencias en la comunicación digital de la fe religiosa.

El espectáculo acabó. Ahora estamos en el híper-espectáculo. El espectáculo era contemplación. Cada individuo abdicaba de su papel de protagonista para convertirse en espectador (...). En el híper-espectáculo la contemplación continúa. Pero es una contemplación de sí mismo en el otro (...). El espectáculo era un dispositivo de control por medio de la seducción. En el híper-espectáculo, cuando todo se torna pantalla, cristal líquido y captación de la imagen, todo control es remoto. Pasamos de la manipulación, estado primitivo de la dominación de las mentes, y de la servidumbre voluntaria, grado superior de la manipulación, a la inmersión total (...). En el híper-espectáculo, la imagen puede ser pura

¹ Estudiante de doctorado en Comunicación Social (Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS – Porto Alegre, Brasil). Licenciado en Educación con especialidad en Ciencias Religiosas y Magíster en Estudios y Gestión del Desarrollo (Universidad de La Salle – ULS, Bogotá, Colombia). Miembro del comité ejecutivo de la Red *Amerindia Continental*. Colaborador permanente de la Revista Vida Nueva y del semanario Noticelam. Integrante del grupo de investigación *Intersubjetividad y educación superior* de la ULS y del *Observatório Juventudes* de la PUCRS. El presente trabajo fue realizado con apoyo del Programa Estudiantes-Convenio de Pós-Graduação – PEC-PG, de la CAPES/CNPq – Brasil. E-mail: oelizalde77@gmail.com

aparência. Más allá del bien y del mal. Pues en el híper-espectáculo no hay más revelación. El espectáculo era analítico. El híper-espectáculo es digital. Forma sin fondo (...). Lo híper-espectacular es comunión sin Dios, convivencia sin vínculo, afectividad sin compromiso, cambio sin revolución, inmersión sin causa, interactividad sin participación, entrega total por tiempo parcial (SILVA, 2007, pp. 31-32; 35-36).

1. LA SEDUCCIÓN DE LA SACRALIDAD

Los conjuros del híper-espectáculo y su ascensión al *sanctum sanctorum* de las comunicaciones en la era digital, sugiere –indirectamente– la seducción de la sacralidad en tiempos de laicidad y secularismo, a pesar de la fría sociedad *mediocre* “pos-pos-estructuralista y anti-utópica, sin narrativas legitimadoras de promesas de redención en un mañana paradisíaco” (SILVA, [2012] 2013, p. 9). ¡Toda una paradoja!

El *poder* de lo sagrado no cesa de fascinar ni de seducir aquí y allá, más allá de las murallas de los templos, es decir, *extramuros*.

Es así como se manifiesta una creciente búsqueda de lo místico, lo espiritual y lo sagrado, que trasciende los estudios de las ciencias de la religión, de la fenomenología religiosa y de la teología, incrustándose también en las ciencias humanas y sociales –entre ellas, la comunicación– y en las llamadas *ciencias exactas*, con un matiz particular desde el punto de vista cultural, advirtiéndose que el mundo secularizado posmoderno prefiere lo místico/espiritual/sagrado a lo religioso-institucional.

João Batista Libanio y Edgard Hengemühle han planteado, desde una mirada teológica-antropológica, la emergencia de una *ola espiritualizante* que no se afilia a alguna tradición religiosa en particular, sino que más bien refleja la necesidad de fuertes dosis de compensación ante las carencias existenciales de los individuos. Así, lo sagrado, lo místico y lo espiritual pueden llegar a cumplir una función *consoladora* frente a problemas inmediatos que las personas no consiguen resolver (LIBANIO-HENGERMÜLE, 1997).

El *homo mysticus* –habitado por lo sagrado– y el *homo culturalis* no pueden asumirse como una dicotomía operante, ni siquiera ante los imperativos de la secularización. Antropológicamente, mística y cultura son cualidades tan esenciales como existenciales, coexisten y se complementan. El desplazamiento de la religión por cuenta del híper-espectáculo no significa, por tanto, la muerte de la mística ni de las experiencias sagradas y espiritualidades que constituyen el legado cultural de cada pueblo. Por el contrario, cada vez más se constata que la cultura está atravesada por la mística y, a su vez, la mística es viable a través de diversas formas culturales.

La comunicación entre la mística y la cultura no parece seguir una regla específica ni un patrón exclusivo. Tampoco obedece a una lógica unidireccional. Abundan los ejemplos que registran la omnipresente información de lo místico/sagrado/espiritual: narrativas mediáticas que atraen, seducen y encantan místicamente; lugares santos y lugares que convocan a la mística; obras artísticas, musicales, de literatura que comunican altas dosis de mística; y polisemias místicas personificadas en líderes con talante espiritual, entre otros.

“La figura de los místicos contemporáneos ciertamente apunta caminos siempre nuevos” (BINGEMER, 2009, p. 8) que, en el caso de Dom Hélder Câmara, lo llevaron a descubrir en la pobreza del otro la experiencia mística de la alteridad, “una mística de ojos abiertos”, parafraseando al teólogo alemán J.B. Metz.

Frente a la fe religiosa y al poder mediático, el punto crítico de la fascinante sacralidad estriba en las posibilidades de la comunicación digital –mediada por la técnica– para dar lugar a una experiencia *mística de ojos abiertos* (METZ, [2011] 2013) o, por el contrario, en sus limitaciones híper-espectaculares que la confinan a una *mística de ojos cerrados*, que sucumbe a la paradoja de la luz: “cuando todos ganan el derecho a la visibilidad, triunfa la invisibilidad” (SILVA, [2012] 2013, p. 7).

Los medios de comunicación nos venden la idea de que somos dioses: ya que nos fundamos en nosotros mismos, no necesitamos de ilustradores ni de razones para ser exitosos; sólo debemos ser expertos en la narrativa, el espectáculo y el entretenimiento. La narración-entretenimiento-espectáculo es nuestra tradición y nuestra actualidad. Hemos devenido homo zappings, habitantes de unas estéticas mediáticas que nos dicen que nuestra vida es una película que debe ser vivida de manera espectacular y cuyo sentido es el entretenimiento. El resultado: una época en la cual el gusto predominante tiene marcas de exceso, pensamiento leve, celebridades mediáticas y actitudes facilistas de felicidad (RINCÓN, 2006, p. 11).

2. MEDIOLÓGIA Y RELIGIÓN

Como teoría crítica, la *mediología* (“tratado sobre la media”) se postula como instrumento para el análisis de las ideas y de la transmisión simbólica.

En *mediología*, *media* designa, en primera instancia, *el conjunto*, técnica y socialmente determinado, *de los medios simbólicos de transmisión y circulación*. Conjunto que precede y supera la esfera de los medios de comunicación de masa contemporáneos, impresos y electrónicos, entendidos como medios de difusión masiva (DEBRAY, [1991] 1993, p. 15. Las cursivas son del autor).

El estudio técnico del poder de los medios –como Régis Debray también ha definido su proyecto– es, con toda seguridad, un asunto crucial para el mundo de la

sociología, lo mismo que para el de la comunicación y la religión.

Los alcances de la técnica en las formas de comunicación que emergen de la mano de la “sociedad red” (CASTELLS, 1996), así como sus implicaciones religiosas, hacen de la mediología un asunto crucial en los estudios de *la comunicación digital de la fe religiosa*.

Por sus implicaciones políticas, la mediología revela que “todo aquel que transmite signos se entromete en la función de gobierno; todo aquel que gobierna se entromete en la transmisión de signos” (DEBRAY, [1993] 1994a, p. 16).

Los estudios de mediología reconocen, de hecho, que en el *arte de gobernar* pesan más los mecanismos de transmisión simbólicos que el mismo *arte*, toda vez que “una lógica de dominación depende siempre de una logística de los símbolos y no es posible tener acceso a la primera sin pasar por la segunda” (DEBRAY, [1993] 1994a, p. 62).

La dilación del mundo y la *world com* han estimulado más que impedido *el retorno de lo religioso*. ¿Alguna vez se fue? Admiremos que leyendas y gestos inventados hace miles de años hayan podido seguir siendo nuestros durante tan largo tiempo. Todas las rupturas técnicas, científicas y políticas sobrevenidas después de la guerra del fuego no han podido mermar este núcleo de credibilidad. Increíble pero tenaz, el hecho de que esos relatos delirantes, resulten todavía animados o inspiradores para cientos de millones de individuos, cuyos utensilios y cuya esperanza de vida rige, por lo demás, la *big science*. Si tales historias para dormir de pie sólo fueran el relleno que tapa nuestras ignorancias, ¿quién se preocuparía aún por ellas? (DEBRAY, [2001] 2005a, p. 404).

Si bien es cierto que la religión y la comunicación no constituyen el *centro* de los estudios mediológicos propuestos por Debray, tampoco se encuentran relegados a la *periferia*.

Comunicación y religión hacen parte del conjunto de medios simbólicos de transmisión y circulación que justifican el estudio de la media, unas veces desde el punto de vista técnico y otras desde el punto de vista social, pero siempre sin perder de vista las aspiraciones de *la sociedad del espectáculo* que, en la era del híper-espectáculo, se revela en las inminentes tensiones de lo religioso en franca competencia por el poder mediático.

3. IGLESIA, MEDIA Y PODER

En el ámbito de la fe religiosa, uno de los efectos de las *transmisiones* que se expanden en la era digital y en contextos híper-espectaculares, es el auge del *homo religiosus* que había sido relegado –y casi sepultado– por el *homo mysticus*.

En realidad, se asiste a la resurrección de un nuevo *homo religiosus* revestido de poder mediático, aclamado en la Web 2.0 entre *bits, tuits*, creyentes digitales, *fan pages*, fotos en *Instagram*, videos en *Youtube*, donaciones *on-line*, peregrinaciones virtuales, misas por Internet, aplicaciones para orar, mini-sermones disponibles las 24 horas del día y velas e inciensos al alcance de un clic. ¡*Ecce Homo!* ¡El verbo se hizo *bit!* Mejor aún, ¡el verbo se hizo red! (SBARDELOTTO, 2012;2016).

El *remake* del *homo religiosus* no es casualidad. Su *pneuma*, es decir, su aliento vital, lo ha recibido de la institución religiosa que lo patrocina y que le proporciona todo lo necesario para vivir, como si se tratara de un perenne *Pentecostés*. Lo místico, lo espiritual y lo sacro, se reduce entonces a los dominios de la institucionalidad eclesiástica, incluso en el mundo digital. Esto es, la mística se pone al servicio del templo. Otra vez el hombre al servicio del templo y no el templo al servicio del hombre.

Este nuevo *nodo religioso* en el que convergen *iglesias, media y poder*, también ha dado lugar a nuevas expresiones de seducción de la fe religiosa, en formato digital, que apelan al *carácter místico* del *marketing* (SUNG, 2014), y fluyen a través de los lugares cohabitados por la religión y el mercado, toda vez que las fronteras que antiguamente separaron las cosas de Dios (lo sacro) de las cosas del mundo (lo profano), hoy han desaparecido para dar paso a *la sociedad del espectáculo* (DEBORD, [1967] 2012), en todo su esplendor hiper-espectacular, revestida también de *marketing*.

El *marketing* moderno se ha constituido como un conjunto de principios: la Iglesia no sólo demostró que supo crear esos principios, sino que además los contradujo cada vez que fue necesario, y siempre con éxito. Una cosa es cierta: el *marketing* de la Iglesia triunfó allí donde había fracasado el *marketing* moderno (BALLARDINI, 2007, p. 11).

Las articulaciones y tensiones que se advierten entre poder y fe, a partir de las interferencias mediáticas en el escenario religioso, considerando la inusitada emergencia de la comunicación digital en sus intentos de responder a la insaciable *sed mediática* de las iglesias contemporáneas (KLEIN, 2006), amén de los plurales y multiculturales contextos religiosos, señala el norte de las investigaciones en media y religión que progresivamente se extienden en las facultades de comunicación social, filosofía, sociología, teología, ciencias de la religión..., interdisciplinariamente, en ambientes altamente proclives a lo espectacular (MARQUÉS *et al*, 2007).

Tal objeto de estudio también hace parte de la investigación sobre *la comunicación digital de la fe religiosa en la sociedad del espectáculo*, sin desconocer el legado de las teorías críticas de la comunicación, ni de las investigaciones que se

vienen desarrollando en este mismo sentido, así como las metodologías de pesquisa cualitativa en comunicación digital.

PROSPECTIVAS

A partir de los elementos expuestos se investigará, haciendo uso de la etnografía virtual (HINE, 2004), algunos sitios web de iglesias católicas, evangélicas-pentecostales y –si es posible– de origen afro e indígena, tanto de Colombia como de Brasil, para indagar sobre las articulaciones entre la comunicación digital y la fe religiosa, desvelando también algunas aproximaciones ciberteológicas (SPADARO, 2012).

REFERENCIAS

- BALLARDINI, Bruno. **Jesús lava más blanco. Cómo la Iglesia inventó el marketing**. Buenos Aires: Libros del Zorzal. 2007.
- BINGEMER, Maria Clara Luccetti. “Contemplanção do mistério e prática da justiça. A harmoniosa síntese de Dom Hélder Câmara entre mística e ação”. Em Comissão do Ano Dom Hélder na PUC-Rio. **Dom Hélder Câmara. Cem anos de um dom**. Rio de Janeiro: PUC-Rio. 2009. Disponible en: http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/cemanosdeumdom.htm
- CASTELLS, Manuel. **La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red**. México: Siglo XXI editores, [1996] 2011 (8ª reimpresión).
- DEBORD, Guy. **La sociedad del espectáculo**. Valencia: Pre-textos, [1967] 2012 (2ª edición, 7ª reimpresión).
- DEBRAY, Régis. **Curso de midiologia geral**. Petrópolis: Vozes. [1991] 1993.
- DEBRAY, Régis. **Introdução à mediologia**. Lisboa: Livros Horizonte. [1994] 2004.
- DEBRAY, Régis. **Dios un itinerario**. México: siglo xxi. [2001] 2005a.
- DEBRAY, Régis. **O fogo sagrado**. Lisboa: Ambar. [2003] 2005b.
- KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia. Interferências midiáticas no cenário religioso**. Porto Alegre: Editora Sulina. 2006.
- LIBANIO, João Batista - HENGEMÜLHE, Edgard. **Mística e missão do professor**. Petrópolis: Vozes. 1997.
- MARQUES, José, GOBBI, Maria, e BRAUN, Ana Claudia. **Mídia e religião na sociedade do espetáculo**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2007.
- METZ, Johann-Baptist. **Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad**. Barcelona: Herder. [2011] 2013.
- PERESSON, Mario. **A la escucha del Maestro. Ensayo de pedagogía cristiana**. Bogotá: CLAR-PPC-CIEC. 2012.

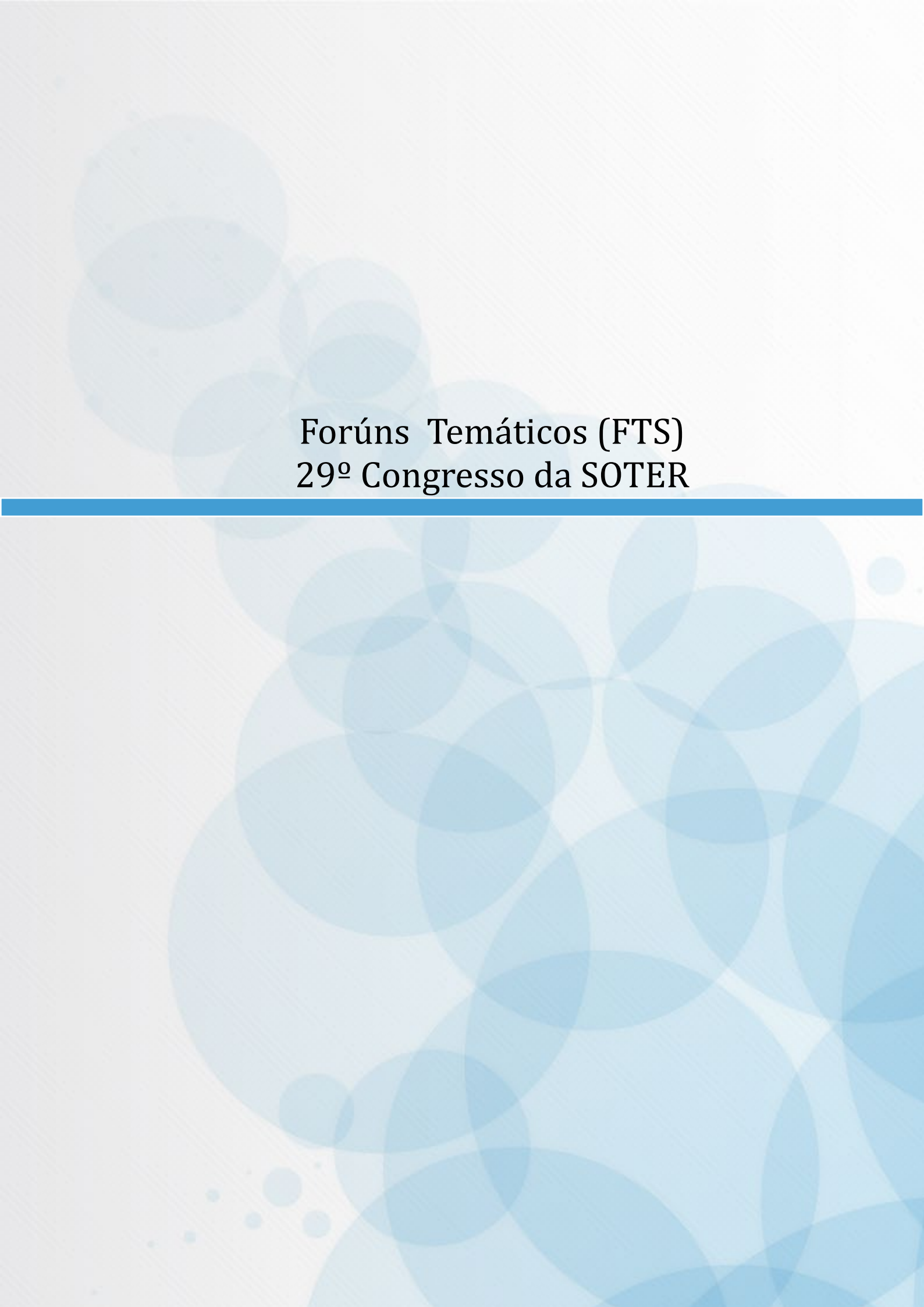
RINCÓN, Omar. **Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento.** Barcelona: Gedisa. 2006.

SBARDELOTTO, Moisés. **E o Verbo se fez bit.** Aparecida: Santuário. 2012.

SILVA, Juremir. **A sociedade midíocre. Passagem ao hiperespetacular.** Porto Alegre: editora Sulina. [2012] 2013 (2ª edição).

SUNG, Jung Mo. “O segredo do poder do capitalismo (II): a dimensão mística das mercadorias e a espiritualidade”. En: *Adital*, 22.08.2014. Disponible *on-line* en: <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=82093>. Acceso: 24 de junio de 2016.

WUNENBURGUER, Jean-Jacques. **Lo sagrado.** Buenos Aires: Biblos. [1981] 2006.



**Forúns Temáticos (FTS)
29º Congresso da SOTER**

**FT 1 Interculturalidade e Religião – Interfaces do
Sagrado em tempos do Espírito – Em memória de
Afonso M. L. Soares**

FT 1: Interculturalidade e Religião – Interfaces do Sagrado em tempos do Espírito – Em memória de Afonso M. L. Soares

Coordenadores: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC-SP, SP; Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – Faculdades EST, RS; Prof^a Ms. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – Faculdades EST, RS

Ementa: O FT “Interculturalidade e religião”, em sua 4^a edição, pretende discutir o tema da presença do Sagrado na sociedade plural e intercultural em que vivemos. Nesta oportunidade tomaremos como referência a obra Interfaces da revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil (São Paulo: Paulinas, 2003), do saudoso professor Afonso Soares, para levar adiante o tema lançado por essa tese, discutindo a pertinência ou não do conceito de sincretismo e o desafio da pluralidade religiosa, sob a ótica da teologia intercultural e das manifestações do Espírito Santo na atualidade. Palavras- chave: Interculturalidade, Religião, Interfaces do Sagrado.

A interculturalidade no catolicismo popular nordestino

José Rocha Cavalcanti Filho¹

RESUMO

Este artigo busca trabalhar a interculturalidade na experiência do sagrado no semiárido nordestino a partir da cultura dos nativos, africanos, portugueses e outros europeus. Essa interação permitiu experimentar outros elementos e comportamentos também na religião capaz de perceber um catolicismo próprio, mas distanciado da oficialidade. A literatura nos mostra que o Nordeste brasileiro é marcado por questões ambientais cujo clima interfere na vida de sua população e que a sazonalidade da chuva ou o atraso do inverno, que caracteriza o período chamado de seca, provoca sofrimento ao homem e à mulher do sertão. Diante desse quadro, se observa a presença do sagrado em suas práticas de vida como elemento de fé e afirmação para obter êxito em seus pleitos, seja através dos objetos de cultos, das missas, celebrações etc. Viver nessa região é viver entre a fé e a sobrevivência. Vale destacar que, nas discussões temáticas sobre a realidade climática, a razão se faz presente excluindo a presença do sagrado. A cosmovisão das comunidades do semiárido revela uma compreensão do sagrado e a convivência intercultural diante dos desafios ambientais, socioeconômicos e religiosos.

Palavras-chave: Interculturalidade. Sagrado. Semiárido.

INTRODUÇÃO

Neste artigo busco refletir sobre a interculturalidade na experiência do sagrado no semiárido nordestino a partir das culturas que participaram do processo de colonização: populações autóctones, africanas e portuguesas. É sabido que estes povos trouxeram influências e, no processo de colonização, os caminhos se cruzaram mata a dentro. O cenário é o semiárido nordestino, fruto de minha tese doutoral defendida em 2015.

O catolicismo português que veio para o Brasil, as tradições indígenas e africanas aqui encontradas criaram raízes e fizeram nascer um catolicismo próprio, mas distante da oficialidade. Ele tem raiz profunda e está em constante movimento por incorporar elementos de outros cultos e religiões. Esse catolicismo próprio vai ressignificar a busca pelo sagrado.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano [...] o homem ocidental moderno

¹Doutor em Ciências da Religião – PUC – SP, e-mail: rocha-cp@uol.com.br; paroquiaic@uol.com.br

experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras, ou em árvores por exemplo. (ELIADE, 2001, p. 17-18)

Assim, a experiência do sagrado é apropriada pelos indivíduos das mais diversas maneiras e se caracteriza pela pluralidade de usos, entendimentos e costumes. É a fé que resiste às intempéries ambientais e se faz presente na vida do povo simples, do homem e da mulher do sertão que sofre a seca pela sazonalidade da chuva e provoca neles a busca pelo sagrado.

1 O SEMIÁRIDO NORDESTINO – UMA APRESENTAÇÃO

O semiárido nordestino, cenário do drama de seres humanos que vivem entre a fé, a seca e a busca pela água com os desafios ao atendimento dos usos múltiplos, a partir dos potenciais hídricos de superfície, é uma região relevante por ter sido um dos primeiros lugares no qual ressoou o eco dos primeiros missionários europeus católicos – sacerdotes e leigos – para a catequese das populações indígenas do Brasil e, também, dos descendentes portugueses e das populações africanas chegadas do outro lado do Atlântico.

O Bioma do semiárido possivelmente exerceu influência e ainda influencia o catolicismo europeu/português, ainda que tenha “sofrido” adequações e se metamorfoseado não apenas no “novo mundo” com suas populações autóctones mas, por conta da questão ambiental e climática, acolheu uma mensagem doutrinal e mística e possibilitou o surgir de um catolicismo “regional” ou um catolicismo inculturado de saberes e práticas transversalizadas pelo Bioma Caatinga².

Para conviver com o semiárido é imprescindível a adaptação das comunidades a uma forma específica da ocorrência do clima da região, a partir da história de cheias e estiagem prolongadas. Essa situação imprimiu, na cultura do nordeste brasileiro, esse drama traduzido na música, dança, literatura e religião como é possível observar em um dos textos mais conhecidos na literatura do semiárido: o livro *Vidas Secas* de Graciliano Ramos e também *O Quinze* de Rachel de Queiróz.

No semiárido cumpre lembrar, ainda, a presença da literatura de cordel, nas interpretações e composições de Luiz Gonzaga, nas obras do escultor (artesão) mestre Vitalino, nas danças, como o xaxado e outras e, também, na religiosidade

2 Bioma: 1. Grande comunidade estável e desenvolvida, adaptada às condições ecológicas de uma certa região, e geralmente caracterizada por um tipo principal de vegetação como por exemplo: a floresta temperada; biócoro. 2. Clímax de uma determinada região biócoro. / Caatinga: 1. Vegetação típica do nordeste brasileiro e de parte do Norte de MG, em que predominam plantas xerófilas, como árvores e arbustos decíduos, durante a estação seca, frequentemente armados de espinhos e, também, de cactáceas, bromeliáceas e ervas anuais; 2. Área ou região que apresenta este tipo de vegetação, especialmente a região morfoclimática do Nordeste Brasileiro de clima árido e fauna típica, e que tem fronteiras e áreas de intersecção com a região do cerrado. 3. Formação vegetal pouco densa, com árvores e arbustos de pequeno porte (HOUAISS, 2011, p. 456).

popular. Ao contemplar a realidade do semiárido brasileiro, particularmente do nordeste, sua história está ligada à questão da viabilidade climática, pois a questão da seca desvela-se com maior realce (EMBRAPA, 2009, p. 17).

2 ENTRE A TRADIÇÃO E A INCULTURAÇÃO NA RELIGIOSIDADE POPULAR DO SEMIÁRIDO

Ao chegarem aqui, os portugueses encontraram uma população já estabelecida, com seus hábitos e costumes, suas práticas e vivências (que tardiamente chamamos de “cultura” e também de “religião”); a esta população deram o nome de “índios”; desde então, inicia-se um processo de ocupação da terra que passa por diversas estratégias, desde a escravização, passando pela imposição da religião cristã, chegando até o extermínio³.

No semiárido, a expressão religião católica apresenta variantes em sua compreensão. Ao perguntarmos a alguém qual sua religião, a resposta com maior frequência é: sou católico, acrescida do complemento apostólico romano. Mas esta é apenas resposta. O catolicismo vivido em uma área rural ou urbana, na periferia ou no centro de uma mesma cidade, a vivência religiosa entre homens e mulheres, jovens e idosos, varia de estados, regiões, dioceses e até mesmo paróquias. O grau de escolaridade, as condições econômicas dos fiéis, o lugar geográfico; litoral, sertão, floresta ou deserto, as realidades climáticas e ambientais influenciam as práticas e formas de ser católico.

Segundo Oliveira, o catolicismo popular pode ser definido como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando a linguagem do Catolicismo Oficial. Os significantes recebem uma significação própria que, inclusive, pode opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se de fato, diversas representações e práticas religiosas como a figura do conselheiro no catolicismo sertanejo (OLIVEIRA, 1985, p. 138).

Alguns estudiosos veem nessas práticas religiosas rotas de fuga da seca ou da migração para cidades maiores e outras regiões do Brasil. Isto é possível, porém, ao olhar a história, podemos entender o papel do cangaço, dos beatos e beatas, dos jagunços como elementos que contribuíram para possível resistência diante de toda desordem causada pelo fenômeno dos longos períodos de estiagem.

Diante da realidade vivida e vivenciada pelas populações como as estiagens, secas, fome, miséria, abandono, ausência de políticas públicas para a convivência com

³ Para uma crítica teológico-filosófica do processo de ocupação do território americano, cf. Dussel, 1988; uma interpretação do processo de ocupação e formação do Brasil, ver Ribeiro, 2005.

o semiárido – uma questão ecológica, o processo de evangelização vai ressignificar o catolicismo mais conhecido como catolicismo popular.

3 ELEMENTOS INTERCULTURAIS NO CATOLICISMO POPULAR E A PRESENÇA DO SAGRADO

A religiosidade do povo no semiárido é profunda e constante, ainda que a religião Católica tenha sido imposta pelo colonialismo, esta se distanciou da oficialidade e abriu espaços para a inculturação de elementos afro-ameríndios.

Nessa região, a interculturalidade no catolicismo popular também propicia a expressão do lúdico e a socialização. Muitas vezes esses grupos vivem isolados nas fazendas, nas pequenas propriedades, no trabalho da agricultura e no pastoreio dos pequenos rebanhos e as festas religiosas constituem para eles a socialização da vida cotidiana, o reencontro, a novidade. Os encontros são festas alegres e fartas cujos elementos afro e indígena estão presentes através dos fogos de artifício, procissões, leilões de animais, jogos de azar, parques de diversão, tradições culinárias à base de milho sem esquecer a famosa cachaça nordestina. Não podem faltar as danças, os bailes nos quais predomina a música regional, baião, xote e o autêntico forró pé de serra.

As festas religiosas no semiárido incorporam, em suas raízes rituais, elementos pré-colombianos e africanos, pelos quais a satisfação chega através de gestos e rituais teatralizados. Nessas festas há elementos de inculturação, festivos populares coloniais com toda a quebra de paradigmas ou inversão. Os negros se pintam de branco nas quadrilhas, mulheres se vestem de homens e homens de mulheres; nos casamentos, as noivas sempre estão grávidas e ridicularizam as autoridades policiais e patriarcais.

A tradição do Nordeste é celebrar os santos juninos, com destaque para São João. É uma festa religiosa, mas que foi apropriada pelo poder público, comércio, indústria e serviços para aquecer o turismo de eventos, incrementando-o com o uso de vários elementos culturais e que, ao longo do tempo, tem perdido o sentido da religiosidade oficial. Na Diocese de Campina Grande-PB, há o Projeto Fé e Cultura, desenvolvido paralelamente à festa turística e busca resgatar esta religiosidade e o que ela significa.

Em toda a região Nordeste, as manifestações culturais se expressam de acordo com as características próprias do lugar. São cores, ritmos e sabores que se multiplicam e se misturam provocando os sentidos. A riqueza cultural oriunda da colonização agregada à cultura brasileira (indígena, afro, europeia) proporcionam alegria, fartura, agradecimento aos santos, encontro das famílias, celebrações,

cultos, casamento matuto que através do teatro brinca com a família e questiona as autoridades etc.

A inculturação está presente nas mais variadas manifestações como é possível perceber em recente entrevista do poeta e compositor cearense Santanna⁴, ao chamar atenção para o chapéu de couro usado por ele e por tantos nordestinos: o chapéu de couro que a gente usa, se você eliminar as abas, ele se transforma no solidéu hebraico, separadinho. É uma das maiores heranças judaicas que nós temos. A quadrilha também é uma herança judaica. Se você assistir a um casamento judaico, vai ver que tem *alavantu*, *anarriê*, o túnel. E é um casamento. A quadrilha também é um casamento, ela foi transformada, não tem nada de França, nada, nada. Só isso: *alavantu*, *anarriê*. O resto é hebraico.

Também as celebrações mantêm elementos de inculturação que se mesclam aos elementos afro-ameríndios, o que gera conflitos. Esse tipo de religião não separa o mundo imanente e transcendente, “profano e sagrado”, motivo de crítica por parte da religião oficial. No Nordeste, as peregrinações têm destaque no conjunto dessas práticas e desse tipo de catolicismo.

Os rituais do catolicismo popular têm sua matriz no catolicismo familiar. É um catolicismo em sua maior parte laico e rural no qual exercem sua função religiosa respeitando os elementos da natureza: a terra, as chuvas, as plantações, os ciclos climáticos – elementos sagrados para indígenas e africanos cuja significação se espalhou pelo sertão do Nordeste com os leigos e leigas (beatos e beatas, benzedeiros, parteiras, vaqueiros, violeiros, emboladores, rezadeiras, lavadeiras), missionários despertados através das missões populares presentes até os dias atuais e inspirados pela presença da oficialidade – dos missionários e sacerdotes a exemplo de figuras do Pe. Ibiapina, Pe. Cícero, Beato Antônio Conselheiro, são personagens religiosas do catolicismo nordestino que, por assim dizer, caracterizam a religião do sertanejo da segunda metade do século XIX e a primeira do século XX.

O catolicismo do semiárido, um catolicismo inculturado, percebido por seu papel histórico e social, mostra que esse tipo de religião “popular”, às vezes pode ser compreendido como um fato de alienação, ora como identidade popular, de resistência diante da cultura dominante ou oficial. A multiplicidade do religioso é compreendida como reforço ético para uma ascensão social, ou projeto de transformação social.

CONCLUSÃO

Desde a introdução, é possível observar a beleza singular desse ecossistema

⁴<http://g1.globo.com/pb/paraiba/jpb-1edicao/videos/t/edicoes/v/maior-sao-joao-do-mundo-tem-santanna-o-cantador-nesta-sexta-feira-17/5101545/>. Acesso 25/06/2016

brasileiro, o semiárido nordestino. Berço de tantas vidas e de tantos povos e que acolheu portugueses, africanos, holandeses, franceses, além de centenas de populações autóctones. É sabido que a seca é uma realidade presente hoje como no passado. A resistência às intempéries está fundamentada na religiosidade de seus habitantes e é profunda e constante, ainda que a religião Católica tenha sido imposta pelo colonialismo, esta se distanciou da oficialidade e abriu espaços para a inculturação de elementos afro-ameríndios. Por isso, viver nessa região é viver entre a fé e a sobrevivência.

Quando pensamos em Catolicismo Popular, este comporta diversas formas e manifestações. Para Soares (2010, p. 32), o sincretismo é parte irrecusável da história dos encontros e desencontros entre o divino e o humano.

A teologia do sincretismo, em sintonia com a teologia negra e as várias teologias que partem da experiência autóctone, parece, portanto, confluir na direção de uma proposta pluralista que, no entanto, precisa ser examinada com o devido cuidado, pois nem tudo cabe numa sociedade em que todos cabem (SOARES, 2010, p. 32).

Há quem já comece a sugerir para essa nova configuração o nome de teologia multirreligiosa, *interfaith theology* ou teologia inter e até transconfessional (SOARES, 2010, p. 32).

O sincretismo faz parte das relações históricas entre as religiões. Até quem o rejeita, em geral o faz a partir de uma religião que também é, em alguma medida, sincrética (SOARES, 2010, p. 33).

Soares (2006, p. 6) cita uma afirmação de Boff: o sincretismo é um “fenômeno universal constitutivo de toda expressão religiosa”, e o cristianismo não é, aqui, exceção. Segundo Boff, o próprio conceito de catolicidade autoriza um julgamento positivo do sincretismo, pois implica a inserção da Igreja em todas as sociedades.

Assim, se observa que a festa de São João, no Nordeste, não se apropria do catolicismo oficial, está distante dele. Na festa, ele se dilata e é possível perceber elementos multirreligiosos (como a participação das igrejas evangélicas e pentecostais dentro da sua forma).

Na liturgia da festa de São João se observa uma presença multicultural com elementos da cultura indígena, africana, portuguesa, desde a comida de milho, os ritmos musicais, a dança e uma forte presença das religiões afro.

Na dança e na música, mesmo que o tradicional dê lugar ao estilizado, encontramos gestos e expressões que se tornaram hinos religiosos com objetos e vocábulos imanentes. A liturgia da festa – fogueiras, fogos, comidas, ritos de compadrio (se tornar compadre e comadre, na qual a fogueira é local de batismo, de pertença), vestimenta – são espaços de convivência tanto das religiões pentecostais quanto evangélicas. É um mês de celebração contínua ligado ao plantio, à colheita,

a chuva, a dança, a música e que revelam a figura do cangaço, dos beatos, dos portugueses.

Conforme Aragão (2016),

inconscientemente, movido pelo deslumbramento com a fartura que a natureza propicia pelo encontro do inverno com o sol que chega cada vez mais forte, o povo vai para as ruas e faz dia santo de qualquer jeito. A guarda é externada pela espera feita em redor da fogueira (também assimilada, entre os indo-europeus, dos cultos solares), numa vigília que reúne parentes em casa a partir do meio-dia de 23 de junho, com muitas pamonhas e canjicas, licores e cafés. Mesmo espalhados pela periferia das metrópoles do sul, e contrariando as normas da aeronáutica moderna, os nordestinos manifestam a beleza da sua cultura soltando os balões coloridos dessa festa. E a importância de São João é tanta, que o orixá sincretizado com ele na religião afro(nagô)-brasileira, que é o Xangô dos raios e do fogo, acabou por nomear sem mais os Terreiros de Pernambuco – onde Xangô/São João sai radiante na procissão animada da Bandeira de Alairá! O povo festeja seus santos na rua mesmo. O dia de São João é santificado à moda brasileira: não se precisa ir à igreja.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz. São João e Inculturação. Disponível em: <https://afeexplicada.wordpress.com/2016/06/20/sao-joao-e-a-inculturacao/>. Acesso em: 20 jun, 2016.

CAVALCANTI FILHO, J. Rocha. A Água como elo de identidades sociais no semiárido paraibano: estudo de caso: Cabaceiras. Dissertação. Araraquara: Uniara. 2010.

_____. Morte e Vida em Cabaceiras: Construção de um Catolicismo Popular Peculiar no Semiárido Nordeste no Âmbito do Binômio Seca-Morte, Água-Vida. Tese. São Paulo: PUC. 2015. 168 pp.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EMBRAPA. Mudanças Climáticas e Desertificação no Semiárido, 2009.

INSTITUTO NACIONAL DO SEMIÁRIDO - INSA. Recursos Hídricos em Regiões Áridas e Semiáridas. Campina Grande, PB. 2011.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SOARES, Afonso. Sincretismo e teologia interconfessional. CIBERTEOLOGIA - Revista de Teologia & Cultura. São Paulo, Ano VI, n. 27, páginas 31-32, (janeiro e fevereiro) 2010.

_____. Impasses da teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro. CIBERTEOLOGIA - Revista de Teologia & Cultura. São Paulo, Ano II n. 05, páginas 06 - 07, (maio e junho) 2006.

O diálogo inter-religioso, uma via privilegiada de evangelização e sinal de consolação.

MWANGI, Mary Agnes Njeri¹

RESUMO

Nesta comunicação pretendo apresentar meu projeto de pesquisa que analisa a práxis de diálogo inter-religioso das Missionárias da Consolata com o povo yanomami da região médio rio Catrimani, Estado de Roraima-Brasil. A partir da realidade do contato com o povo yanomami, surgiram as seguintes perguntas: O povo Yanomami enraizado nas suas próprias tradições culturais, expressa caminhos na busca do sagrado? Há apropriação recíproca entre o rito 'Reahu' e o rito das exéquias? Existe uma metodologia adequada que visa construir relações saudáveis, libertadoras e transformadoras para ambos? Com fontes nas obras do Albert Bruce e Ramos Alcida Rita (org.) Pacificado o branco:cosmologia do contato no norte Amazônico e a obra de Giuseppe Frizzi: Luca teórico e testimone della missione. Procuro apresentar a religião do povo Yanomami, compreender as apropriações entre os ritos 'reahu' e das exéquias, propondo um método que favoreça a construção das relações e convivências saudáveis, libertadoras e transformadoras na sociedade Yanomami. Como recurso metodológico, a obra privilegia depoimentos de alguns Yanomami, das Missionárias da Consolata, a convivência da autora com este povo desde o ano 2000, atas da equipe missionária "in loco" e pesquisas já realizadas sobre o povo yanomami. Conclui-se que o diálogo inter-religioso seja uma via privilegiada de evangelização e sinal de consolação.

Palavras-chave: Diálogo, Religião Yanomami, Rito Reahu, Rito das exéquias e apropriações.

INTRODUÇÃO

No que tange as missões no Brasil, iniciaram suas atividades em 1946, e na Amazônia 1949, sendo que o primeiro contato das Missionárias da Consolata com o povo Yanomami deu-se no ano de 1953 quando o padre Ricardo Silvestre pioneiro nas expedições com intuito de se encontrar com eles na floresta trouxe (quatro) 4 indígenas de Apiaú que queriam conhecer a cidade. O religioso os levou na Casa das Irmãs onde foram vestidos, penteados para realizar o passeio tão desejado (SANTI, 1975). O acontecimento era uma novidade, o próprio governador da época Coronel Belarmino Galvão lhes recebeu na cidade (MWANGI, 2015).

¹Bacharela em Artes Educacionais e Estudos Religiosos. Faculdade de Missiologia na Universidade de Urbaniana, Roma, Itália. Atualmente atuando como Missionária da Consolata, na Diocese de Roraima. Maryagnes787@gmail.com

A primeira entrada das Religiosas na floresta yanomami (op cit,2015 p196) teve início no ano 1970 a pedido dos missionários da Consolata na missão Catrimani fundado em 1965 pelo Padre Giovanni Calleri e Pe. Bindo Medolesci e assim, Ir. Aquilina Fumagalli se vestiu de padre para não criar medo no povo yanomami no qual ia oferecer serviços de saúde.

A partir desta experiência a demanda das irmãs missionárias na área a fim de prestar serviços de caráter emergencial, na área de saúde, aumentou, pois, a invasão das terras, a tentativa de abrir estradas no Perímetro BR 210, a corrida do ouro causou muitas doenças e mortes (REVISTA ANDUJAR, 2011); (PELLEGRINI, 1993); (RAMOS, 1993); (EUSEBI, 1991); (FERRI, 1990); (CNBB-CIMI, 1988); (MARESCHI, 1995); (KOPENAWA, ALBERT, 2015).

No ano 1990 as missionárias da Consolata optaram armar a sua tenda no meio do povo yanomami, pois tinham visto, experimentado e ouvido o clamor deste povo. A fixação permanente das missionárias da Consolata, deu-se início a um trabalho em equipe com os missionários da Consolata, que desde a fundação da missão optou por um tipo de evangelização nova, abrangente e adaptada as exigências e situação da floresta. Esta metodologia missionária favorece a presença no meio do povo, contato direto, aprendizagem e o conhecimento da língua, dos costumes e da cultura, da ética, da filosofia, da arte da religião do povo (MWANGI, 2015).

1 MOTIVAÇÃO PESSOAL.

Na contemporaneidade, a motivação é muito requisitada em todas as áreas de conhecimento humano, e, no contexto de diversidade cultural e religiosa o diálogo é de suma importância para se alcançar os objetivos traçados, sendo a motivação o principal mecanismo para essa conquista. Neste viés, compreendemos que a concepção de ser missionário/a no meio dos povos passa por muitas mudanças. Isto depende da percepção e conhecimento gradual da cultura e espiritualidade de cada um, bem como do desenvolvimento das ciências humanas e a descoberta da alteridade².

Com base nessas afirmativas, a motivação que fundamenta a escolha da pesquisa está enraizada no projeto de convivência na espiritualidade missionária da Consolata. Escolhi o tema Diálogo inter-religioso como via privilegiada de

²Alteridade é um substantivo feminino que expressa a qualidade ou estado do que é outro . FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda . Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa (3a ed., rev. E ampl.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2009.

evangelização e sinal de Consolação a fim de apontar uma metodologia na qual se possibilita a circulação dos sentidos e significados culturais e religiosos dentro do projeto de convivência da Consolata³ no meio do povo Yanomami da região Missão Catrimani, Estado de Roraima, região do extremo norte do Brasil.

1.1. ESTADO DE ARTE.

Em relação à temática abordada, Monteiro (2006) na obra com o título *Deus na Aldeia; Missionários, Índios e mediação Cultural* descreve o processo do encontro entre diversos missionários com os indígenas à luz da ‘mediação cultural’, mesmo sem destacar uma específica metodologia a autora foca a atividade missionária entre os indígenas e avalia como ambos se transformam mutuamente. Por outro lado, Garcia (1994) no livro *Yopo. Shamanes Y Hekura aspetos fenomenológicos Del mundo sagrado Yanomami*, por considerar o povo ainda isolado, se limita apenas apontar detalhadamente aspetos sagrados, culturais e religiosos dos povos indígenas yanomami e sua relação com a natureza.

Pesquisadores como Albert; Ramos (2002) na obra “Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte – amazônico” além de exporem suas ‘cosmologias do contato’ analisam o trabalho simbólico de sociedade indígena, abrem o foco da observação etnográfica. a diversidade de regimes expressivos; palavras, narrativas, discursos, ritos, trocas e conflitos. A obra é de suma importância pois, proporciona um estudo sobre contato Interétnico [intercultural], focaliza a criatividade simbólica e política bem como a complexa dialética entre transformação e reprodução entre convenção e invenção.

Nesse aspecto, Suess (1992) no livro “A conquista Espiritual da América Espanhola 200 documentos” recupera e traz a memória histórica sobre a gênese do Cristianismo no continente Latino americano no século XVI. Nesta época, o método e a doutrina missionária eram mais voltados para a chamada conversão religiosa por força maior: *Cruzadas em terras longínquas; conquista dos territórios ocupados por inimigos da fé e liberação das almas presas nas garras do demônio*. De outro lado, Gaillardetz, Clifford (2012) destacam os pontos de viragem fundamental na história da igreja Católica que a partir de 1965, se coloca a caminho da abertura e disponibilidade para aprender através do diálogo com outros cristãos, com outras religiões e com o mundo em geral.

³IRMÃS MISSIONÁRIAS DA CONSOLATA é determinado pela expressão: “Mulheres consagradas a Deus para a Missão Ad Gentes = aos povos e ad Vitam = por toda a vida, o que exclui qualquer condicionamento. Somos sustentadas pela espiritualidade missionária específica: a da “Consolação” (IRMÃS MISSIONÁRIAS, 2015).

Nessa perspectiva, Frizzi (2013) no quarto capítulo do seu livro *Luca Teorico e testimone della missione* apresenta o tema Alteridade cultural e teologia. Sua proposta de abordagem é inovadora porque propõe a partir da sua experiência missionária junto ao povo *Macua Scirima* do norte do Moçambique, uma metodologia de evangelização aberta à alteridade cultural, ao diálogo inter-religioso e teológico bem como troca das experiências interculturais.

2 METODOLOGIA

Com o intuito de conhecer e estudar as questões do diálogo inter-religioso, referente à temática realizou-se um levantamento bibliográfico, contemplando dois tipos de fonte de investigação da temática em questão: as publicações em livros, artigos científicos, monografias, dissertações e teses.

Para o cumprimento desta etapa selecionou-se também a historicidade da Instituição das Missionárias da Consolata e o seu projeto de convivência com o povo yanomami, da região da Missão Catrimani, extremo norte do Brasil, no Estado de Roraima e a sua valiosa colaboração, principalmente na área da saúde, que na época em que as Irmãs da Consolata adentraram na região, a precariedade, as epidemias eram bastante evidentes.

Quanto aos instrumentos para as produções científicas: nome do autor, título da produção, universidade em que a obra foi encontrada, ano de produção e palavra principal e para as obras literárias: autor, título da produção, edição, local, editora e ano e a página quando necessitar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta obra que leva em conta depoimentos dos Yanomami e das missionárias da Consolata e a convivência da autora no meio do povo desde o ano 2000 é inédita, considerando que se trata da primeira pesquisa que procurar aprofundar o eixo Pastoral Dialogo inter-religioso com o povo Yanomami e que leva as reflexões provenientes de longos contatos do povo Yanomami (Atas de equipe missionária, arquivo MC missão Catrimani. Projetos pastorais MC/IMC) além das Leituras de vários livros (bibliografias) referentes ao tema.

No continente Americano, por questões históricas da “Conquista espiritual”, a pouca experiência em matéria de uma práxis de dialogo religioso, inter-religioso/

intercultural como povos indígenas que possuem sua religião autóctone. A partir das experiências vivenciadas e participações em Congressos e Encontros da Teologia Índia, no âmbito nacional e continental que suscitam esses debates, que ora explicito neste artigo.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, BRUCE; RAMOS, Alcida Rita (org.) **Pacificado o branco; cosmologia do contato no norte Amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.
- ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami: um manual etnolinguístico**. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1997.
- CNBB-CIMI. **Em defesa do Povo Yanomami**. Brasília: Asa Sul : Gráfica e Editora, 1988.
- EUSEBI, Luigi. **A barriga morreu! : o genocídio dos Yanomami**. São Paulo : Loyola, 1991.
- FERRI, Patrícia. **Achados ou perdidos? : a imigração indígena em Boa Vista**. Goiás : MLAL , 1990.
- GAILLARDETZ, Richard R.; CLIFFORD, Catherine. E. **As 'chaves' do concílio e a descoberta do Vaticano 11**. Editora: Paulinas 2012.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu, Palavras de um xamã yanomami**. Brasília/DF: Companhia das Letras no Brasil, 2015.
- MARESCHI, Rosa: **A Missão Consolata junto aos Yanomami**. São Paulo: Revista de Cultura Teológica, n. 11 abr/jun - Ano III, 1995.
- MONTERO, Paula (org) **Deus na aldeia, missionários, Índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.
- MWANGI, Mary Agnes Njeri. **As Missionárias da Consolata na Amazônia Brasileira 1949-2011**. Goiânia: Gráfica e Editora América, 2015.
- PELLEGRINI, Marcos. **Wadubari**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1993.
- RAMOS, Alcida. **O papel político das epidemias: o caso yanomami**. Artigo: Série Antropologia 153. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.
- REVISTA ANDUJAR CLAUDIA. **Centro da cultura judaica p.63** São Paulo, 2011.
- SANTI, Eldinara Ana (Sr. Joselice MC) **'Presenza dell'Instituto Mission Consolata nel Rio Branco.'**Saggio di analisi di pastorale missionária. 225f. Dissertassion de Pontificia Facolta'di scienza dell'Educazione FMA- Torino Italia, 1975

SUESS, Paulo. **A conquista Espiritual da America Espanhola 200 documentos-século XVI**. Petrópolis, Vozes, 1992.

SUESS, Paulo. **Teologia orgânica: a causa indígena na caminhada e proposta do CIMI**. 1972-1989

Pelas veredas do sincretismo

Enio José da Costa Brito¹

“ O sincretismo é a revelação de Deus em ato”

(Afonso Maria Ligório Soares)

RESUMO

Afonso Ligório em seus escritos com frequência reflete sobre o “sincretismo”. No conjunto eles deixam claro a percepção dos inúmeros problemas que envolvem o tema, o que explica a constante volta ao mesmo. Nesta comunicação, perguntamos pelo que poderia haver de inédito, de avanço qualitativo em termos de conteúdo com relação ao sincretismo. Que veredas percorreu para chegar a afirmação presente num de seus últimos escritos: “será inevitável considerar o sincretismo não como um dano, mas como o risco inevitável do caminho histórico da revelação e do dogma”

Palavras-chave: Sincretismo, revelação, hierarquia de verdades, religiões afro, diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

Na monografia apresentada para obtenção do bacharelado em Teologia, intitulado *Uma proposta estética para a linguagem teológica* (1988), lemos “este trabalho não vem a lume apenas como resultado de uma exigência acadêmica. Ele se insere numa opção de vida e num projeto, intelectual, que nos tem impulsionado nestes últimos anos” (SOARES, 1988, p.1). Temos nesta afirmação, uma chave de leitura para atravessarmos seus escritos em especial os relacionados com a temática do sincretismo, que se inserem, também num projeto de reflexão teológica e de vida.

Já no período dos estudos filosóficos algumas preocupações acompanhavam nosso autor: migração, negro, diálogo inter-religioso. No seu Trabalho de Conclusão do curso na Filosofia refletiu sobre a relação entre romance e negritude em Jorge Amado, intitulado *O Negro em Jorge Amado*”.

Nossa intenção nesta Comunicação é detectar os traços que demonstram a evolução com relação à compreensão do termo *sincretismo* por parte de Soares. A leitura dos seus escritos mostra um autor sempre mais coerente com suas intuições primeiras.

¹ Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália(1979) Professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores Itesp , Brasil

O ápice da reflexão sobre o tema encontra-se em *Revelação e Diálogo Intercultural: nas pegadas do Vaticano II*, publicado em 2015, nele reitera com clareza sua posição. Mas antes de chegar a este ponto, percorreu um caminho longo no qual refinou e discutiu em profundidade o conceito. Nesse trajeto, se valeu dos avanços realizados no campo teológico e do diálogo interreligioso, especialmente, após o Vaticano II e da reflexões de teólogos como J.L.Segundo, Torres Queiruga, R. Panikkar e R. Haight entre outros.

1 PRIMEIRAS VEREDAS

A seguir revisitaremos três artigos publicados na *Ciberteologia-Revista de Teologia e Cultura*², nos quais sintetiza reflexões sobre o sincretismo, apresentadas nos livros: *Interfaces da Revelação e No Espírito do Abbá*³.

1.1 EM BUSCA DA PLENITUDE DE SENTIDO

No artigo intitulado “A inculturação do símbolo cristão nas comunidades de tradição afro: reflexões provocadas pela leitura de J.L. Segundo”.(2006), Soares parte da afirmação que o cristianismo pode ser um empecilho as mais diversas expressões religiosas da cultura popular na busca de plenitude do Sentido. Diz ele que: “podemos e devemos devolver às sociedades tradicionais e não-tradicionais presentes no Brasil e em qualquer outro país, o tempo e as condições favoráveis a fim de que, caminhando com seu próprio ritmo e índole, tracem seu destino rumo à plenitude de Sentido” (SOARES, 2006, p.1)⁴

Quando o anúncio da mensagem cristã torna-se um empecilho a esse processo de busca de plenitude de Sentido? Quando não reconhece a força sincrética da religião popular e das religiões afro-brasileiras.

Em seguida, indica dois contrapontos a esta perspectiva: as categorias “pedagogia divina” proveniente da teologia patristica e ‘hierarquia de verdades’ resgatada pelo Vaticano II na *Unitatis Redintegratio* (n.11) e a lógica latino americana da religião, que não é nem pré-lógica, nem pré-pós ou antimoderna mas hemiderna, como afirma Cristian Parker.

Segundo Soares, para que a comunidade eclesial possa tocar a alma afro-brasileira e enviar uma diferença aos ‘católicos espíritas’, aos “ católicos do

² Ciberbeteologia- Revista de Teologia & Cultura é publicada pela Editora Paulinas.

³ Ver referência dos textos na Bibliografia.

⁴ Para K.A. Appiah, comunidade não tradicional é aquela já tocada pela modernidade, mas ainda norteadada pela cosmovisão tradicional. Cf. APPIAH, K.A. *Na casa de meu pai*, p.155-192.

candomblé” e ao povo oprimido, ela deve descobrir qual diferença a ser enviada e suportar resposta imprevisíveis.

1.2 UMA APOSTA: FÉ SINCRÉTICA

Soares em “Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista” (2010) retoma o tema do sincretismo religioso, inserindo na dinâmica divino-humana da revelação.

O sincretismo – ponto sensível do diálogo inter e intra –religioso -, “ sempre esteve presente nas relações históricas entre as religiões” (SOARES, 2010, p. 29). Frente a esta realidade histórica, Soares se pergunta: o que estas conexões sincréticas vivenciadas nos ensinam não só do ponto de vista pastoral, mas propriamente teológico? Como ler teológica e eclesiologicamente as experiências sincréticas?

Nos últimos anos, pesquisas tem implodido mitos, visões redutivas e bipolaridades que coarctavam o fenômeno do sincretismo, além de apontar ser , “a dupla vivência religiosa (é) um dos possíveis desdobramentos naturais do diálogo inter-religioso tendo no limiar o sincretismo “(SOARES, 2010, p.33). Para Soares, a categoria fé sincrética ajuda-nos entender como a fé se concretiza, como ela se mostra práxis. “A fé sincrética salienta que o sopro do Espírito já esteja agindo nas demais tradições culturais antes, contra ou mesmo apesar do contato com as comunidades cristãs” (SOARES, 2010, p. 38).

No campo teológico, a experiência híbrida, gradualmente, passa a ser vista como um sinal do desígnio divino de se autocomunicar. “O sincretismo só pode ser a história da revelação em ato, pois consiste no campo real da pedagogia divina em meio as invenções religiosas populares” (SOARES, 2010,p. 40). Constatação, que o autor aprofunda em *Revelação e Diálogo Intercultural: nas pegadas do Vaticano II*, publicado em 2015, no qual busca articular a questão da verdade revelada e a questão da cultura.

1.3 UMA TEOLOGIA INTERCONFSSIONAL

O título do terceiro artigo, “Sincretismo e teologia interconfessional”, abre uma nova vereda para repor em discussão o sincretismo. O autor pensa numa teologia interconfessional e para explicitar sua potencialidade, reflete sobre o sincretismo no âmbito da cristologia.

Após apresentar as experiências sincréticas do padre François L’Espinay, que foi ministro de Xangô no Ilê Axé Opô Aganje, de Salvador da Bahia e de José Carlos de Lima – pai Simbá - , que atua na Comunidade Católica Apostólica Espiritualista de

Nosso Senhor do Bonfim, relembra os desafios que a dupla vivência religiosa levanta para as instituições religiosas.

É até fácil resgatar o sincretismo como condição sociológica de toda religião, afinal nenhuma delas, como fato cultural, existe independentemente das várias tradições de que é tributária. Mas o que deduzir teologicamente da opção de um padre católico que nunca entendeu ser preciso apostatar de sua fé originária para abraçar a espiritualidade oriunda dos orixás? Ou o que inferir do testemunho de um zelador-de-santo que decide cursar filosofia e teologia cristã para enriquecer sua experiência mediúnica de base afro-kardecista? (SOARES, 2010, p. 40).

Para Soares, uma teologia do sincretismo religioso pode mediar a passagem para uma teologia inter (trans-) confessional (interfaith Theology). A sustentação desta proposta é dada pela noção de fé sincrética, inspirada em J.L. Segundo (díade fé-ideologia). A fé sincrética articula fé/opção de vida. Nas palavras do autor,

quando digo fé sincrética tenciono salientar a autocomunicação divina já atuante nas várias tradições culturais antes, contra ou mesmo apesar do contato com as comunidades cristãs, sustentando em sua discreta misericórdia as livres escolhas e seleções (algumas ainda em fase das justaposições) que cada individuo ou grupo social vai fazendo (SOARES,2010 , p. 46-47)

Busca, ainda, sustentação no diálogo com Roger Haight – O futuro da Cristologia -, nele o autor “quer reafirmar a divindade formal de Jesus Cristo sem solapar a integridade de sua humanidade” (SOARES, 2010 , p. 48). Para Haight, talvez no futuro tenhamos uma cristologia ortodoxa que possa afirmar que Jesus é divino sem excluir a divindade de mediadores de outras tradições religiosas. Para Soares, Haight encontra-se num novo patamar do discurso teológico, na interfaith theology. “Esta decorre dos resultados da teologia cristã contemporânea, que redescobriu a revelação divina como um processo histórico, com etapas que têm seu sentido próprio (Dei Verbum 15- a pedagogia divina) mas não são definitivas (SOARES,2010, p.50).

Concluindo este artigo, Soares surpreende ao afirmar que num futuro próximo, a reflexão teológica encontrará na linguagem científica uma auxiliar na superação de impasses religiosos e dogmáticos. Ele está convencido que:

O que virá nas próximas décadas pode significar uma nova aliança entre religião e ciência, entre teologia e ciência da religião. Realidades como as vivências espirituais sincréticas estão literalmente rompendo diques e tornando porosas fronteiras onde pode estar nascendo uma nova possibilidade de nos reeducarmos como seres humanos (SOARES, 2010, p. 52)

2 SEGUNDAS VEREDAS.

Revelação e Diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II se constitui numa espécie de estuário para a problemática relacionada com o sincretismo. A questão sincrética é discutida tendo como horizonte o Concílio Vaticano II.

O termo sincretismo aparece uma única vez no Decreto *Ad Gentes* n.22, articulado com todo o processo de renovação da atividade missionária da Igreja, que mudou sua autocompreensão no Vaticano II. Soares nos relembra, que há um consenso entre os especialistas, de que na base deste processo de renovação encontra-se a noção renovada de revelação divina e do *depositum fidei*.

Soares recorre a categoria patristica da “pedagogia divina” e da “hierarquia das verdades” (UR 11) para convidar-nos a levar a sério a intuição do Vaticano II “de que a revelação é um encontro interpessoal entre Deus e o ser humano” (SOARES, 2015, p.109). Neste processo, a resposta do interlocutor humano só ocorre em situações existenciais e históricas (Cf.SOARES, 2015, p.25-37). Com relação à “hierarquia das verdades”, a revelação não diz respeito a todas as possíveis verdades, mas a um centro definido, ao qual somos convidados a responder na liberdade ao ato de autocomunicação do mesmo Deus em seu Filho Jesus Cristo.

Ao acolher a proposta do Concílio de que nosso acesso ao “*depositum fidei*” se dá através de um processo educativo, pedagógico por parte de Deus (DV 15), e tendo presente “a ordem ou hierarquia das verdades”, temos em mãos um vetor importante para o diálogo intereclesial.

Este diálogo quer, queiramos ou não, terá de encarar a temática do sincretismo fato real, constatável e iniludível. Na Instrução, *Erga mirantes caritas Christi* – promulgada 40 anos após o Decreto *Ad Gentes* – a Igreja toma consciência da complexidade do fenômeno migratório e das implicações que ele traz para o diálogo inter-religioso, vendo nesse processo ganhos e riscos, como o sincretismo e o relativismo.

João Paulo II, falando aos bispos do Regional Sul 1-SP, realçava a importância da religiosidade popular, mas via no sincretismo uma ameaça à integridade da fé. Para o Papa, a Igreja, “sente-se no dever de afirmar que o sincretismo é danoso quando compromete a verdade do rito cristão e a expressão da fé em detrimento de uma autêntica evangelização” (SOARES, 2015, p.115).

Ao que Soares pergunta: “ora, se o sincretismo ‘é nocivo quando...’ haveria aqui na entrelinha a possibilidade de o sincretismo ser bem-vindo se não comprometer a verdade do rito etc ? (SOARES, 2015, p.115)

A Declaração *Dominus Jesus* (DJ) foi outro documento da Igreja que cerceou

e muito as veias abertas pelo Vaticano II, ao negar o que foi afirmado enfaticamente pela *Dei Verbum*, o histórico processo de autocomunicação de Deus à humanidade.

Para Soares, o sincretismo só ameaça a quem não percebe conforme *Ad Gentes* 22, que “a semente da palavra de Deus carece de longos períodos de tempo para ‘germinar’, ser regada pelo orvalho divino, ‘absorver’, ‘transformar-se’ e ‘frutificar’ com abundância” (SOARES, 2015, p.118). O anúncio do Evangelho deve levar aos não cristãos o essencial da mensagem, para que eles a recebam a partir de suas vivências pessoais e culturais.

Assim, se lermos a experiência religiosa afro-brasileira na perspectiva de uma hierarquia das verdades (UR 11), adeptos do Candomblé, “em vez de largar o cristianismo para ficar somente com seus deuses, o povo-de-santo prefere - num ímpeto de amor gratuito - continuar com o ‘orixá’ Jesus, respeitando e servindo-se das rezas católicas” (SOARES, 2015, p.116).

CONCLUSÃO

A história segue seu ritmo inexorável, mostrando que o sincretismo continua presente no universo religioso brasileiro. Presença desafiadora para teólogos e cientistas da religião. Afonso Soares com seus escritos sobre o tema abriu novas veredas para se pensar o sincretismo tanto no campo teológico como da Ciência da Religião.

Faço minhas as palavras de Ceci Mariani no belo artigo que escreveu comentando a produção acadêmica de Afonso Soares.

Quem sabe um dia, alguns de seus amigos teólogos e/ou cientistas da religião, ou Alguns de seus alunos, desafiados também existencialmente pela admiração ao outro e comprometidos com uma espiritualidade de libertação como você, tenham coragem de aprofundar algumas de suas ousadas intuições (2016, p. 171-172).

- Professor Titular do Programa Pós Graduação em Ciência da Religião-PUCSP

REFERÊNCIAS

APPIAH, K.A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HAIGHT, Roger. *O futuro da Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2008.

MARIANI, C.M.C.B. Afonso M.L.Soaes. **Teólogo e cientista da religião: libertação e sincretismo**. In: *Rever*, ano 16, nº. 01, Jan/Abril, 2016, 163-172.

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

SEGUNDO, L.S. **O Dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. 2ª.ed. São Paulo, 2000.

SOARES, A. M. Ligorio. **Interfaces da revelação, pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 2003.

----- **A inculturação do símbolo cristão nas comunidades de tradição afro: reflexões provocadas pela leitura de J.L. Segundo**. In: *Ciberteologia- Revista de Teologia & Cultura*, Ano II, Jan/Fev, 2006, p.1-14.

-----**No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais**. São Paulo: Paulinas, 2008.

-----**Sincretismo e teologia interconfessional**. In: *Ciberteologia- Revista de Teologia & Cultura*, Ano VI, n.27, Jan/Fev, 2010, p.32-52.

----- **Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista**. In: *Ciberteologia*, Ano VI, n.30, Jul/Ago, 2010, p.29-40.

----- **Revelação e Diálogo Intercultural: nas pegadas do Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

TORRES QUEIRUGA, A. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.

Religião e identidade social: Uma leitura da teologia prática de Dom Paulo Arns.

Welder Lancieri Marchini¹

RESUMO

A década de 1970 contou com grande número de migrantes que chegaram à cidade de São Paulo. Diante de tamanho impacto cultural, desenhado pelas diferenças territoriais, demográficas e econômicas apresentadas pela capital paulistana, a religião se mostra fator constitutivo da identidade destes migrantes. Essa pesquisa apresenta os resultados de um levantamento bibliográfico e documental sobre a teologia prática do arcebispo paulistano e suas implicações na organização da Arquidiocese neste mesmo período. Os Centros Comunitários se constituem como um ambiente de construção da identidade social do habitante paulistano. Entendemos a identidade como um processo dinâmico que busca estabelecer a relação entre o indivíduo e seu contexto e história. Assim em São Paulo da década de 70 a religião transcende o ambiente eclesial e assume características e funções sociais e essa característica se deve sobretudo ao projeto de Dom Paulo que busca viabilizar uma pastoral que dialogue com a vida da cidade e de seus habitantes.

Palavras-chave: Dom Paulo Evaristo Arns. Centros Comunitários. Arquidiocese de São Paulo. Identidade.

INTRODUÇÃO

A segunda metade do século XX traz grandes mudanças na cidade de São Paulo. O intenso processo de industrialização e a migração que traz, principalmente do nordeste, mão-de-obra para tal crescimento, implicará em novos contornos e cenários que impactarão a metrópole paulistana. O número de habitantes cresce exponencialmente, bairros são criados, o comércio se intensifica e problemas de infraestrutura passam a fazer parte da vida de seus habitantes.

A religião, nesse período, exerce importante papel de organização desses novos bairros. Ela transcende a função estritamente eclesial e interage com as questões políticas e sociais que se fazem presente sobretudo na periferia paulistana. Seria o cristianismo católico presente na periferia paulistana nas décadas de 60 e 70 responsável pela constituição de uma identidade social? A ação pastoral católica transcende o âmbito eclesial ou em uma outra leitura, traz o sociopolítico para dentro do ambiente pastoral.

¹ Doutorando em Ciência da Religião, PUC-SP, Bolsista CAPES. welder.marchini@gmail.com

A figura de Dom Paulo Evaristo Arns é imprescindível para entender tal processo. Sua teologia prática entende a Igreja Católica em estreito diálogo com o mundo que a cerca. Em termos pastorais isso culminará na chamada “Operação Periferia”, criada pela Arquidiocese de São Paulo como de estabelecer diálogo com a realidade urbana que se intensifica.

Buscaremos estabelecer, neste trabalho, um diálogo dos parâmetros pastorais de Dom Paulo com o conceito de identidade numa perspectiva descolonial. Tal diálogo nos auxiliará na superação de uma visão um tanto ingênua ou mesmo limitada de que o migrante se adapta à cidade de destino. Mais que isso entendemos que ele dialoga com a cidade construindo-a ao mesmo tempo que é construído por ela e isso não acontece sem tensões.

1 A TEOLOGIA PRÁTICA DE DOM PAULO

A teologia prática de Dom Paulo se concretiza em sua ação pastoral. Seus parâmetros teológicos impulsionam sua prática eclesial. Fernando Altemeyer, teólogo muito próximo de Dom Paulo e presente nas organizações da arquidiocese, diz a respeito de seu episcopado,

suas prioridades de vida eram os pobres e os moradores das periferias, migrantes, trabalhadores, mulheres, jovens, negros e favelados. Assumi o pastoreio fortalecendo as comunidades eclesiais de base, a luta pelos direitos humanos, a operação periferia e sobretudo a questão do Mundo do Trabalho. p. 14.

Primeiramente podemos entender que essa teologia nasce de uma sincera postura de diálogo com o meio em que se vive, no caso, a cidade de São Paulo com todas as suas transformações e contradições. Um dos artifícios que a arquidiocese encontra para sua ação pastoral a partir desse diálogo é a Operação Periferia, principalmente com seus centros comunitários que se apresentam não somente como um instrumento de sacramentalização mas auxiliam no entendimento de uma ação pastoral que busca construir sujeitos eclesiais, capazes de estabelecerem diálogo com a sociedade. Por fim traremos a dimensão colegiada de seu episcopado, seja na relação com os bispos auxiliares, seja na própria organização arquidiocesana que busca organizar-se a partir de lideranças leigas e um forte senso comunitário, além de realizar periodicamente assembleias que buscam direcionar a ação eclesial a partir de prioridades percebidas pelas comunidades.

É possível ver na organização do episcopado de Dom Paulo uma estreita sintonia com o ideal eclesiológico presente no Concílio Vaticano II. Se o Concílio busca estabelecer um diálogo com o mundo moderno, no contexto latino-americano

esse diálogo acontece com as grandes cidades cada vez mais industrializadas, com processos migratórios mais intensos e uma conseqüente e caótica formação de regiões periféricas. Muitas outras características se fazem presentes nas grandes cidades latino-americanas, mas essas nos parecem ser mais latentes em São Paulo na segunda metade do século XX.

Se o mundo europeu vivia na segunda metade do século XX a latente necessidade de um diálogo com as conseqüências – ou tensões – do ideal de modernidade, a cidade de São Paulo vivia um choque do crescimento demográfico. Se hoje podemos perceber na cidade de São Paulo as maiores conseqüências da industrialização e da urbanização desenfreada, Dom Paulo inicia seu episcopado no momento em que a cidade vive um desordenado crescimento dos bairros da periferia e as regiões que ainda apresentavam características rurais começam a se urbanizar.

2 A OPERAÇÃO PERIFERIA: LUGAR DE PARTILHA E CONSTRUÇÃO

O Concílio Vaticano II tem como porta de entrada na Igreja latino-americana pela Conferência de Medellín. Junto dela há uma contextualização do Concílio na opção preferencial pelos pobres. A periferia da cidade que crescia de maneira desordenada e sem estrutura passa a ser entendida como lugar teológico privilegiado para que essa opção pelos pobres aconteça. A Igreja paulistana busca fazer com que esses anônimos da cidade passem a ser vistos e tenham sua dignidade respeitada.

Junta-se à leitura latino-americana do Vaticano II as mudanças que impactavam a cidade de São Paulo. Sua industrialização, larga produção e crescimento pastoral faziam da cidade um propício destino de migrantes que vinham sobretudo do nordeste brasileiro e habitavam a caótica periferia da cidade. Na década de 1960 a cidade recebeu treze milhões de migrantes brasileiros (DOMEZZI, p. 123).

A cidade que parece oferecer as pujanças do capitalismo que se consolida caoticamente, também apresenta os mais nocivos contrastes sociais criando uma periferia que não consegue participar das benesses supostamente prometidas àqueles que vem para a cidade. Consolida-se um contraste social na cidade de São Paulo.

Uma das maiores preocupações quanto a periferia é o acesso à moradia. Mas também há a preocupação com a educação e com o transporte (DOMEZZI, p. 163). A Operação Periferia acontecerá no intuito de auxiliar os habitantes no enfrentamento destas questões. Assim diz Dom Paulo

Sei que vocês todos já experimentaram o que eu experimentei, tantas vezes ao ir à periferia. Não tinha asfalto. Era barro. Quando chove, lama. Água e lama entram dentro de casa. Estamos dominando a terra? E as crianças?

Eram centenas. (1978, p. 74)

Os centros comunitários construídos pela arquidiocese servirão de local de assistência, seja social, cultural ou religiosa para os habitantes da periferia. Muitos migrantes nordestinos utilizam do espaço dos Centros Comunitários para a realização de festas típicas. Segundo o próprio Dom Paulo, no ano 1975 a população da cidade de São Paulo era de 7.768.668 habitantes, mas destes, 3.114.268 não eram nela nascidos (ARNS, 1980, p. 32). Mas estes Centros também são utilizados para reuniões das associações de bairros e para a celebração de missas e essa era a orientação dada pela própria arquidiocese, impulsionada por Puebla (ARNS, 1980, p. 36).

Monsenhor Conrado, ao comentar as experiências na periferia da cidade, diz:

Dom Paulo percebia que não bastava uma ação pastoral bem realizada. Era necessário sobretudo, verificar com que objetivos ela se desenvolvia e se a Igreja estava respondendo à altura aos desafios emergentes na cidade, se o povo participava, sobretudo, se as comunidades sentiam-se como sujeitos ativos na pastoral.

O princípio do leigo como sujeito eclesial se concretiza na *Operação periferia*. Seus objetivos consistiam em:

- criar entre os agentes de pastoral um espírito verdadeiramente missionário e ir em busca do povo;
- criar e coordenar recursos humanos e materiais em todos os níveis e setores;
- descobrir e treinar lideranças locais e animadores de comunidade que ajudassem o povo, através da organização, à luz da Palavra de Deus, ser sujeito de sua libertação.

Fato emblemático é a venda do palácio episcopal, Palácio Pio XII, para a construção de centenas de centros comunitários na periferia de São Paulo. Segundo pesquisa de Domezzi, foram adquiridos 129 imóveis nas várias regiões da arquidiocese num total de 80.421,35 metros quadrados (p. 184). Em 1979 a arquidiocese conta com quinhentos e seis Centros Comunitários. Isso enquanto o número de paróquias totalizava 385.

O CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) forneceu uma análise social da capital paulistana através do livro *São Paulo 1975 – crescimento e pobreza* que serviu de subsídio para muitas comunidades da periferia da cidade. Segundo Maria Domezzi, o sucesso da Operação Periferia se deve à formação de lideranças nas comunidades, que estavam no meio dos pobres, das comunidades (p. 121). A Operação Periferia não apresentou formatações ou padronizações de sua

implementação. A ideia era deixar espaço para que cada comunidade encontrasse seus próprios caminhos a partir de necessidades concretas.

3 A CONCEPÇÃO DA IDENTIDADE

Um dos maiores desafios no entendimento da identidade do migrante é a superação da ideia essencialista. O migrante não é aquele que simplesmente busca guardar sua essência de nordestino. O nordestino construído na capital paulistana é diferente daquele que ficou no Nordeste brasileiro.

A identidade do migrante é construída a partir do diálogo com a cidade. Para melhor entendermos como a identidade se constitui traremos o conceito de autores descoloniais que buscam entendê-la para além da manutenção de uma ideia de essência que o mantêm, de alguma forma, relacionado ao seu local de origem.

Stuart Hall traz uma concepção de identidade relacionada com a construção do sujeito sociológico.

A identidade preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós mesmos” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (HALL, 2014, p. 11).

O preenchimento entre o interior e o exterior se dá como processo dialógico onde o migrante se constitui como indivíduo a partir da interação com o espaço metropolitano. As imagens da origem do nordestino são contrastadas ou tensionadas pelas imagens construídas na metrópole. O conceito de imagem será utilizado por Homi Bhabha, que entende que a identidade “nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem” (2013, p. 84).

Assim a identidade do migrante não é construída de maneira passiva, como se ele apenas recebesse as informações, imagens e elementos culturais presentes na cidade. Ele se constrói ao mesmo tempo que constrói a cidade e é por ela construído. A pastoral católica da década de 1970 assume esse referencial de interação social. O agente eclesial torna-se, em nossa leitura, um sujeito, mais que um membro da comunidade católica.

Ao discutir as questões referentes à modernidade, o sociólogo Alain Touraine, entende que “Não existe uma figura única da modernidade, mas duas figuras

voltadas uma para a outra e cujo diálogo constitui a modernidade: a racionalização e a subjetivação” (2009, p. 218). Assim a construção do sujeito acontece sempre na tensão entre a maneira como ele mesmo se entende na relação com as estruturas sociais.

Touraine entende o sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e ser reconhecido como ator social (TOURAINÉ, 2009. p. 220). A atuação do leigo das comunidades, principalmente da Zona Leste de São Paulo, aponta para uma interação com a cidade e seus meandros políticos e sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao voltarmos para as experiências migratórias faz-se necessário revermos alguns conceitos e paradigmas epistemológicos. Essa aproximação com o trabalho eclesial católico com os migrantes, principalmente os nordestinos, que chegam em São Paulo nas décadas de 60 e 70, nos permite perceber as influências que o migrante exerce sobre a cidade e a maneira como ele constrói a cidade, seja geográfica seja política ou economicamente.

O trabalho pastoral da Arquidiocese de São Paulo, com a liderança de Dom Paulo Arns, constitui-se menos na perspectiva institucional e mais na perspectiva dialógica com o contexto metropolitano. Cabe uma maior aproximação para constataremos os meandros dessa relação.

REFERÊNCIAS

ALTEMEYER Jr. Fernando. Dom Paulo, cardeal da esperança: origens, horizontes, segredos e sonhos. In: PROFESSOR WALDIR; PADRE TICÃO (orgs). **Dom Paulo Evaristo Arns: cardeal pastor das periferias, dos pobres e da justiça**. São Paulo: Casa da Terceira Idade Tereza Bugolim, 2015. pp. 13-26.

ARNS, Paulo Evaristo. **Comunidade: união e ação**. São Paulo: Paulinas, 1972.

ARNS, Paulo Evaristo. **Da esperança à utopia: testemunho de uma vida**. 2 ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

ARNS, Paulo Evaristo. **Discutindo o papel da igreja**. São Paulo: Loyola, 1980.

ARNS, Paulo Evaristo. **Presença e força do cristão**. São Paulo: Loyola, 1978.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2 ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

CONRADO, Sérgio. D. Paulo, pastor da grande cidade. In: RIBEIRO, Helcio (coord.).

Paulo Evaristo Arns: cardeal da esperança e pastor da Igreja de São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1989. pp. 19-34.

DOMEZZI, Maria Cecília. ***Do corpo cintilante ao corpo torturado: uma igreja em operação periferia.*** São Paulo: Paulus, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade.** Tradução de Elia Ferreira Edel. 9. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

FT 2 RCC: Legitimação, Rotinização e Institucionalização do Carisma

FT 2 : RCC: Legitimação, Rotinização e Institucionalização do Carisma

Coordenadores: Prof. Dr. Antônio Lopes Ribeiro/FATEO – GEPERC; Profa. Dra. Sandra Célia Coelho G. da Silva/UNEB – GEPERCS; Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva/PUC Goiás

Ementa: Um movimento basicamente laico, com raízes no pentecostalismo norte-americano, a RCC ganhou um poder extraordinário ao ser clericalizada. Com a oferta de missas de cura e de libertação, nas mãos de um sacerdote, a RCC se insere no principal culto católico, consolidando-se definitivamente como uma das múltiplas faces da Igreja Católica. Ao se apropriarem de práticas religiosas de cunho místico, oriundas do meio neopentecostal, bem como de tradições religiosas não-cristãs, que povoam o campo religioso brasileiro, os sacerdotes de linha de atuação carismática as inserem na principal celebração litúrgica da Igreja católica, dando-lhe um novo sentido, distanciando-se, assim, de sua forma tradicional de prestar culto a Deus. Com um discurso mais voltado às necessidades prementes de uma clientela flutuante, valendo-se de seus dons carismáticos, atestados pelos testemunhos dos próprios fiéis, esses sacerdotes oferecem cura e libertação, como bens simbólicos de salvação. Ao agirem desse modo, esses agentes religiosos rotinizam, legitimam e institucionalizam seus carismas. O presente Fórum Temático pretende abrigar discussões e fomentar um debate acerca desta temática apresentada.

A Glossolalia na Experiência Cristã: identidade e discernimento pastoral

Maria de Fátima de Carvalho Ferreira Barbosa¹

Orientador: Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes

RESUMO

Na Revelação hebraico-cristã, Deus tem o desejo de se comunicar com o ser humano e, ao mesmo tempo, este tem a necessidade de acolhê-Lo e de se comunicar com Ele. O objetivo deste artigo é investigar o fenômeno religioso da glossolalia, na experiência cristã dos primórdios, a fim de traçar sua identidade e avaliar sua pertinência ou não nos tempos atuais. A fim de alcançar tal objetivo, iniciaremos por estudar, na era Paleolítica, os fenômenos religiosos sensíveis do antigo Oriente Próximo e os fenômenos sensíveis na apocalíptica judaica. Tais fenômenos ingressaram na apocalíptica cristã primitiva e nos são apresentados, no Novo Testamento, como dons do Espírito Santo concedidos à Igreja. Nas comunidades cristãs primitivas, este fenômeno constituía-se como uma importante maneira de louvar a Deus e, conseqüentemente, o Espírito Santo era compreendido como inspirador de uma alegria carismática nas comunidades. No texto neotestamentário de 1Cor 12-14, contudo, Paulo nos é apresentado como disciplinador da glossolalia. Atualmente, principalmente, em contextos pentecostais, como o da Renovação Carismática Católica, este é um carisma que desperta curiosidade e discussão. Fazendo-se necessário a compreensão da sua identidade e o discernimento do seu emprego pastoral.

Palavras-chave: Espírito Santo, Glossolalia, Pastoral.

INTRODUÇÃO

A proposta da nossa pesquisa é investigar a identidade do fenômeno religioso da glossolalia, na experiência cristã dos primórdios, com o propósito de avaliar sua pertinência ou não nos tempos atuais.

Compreendemos que na Revelação hebraico-cristã, Deus tem o desejo de se comunicar com o ser humano e este tem a necessidade de acolher, comunicar e de estar na presença Dele. Sabemos que o Espírito Santo é a alma da vida cristã que leva a pessoa a estar na presença do Deus vivo e a experimentar o seu amor, seus carismas levando a pessoa a iniciar uma vida nova onde ela é o próprio sujeito desta nova vida.

¹ Mestranda em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, fabarbosa58@terra.com.br

Entendemos que as pessoas experimentam o Espírito Santo no seu interior, com isso, não tem como existir palavras de Deus sem uma experiência humana do Espírito de Deus. O Espírito é o sujeito da palavra, uma vez que “palavra” e “espírito” estão em uma “relação mútua” que não deve ser compreendida somente no sentido intelectual. (MOLTMANN, 2010, p.15)

Historicamente não se pode negar o fenômeno da glossolalia nas comunidades cristãs primitivas, assim como nas comunidades pentecostais e carismáticas nos dias de hoje. (MOLTMANN, 2010, p. 178) A nossa pesquisa esta sendo gerada dentro da Igreja Católica, especificamente dentro da Renovação Carismática Católica que tem como identidade o Batismo no Espírito Santo, a prática dos carismas e a vivência comunitária.

São Paulo nos diz: “Assim, também vós: já que aspirais aos dons do Espírito, procurai tê-los em abundância, para a edificação da assembleia.” (ICor, 14, 12) Com isso compreendemos que em uma assembleia cuja os carismas estão sendo manifestados devem haver conversões.

Para podermos ter uma visão adequada, realizamos um estudo histórico começando na era Paleolítica. Pois na criação, Deus Trino transborda seu amor envolvendo a humanidade inteira. Podemos dizer então que o ser humano está em relação com Deus desde o início.

1 CRENÇAS RELIGIOSAS NO PERÍODO PALEOLÍTICO

É certo dizer que os Paleantropídeos são considerados homens completos. Podemos afirma isto pelas obras encontradas nas escavações onde é possível dizer que havia uma inteligência humana. Já que a experiência do sagrado constitui um elemento na estrutura da consciência, podemos deduzir que possuíam crenças e rituais. (ELIADE, 1978, p. 22)

O êxtase de tipo xamânico é atestado no Período Paleolítico. Nesta experiência extática, era possível que o corpo humano fosse possuído pela alma de um morto, de um animal, de um espírito ou até mesmo de um deus. (ELIADE, 1978, p.43)

1.1 XAMANISMO

Os relatos a respeito do xamanismo mostram que essa prática era exercida no Ocidente desde o quinto século antes de Cristo. O xamanismo atua com a técnica arcaica do êxtase, que é um fenômeno de experiência religiosa. O xamã é o líder espiritual da tribo, uma pessoa que pode sair do mundo racional e entrar no mundo espiritual sem perder a consciência e assim receber mensagens inatingíveis pela

consciência normal. (SANTOS, 2007, p.19-22)

O xamã aprende a linguagem secreta com um mestre ou diretamente dos espíritos. Esta língua muitas vezes é a linguagem dos animais. Ao utilizar a língua secreta acontece à descida dos espíritos e, conseqüentemente, o xamã tem a capacidade de profetizar. (SANTOS, 2007, p.115-118)

2 ÊXTASE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Gerhard Von Rod relata que o movimento extático divinatório chega a Israel por meio das religiões cananeias, pois posteriormente à conquista de Canaã é que aparece exaltados em Israel. (VON RAD, 1974, P.12) Um dos testemunhos mais antigo da região siro-palestinense fala a respeito de um jovem que entra em êxtase para comunicar uma mensagem de deus ao oficial do templo de Amon. Este testemunho é a Crônica de viagem do egípcio Wen-Amon, do século XI a.C. (LIMA, 2012, p. 34)

Este relato é bastante importante, pois mostra que em época correspondente a Samuel, em região próxima à israelita, encontramos narrativas da existência do êxtase profético. O estado extático é conhecido e até mesmo citado na Bíblia no livro de 1Sm 10, 5-6. (LIMA, 2012, p.35)

A experiência profética é um momento de intimidade com Deus, é quando o espírito ou palavra de Deus desce ao profeta que passa a ter uma experiência secreta, ou seja, o profeta tem a experiência da visão, da audição ou da inspiração. Às vezes, eram acompanhadas por experiências extáticas, porém, o êxtase não é um fenômeno isolado, mas sempre acompanha a experiência secreta. (SCHLESINGER, PORTO, 1995, p. 1038)

3 APOCALÍPTICO JUDAICO

O termo apocalipse, no ambiente bíblico, significa revelação e as revelações referem-se tanto ao tempo presente como ao futuro e ao destino do povo de Deus (MAZZAROLO, 2010, p. 13). Dentre as obras apocalípticas judaicas temos Daniel, I Enoque, 4 Esdras, os oráculos sibílicos e outras que foram descobertas posteriormente. (COLLINS, 2010, p.19) Contudo, Daniel é o único exemplo que temos na Bíblia hebraica de uma literatura apocalíptica. (COLLINS, 2010, p. 133)

Daniel 1-6 nos relata que Deus concede a ele a capacidade de interpretar qualquer sonho ou visão, nos capítulos 7-12, Daniel passa a ter sonhos e visões. (COLLINS, 2010, p.136) Os sonhos, no mundo antigo, eram entendidos como um meio de comunicação fundamental entre os deuses e a humanidade. (COLLINS, 2010, p. 19).

4 APOCALÍPTICA CRISTÃ PRIMITIVA

A apocalíptica cristã dá uma continuidade à apocalíptica judaica, pois o movimento que é associado a Jesus de Nazaré, era um movimento dentro do judaísmo e faz parte da história do apocalipticismo judaico (COLLINS, 2010, p.365)

Em Atos 2,1-5 temos uma narrativa que faz parte da literatura apocalíptica. Podemos ver claramente as manifestações que acompanham a vinda do Espírito Santo que estão ligadas às teofanias que aparecem no Antigo Testamento, como no Monte Sinai em Ex 19, 16-19; 20, 18, onde o fogo, o ruído e o vento estão presentes. (COMBLIN, 1988, p.88)

5 A GLOSSOLALIA EM ATOS

No relato de Pentecostes, podemos diferenciar em duas etapas. Nos versículos 1-4 e 12-13 há uma narrativa primitiva e tradicional. Nos versículos 5-11 encontra-se uma narrativa mais evoluída e redacional. A primeira narrativa tem um caráter carismático e apocalíptico e a segunda narrativa fala de uma natureza profética e missionária. (RICHARD, 2001, P. 37)

Convém colocar que a palavra *língua*, tanto em grego como em português, tem dois sentidos: o órgão da boca que nos permite falar e uma linguagem. Lucas, na narrativa de Pentecostes, descreve no versículo 2 os ruídos que enche a casa. Versículo 3, fala das línguas de fogo que aparecem e pousam sobre cada um presente. Versículo 4, narra o efeito que esse fenômeno realiza que é falar em outras línguas. (CANTALAMESSA, 1998, p. 13-14)

Nos versículos seguintes de 6-11 nos mostra o “falar em outras línguas” no sentido da linguagem, pois cada pessoa ouvia o que os apóstolos falavam em seu próprio idioma.

Lucas ressalta a missão universal da Igreja e não está falando do entusiasmo da fé. Já que a comunidade rompe todas as barreiras que separam o ser humano, ao falar em outras línguas e cada pessoa ser capaz de ouvir os apóstolos em sua própria língua. Rompendo com “a barreira das raças, da cultura, do sexo, das classes, do recenseamento...” (CANTALAMESSA, 1998, p. 14-15).

Ao contrário, nos versículos 12-13 fala do órgão que nos permite falar, pois diz que os apóstolos falavam de uma forma confusa que dava ideia de que estavam embriagados. Nesta narrativa não está falando de testemunho ou missão, mas está vinculada ao entusiasmo da fé.

Em At 10, 44-46, narra que enquanto Pedro estava fazendo o seu discurso na

casa de Cornélio, o Espírito Santo derrama sobre os gentios o carisma das línguas, pois todos os ouviam “falar em línguas”. As narrativas acima, nos mostram o efeito do derramamento do Espírito em relação ao carisma da glossolalia.

6 O CARISMA DAS LÍNGUAS EM 1COR 12-14

Na Igreja de Corinto, ao que tudo indica, havia uma grande experiência carismática e a comunidade conhecia os fenômenos de êxtase. Nas assembleias, era muito provável que acontecesse a manifestação glossolálica, assim como a manifestação de outros carismas. Contudo, em Corinto, esta é uma realidade carismática separada da vivência comunitária, razão pela qual, Paulo precisou exortar a Igreja de Corinto a respeito desse carisma. Pois, o espanto e a maravilha não eram construtivos e não ajudavam no amadurecimento da fé. (BARBAGLIO, 1989, p. 317)

Paulo explica aos coríntios que orar em línguas não garante a presença do Espírito Santo e que a glossolalia, só será um verdadeiro carisma se comunicar o Evangelho de Deus a serviço do outro. Ele alerta a comunidade que o caminho para uma autêntica experiência cristã é o amor. Qualquer que seja o carisma, se não estiver em sintonia com o amor de doação, de nada vale. (MAZZAROLO, 2010, p.180-183)

A comunidade de Corinto, assim como todas as comunidades cristãs primitivas, viviam uma experiência de intimidade com Deus. Como furtos dessa intimidade têm momentos extáticos seguidos de visões, sonhos, teofanias, profecias e glossolalia. O Espírito Santo entra na comunidade e inspira uma alegria carismática, havendo uma liberdade interior onde Deus pode agir e se revelar. O cristianismo das comunidades primitivas é marcado pela diversidade carismática.

CONCLUSÃO

Ao longo dos séculos, com as dificuldades enfrentadas, houve a necessidade da institucionalização e da uniformização. Nesse contexto, a experiência de fé vincula-se à linguagem racional apresentada, principalmente, por meio da explicação dogmática. Tudo isso ocasiona um enfraquecimento da experiência com Deus e suas manifestações carismáticas. No que tange à nossa pesquisa, vemos o fenômeno da glossolalia desaparecer quase que completamente. Onde este parece ocorrer, é entendido não como manifestação pneumática, mas sim demoníaca.

Colocaremos aqui somente um exemplo. Santa Teresa de Jesus foi acusada de ter fundado uma doutrina supersticiosa semelhante à dos alumbados. Em consequência, foi convocada pelo tribunal da Inquisição. (PADUA, 2011, p. 29)

Porém, a renovação trazida pelo Concílio Vaticano II tem forte carga pneumatológica. De certo modo, podemos afirmar que a renovação conciliar é uma renovação pentecostal. Assim as manifestações dos carismas, inclusive o dom da glossolalia, voltam a figurar dentro da prática pastoral das Igrejas cristãs, em especial, da Igreja Católica.

Já outrora, Paulo nos dizia que a glossolalia é o menor dos carismas, mas que, ainda assim, necessitava de disciplina. Percebemos que, ainda hoje, a glossolalia, embora seja o mais elementar dos dons, “é o que desperta mais atenção e provoca mais discussões”. (CANTALAMESSA, 1997, p. 229)

Carismáticos de várias denominações, mas especialmente os Pentecostais clássicos, consideram a glossolalia como um sinal incontestável de que a pessoa tenha recebido o batismo no Espírito Santo. A glossolalia não é a comunicação entre os homens, mas sim uma relação íntima com Deus. Ao orar em línguas, o fiel entra em uma profunda intimidade com Deus, a ponto de chegar ao êxtase. Não em atitude irracional, mas em profunda adoração, permitindo que o Espírito Santo ore em, por e com ele.

No entanto, do ponto de vista teológico-pastoral, é necessário estudarmos este carisma, a fim de não minimizarmos ou exagerarmos este modo de oração. Evitando, principalmente, duas equivocadas chaves de compreensão: 1) a da glossolalia como milagre; 2) a da glossolalia como uma patologia. (SUENENS, 1975, p. 100).

Em chave teológico-pastoral, é preciso entender como a glossolalia, que é fruto da manifestação do Espírito Santo, possa estar sempre a serviço da edificação da comunidade. Em outras palavras, é preciso analisar como a glossolalia está a serviço da dimensão koinônica da comunidade cristão.

Se não houver uma transformação, uma maneira nova de viver em comunidade, uma conversão sincera, viver a unidade, ter responsabilidade com o outro, a integração, o cuidado com o irmão, não se pode dizer que a oração em línguas foi uma oração no Espírito. (MAZZAROLO, 2010, p. 191)

Por esta razão, a nossa pesquisa continua em andamento. Pretendemos realizar uma investigação participativa junto a alguns Grupos de Oração da RCC na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Isto nos permitirá fazer uma análise teológico-pastoral mais concreta de como está sendo a manifestação da glossolalia nos dias de hoje e se de fato a recuperação do fenômeno está a serviço da koinonia eclesial.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. São Paulo, 2008.
BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo (I).** São Paulo: Loyola, 1989.

CANTALALMESSA, R. **O Mistério de Pentecostes: todos ficaram cheios do Espírito Santo**. Aparecida, SP: Santuário, 1998.

_____. **O canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

COMBLIN, J. **Atos dos Apóstolos**. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes/Imprensa Metodista/Sinodal, 1988.

COLLINS, J. **A Imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

ELAIDE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. 1, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LIMA, M. L. **Mensageiros de Deus: profetas e profecias no Antigo Israel**. Rio de Janeiro: PUC-RIO/Reflexão. 2012.

MAZZAROLO, I. **O apocalipse de São João: esoterismo, profecia ou resistência?** Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2010.

MOLTLMANN, J. **O Espírito da vida: uma pneumatologia integral**. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2010.

PADUA, L., CAMPOS, M. (org.) **Santa Teresa mística para o nosso tempo**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Reflexão, 2011.

RICHARD, P. **O movimento de Jesus depois da ressurreição**, São Paulo: Paulinas, 2001.

SANTOS, M. L. **Xamanismo: a palavra que cura**. São Paulo: Paulinas/PUC-Minas, 2007.

SCHLESINGER, H; PORTO, H. Experiência profética. In: SCHLESINGER, H; PORTO, H. **Dicionário enciclopédico das religiões**, Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 1038.

SUENENS, L. J. **A New Pentecost?** New York, The Seabury Press, 1975.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. Vol. II. São Paulo: Associação Seminários Teológicos Evangélicos. 1974.

WOSCHITZ, K. Apocalíptica/Apocalipses. In: BAUER, J. **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 16-22.

Análise teológico-pastoral da missa por cura e libertação na celebração eucarística

Walfran Rios¹

RESUMO

O presente artigo com o tema: “Análise Teológico-pastoral da missa por cura e libertação na celebração do mistério eucarístico” pretende fazer uma apreciação teológico-pastoral desta experiência carismática dentro da missa. Em primeiro lugar, se perceberá o perigo da rotinização, legitimização e institucionalização de tal missa. Depois, se reconhecerá que esta missa tem contribuído para a renovação da fé de muitos cristãos. Estes benefícios serão percebidos através da análise de cada disciplina teológica sobre a referida missa, a saber: Cristologia, Eclesiologia, Pneumatologia, Antropologia Teológica, Mariologia, Teologia Fundamental, Teologia Moral, Escatologia. Em seguida, será feita uma apreciação pastoral, reconhecendo ao mesmo tempo, inúmeros aspectos positivos e negativos da missa por cura e libertação na celebração da santa missa. Na conclusão, serão destacadas algumas sugestões teológico-pastorais para melhor compreensão de tal experiência, tais como, o discernimento, o diálogo e a comunhão.

Palavras-chave: Análise teológico-pastoral, missa, cura, libertação.

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, deve-se deixar bastante claro que não se pretende aqui fazer uma análise teológico-pastoral do movimento da Renovação Carismática Católica (RCC). Outros autores já fizeram tal pesquisa, apresentando aspectos positivos e negativos. O objetivo proposto é refletir sobre uma prática bastante difundida por todo o mundo da missa de cura e libertação dentro da santa missa.

O carisma da cura é dado comprovadamente bíblico (cf. 1 Cor 12, 9.28-30). Jesus curou inúmeras pessoas ao longo de sua vida (cf. Mt 4,23-24; Mc 1, 32-34; Lc 6, 17-19). Ele mesmo concedeu este poder a seus discípulos (cf. Mt 10,1). A igreja apostólica também praticou o ministério de cura dos doentes (cf. At 2,43; 4,33; 5, 12; 6,8; 8, 6-7). Ao longo da Tradição da Igreja vários santos tinham este dom de curar as pessoas. Na atualidade, alguns membros da RCC exercem este ministério em favor dos irmãos e irmãs doentes. A própria Igreja na sua instrução sobre cura e libertação reconhece o carisma da cura por parte de certos cristãos (cf. Instrução I, 3). Portanto, é legítimo exercê-lo para a edificação da Igreja, conforme diz o apóstolo Paulo (cf. 1 Cor 12, 7; 13, 12). Entretanto, deve-se perguntar: é correto ou não praticar tal dom

¹ Formado em Filosofia e Teologia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI), mestrando em Teologia Sistemática pela Faculdade dos Jesuítas em Belo Horizonte (FAJE). Email: walrios98@gmail.com

do Espírito Santo dentro da missa?

1. ANÁLISE TEOLÓGICA

1.1. ACEITAÇÃO ECLESIASTICA

De início, deve-se lembrar de que é reconhecido pela autoridade eclesiástica o direito do fiel pedir a Deus a cura, seja dentro da igreja ou em outro lugar sagrado (cf. Instrução II, art. 1). Existem ritos litúrgicos tanto ocidentais como orientais que têm orações para se pedir a cura dos doentes como o rito latino, rito bizantino e copto (cf. Instrução I, 4). Também existe uma diferença de oração para se pedir a cura, saber: litúrgica e não litúrgica. A Igreja explica: “As orações de cura têm a qualificação de litúrgicas, quando inseridas nos livros litúrgicos aprovados pela autoridade competente da Igreja; caso contrário, são orações não litúrgicas” (Instrução II, art. 2). Cabe ao ordinário local, o bispo, a permissão ou a proibição da missa por cura (Instrução II, art. 4,3). Ele sendo o moderador, promotor e custódio de toda a vida litúrgica (RS, 19), tem a autoridade de emanar normas para a correta prática da missa por cura e libertação (Instrução II, 4,1-3). A grande questão é sobre a correta interpretação do documento da Santa Sé evitando assim interpretações errôneas. Contudo, podemos perceber esta permissão no documento eclesiástico: “O Bispo diocesano tem o direito de emanar para a própria Igreja particular normas sobre as celebrações litúrgicas de cura, conforme o can. 838, § 4.” (Instrução II, 4,1). Logo, a missa por cura e libertação praticada pela RCC classificada como não liturgia, pode ser celebrada desde que o ordinário local a permita.

1.2 PERIGOS DA ROTINIZAÇÃO, LEGITIMIZAÇÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO.

Depois de esclarecido a problemática da celebração da missa por cura, deve-se agora no presente momento evidenciar o perigo da prática frequente de tal missa. É um risco tornar esta missa uma rotina como acontece em muitos lugares do Brasil e do mundo que celebram esta missa semanalmente. Determinar o dia e a hora da cura é querer pressionar Deus a fazer um milagre; coisa que é absurda de acordo com a Revelação Divina. Deus é a fonte da cura e só Ele pode determinar o momento de alguém ser curado. Por isso, é um engano marcar o dia da semana para ser curado ou liberto de algum mal. Cria-se uma expectativa de que o fenômeno da cura se repita mais vezes. Uma falsa ilusão pode se instalar nos corações dos fieis e quando não são curados, podem ter crises de fé ou desacreditar no poder divino. Por conseguinte, Deus é livre e age como e quando quiser.

Legitimar e institucionalizar a missa por cura e libertação pode ter alguns benefícios e vários problemas. Validar tal prática pode ajudar os cristãos a terem segurança de que irão participar de uma missa aprovada pela autoridade local, no caso, pelo bispo. Também a descrença por tal missa pode se dissipar nas mentes dos cristãos com a aceitação da referida missa. Isso pode gerar certa obrigação nas paróquias e comunidades de realizarem a missa por cura. Surge um outro problema: todos os ministros ordenados têm o poder de cura? Certamente não, conforme Paulo (cf. 1 Cor 12, 29-30). Ou essa situação pode dá origens a pensamentos de que alguns padres são poderosos e ungidos e outros não. O que seria um problema pastoral enorme fazer uma seleção sacerdotal na vida da igreja.

1.3 VANTAGENS PARA A EXPERIÊNCIA DE FÉ

Infúmeros são os benefícios que esta experiência traz consigo. Conseguise perceber tais proveitos relacionando com as variadas disciplinas da teologia, a saber: Trindade, Cristologia, Eclesiologia, Pneumatologia, Antropologia Teológica, Mariologia, Teologia Fundamental, Teologia Moral, Escatologia.

O mistério trinitário é altamente valorizado nesta experiência carismática. Como afirmam diversos teólogos: “O fundamento teológico da Renovação é essencialmente trinitário” (SUENES, 1975, p. 13). Por isso, é um erro de Libânio pensar que a RCC por dá destaque à pessoa divina do Espírito Santo produz uma redução da Cristologia e conseqüentemente da Trindade (cf. LIBÂNIO, 1978, p. 202). A santíssima Trindade é adorada e louvada desde o início da missa através do canto inicial solenemente entoado nestas celebrações.

Ademais, o senhorio de Cristo é a todo instante anunciado nestas missas de cura (cf. At 2, 22-36; Rm 10, 9; 1 Cor 12, 3; Fl 2, 6-11). A pregação essencial da RCC é o anúncio do querigma cristão, isto é, a pregação da vida, paixão, morte e ressurreição de Cristo. Os participantes da missa por cura e libertação são chamados a aceitarem Jesus como Senhor de suas vidas. A adesão e o seguimento da pessoa de Jesus Cristo é o ponto culminante desta nova experiência. Os bispos canadenses ao proferirem a sua mensagem sobre a RCC reconhecem este aspecto positivo de valorização da Cristologia: “A Renovação Carismática aspira primariamente estreitar os laços que unem o cristão a Cristo. Sua finalidade é estabelecer um sempre maior inter-relacionamento com Jesus” (ALDUNATE, 1976, p. 85).

Mas o que caracteriza a vivencia espiritual nestas celebrações são as invocações do poder do Espírito para que se realizem as curas e as libertações. Por meio de cantos, orações em línguas e orações espontâneas, se pede a força do alto,

o poder do Espírito Santo para que a graça de Deus possa acontecer. Continuam dizendo os bispos canadenses:

A Renovação Carismática está centralizada na presença do Espírito Santo na comunidade eclesial e nos seus membros. Desta maneira, desperta os cristãos para o significado desta presença e para suas consequências em suas vidas (ALDUNATE, 1976, p. 85).

Outro benefício produzido nestas missas é a invocação maternal da Mãe de Jesus. Seja por um canto inicial, final ou uma simples Ave-Maria ou oração de consagração, se reconhece o amor maternal e a intercessão de Nossa Senhora (cf. ALDUNATE, 1976, p. 86).

Também se evidencia a renúncia ao pecado, ao mal e a vida velha. Os carismáticos entendem que só com a graça de Deus se pode levar uma vida agradável ao Senhor. Ressalta-se igualmente a santidade como meta a seguir por toda a vida.

Na vida moral, se propõe para os participantes de tais missas a oração como parte relevante deste processo de cura dos vícios e prática das virtudes. A RCC resgata a oração em suas múltiplas manifestações, como: oração de louvor, de súplica, de intercessão, de perdão, de adoração e de renúncia. Ter vida de oração constante é uma meta a ser alcançada.

Além do mais, quem vive esta experiência é convidado no dia a dia a ler, meditar e a viver a Palavra de Deus e a testemunhar a fé, algo ensinado na Teologia Fundamental (cf. ALDUNATE, 1976, p. 92). Os carismáticos são convidados a dá razão de sua esperança através do testemunho de vida. Por fim, se enfatiza o desejo ardente do céu, a rejeição de práticas que desagradam a Deus e que podem levar ao inferno e se intercede pelos irmãos vivos e falecidos.

2. ANÁLISE PASTORAL

2.1 ASPECTOS POSITIVOS

Já foram citados acima os mais variados benefícios da missa por cura e libertação do ponto de vista teológico. Mas na perspectiva pastoral obriga-se destacar que a RCC com sua atuação tem feito um bem enorme a muitas pessoas, de modo particular no Brasil (cf. CNBB, Doc. 53, 19). Um sinal que se evidencia são as grandes multidões que procuram estas missas celebradas enfatizando a espiritualidade carismática. Algo bastante semelhante acontecia com Jesus e com os apóstolos (cf. Mt 4, 25; Lc 6,17-19; At 5, 14-16; 8, 6-8). Às vezes, se verifica curas. A fé de muitos é renovada. As pregações são mais pessoais e vão ao encontro das necessidades das pessoas. Percebe-se uma busca maior por Deus, pelos sacramentos, especialmente

Eucaristia e Penitência. Observa-se um retorno de muitos fieis ao seio da Igreja. A vida espiritual e cristã dos participantes ganha novo sabor e alegria. Nota-se um engajamento pastoral de muitas pessoas a partir da missa por cura e libertação.

Outro benefício que esta celebração realiza é a valorização cultural (cf. CNBB, Doc. 43, 176-183). A própria Sacrosanctum Concilium (SC) recomenda cantos populares nas ações litúrgicas (cf. SC,118-119). Também se recomenda incentivar as aclamações dos fiéis, os cânticos, as ações, gestos e atitudes (cf. SC, 30). Por isso, observando estas recomendações litúrgicas da Igreja, nas missas por cura e libertação são valorizadas expressões culturais brasileiras como palmas, cânticos e instrumentos musicais locais como teclado, violão e bateria (cf. CNBB, Doc. 53, 40). Portanto, tudo é utilizado para o louvor de Deus e para o bem dos irmãos de acordo com as normas litúrgicas.

1.2 ASPECTOS NEGATIVOS

Paralelo a isto tudo se verifica inúmeros comportamentos prejudiciais: seja no campo litúrgico como pastoral. A respeito das questões litúrgicas, apesar de vários avanços que a missa por cura e libertação proporciona, percebem-se excessos e abusos com o mistério eucarístico. Muitos cânticos são utilizados sem critério algum; outros são cânticos religiosos que não estão relacionados com o mistério celebrado, nem com o tempo litúrgico e nem com as divinas leituras proclamadas na missa (cf. CNBB, Doc. 53, 42). Nota-se em alguns lugares um verdadeiro desrespeito com as normas litúrgicas. Partes do ritual da celebração eucarística são desrespeitadas com cantos e gestos, sem necessidade, devido ao sensacionalismo e a teatralidade. Cita-se apenas alguns dentre tantos comportamentos que a Igreja não aceita (cf. CNBB, Doc. 53, 41). Estas missas, algumas vezes, mais parecem show que celebração eucarística.

Acerca dos prejuízos pastorais destaca-se uma ênfase ao demônio. Realizam-se em certas missas de cura e libertação verdadeiros exorcismos, sem autorização eclesial. Atitude altamente reprovada pelo Magistério da Igreja (cf. CNBB, Doc. 53, 67-68). Volta-se a despertar nos fieis uma preocupação excessiva com Satanás, com o mal espiritual e um descaso pelos problemas sociais como a pobreza, a injustiça (BOFF, 1978, p. 189). A ênfase a cura é tão grande que o mistério eucarístico fica em segundo plano, despercebido. Alguns participantes de tais celebrações chegam a defender que estes momentos são mais ungidos ou importantes que outros. Nota-se uma busca somente por estes momentos curativos, mas um descaso pela missa dominical. Por fim, o ministro que realiza esta missa é supervalorizado como o mais santo e mais ungido que outros sacerdotes.

CONCLUSÃO

SUGESTÕES TEOLÓGICO-PASTORAIS

Em suma, diante de tantos desafios teológico-pastorais deve-se ter bem evidente que não há respostas prontas ou soluções definitivas. Contudo, a experiência histórica da Igreja Católica muito pode contribuir para a resolução dos desafios apresentados. Citamos algumas sugestões, como: discernimento, diálogo e comunhão. Como disse Paulo: “Não extingais o Espírito; não desprezeis as profecias. Discerni tudo e ficai com o que é bom” (Ts 5, 19-21). O bispo tem que acompanhar com paciência esta experiência de missa por cura e libertação para não tomar medidas precipitadas. Depois, o diálogo dos carismáticos com os pastores é de suma importância. Também os próprios bispos e padres deveriam um dia participar para eles mesmos terem sua avaliação e não julgarem esta experiência sem conhecimento de causa (cf. CNBB, Doc. 53, 23). Por fim, faz necessário aos carismáticos e às novas comunidades terem comunhão com o bispo local e com a paróquia, para que estejam em sintonia com o plano pastoral proposto pelo bispo para todos (cf. CNBB, Doc. 53, 21-22).

REFERÊNCIAS

ALDUNATE, Pe. Carlos et al. *A experiência de Pentecostes: a Renovação Carismática na Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1976.

BÍBLIA: *a Bíblia de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. Apreciação teológica da Renovação Carismática Católica analisada sociologicamente. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro et al. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 157-198.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL: *Animação da vida litúrgica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1989.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL: *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 1994.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS:

Instrução Redemptionis Sacramentum sobre algumas coisas que se devem observar e evitar acerca da Santíssima Eucaristia. Disponível em:<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_po.html>. Acesso em 24 jun. 2016.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
INSTRUÇÃO SOBRE AS ORAÇÕES PARA ALCANÇAR DE DEUS A CURA. Disponível em:<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_po.html>. Acesso em 24 de jun. 2016.

LIBÂNIO, João Batista. Renovação Carismática Católica. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro et al. *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978. p. 199-206.

SUENES, Cardeal. (Org.). *Orientações teológicas e pastorais da Renovação Carismática Católica*. São Paulo: Loyola, 1975.

Os frutos do Espírito Santo a partir de Maria de Nazaré

Alexandre Augusto Siles¹

RESUMO

Na atualidade, quando falamos de dons e carismas espirituais, logo, lembramos do Pentecostes em Atos 2. No entanto, os carismas espirituais já pré-existiam a este momento. Citando o Magistério da Igreja: o Dogma da Imaculada Conceição, diz que: “(Maria) cumulada de graça por Deus, foi redimida desde a concepção”. Maria foi a primeira a ser agraciada com dons espirituais que marca a transição de uma era a outra, em vista do cumprimento do nascimento de Jesus, o Filho de Deus. Assim sendo, na anunciação, Maria já havia sido tocada espiritualmente, por Deus. Conforme frei Raniero Cantalamessa, Maria é relatada em momentos fundamentais e decisivos para o cumprimento das promessas messiânicas: Encarnação; em Caná da Galiléia; aos pés da Cruz e no Pentecostes. Logo, a vida de Maria é enriquecida com os frutos espirituais sob a Sombra do Altíssimo. Com efeito, o Anjo Gabriel a chama de cheia de graça. Assim, os primeiríssimos frutos do Espírito Santo tornam Maria a serva do Senhor, fazendo-a agir sempre em favor da Igreja e do bem comum. Por isso, a partir de Maria constata-se uma ação mais concreta dos carismas do Espírito Santo.

Palavras chaves: Maria. Espírito Santo. Carismas. Frutos. Serviço.

1. MUDANÇA DRAMÁTICA E FACTUAL QUE OCORRE NO EVENTO PENTECOSTES.

Na atualidade, quando falamos de dons e carismas espirituais, logo, lembramos do Pentecostes em Atos 2. Com efeito, neste trecho bíblico se cumpre a promessa feita por Jesus aos seus discípulos, ao anunciar o Paráclito, na narrativa de São João (Jo 14,16). Assim, fica evidente a tamanha importância do evento Pentecostes, pois inúmeros são os comentários que se lê desde a Igreja primitiva até nos dias de hoje. Neste contexto, tomo como base dois comentadores: O Papa João Paulo II e o frei Raniero Cantalamessa. Ambos com a mesma maneira de pensar, ao menos no que se refere para a presente reflexão.

Dessa forma o cenário pentecostal e apostólico apresenta-nos dados

¹ Alexandre Augusto Siles possui formação acadêmica: em Filosofia licenciatura plena pela Unifai, Ipiranga; Bacharel em teologia PUC/SP, campus Ipiranga; mestrando em teologia sistemática na PUC/SP, campus Ipiranga. É padre a sete anos na diocese de Osasco/SP, atualmente é pároco na paróquia de São José em Mairinque/SP.

muito atraentes e bastante empolgantes, quando falamos de dons carismáticos. Contudo, em uma ótica contemporânea, citando são João Paulo II, quando se refere ao Pentecostes em uma de suas homilias, recordou que as grandes maravilhas realizadas pelo Espírito Santo, na vida dos Apóstolos, no Cenáculo com Maria, devem ser vividas também nos dias atuais (HOMILIA PAPA JOÃO PAULO II, 08 de dezembro de 2004). Com efeito, ao iniciar a homilia, o sumo pontífice, evocou as palavras do credo Niceno-Constantinopolitano, onde a Igreja proclama a sua fé no Paráclito (LACOSTE, Dicionário Crítico de Teologia, 2004, p. 439), enviado por Jesus, no dia de Pentecostes (At 2,1-4). No dizer do Papa: trata-se de uma fé que nasce da experiência extraordinária dos Apóstolos, no dia de Pentecostes.

Discorre o santo Padre em sua homilia:

E o Espírito Santo, ao descer sobre eles com força extraordinária, tornou-os capazes de anunciar ao mundo inteiro o ensinamento de Jesus Cristo. Era tão grande a sua coragem, tão segura a sua decisão, que estavam dispostos a tudo, até a dar a vida. O dom do Espírito havia-lhes libertado as energias mais profundas, empenhando-as no serviço da missão que lhes fora confiada pelo Redentor (PAPA JOÃO PAULO II, *Ibidem*).

Neste seguimento, endossando as palavras do sumo Pontífice, o frei capuchinho Raniero Cantalamessa, ao escrever o comentário sobre o canto do Espírito, falamos desta experiência extraordinária e factual, que trouxe momentos decisivos e comoventes na vida cristã, logo, a coragem e a ousadia dos apóstolos transformava os corações de muitos que os ouviam. Desta forma, uma experiência que foi descrita como um coroamento de todas as obras de Deus (CANTALAMESSA, 2009, p. 152).

Assim, é descrita como uma experiência radicalmente transformadora do amor de Deus, que converte os corações ao cristianismo e ainda vai mais longe, diz que é o novo batismo (CANTALAMESSA, *O canto do Espírito*, 2009, p. 152), aquele que foi anunciado por João (Mt 3,11). Por certo, João anunciava um batismo de penitência que visava buscar um novo batismo de crescimento espiritual e aprofundamento na graça batismal (CIC, 1303). Não é por menos que as primeiras pregações apostólicas estavam carregadas de pedido de conversão, basta lembrar-nos dos primeiros discursos, sobretudo de Pedro (At 2,37-41).

2. A IMACULADA CONCEIÇÃO DE MARIA E OS CARISMAS INFUSOS.

A meditação anterior nos fez aprofundar brevemente ao evento Pentecostes. No entanto, os carismas espirituais já pré-existiam a este momento pentecostal narrado nos atos dos Apóstolos. Citando o Magistério da Igreja: o Dogma da

Imaculada Conceição, diz que: “(Maria) cumulada de graça por Deus, foi redimida desde a concepção”. Maria foi a primeira a ser agraciada com dons espirituais que marca a transição de uma era a outra, em vista do cumprimento do nascimento de Jesus, o Filho de Deus.

Conforme a Bulla *Ineffabilis Deus*, que proclama o Dogma da Imaculada Conceição, recorda que:

Desde o princípio e antes dos séculos, escolheu e pré-ordenou para seu Filho uma Mãe, na qual Ele se encarnaria, e da qual, depois, na feliz plenitude dos tempos, nasceria; e, de preferência a qualquer outra criatura, fê-la alvo de tanto amor, a ponto de se comprazer nela com singularíssima benevolência. Por isto cumulou-a admiravelmente, mais do que todos os Anjos e a todos os Santos, da abundância de todos os dons celestes, tirados do tesouro da sua Divindade e ainda por ordem do próprio Deus, o Anjo Gabriel lhe chamara cheia de graça, ensinaram que com esta singular e solene saudação, até então nunca ouvida, se demonstrava que a Mãe de Deus era a sede de todas as graças de Deus, era exornada de todos os carismas do Espírito Divino; antes, era um tesouro quase infinito e um abismo inexaurível dos mesmos carismas (PAPA PIO IX, 1854, p. 6s).

Nesta perspectiva, destaca frei Raniero Cantalamessa que Maria é a primeira carismática da Igreja (CANTALAMESSA, Maria, um espelho para a Igreja, 1992, p. 160), pois foi plasmada pelo Espírito Santo desde a sua concepção (CIC 491), meritoriamente recebeu dons e carismas espirituais em vista da redenção de Cristo. Assinala Gonzalez que os privilégios recebidos por Maria, cada um deles, tanto como a Imaculada Conceição e a Assunção e também os demais carismas de serviço que permearam sua vida, todos são devidos a graça de Cristo, e não por qualquer tipo de ascetismo ou um esforço natural da própria pessoa (GONZALEZ, 1988, p. 264).

Assim sendo, os carismas e dons espirituais a partir de Maria ganham mais evidência, pois a disponibilidade de Maria (Lc 1,38), na visita do Anjo Gabriel, sua atenção, sobretudo, nas bodas de Caná (Jo 2,3), sua confiança, quando diz aos serventes: “faça tudo o Ele vos mandar” (Jo 2,5), sua solicitude e intercessão (MURAD, 2012, p. 95), quando percebe o desconforto da família nas bodas de Caná; cada um desses momentos faz de Maria uma mulher totalmente sobre a moção do Espírito Santo. É lógico que o instrumento para se tornar melhor aperfeiçoado a cada dia é preciso esforço pessoal e renúncias (SUAREZ, 2003, p. 78) De vários modos, com muita descrição e sutileza (MURAD, *Ibidem*, p. 92), esforçando-se a cada dia de sua vida para ser melhor, Maria nos ensina a valorizar os dons e carismas que são doados em vista dos méritos de Jesus, e não somente isso, mas colocá-los a serviço do bem comum (LUMEN GENTIUM 12).

Desta forma, os carismas na vida de Maria de Nazaré, sobretudo a partir da anunciação (Lc 1,26-38) tornam-se mais latentes e aprimorados, logo, no cotidiano

de Maria, destaca-se com grande evidência, o serviço ao próximo, sua atenção, solicitude e intercessão. Neste sentido, constatar e meditar sobre os dons espirituais a partir da vida de Maria de Nazaré, propõem vias alternativas para seguir a Jesus Cristo, caminho verdade e vida (Jo 14,6), pois ela é a discípula mais perfeita do Senhor (DAP, 2007, p. 123), é atenta as necessidades das pessoas, movida pela bondade e pela caridade (MURAD, Ibidem).

2.1. A EXPRESSÃO ANGELICAL QUE DEFINE A MISSÃO DE MARIA

Até aqui refletimos sobre Pentecostes e a relação da Imaculada Conceição de Maria aos carismas, tanto infusos em sua vida, e também mencionados no dia de Pentecostes (At 2,1-4). No entanto na anunciação ocorre algo primoroso que ultrapassa toda a perspectiva humana, pois em uma única expressão dita pelo Anjo Gabriel: cheia de graça, passamos da profecia (Gn 3,15; Mq 5,1-4; Is 7,14) ao cumprimento e o concreto, o que Apóstolo Paulo reconhece como sendo a plenitude dos tempos (Gl 4,4).

Conforme Carlos Ignacio Gonzalez a expressão dita pelo Anjo, cheia de graça, ao saudar Maria, traz consigo o germen de sua missão (GONZALEZ, 1988, p. 61), pois somente uma criatura repleta da graça de Deus pode ser a Mãe do Salvador. Neste sentido, mesmo sem entender objetivamente o que estava acontecendo no contexto da anunciação, Maria não titubeou na fé, respondeu prontamente eis aqui a serva do Senhor (Lc 1,38). Vemos o quanto Maria se interessou pela anunciação, pois com certeza, também era versada nas sagradas escrituras e conhecia as profecias messiânicas. Talvez relatada pelos pais como sempre ensinou a tradição (Dt 6,7) ou mesmo pelo fato serem pais de extrema fidelidade a Deus e seguirem sempre os costumes judaicos (SUAREZ, 2003, p. 8).

Assim, o ato de fé de Maria (CANTLAMESSA, Ibidem, p. 33) que ocorre no contexto da anunciação (Lc 1,26-38), possibilita-nos a encarnação do Verbo, que habita no meio de nós (Jo 1,14). Com efeito, a profecia de Gênesis 3,15 inicia o seu cumprimento pelo *fiat* (faça-se) caridoso de Maria. Foi esta a resposta de Maria ao final do diálogo com o mensageiro divino. No entanto, os pormenores foram todos devidamente sanados, mediante as perturbações de Maria. Como acontecerá? Não sou casada? O que significa tudo isso?

A narrativa de Lucas (Lc 1,26-38) dizendo que o Anjo Gabriel avisa a Maria que a força do Altíssimo a envolverá com sua sombra, e dela nascerá um Ente Santo,

faz com que ela entenda melhor o contexto teofânico que está acontecendo naquele momento. Logo, subentende-se que é devido aos méritos do Salvador que Maria é eleita e por isso que nascerá dela o Filho de Deus (Lc 1,35b). Maria, pois começa a compreender que não será algo realizado por ela exatamente, mas passará a ser, com mais evidência, um precioso instrumento usado por Deus.

Nesta perspectiva, é narrado na Bula *Ineffabilis Deus*, que Maria foi preparada para ser Mãe do Salvador desde sua concepção, logo, está sob os cuidados do Altíssimo (Lc 1,35). De fato, o sim de Maria, fez germinar muitos frutos espirituais em sua vida e no seio da Igreja que se despontava. Pois, a disponibilidade de Maria em ser a serva do Senhor (Lc 1,38) trouxe consigo ótimas conseqüências para a fé cristã e no cumprimento das promessas messiânicas. Neste sentido, podemos dizer, que Maria é a primeira a receber os dons espirituais, os mesmos que ocorrerá em abundância no Pentecostes (At 2, 1-4).

2.2. O PENTECOSTES ANTES DO PENTECOSTES: MARIA A PRIMEIRA CARISMÁTICA.

Na perspectiva do frei Raniero Cantalamessa, Maria é a primeira a receber os carismas do Espírito Santo, aliás, a coloca em grau hierárquico de maioridade em relação aos demais feitos carismáticos na vida dos profetas e apóstolos (CANTALAMESSA, *Ibidem*, p. 160). É bem verdade que ao anúncio do Anjo, Maria fica repleta do Espírito Santo, pois está sendo chamada pelo mensageiro divino de cheia da graça (Lc 1,28). Assim, se vê um anúncio subsequente, onde o mesmo Anjo avisa-a, que ela estará sob a proteção do Altíssimo e nascerá dela o Filho de Deus (Lc 1,35b).

Ora nisto consiste uma dupla vertente: primeiro que Maria é a predileta do Senhor, é reservada e privilegiada por Deus (MICHEL, *série Virgem Maria*, 2005, p. 27s); e depois que Maria receberá do alto um poder sobrenatural (Lc 1,35). Desta forma, em Maria ocorre o primeiro (se podemos dizer) pentecostes e por isso a primeira carismática na história da Igreja, não em vista de cumular muitos dons e carismas, como São Paulo os descreve em I Coríntios 12,4-11. Mas no sentido ser a escolhida e a primeira a receber a força que vem do alto (At 1,8), que mais tarde receberão os primeiros apóstolos, discípulos e convertidos da Igreja primitiva (At 2,1-4; 10,44-48).

Assim, esta singularidade decorrente na vida de Maria difere totalmente

da ação do Espírito Santo na vida dos antigos profetas, até João Batista. Conforme Cantalamessa, a vida profética do Antigo Testamento era marcada com o dinamismo da palavra na vida de cada profeta (CANTALAMESSA, *Ibidem*, p. 161), ou seja, a *dabar* se tornava um princípio ativo, que orientava a ação profética e suas denúncias em determinados momentos, seja no culto sacrificial (Am 5,21-25) ou em relação aos mandamentos da Lei de Deus (Is 1,10-20; Os 6,6). Em Maria é algo novo e singular, pois nela o Verbo encontra a sua morada (Jo 1,14).

Partindo deste ponto de vista, constata-se que em Maria a palavra não passa somente por ela, tornando-a simplesmente alguém que fala em nome do Senhor, isto é, em Maria não há uma realidade ativa somente (CANTALAMESSA, *Ibidem*), mas a Palavra faz dela a sua morada, como diz são João que o Verbo se fez carne e habitou no meio de nós (Jo 1,14). Assim, a ação pentecostal é antecipada em Maria, e além de diferir aos antigos profetas, é ao mesmo tempo igual ao momento decorrente no cenáculo no dia de Pentecostes, que é relatado em Atos dos Apóstolos 2,1-4.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com efeito, o sim de Maria, coloca-a como a primeira colaboradora do Espírito Santo, permitindo que os carismas não sejam somente um influxo do momento, mas que encontre nela uma estadia fixa, fazendo-a gerar a semente do Verbo. Nesta visão, é o próprio morador que traz consigo os carismas espirituais, fazendo acontecer nela uma explosão carismática, ou seja, um pentecostes antes do Pentecostes. De fato a definição dogmática do nascimento espiritual de Jesus, o Filho de Deus, fez de Maria a maior e primeira carismática da história cristã. Não obstante que ao adentrar em casa de Izabel, João Batista estremece o ventre de sua mãe, dando a entender que naquele momento é Maria quem traz em seu ventre uma nova efusão do Espírito Santo. Não por menos, que no alto da Cruz, é eleita mais uma vez com um título de grande nobreza: ser Mãe dos discípulos de seu Filho.

REFERÊNCIAS

CANTLAMESSA, Raniero. **Maria, um espelho para a Igreja**. Aparecida: Editora Santuário - 7ª. edição, 1992.

CANTALAMESSA, Raniero. **O canto do Espírito**. Petrópolis: Editora vozes, 1997.

FRANGIOTTI, Roque. **Histórias das heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

GONZALEZ, Carlos Ignácio. **Maria, evangelizada e evangelizadora**. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

LACOSTE, Jean Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Edições Loyola e Paulinas, 2004.

MICHEL, Jean-Claude. **A Imaculada Conceição: promessa e pureza – série Virgem Maria**. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005.

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**. São Paulo: Editoras Paulinas e Santuário, 2012.

SUAREZ, Frederico. **A Virgem Nossa Senhora**. São Paulo: Quadrante, 2003.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Editora Vozes, Paulus, Paulinas, Loyola, Ave Maria, 1997.

DOCUMENTO DE APARECIDA. V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. São Paulo: Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

HOMILIA DO PAPA JOÃO PAULO II DOMINGO DE PENTECOSTES. Disponível em: VATICAN.VA. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_31051998.html. Acesso em: 09/mar/2016.

PAPA PIO IX - Bula Ineffabilis Deus. Dogma da Imaculada Conceição. MONTFORT Associação Cultural. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=20060220&lang=br>. Acesso em: 09/mar/2016.

FT 3 Diaconia, Saúde, Espiritualidade e Políticas Públicas

FT 3: Diaconia, Saúde, Espiritualidade e Políticas Públicas

Coordenadores: Prof. Dr. Darlei de Paula, Faculdades EST, RS; Prof. Dr. Helio Teixeira, Faculdades EST, RS.

Ementa: Atualmente, vêm sendo incorporadas práticas integrativas e complementares ao Sistema Único de Saúde (SUS) tais como a homeopatia, as plantas medicinais e fitoterápicas, a medicina tradicional chinesa/acupuntura, a medicina antroposófica e o termalismo social-crenoterapia, especialmente quando se utilizam plantas medicinais e derivados como recurso terapêutico, perpassando o entendimento e a valorização da multiculturalidade e interculturalidade, seja por gestores e profissionais de saúde, seja por agentes comunitários ligados às comunidades tradicionais de caráter identitário, para maior equidade e integralidade da atenção. Nesse sentido, o presente Fórum Temático (FT) busca refletir sobre a contribuição da inclusão de elementos relacionados e integrados com a espiritualidade em espaços de aplicação de políticas públicas de Estado na área da saúde, e em especial as práticas das terapias integrativas apoiadas pelas PICs (Práticas Integrativas e Complementares). O FT pretende reunir pesquisadores que atuem a partir desta perspectiva direcionando seu debate e ampliação de críticas rumo ao aprofundamento do papel da diaconia como prática social cristã vinculada à área da saúde desde os primeiros séculos da fé cristã, bem como sua relação com a espiritualidade em contextos das políticas públicas no Brasil. Palavras-chave: Saúde e Espiritualidade. Diaconia. Políticas Públicas de Estado.

A Teologia de Denúncia de Bonhoeffer e Inspirações para a Atuação Eclesiástica Hoje

*Pablo Fernando Dumer*¹

RESUMO

A apresentação busca apresentar um panorama da teologia ética de Dietrich Bonhoeffer, seus princípios e suas consequências, em diálogo com os desafios contemporâneos da realidade política e religiosa brasileira. A partir da análise dos fundamentos da teologia denunciante de Bonhoeffer à desumanização das minorias de sua época, a comunicação ensaia possibilidades para a atuação profética, missionária e diaconal da igreja, particularmente protestante, no contexto atual latino-americano. Bonhoeffer viveu durante do regime nazista na Alemanha e enfrentou, como teólogo, pastor e ativista, as políticas antisemitas de seu país. Bonhoeffer foi peça importante frente ao desafio de resistência à conformação da igreja alemã ao discurso de ódio a minorias, particularmente por sua atuação como diretor do seminário da Igreja Confessante. Seus escritos dão testemunho de uma fé encarnada no mundo, participante de seus clamores. Semelhantemente, a igreja hoje é desafiada, pelo crescimento de fundamentalismos, a ser voz de resistência à agressão da dignidade humana, e, nesta tarefa, o diálogo com a teologia de Bonhoeffer oferece bases de uma teologia atuante na defesa do ser humano em nosso contexto e época.

Palavras-chave: Bonhoeffer. Nazismo. Protestantismo. Ética. Diaconia.

INTRODUÇÃO

Após a Primeira Guerra Mundial, o Império Alemão caiu e foi inaugurada em seu lugar uma democracia parlamentar: a República de Weimar. A Alemanha, contudo, entrou em uma crise política e econômica. O tratado pós-guerra de Versalhes impôs duras sanções à nação alemã, que significou o pagamento de indenizações de guerra e a perda de territórios. Também a crise econômica advinda da quebra da Bolsa de Nova York, em 1929, atingiu fortemente a frágil República de Weimar, gerando uma série de falências, altos índices de desemprego e inflação na já cambaleante economia. Em função disto, partidos de centro e liberais perderam credibilidade e deram lugar à polarização política entre comunistas e nazistas (VIZENTINI, 1989, p. 14-15).

Nesta situação, a ascensão dos nazistas ao poder foi rápida e em 30 de

¹ Mestrando em Teologia pelo PPG da Faculdades EST, São Leopoldo-RS. Bolsista CNPq.
Contato: pablo-dumer@hotmail.com ou dumerluterano@gmail.com

janeiro de 1933, Adolf Hitler é eleito democraticamente para o cargo de chanceler (METAXAS, 2011, p. 152). Do lado religioso, um número significativo de protestantes apoiou a política nazista, este chamavam-se “cristãos alemães”, *Deutsche Christen* (METAXAS, 2011, p. 187). Em um pequeno livro, Hans Paulin, teólogo nazista, expõe a argumentação do movimento, para o qual, Deus se revela de forma especial na história do povo alemão, o que está atestado na Reforma. Da mesma forma, a “revolução” nazista faz parte da ação de Deus na história. O nazismo, para este grupo, estava “estava baseado no verdadeiro cristianismo” (PAULIN, 1936, p. 05). Em pouco tempo formaram maioria e elegeram um dos seus para bispo da Igreja do *Reich*, Ludwig Müller (METAXAS, 2011, p. 197).

Com isso, a igreja protestante na Alemanha estava oficialmente assimilada ao nazismo. Mas houve resistência. Uma voz importante desta resistência foi o jovem teólogo e pastor Dietrich Bonhoeffer. O artigo, em um primeiro momento, contextualiza a vida e obra teólogo em seu envolvimento com a Igreja Confessante. A seguir, apresenta um breve panorama de sua teologia ética de resistência contra o nazismo. Com isso aponta, ao final, elementos inspiradores de seu pensamento para a atuação da igreja no contexto brasileiro atual.

1 A ATUAÇÃO DE BONHOEFFER NA IGREJA CONFESSANTE

Dietrich Bonhoeffer nasceu em 04 de fevereiro de 1906 na cidade de Breslau, hoje Wroclaw, oriundo de círculos aristocráticos (METAXAS, 2011, p. 17). Obteve sua formação teológica em Tübingen e Berlim, doutorando-se na última (METAXAS, 2011, p. 71). Um episódio importante em sua vida ocorreu em uma viagem a Roma, ocasião que ele descreve como seu descobrimento do que significa igreja quando viu, reunidos na Basílica de São Pedro, clérigos oriundos de todo o mundo (METAXAS, 2011, p. 65-66). Em outra viagem, dessa vez para Nova York, Bonhoeffer conheceu as igrejas negras, o que abriu seus horizontes (METAXAS, 2011, p. 122). Estas duas experiências, junto com sua formação familiar e acadêmica distanciava-o do provincialismo corrente na igreja alemã.

No curto período que estivera fora da Alemanha, o nazismo havia crescido e já se apresentava para Bonhoeffer como uma ameaça latente (METAXAS, 2011, p. 134). Quando, em 1933, Adolf Hitler foi eleito chanceler da Alemanha, apontou para o perigo: “governante e governo que se divinizam afrontam Deus” (MILSTEIN, 2006, p. 35). Gradativamente, com a ascensão dos nazistas, os judeus foram sendo afastados da sociedade alemã desde as leis de 07 de abril do mesmo ano, conhecidas como Parágrafo Ariano (METAXAS, 2011, p. 165-166).

Bonhoeffer foi um dos primeiros a manifestar-se sobre a “Questão Judaica”. Argumentou que a relação da Igreja com o Estado se dá de três formas: a) lembra o Estado de seu mandato; b) socorrer as vítimas; e c) agir contra o Estado, quando assim fosse necessário (METAXAS, 2011, p. 168-169). Para o teólogo e pastor, a igreja possui compromisso junto às vítimas, sejam elas cristãs ou não; quando o Estado se porta como um carro desenfreado, não basta a igreja apenas cuidar dos atropelados, mas é preciso se atirar contra as rodas (MILSTEIN, 2006, p. 38). Dessa forma, ela não poderia aliar-se com o nazismo, o que, entretanto, foi justamente o que fez. A adoção do Parágrafo Ariano também significava a demissão de “não-arianos” do ministério na Igreja. Em decorrência, fora criada a “Liga de Emergência de Pastores”, *Pfarrernotbund* (METAXAS, 2011, p. 204), que seria a base para a Igreja Confessante.

Neste mesmo ano houve eleições para a Igreja do *Reich*, na qual os “cristãos alemães” obtiveram 70% dos votos com a vitória de Ludwig Müller, bispo – protestante – do *Reich* (METAXAS, 2011, p. 197). Os contrários a nazificação da igreja se reuniram em Betel. O local não poderia ser mais apropriado, sendo uma instituição diaconal que contrastava com o modelo de sociedade nazista (METAXAS, 2011, p. 200). A polarização se intensificou na igreja, o que ficou conhecido por *Kirchenkampf*. No ano seguinte, maio de 1934, a Liga de Pastores se reuniu na cidade de Barmen. Nesta reunião foi elaborada a Confissão de Barmen, artigos propostos pelo teólogo reformado suíço Karl Barth e aceitos pelos delegados das diferentes igrejas protestantes alemãs (MILSTEIN, 2006, p. 41). Nesta confissão, que lhes rendeu o nome de “Confessante”, a Liga não se declara como uma nova igreja, mas como a verdadeira Igreja Evangélica Alemã, traída pelos “cristãos alemães” (METAXAS, 2011, p. 240). Em seus artigos apresenta a centralidade de Jesus Cristo e ataca a pretensão de reconhecer na “revolução” nazista como propósito do Reino de Deus, bem como da identificação do *Führer* como senhor e salvador do povo alemão (METAXAS, 2011, p. 242).

Em 1935, a Igreja Confessante tomou a decisão de criar seminários de teologia. Bonhoeffer foi convidado a dirigir um que veio a se instalar na pequena cidade pomerana de Finkenwalde (MILSTEIN, 2006, p. 46-47). Os seminários, porém, não duraram muito. No final do mesmo ano, foi promulgada a “Lei para a Segurança da Igreja Evangélica”, o que colocou Finkenwalde, e outros seminários da Igreja Confessante, na clandestinidade (MILSTEIN, 2006, p. 54). Em 1937, o *Reich* já não tinha disposição para os conflitos da *Kirchenkampf*. No dia 29 de abril de 1937, o clandestino seminário de Finkenwalde foi fechado pela Gestapo (MILSTEIN, 2006, p. 58). É deste período e do imediatamente posterior que temos as principais obras de Bonhoeffer, como *Vida em Comunhão* (1939), *Discipulado* (1937) e os manuscritos

que originaram Ética (1949).

Os anos que seguiram foram duros. Bonhoeffer teve a chance de emigrar para os Estados Unidos, mas retornou em dois meses para a Alemanha. Tinha por convicção que deveria participar do doloroso processo que sua igreja vivia em seu país (MILSTEIN, 2006, p. 62). Em setembro do mesmo ano, 1939, começou a Segunda Guerra Mundial. Bonhoeffer então toma parte de um grupo de resistência que conspirou pelo assassinato de Hitler (MILSTEIN, 2006, p. 67). Foi preso em 04 de abril de 1943 e enforcado em 09 de abril de 1945, às vésperas do fim da guerra (MILSTEIN, 2006, p. 83). Sua vida revela um teólogo e pastor profundamente envolvido com seu contexto histórico e os desafios de sua época. Sua obra, analisada a seguir, demonstra uma teologia que ultrapassa os limites acadêmicos e igrejeiros, mas atinge os clamores do mundo.

2 TEOLOGIA E ÉTICA EM BONHOEFFER

Dietrich Bonhoeffer não produziu uma obra programática. Foi desde cedo envolvido no conflito do protestantismo alemão e na resistência política contra o nazismo. Sua teologia, é reativa e inserida em seu contexto; é uma teologia atuante. O que apresentamos neste ponto é um breve panorama de sua teologia profundamente ética. Um panorama completo, contudo, é um empreendimento deveras extenso. Delimitamo-nos aqui a apresentar seu pensamento a respeito do papel da igreja junto às populações marginalizadas. No ponto anterior apresentamos sua atuação histórica. Agora apresentamos, sistematicamente, os princípios e consequências de sua teologia.

A obra de Bonhoeffer pode ser dividida em três fases, nomeadas pelo seu biógrafo Eberhard Bethge como “teólogo, cristão e contemporâneo”. Em sua primeira fase, temos um teólogo sistemático, especificamente da área da eclesiologia. Suas teses de doutorado, *Sanctorum Communio*, e habilitação, *Ato e Ser*, são escritos dessa fase. Sua preleção inaugural na Universidade de Berlim, *A essência da Igreja*, faz alusão ao também catedrático berlinense Adolf von Harnack e sua preleção intitulada *A essência do cristianismo*, demonstrando uma clara diferença entre os dois: “a Igreja essencial não existe a não ser empiricamente” (GIBELLINI, 1998, p. 106-108). A segunda fase de sua obra está atrelada à sua atuação na Igreja Confessante, são escritos pastorais, como *Vida em Comunhão e Discipulado*, onde “a cristologia acadêmica torna-se cristologia prática” (GIBELLINI, 1998, p. 109). Quando sua resistência ao regime nazista torna-se mais radical e assume claras posturas políticas, tem-se início sua terceira e última fase, a do “contemporâneo”, refletido em seus manuscritos sobre

ética e suas cartas da prisão, reunidas em *Resistência e Submissão*. Este período reflete uma ética que não poderia ser abstrata, de princípios de conhecimento do bem e do mal, mas “discernimento” e “ação concreta” na emergência de seu contexto (GIBELLINI, 1998, p. 110-111).

Na base do pensamento de Bonhoeffer está o mesmo princípio do luteranismo: a justificação por graça e fé. Para a teologia luterana, o tema da graça sempre foi de suma importância. O teólogo, porém, tece críticas ao que ele chama de um barateamento da graça. É em torno da graça que ocorre, segundo Bonhoeffer, a luta da igreja. Graça barata, para ele, era uma graça sem compromisso, sem o que ele chama de discipulado (BONHOEFFER, 2011, p. 09-10). A doutrina da justificação por graça e fé traz em si um caráter ético: a fé é obediência (BONHOEFFER, 2011, p. 25), no caso, a Cristo somente. Fé, para o autor, era “ser arrancado do cativo do próprio eu” (BONHOEFFER, 2009, 80). Justificação significa, então, despojamento de si mesmo, liberdade. Ela, entretanto, não significa liberdade para a segurança, ao contrário, lança ao discipulado, ao seguimento – *Nachfolge* (BONHOEFFER, 2011, p. 20-21). O discipulado, tema central da teologia bonhoefferiana, pode ser visto, portanto, como serviço, ou diaconia. Em Bonhoeffer, não se pode fazer a separação entre o serviço a Deus e o serviço ao próximo (BONHOEFFER, 2011, p. 76). Na Encarnação, Deus tornou claro onde Ele quer ser encontrado: na humanidade. Jesus “está aí para os outros”, da mesma forma, nossa relação com Deus não poderia ser “religiosa”, mas em também ter uma “existência para outros” (BONHOEFFER, 2003, p. 510).

O centro da teologia e da ética de Bonhoeffer, o discipulado, é diaconal no mais profundo significado. Trata da disposição irrenunciável do cristão em “existir para os outros”. A centralidade cristológica da vida cristã desfaz o egoísmo e a indiferença diante das vítimas do mundo. A existência, tanto individual do cristão como coletiva da igreja, só tem sentido enquanto existência de ação concreta. Do pensamento de Bonhoeffer tira-se duas consequências. A primeira diz respeito à indiferença religiosa ao mundo e, portanto, a inspiração para a responsabilidade de atuação político-social da igreja, isto é, na opção pelos pobres. A segunda, decorrente da primeira, é a forma como a teologia e/ou a igreja relaciona-se com o mundo, ou seja, criticamente.

Uma importante recepção de Bonhoeffer para os círculos latino-americanos de teologia, porém, foi da parte do teólogo católico e expoente da Teologia da Liberdade, Gustavo Guitérrez, bem como de Jon Sobrino (RAMOS 2007, p. 89, 96): é a concepção do Deus revelado na cruz que proporciona o encontro e a opção pela vítima, pelo pobre (SOBRINO, 1983, p. 231-232). A indiferença aos pobres, isto é, às vítimas dos sistemas político-econômico-ideológicos, é uma negação da própria

missão da igreja. Contudo, para Bonhoeffer não basta a ação caritativa da igreja junto aos pobres. O papel diaconal da igreja é profético, de denúncia, de atirar-se contra as rodas esmagadoras dos sistemas (MILSTEIN, 2006, p. 38).

CONCLUSÃO

Semelhante à situação da Alemanha contemporânea de Bonhoeffer, ambiente de crise política e econômica, polarização e radicalização de discursos, onde ganha espaço discursos expiatórios, o contexto brasileiro também vive momentos de profunda instabilidade. Nesta situação observa-se um crescente fundamentalismo religioso aliado a conservadorismos políticos e morais que dão sustentação a exclusão e marginalização de indivíduos e grupos. O que se nota, especificamente no protestantismo brasileiro, é um desejo pela ascensão ao poder, que legitima o *status quo* do jogo político brasileiro de clientelismo. Onde a opressão é legitimada, onde o ódio de massa é fundamentado teologicamente, dá-se contra testemunho do Deus encarnado e crucificado.

A vida e obra de Dietrich Bonhoeffer inspiram a atuação do protestantismo brasileiro hoje em ser voz profética diante de fundamentalismos que justificam a segregação e ferem a dignidade humana. O chamado do discipulado individual e coletivo do cristianismo encoraja e dispõe a atuar fora das zonas de conforto da indiferença subserviente e cumplicidade de poder. A postura da igreja e seu discurso devem evocar a responsabilidade pela vida e dignidade humana frente a qualquer roda que ameace sua negação: é preciso atirar-se contra as rodas!

REFERÊNCIAS

- BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. Cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- METAXAS, Eric. *Bonhoeffer. Pastor, Mártir, Profeta, Espião*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- MILSTEIN, Werner. *Dietrich Bonhoeffer: Vida e pensamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- PAULIN, Hans. *Bekennende Kirche oder Deutsche Christengemeinde: Fragen und*

Atworten um das Wollen der Deutschen Christen. 2. Aufl. Weimar: Verlag Deutsche Christen, 1936.

RAMOS, Luciana Soares. *A recepção da teologia de Dietrich Bonhoeffer na América Latina*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2007.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus Histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983.

VIZENTINI, Paulo G. Fagundes. *Segunda Guerra Mundial: história e relações internacionais, 1931-1945*. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 1989.

Desafios e possibilidades para a Espiritualidade da Libertação no contexto urbano atual

João Henrique Stumpf¹

RESUMO

O artigo busca desenvolver uma reflexão sobre desafios e possibilidades que determinados aspectos presentes nas grandes cidades colocam para a Espiritualidade da Libertação. A partir da constatação de que determinadas lógicas, estruturas e sistemas presentes nas grandes cidades existem para dar suporte e promover privilégios da classe dominante, em detrimento da negação de direitos básicos de outros grupos, o texto se pergunta sobre os mecanismos desta dominação. Neste contexto, a cultura do consumo se destaca como um dos pilares para a manutenção de injustiças estruturais presentes em cenários urbanos. O texto explora elementos religiosos presentes nos mecanismos do sistema capitalista tardio e analisa sua relação com a cultura do consumo. Em meio a reflexão provocada pelo artigo, o autor chama a atenção para a urgência de se experimentar uma espiritualidade cristã libertadora que faça oposição a “espiritualidade” promovida pela cultura do consumo. Elenca alguns dos muitos desafios que o contexto urbano, povoado por muitas injustiças e palco de muitos interesses, coloca para a Espiritualidade da Libertação. As possibilidades para a EL passam obrigatoriamente na contramão dos sistemas, estruturas e lógicas hegemônicas. Enfim, em meio à crise que perpassa os cenários urbanos atuais, a EL representa não só uma crítica ao sistema, mas uma luz, uma proposta que parte das margens, dos grupos excluídos e marginalizados.

Palavras-chave: Contexto urbano. Sistema Capitalista. Cultura do consumo. Espiritualidade da Libertação.

INTRODUÇÃO

Já fazem algumas décadas que o contexto urbano representa o lugar onde reside a maior parte da população brasileira. Tal contexto desafia a missão da igreja não só pelo fato de representar o contexto histórico da maioria da população, mas também por ser palco de exclusões e marginalizações de grupos e pessoas. As grandes cidades nem sempre são espaços propícios para a promoção da dignidade humana, pelo contrário, a mesmas são marcadas pela presença de profundas injustiças sociais. Infelizmente a grande maioria dos grandes polos urbanos brasileiros são

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdades EST e, atualmente, realizando pesquisa de mestrado acadêmico, no PPG da Faculdades EST, com apoio do Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Contato: joaohenriques131@gmail.com

dominados e/ou influenciados por sistemas, lógicas e estruturas, que impedem que seus espaços sejam propícios para a promoção e manutenção da vida de todos os grupos que neles habitam.

Nestes contextos urbanos marcado por inúmeras injustiças estruturais a Espiritualidade da Libertação é especialmente desafiada, uma vez que sua opção irrevogável pelos grupos excluídos e marginalizados, em todo e qualquer contexto, não lhe permite adotar uma postura acrítica as lógicas, sistemas e estruturas presentes nos cenários urbanos, que oprimem sistematicamente determinados grupos. E tais contextos o anúncio da boa nova de Jesus Cristo torna-se denúncia frente aos fenômenos causadores de injustiças sociais. A EL torna-se profética, diaconal, solidária, se aliando aos oprimidos e marginalizados por tais forças, na busca por justiça. Assume decididamente o lado dos mais fracos.

Torna-se importante aprofundarmos alguns elementos que nos parecem centrais para compreendermos, ainda que de forma panorâmica, alguns dos fenômenos responsáveis pela promoção e manutenção das injustiças sociais urbanas. Tendo em vista a limitação de espaço do presente trabalho, nos limitaremos a analisar apenas dois aspectos, os quais por vezes se entrelaçam, que ajudam-nos a entender elementos centrais da realidade urbana. Com base nessa análise, que assume o risco de ser superficial, tentaremos indicar alguns desafios e pistas para a articulação da EL nestes cenários.

1 AS CIDADES SOB O DOMÍNIO NEO-LIBERAL CONSERVADOR E A EXCLUSÃO DOS POBRES

Para Saviano, as cidades privilegiam um grupo de pessoas, a saber, as pessoas adultas que possuem emprego, enquanto para as crianças e idosos as grandes cidades latino-americanas geralmente se mostram impróprias. Ainda segundo o autor, são os jovens pobres aqueles que mais sentem os prejuízos dessas lógicas e sistemas que dominam as cidades, os quais, sem oportunidade de emprego, são marginalizados e acabam aderindo aos meios de sobrevivência ilícitos, praticando e se tornando vítimas da violência urbana. Sua exclusão dos níveis de consumo impostos pelo capitalismo geralmente causa rebeldia e, ou, solidão, que frequentemente é canalizada para o consumo de drogas, exercício da violência e para a criminalidade, de modo geral (SAVIANO, 2008, P. 63-64).

Para José María Vigíl, vivemos tempos de uma “hegemonia neo-liberal conservadora”(VIGÍL, 2001), e por isso as pessoas pobres serão sempre oprimidas e

marginalizadas em prol do privilégio de alguns grupos. “É desnecessário insistir no evidente: a direita, o capital, os poderosos levam a hegemonia neste mundo atual” (VIGÍL, 2001). **É importante estarmos conscientes** de que este domínio acontece, atua e consolida-se em vários setores, dimensões e expressões da atual sociedade. Em relação a isto as palavras de Karl Marx ainda se mostram atuais, mesmo após cem anos:

Os indivíduos que constituem a classe dominante também têm, entre outras coisas, consciência, e daí que pensem; na medida, portanto, em que dominam como classe e determinam todo o conteúdo de uma época histórica, é evidente que o fazem em toda a sua extensão, e, portanto, entre outras coisas, dominam também como pensadores, como produtores de ideias do seu tempo; que, portanto, as suas ideias são as ideias dominantes da época (...) (MARX, K; ENGELS, F., 2002, p. 56).

1.1 A CULTURA GLOBALIZADA A SERVIÇO DOS GRUPOS DOMINANTES COMO DESAFIO PARA A ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO

A cultura globalizada talvez seja a expressão mais efetiva deste domínio. Jung Mo Sung concorda com Marx ao sustentar que a grande maioria da população mundial compartilha os sonhos e esperanças que são oferecidos pelos setores dominantes da sociedade. Para ele, a massa sempre foi muito influenciada pela classe dominante, porém nunca alcançou o **nível que vivenciamos na atualidade** (MO SUNG, 2002, p. 9). “(...) a capacidade das classes dominantes e do próprio sistema social de manipular sonhos e as esperanças do povo nunca foi tão grande como hoje” (MO SUNG, 2002, p. 9). Tais teses, constatações e argumentações indicam o fato de que na atualidade é promovida uma cultura global a serviço dos grupos privilegiados em detrimento do interesse dos mais pobres.

Para José María Vigíl, a cultura forjada para dar sustentação as forças opressoras que atuam nas cidades dificultam em muito a vivência da vocação e missão da Espiritualidade da Libertação neste contexto. Isto acontece porque é justamente entre os excluídos e marginalizados que a EL é chamada a atuar (VIGÍL, 2001). “Os pobres e seus interesses, com os quais a EL se identifica, são interesses secundários, inclusive antagônicos numa sociedade sob o influxo de tal hegemonia” (VIGÍL, 2001). Neste sentido, a perspectiva da EL representa a contramão das forças dominadoras da sociedade. Precisamos ter clareza que a cultura globalizada, criada para dar sustentação aos interesses do sistema capitalista, habita e cumpri a sua função até mesmo entre os grupos mais pobres da população. Tal aspecto dificulta, e em alguns casos impede, o protagonismo daqueles que mais sofrem o peso da

opressão. Por outro lado, devemos ter claro que a luta pela libertação integral, aspecto medular da Espiritualidade da Libertação, só pode acontecer mediante tal protagonismo, conforme nos indicam as palavras de Paulo Freire: “Pretender a libertação deles sem a sua reflexão no ato desta libertação é transformá-los em objeto que se devesse salvar de um incêndio. É fazê-los cair no engodo populista e transformá-los em massa de manobra” (FREIRE, 2005, p. 59). Neste sentido, essa cultura cunhada para manutenção dos privilégios das forças dominantes, que ofusca o horizonte de libertação dos pobres e dificulta a tomada de consciência deles, desafia a EL nesse contexto. Sobre tais desafios, que dificultam a vivência da EL no contexto urbano, comenta José María Vigíl:

É mais difícil assimilar e viver a EL nestes tempos da atual hegemonia neoliberal, conservadora e de direitas, do que na sociedade latinoamericana de trinta anos atrás. Apesar das ditaduras militares e da repressão, toda ela era um clamor pela justiça, pelas reivindicações sociais, pelas transformações revolucionárias... Esse clamor pela justiça era detentor da “hegemonia” dos pobres na sociedade de então. Abraçar a EL naquela hora não era uma decisão contrária à marcha da sociedade, mas algo que gozava da plausibilidade social mais alta e da aceitação coletiva mais profunda. Hoje sucede o contrário, e a EL não pode ignorar isso (VIGÍL, 2001).

2. A ESPIRITUALIDADE DE LIBERTAÇÃO EM CONTRAPONTO À ESPIRITUALIDADE DO CONSUMO

É preciso ter claro que numa sociedade de consumo como a nossa a pressão para consumir cada vez mais não é meramente um problema de materialismo, na medida em que as pessoas são julgadas e situadas na sociedade em função de seu padrão de consumo. A identidade pessoal está hoje profundamente ligada ao consumo. Para ser reconhecido como *ser* é preciso *ter* determinados bens de consumo. Quando alguém busca consumir a mesma mercadoria consumida pelos modelos da sociedade, não está buscando simplesmente ter algo, mas sim está buscando ser alguém (MO SUNG, 2002, p. 39).

O consumo torna-se a única possibilidade dos pobres existirem, para a sociedade capitalista. O capitalismo tardio nega o ser humano como sujeito, uma vez que reduz todas as suas potencialidades ao ato de consumir, ou melhor, reduz o ser humano a um mero consumidor.² Logo, aqueles que não se adaptam aos padrões de consumo são invisibilizados e marginalizados.

² “O ser humano não é sujeito, mas sim há um processo no qual ele se revela, que não se pode viver sem fazer-se sujeito. Não há sobrevivência, porque o processo, que se desenvolve em função da inércia do sistema, é autodestruidor. Esmaga o sujeito, que cobra consciência de ser chamado a ser sujeito enquanto se resiste a esta destrutividade. Tem que se opor à inércia do sistema se quer viver, e, ao opor-se, se desenvolve como sujeito.” MO SUNG, 2002, p. 73. Para Hinkelammert, o conceito de sujeito sintetiza as potencialidades humanas, nesse sentido, ser sujeito em um sistema que reduz o ser humano a um papel social de consumir representa uma luta constante em não submeter a sua lógica. MO SUNG, 2002, p. 81.

O caminho oferecido pelo sistema Capitalista representa uma concorrência sem limites. Ocorre uma busca desenfreada pelo aumento no poder de consumo e a conseqüente escalada na pirâmide social. A mística propagada pelo sistema é baseada na meritocracia, a qual se mostra mentirosa, ao prometer aos pobres aquilo que raramente conseguiram alcançar.

Sabemos da natureza paliativa de tal mística e os efeitos perversos e desumanos que ela tem na vida das pessoas, fadadas a trabalharem a vida toda sem perspectiva de emancipação. Torna-se evidente que a salvação oferecida pelo sistema é pra poucos. Todos são chamados, mas poucos são escolhidos, bem poucos. O “inferno” dos condenados sustenta o banquete servido no “céu” aos convidados de honra do sistema (STUMPF, 2015, p. 84).

Em todo caso, a definição do sistema capitalista sustentada por Walter Benjamin, como um fenômeno fundamentalmente religioso, aspecto que se evidenciaria com mais clareza no desenvolvimento posterior do sistema (BENJAMIN, 2013, p. 21), parece se confirmar na atualidade. Suspeitamos que sua dimensão religiosa se alicerce essencialmente sobre o consumo, o qual dialoga com aquilo que Rubem Alves chama de dimensão primordial da religião, a saber, a necessidade humana de superar a realidade opressora da vida, de buscar uma forma de realização, de colocar ordem no caos da vida (ALVES, 2007, p. 39-40). Fato é que a Espiritualidade da Libertação não pode ignorar e se conformar com o fato de que o sistema capitalista canalize a miséria humana para o consumo, ou seja, faça do caos humano um meio para conseguir se desenvolver no cenário atual. Também nesse ponto o caminho da EL parece ser a contramão da cultura do consumo. Isto, porque a EL nasce e se desenvolve, conforme afirma Segundo Galilea, a partir “dos compromissos temporais frente à libertação” (GALILEA, 1975, p. 8). Logo, uma cultura que oprime não pode ser legitimada por uma espiritualidade que resgata justamente a dimensão libertadora do evangelho de Jesus Cristo. Um outro elemento que serve de critério para avaliar e delinear a postura da EL frente à cultura do consumo são os pobres, aqueles que mais sentem o prejuízo nesta sociedade, que, para *ser* é necessário *ter*. Novamente aqui, sua profunda ligação com a causa e perspectiva dos pobres não lhe autoriza a legitimar essa cultura do consumo que toma conta dos centros urbanos, oprimindo e marginalizando os grupos mais pobres da população. Por tudo isso a EL precisa representar sempre uma espiritualidade “fora da moda” quando esta “moda” estiver a serviço das forças opressoras atuantes em nossas cidades.

A TL e a EL são uma peça de discórdia e conflito na engrenagem do sistema socioeconômico e, também aqui, poderão sair na frente, somente na contramão, “desde o reverso da história”, “com os pobres da terra” e com o “pequeno resto de Israel”, que possa se manter a salvo dos movimentos de massa bem controlados pelo sistema (VIGÍL, 2001).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim temos que afirmar que não existem receitas prontas que dão conta de resolver as indagações e problemas que envolvem a articulação da EL no contexto urbano. A perspectiva em prol dos espoliados e marginalizados pelas forças dominantes da sociedade, já nos adverte para um caminho marcado por muitas perseguições. A EL sabe que o caminho da ressurreição, obrigatoriamente passa pela cruz, não há alternativa. Nosso mestre morreu na cruz, logo, seus seguidores não devem esperar uma estrada povoada de glórias. No entanto, a luz da ressurreição já iluminou a cruz da morte. É este o espírito da EL. Sua mais profunda marca é está. Ela é caracterizada pelo entusiasmo de uma luta já iluminada pelo horizonte da libertação.

Em todo caso, a Espiritualidade da Libertação precisa andar na contramão do sistema hegemônico, promovendo os sonhos que o capitalista não vende, incluindo os grupos que o sistema exclui e lutando pelo que ele ignora. Ela não pode ser tímida em anunciar um mundo onde todas as pessoas tenham direito a acessar vida em abundância sonhada e anunciada por Jesus Cristo. Deve ter a coragem em pregar a partilha como base organizacional da sociedade, para que enfim os sistemas, lógicas e estruturas fundados sobre o egoísmo humano, sejam superados, onde a busca selvagem pelo lucro seja substituída pela construção comunitária da vida. Tudo isso sem perder de vista a dimensão transcendente da luta e da vida, a qual lhe caracteriza como uma autêntica espiritualidade.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 6. ed. Campinas: Papirus, 2007.
- BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael (ORG.) *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 44ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- GALILEA, Segundo. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LIBANIO, João Batista. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Centauro, 2002.

MO SUNG, Jung. *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SAVIANO, Brigitte. *Pastoral nas megacidades: um desafio para a Igreja da América Latina*. São Paulo: Loyola, 2008.

STUMPF, João Henrique. A religião do consumo. ANAIS DO SALÃO DE PESQUISA DA Faculdades EST, v. 14., São Leopoldo, 2015. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/salao/article/view/676/328>>. Acesso em: 25 Jun dez 2016.

VIGÍL, José María. *Desafios atuais para a Espiritualidade da Libertação*. 2001. Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/268p.htm>. Acesso em: 25 de Junho de 2016.

Uma perspectiva para a teologia da saúde no contexto da capelania hospitalar

Rômulo Anderson Matias Ferreira¹

RESUMO

A saúde humana sugere sempre uma relação íntima com a corporeidade até o ponto de não poder prescindir dela. A partir da definição de saúde pela Organização Mundial de Saúde, é cada vez mais pacífico que a saúde é uma realidade multidimensional, fazendo surgir a necessidade de compreensão dos aspectos que a compõem. A saúde constitui um espaço que, em contato com a enfermidade, caracteriza um “lugar teológico”. A Teologia da Saúde tem seu espaço natural no âmbito da Teologia Pastoral da Saúde, a qual tem por fundamentos, em primeiro plano, os acontecimentos fundamentais da existência humana; em segundo plano, o contexto sociocultural e sanitário; e em terceiro plano, os agentes que realizam o desígnio salutar de Deus. A capelania hospitalar proporciona assistência espiritual e religiosa à pessoa enferma no âmbito das instituições hospitalares, contribuindo para o resgate do sentido, uma vez que a trajetória de vida de uma pessoa enferma sofre uma paralização ocasionada pela dor, pela deformação, e até mutilação causadas pela doença. Nesse sentido a capelania hospitalar contribui para a (re)elaboração do cuidado de si, enquanto condições de espiritualidade da pessoa enferma, de maneira buscar o reequilíbrio da saúde, a qual constitui um campo para a Teologia.

Palavras-chave: Teologia da saúde. Capelania hospitalar. Espiritualidade. Cuidado

INTRODUÇÃO

Compreender a saúde do ser humano para além de sua constituição visível e tangível há séculos desperta indagações de cientistas, filósofos, teólogos, espiritualistas e mesmo o homem comum. Pois perceber que o homem possui uma dimensão imaterial foi algo que promoveu discussões e desenvolveu teorias sobre as relações entre o corpo, a mente cognitiva e emotiva, e o que se chama de “espírito” ou “alma”.

¹ Mestrando em Ciências das Religiões vinculado ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) - UFPB. Graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Betel Brasileiro (STEBB), em João Pessoa-PB. Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: romuloanderson@hotmail.com

Álvarez (2013) enuncia que há um conceito popular sobre saúde que tem sua definição posta pela medicina. Segundo essa definição, ser *sadio* é não precisar de médico, por outro lado, é o saber médico que decide quando o ser humano está *sadio* ou *enfermo*. Tal posição conferiu poder à ciência médica para ordenar os comportamentos no tocante ao corpo e, concomitantemente, ajudou a medicina a trilhar uma relativa ambiguidade entre paternalismo e a “tirania”. Desta forma, segundo esse autor, “estimulada por uma crescente demanda de saúde por parte da sociedade, a medicina continua sendo, para a maioria das pessoas, o único ponto de referência para sua saúde” (ÁLVAREZ, 2013, p. 60).

O desenvolvimento progressivo de uma concepção psicológica sobre saúde, fez com que o ser humano buscasse ampliar a percepção e expressão da saúde, não mais se contentando com qualquer saúde, em outros termos, Álvarez afirma que “em poucas palavras e sem matizes, não lhe basta ‘estar bem’, mas deseja ‘sentir-se bem’” (2013, p. 61). Este cenário faz surgir uma tensão entre a saúde objetiva e a saúde percebida, em cujo cenário, a saúde percebida prioriza a subjetividade sem, entretanto, excluir a objetividade biológica, avançando sempre para além do campo da fisiologia do corpo (ÁLVAREZ, 2013).

Um reflexo acerca do desenvolvimento histórico da saúde junto às sociedades nos conduzirá a diversidade de formas de interpretação sobre a saúde e a doença. Martins e Martini (2012) expõem que na sociedade contemporânea, o conhecimento sobre saúde compõe um campo próprio com pesquisas e descobertas que alteram profundamente os significados da vulnerabilidade humana, que inicialmente se encontram ligadas ao sagrado.

1. A SAÚDE HUMANA: UMA PERSPECTIVA INTEGRAL

A vida humana pode ser comparada a um movimento pendular que oscila entre momentos e situações de segurança e fragilidade, de maneira que inevitavelmente as interações entre esses dois estados dialogam na produção das ações humanas (MARTINI, 2012). Uma vez que uma pessoa não pode ser apenas saudável, nem também apenas doente, carrega em si as duas realidades por toda sua existência. Por isso podemos – e devemos – nos entender frágeis.

A saúde é uma realidade construída individual e coletivamente, o que faz do cuidado de si e para com o próximo, uma atitude que parece ser o modo mais eficiente de convivência. O cuidado “inclui a necessidade de conscientizar o paciente de que a cura vai além da recuperação das funções orgânicas e inclui à reestruturação de suas relações consigo, com seu corpo e com a doença” (MARTINI, 2012, p. 189). Nesse

pensar, Ferreira e Ziti (2010, p. 24) afirmam que “nos dias atuais, há vários esforços de tratar a saúde do ser humano na sua integridade ou globalidade”, pois “se tem chegado à conclusão do valor espiritual no tratamento das enfermidades”.

O contexto do sofrimento cuja origem é a enfermidade no corpo, por vezes, e particularmente quando a permanência da doença se prolonga no tempo, faz revelar que outro aspecto humano se perturba, se conflita, adoece solidariamente ao corpo: a dimensão espiritual do ser que, neste momento inicial, nominaremos de espiritualidade. As tradições religiosas nas quais está inserido o homem lhe possibilitam diferentes estágios de autoconhecimento, de maneira que na experiência de cada uma dessas tradições, Tetzner (2012, p. 214) vem apresentar que, por meio delas, a pessoa “compreende e vivencia a sua religiosidade, a sua fé e sua espiritualidade de forma diferente de acordo com a história e o contexto a que pertencem”.

Argumentam Esperandio e Ladd que “a perspectiva de uma saúde integral precisa ser constantemente lembrada no contexto onde predomina o modelo biomédico. Tão importante quanto os aspectos físicos, são as dimensões da saúde mental e espiritual” (ESPERANDIO; LADD, 2013, p. 636). Portanto, quando entendemos que o homem é um componente indissociável e dual apresentado como espírito (também chamado em outros contextos religiosos de “alma”) e corpo, será necessário abordar, no que diz respeito à pessoa enferma, que o cuidado medicinal e terapêutico oferecido ao paciente num hospital, acresce em potencialidade quando abarca a espiritualidade deste paciente, por mais diversas que sejam suas expressões de fé, ou ainda, que essas expressões de fé sejam negadas ou ignoradas pela pessoa enferma.

2. O PERCURSO DA TEOLOGIA CRISTÃ EM DIREÇÃO À SAÚDE

Discorrendo sobre Deus, na tradição judaico-cristã, Vilhena apresenta que existem relações entre a doença, a dor, o sofrimento, e a morte com os possíveis desvios humanos diante de princípios estabelecidos por Deus para o homem. Resulta dessa compreensão que “à dor corpórea provocada pela doença soma-se o sofrimento que advém do sentimento de culpa”, pois, em última análise, o ser humano é responsável maior pelos males que o afligem, restando-lhe “duas atitudes: aceitar passivamente a doença tida como merecida e procurar em caso de cura, pautar a vida pelos critérios dados por Deus” (VILHENA, 2012, p. 66).

Jesus estabelece um novo paradigma, ao deixar expresso, como relatado pelo evangelista Lucas, que sua missão consistia em “evangelizar os pobres e para curar os contritos de coração e curar os contritos de coração” (Lc 4.18). Assim, Jesus ampliando o conceito de cura, para além do corpo, após curar um parálítico,

participou à mesa de pecadores e publicanos, enfatizando que “os sãos não precisam de médico, mas sim os doentes” (Mt 9.12), numa evidente referência à enfermidade de espírito e social que acometia aquelas pessoas e que, portanto, as fazem alvo da saúde anunciada pelo evangelho.

Um novo olhar sobre o homem e saúde, promoveu a construção do pensamento e práxis evangélica, fazendo brotar no seio da Igreja maior envolvimento com a saúde e suas perspectivas. Na década de 1960, teólogos e pastores despertam para a interpretação terapêutica do ministério da salvação e, portanto, na compreensão da saúde presente na ação evangelizadora. O desejo maior de envolver-se com a saúde do indivíduo e da sociedade, fez com que as igrejas reunidas construíssem uma convicção de que a Igreja deve ter responsabilidade na promoção da saúde pessoa e comunitária. A teologia, segundo Álvarez (2013), passa a se mostrar sensível ao contexto da enfermidade, pois viu nesta um sinal inquestionável para o cumprimento da ordem do evangelho para curar e pregar. Tal postura desenvolveu uma reflexão teológica e ações caridosas que aproximaram a Igreja de maneira preferencial das pessoas que sofrem, da enfermidade e dos enfermos, da morte e dos moribundos.

A Teologia da Saúde possui um objeto acadêmico dotado de um espectro de disciplinas. No entanto, possui sua raiz na Teologia Pastoral da Saúde, que se compõe de três fundamentos, quais sejam: primeiro, os acontecimentos fundamentais da vida humana, tais como nascimento, saúde, doença, sofrimento, morte; segundo, o âmbito sociocultural em que ocorrem; e terceiro os agentes, aqui entendidos a família, a escola, os pastores, a comunidade cristã, os quais realizam o desígnio divino de salvar e curar (ÁLVAREZ, 2013).

Nesse pensar, Martins e Martini (2012) enunciam que a teologia parte da experiência de fé, inserida em uma tradição e essa faz parte da vida social de inúmeras pessoas, e como tal a saúde parte da realidade empírica dos problemas sociais, das enfermidades, das curas e das pesquisas científicas. Ocorre então uma confluência inevitável entre teologia e saúde, uma vez que essas “duas realidades estão inseridas, de tal forma que fazem parte da experiência humana de existir no mundo, de se organizar em sociedade e de participar da mesma condição de fragilidade, contingência e finitude” (MARTINS; MARTINI, 2012, p. 202).

3. A INTEGRALIDADE DO CUIDADO E A CAPELANIA

A concretude da realidade nos permite a vivência de reações aos sentidos do corpo, seja pela temperatura, pelo toque, pela visão, pelos esforços, pelos aromas a que aspiramos. A experiência de *ser no mundo* e *estar no mundo* põe o ser humano em contato com a existência, particularmente consigo mesmo e com outro ser humano, a

partir do qual se reconhecerá em identidade e personalidade. Neste ponto da relação com o outro, reconhece-se a dinâmica do cuidado e da compaixão. Boff introduz essa relação dizendo que:

O cuidado é, na verdade, o suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência. No cuidado se encontra o *ethos* fundamental do ser humano. Quer dizer, no cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem-viver e das ações um reto agir (BOFF, 2014, p. 12).

O cuidado se traduz como sendo mais que um *ato*, é uma *atitude* (BOFF, 2014). Assim sendo, o cuidado traduz-se mais que num momento de atenção, zelo e desvelo; o cuidar representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro. Compreendemos, assim, que uma atitude perfaz uma fonte de onde jorram muitos atos e uma das ilustrações que podemos aplicar é quando, por exemplo, dizemos que “uma mãe está cuidando do filho adoentado”. Quando assim dizemos, desta atitude, descendem atos vários como estar preocupada com seu filho, dirigir para levá-lo ao médico, ministra a ele os remédios prescritos, fazer-lhe carinho, orar com e pelo filho, ficando próxima dele por meio de ações diversas que compreendem uma atitude de cuidado (HOEPFNER, 2008).

O capelão hospitalar encontra campo de exercício do cuidado para com a pessoa enferma na medida em que, considerando a integralidade do ser humano, sua dimensão espiritual se fragiliza ao lado de seu corpo, carecendo do cuidado espiritual capaz de reabilitar-lhe o ânimo, fortalecer-lhe a fé, e realinhar-se ao sentido que, por vezes, a dor o fará olvidar. Na atenção ao outro, o pastoralista (sinônimo para capelão) compreende que “cuidar do outro é zelar para que esta dialogação, esta ação de diálogo eu-tu, seja libertadora, sinérgica e construção de aliança perene de paz e de amortização” (BOFF, 2014, p. 163).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teologia da Saúde desenvolve um discurso no tempo presente que, fundado nas premissas do termo saúde como entendido nas Escrituras Sagradas, estabelece um diálogo interdisciplinar com as ciências, de maneira a que seja buscado o cuidado em uma perspectiva mais integral sobre o ser humano no campo da saúde. Como vertente da *práxis* pastoral, a atividade de capelania no ambiente hospitalar constituiu-se num caminho para que ocorra pontos de contato entre as premissas teológicas sobre a saúde e um olhar mais atento à integralidade do cuidado ministrado ao ser humano no contexto da enfermidade.

No contexto da doença, faz-se necessário ampliar o conceito de saúde para que, em uma perspectiva integral, possamos perceber o homem para além de um

sistema de elementos orgânicos fisiologicamente arranjados bioquimicamente. É preciso compreender suas as dimensões integradas ao corpo, quais sejam, a mente, que de forma sintética abarca suas expressões emocionais e sentimentais, e sua alma (ou espírito) que se reporta à dimensão transcendente, metafísica, intangível e que pressupõe a existência do Sagrado, de Deus, de uma Energia cósmica, de um Orixá, do Nirvana, enfim daquilo que lhe seja superior e totalmente significativo.

A capelania, como assistência espiritual prestada aos pacientes em um ambiente hospitalar, fornece à pessoa oportunidade de aconselhamento, despertamento e exercício da espiritualidade, considerando suas crenças características de algum sistema religioso, ou mesmo a negação dessas crenças. A ação do pastoralista se propõe ao exercício do cuidado, ajudando a pessoa, em sua espiritualidade, no processo de busca de sentido, de propósito de vida, de renovação da esperança, como também de relacionamento consigo e com os outros. Nesse sentido, a capelania se alinha com a teologia “da” e “para” a saúde, cujo máximo interesse é, conforme dito por Álvarez (2013, p. 100), “a saúde humana, no desígnio de Deus e na sua realização no mistério de Cristo (e agora na Igreja), está sempre em movimento [...] para a plena realização do ser humano. É a saúde salvífica e a salvação salutar”.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia da saúde**. São Paulo: Paulinas: Centro Universitário São Camilo, 2013.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. 20ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

ESPERANDIO, Mary R. G. ; LADD, Kevin L. Oração e Saúde: questões para a Teologia e para a Psicologia da Religião. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 627-656, abr./jun. 2013.

FERREIRA, Damy; ZITI, Lizwaldo M. **Capelania hospitalar cristã**. Santa Bárbara d’Oeste: SOCEP Editora, 2010.

HOEPFNER, Daniel. **Fundamentos bíblico-teológicos da capelania hospitalar: uma contribuição para o cuidado integral da pessoa**. Dissertação de Mestrado da Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.

MARTINI, Antônio. Cuidar: aspectos éticos e espiritualidade na saúde. *In*: MARTINS, Alexandre A. ; MARTINI, Antônio (Orgs). **Teologia e saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MARTINS, Alexandre A. ; MARTINI, Antônio (Orgs.). **Teologia e saúde**: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana. São Paulo: Paulinas, 2012.

TETZNER, Neusa. Uma vivência espiritual cristã em pessoas com câncer. *In*: AMATUZZI, Mauro M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VILHENA, Maria A. Viver, adoecer, sofrer e morrer nas religiões. *In*: MARTINS, Alexandre A. ; MARTINI, Antônio (Orgs.). **Teologia e saúde**: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana. São Paulo: Paulinas, 2012.

The background features a light beige color with a pattern of overlapping, semi-transparent blue circles of various sizes. A solid blue horizontal bar is positioned below the text.

FT 4 Espaço Religioso: entre o público e o privado.

FT 4: Espaço Religioso: entre o público e o privado.

Coordenadores: Glauco Barsalini (Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas); Rodrigo Coppe Caldeira (Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Minas)

Ementa: Jürgen Habermas chama atenção para o fato de que, na atualidade, a “neutralidade ideológica” do Estado não permite que se generalize uma visão secularizada do mundo, de modo que se pode esperar que as contribuições importantes das religiões sejam traduzidas em uma linguagem “acessível publicamente”. Em caminho diferente ao de Habermas, Giorgio Agamben concebe o termo religio como aquilo que cuida para que os homens se mantenham distintos dos deuses, no que profano e sagrado estão separados. A proposta deste FT é discutir o problema da religião na sua relação com o espaço público secularizado tendo em vista, de um lado, concepções teóricas que apostam na possibilidade de construção de um lugar religioso de caráter público junto ao Estado e, de outro, concepções teóricas que questionam tal possibilidade, propondo um locus religioso fora dos limites do Estado.

“Amanhãs que cantam”¹: algumas considerações em torno do conceito *religião política*

Rodrigo Coppe Caldeira²

RESUMO

A emergência das ideologias políticas que levaram às experiências totalitárias do século XX desencadeou inúmeras reflexões sobre os seus motivos e justificativas históricas. Dois eventos principais podem ser considerados como aqueles que encarnaram suas duas formas mais conhecidas: o socialismo soviético e o nacional-socialismo na Alemanha. O conceito de “religião política” surgiu na primeira metade do século XX, mas o seu conteúdo foi intuído um século anterior entre pensadores conservadores, que compreendiam o liberalismo e o socialismo como movimentos secularizantes. O termo deve ser pensado como um conceito heurístico, um conceito analítico que ajuda a compreender essas experiências totalitárias. A partir de estudo bibliográfico exploratório, a comunicação proposta visa, dessa forma, apresentar uma breve história do conceito de “religião política” e algumas de suas implicações teóricas, com o intuito de refletir se ainda tem alguma proficuidade teórica para se pensar o novo milênio.

Palavras-chave: Secularização. Ideologias políticas. Religião política.

“Estamos aqui no coração de uma contradição maior de nossa época, rica em contradições. De um lado se coloca a busca da secularização até mesmo da religião ela mesma [...] De outro, a política recupera por suas próprias ambições e dinamismo as aspirações religiosas e toma as formas de uma religião”
Julien Freund, *Les politiques du salut* (1974)

1. PROLEGÔMENOS: A QUESTÃO DA SECULARIZAÇÃO COMO PANO DE FUNDO

A epígrafe que abre essa comunicação nos insere no contexto mais amplo em que a reflexão em torno das chamadas *religiões políticas* ocorrem, qual seja, o da secularização. O debate teórico em torno desse processo avançou significativamente

¹ Expressão utilizada por Michel Mafessoli na obra *A violência totalitária*.

² Doutor em Ciências da Religião, Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, rodrigocoppe@gmail.com

nos últimos trinta anos. As contradições e as complexidades que o envolvem, em vez de serem entendidas como limites à teoria, emergiram como suas próprias características, e a tese clássica segundo a qual mais modernidade significaria menos religião/religiosidade, foi sistematicamente falseada de inúmeras formas.

O pano de fundo do debate gira em torno da questão se as *religiões políticas*, também conhecidas como *religiões seculares*³, podem ser compreendidas como sendo uma busca nostálgica de um fundamento último e inabalável da existência, uma evasão mítica em direção a uma origem purificada do mal ou um futuro radioso⁴, que poderia ser cumprido pela ação política de um sujeito emancipado e autônomo.

5

Entende-se a *religiões políticas/seculares* como aquelas doutrinas que seduziram a muitos, que passaram a colocar sua fé num futuro distante e radiante, sob a forma de uma ordem a ser criada pelas mãos humanas, portadora da salvação e redenção de toda a humanidade. Pode-se apontar três características do fenômeno que o conceito visa descrever: o objetivo último dessas doutrinas (vitória do povo alemão, ditadura do proletariado) é um absoluto quase-sagrado a partir do qual se definem o bem e o mal e se justifica os meios empregados; como os antigos dogmas, eles dão ‘uma interpretação global do mundo’, explicando catástrofes presentes e descrevendo o estado futuro da humanidade salva; exaltam o homem para a realização de tarefas coletivas, tudo exigindo dele os maiores sacrifícios e a fé mais absoluta. (SIRONNEAU, 1982, p. 205). Como afirma Freund (1974), a política tendeu a usurpar as funções e as tarefas que são especificamente religiosas. Tornou-se intolerante e pretendeu determinar a ortodoxia e a combater heresias. Ela descobre sua vocação redentora. (FREUND, 1974, p. 12).

O debate em torno do conceito, assim sendo, está intimamente ligado com a questão da secularização e suas relações com a emergência das ideologias modernas como “substituto da religião” (*ersatz of religion*) ou “religião de substituição” (*ersatz religion*) (MAIER, 1996, p. 277). As ideologias políticas modernas teriam se utilizado de símbolos e representações religiosas na construção de uma simbólica específica,

3 Conceito tem proeminência com Raymond Aron em sua polêmica contra o marxismo publicada originalmente em 1955. Cf ARON, Raymond. *L’opium des intellectuels*. Paris: Pluriel, 2010.

4 Sironneau (1993, p. 149) afirma que na *mitologia do tempo* existe um arquétipo fundamental que é o da *renovatio*, da renovação do mundo. Duas outras estruturas arquetípicas derivariam dessa mitologia: o prestígio das origens e a escatologia. Pode-se especular que o nacional-socialismo teria a primeira estrutura como um de seus fundamentos doutrinários (questão da raça pura) e o comunismo a segunda, já que a visão de um futuro no qual as classes se dissolveriam e o reino da necessidade fosse substituído pelo reino da abundância perpassa sua perspectiva temporal. Cf REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.

5 É mister salientar que a ideia de autonomia em questão faz referência direta ao movimento do Humanismo moderno, que 1) significa certa suficiência do homem; mesmo pecador, o homem pode alguma coisa, pelas suas próprias forças; 2) aquilo que significa “pelas forças de sua natureza”; a noção de natureza reconhecida pelo Humanismo, ou seja, de que ela é capaz de reconhecer e alcançar seu bem; 3) quer dizer que essa natureza se realiza na e pela cultura. O humanismo é “aquilo que se poderia chamar de misticismo da nobreza humana”, “uma ética da nobreza humana”. (RENAUDET apud GOUHIER, 2005, p. 17-18).

levando assim à *sacralização da política*: talvez um efeito inesperado da secularização e uma de suas, entre outras, contradições centrais.

2. UMA BREVE HISTÓRIA DO CONCEITO E SUA REALIDADE

A compreensão das ideologias políticas modernas (bolchevismo, fascismo, nacional-socialismo) como *religiões políticas* faz parte de uma longa tradição. A tese do surgimento das *religiões políticas* surgiu particularmente entre pensadores antimodernos, desconfiados e reativos ao processo de descristianização em curso na Europa moderna. Na segunda metade do século XIX e, principalmente, na primeira metade do século XX, surgiu uma ampla literatura crítica que descrevia o fenômeno, mas sem ainda fazer uso expresso do conceito.⁶ O processo de secularização que avança na Europa pós-revolucionária⁷ passou a ser compreendida como o principal responsável pelo desmanche da tradição cristã e, conseqüentemente, de uma moral devotada ao mundo do porvir transcendente. Esse processo foi entendido como sendo o qual da onde se originaram o que se poderia chamar de *políticas da salvação*: a desmitologização do cristianismo deixava lugar para a emergência da mitologização/sacralização da política, que passa a ser o *locus* da onde vários pensadores e intelectuais vão buscar as fontes e as determinantes de sua moralidade pessoal.⁸

Desta forma, a noção de *religiões políticas* e as suas relações com a secularização aparece como o *core* de tese tipicamente antimoderna⁹, defendida inicial e especialmente por pensadores cristãos, que se preocupavam com os “efeitos perversos” da emergência do projeto moderno e a descristianização que ele trazia em seu bojo. A rejeição da transcendência, para a maior parte deles, só poderia acabar na criação de *religiões seculares*, que resultariam por sua vez no horror totalitário (ANGENOT, 2015, p. 184). Também entre pensadores liberais o conceito terá alguma ressonância, já que viam então nesse “sequestro simbólico” das ideologias, e sua busca de um mundo unificado, um recuo ao mundo que buscavam ultrapassar – aquele permeado pela religião e pelo monismo moral – em vista da separação entre

⁶ Essa comunicação não pretende analisá-la, já que o limite de páginas não o permite. Cf ANGENOT, M. Religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le XXe siècle. **Discours social**. Nouvelle série: Volume XX bis. Montréal, 2010, p. 1-38.

⁷ Para uma perspectiva histórica do processo de secularização cf RÉMOND, René. **Religion et société**. La secularization aux XIXe et XXe siècles. 1780-2000. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

⁸ Sobre a política como fonte da moralidade dos intelectuais cf HOLLANDER, P. **The end of commitment**. Intellectuals, revolutionaries and political morality. Chicago, 2006.

⁹ “Ao contrário da grande narrativa da modernidade, avassaladora e conquistadora, a aventura intelectual dos séculos XIX e XX sempre hesitou diante do dogma do progresso, resistiu ao nacionalismo, ao cartesianismo, ao Iluminismo, ao otimismo histórico – ou ao determinismo e ao positivismo, ao materialismo e ao mecanicismo, ao intelectualismo e ao associacionismo, como repetia Péguy” (COMPAGNON, 2011, p. 15).

Estado e Religião.

Uma das primeiras obras que pode ser considerada exemplo da aproximação entre doutrinas políticas e religiosas é *L'histoire du communisme*, de Alfred Sudre, publicado em 1848, “o primeiro a estabelecer uma continuidade secular das ideias ‘milenaristas’, para cobrir o progresso secularizador – dos simonianos e carpocratianos aos libertinos espirituais, turlupins, anabatistas e aos iguais babovistas” (ANGENOT, 2015, p. 189).

A ideia de que “socialismo = religião” foi recorrente entre sociólogos alemães e franceses. Monnier, por exemplo, na obra *Le paradis socialiste et le ciel*, de 1907, afirma: “O socialismo é uma religião. É aí que se encontra sua grandeza e seu poder de atração sobre as massas. É também sua fraqueza” (MONNIER apud ANGENOT, 2010, p. 9). O psicólogo Gustav Le Bon, estudioso da psicologia das multidões, nome de um de seus mais famosos livros, afirmava em seu *Psychologie du socialisme*, de 1898, que a qualificação de “religioso” ao socialismo amparava-se no fato da “inutilidade de toda discussão com os defensores do novo dogma” (LE BON apud ANGENOT, 2010, p. 10).

No século XX, especialmente na década de 1930, com a ascensão do III Reich, o conceito começa a emergir como categoria analítica. Uma publicação que também já faz referência à realidade, no alvorecer da I Grande Guerra, que será descrita posteriormente pelo conceito de *religião política* é *Les religions laïques: un romantisme religieuse*, escrito por Dom Besse, publicado em 1913. Em 1932, Franz Werfel, romancista austríaco, em uma de suas palestras proferidas naquele ano, interpretava a realidade política da juventude alemã da seguinte forma: “A juventude se afasta do ego desemparrado. Comunismo e nacional-socialismo são ambos níveis primitivos para transcender o ego. Eles são ersatz religions (de substituição), ou se você quiser, ersatz (substitutos) da religião”. (WERFEL apud MAIER, 1996, p. 277).

Em 1938 aparece a obra *Religiões políticas*¹⁰, do filósofo Eric Voegelin. A obra será um dos primeiros passos do filósofo político alemão em busca de compreender a emergência do fenômeno do totalitarismo, avançando posteriormente para a compreensão de que o gnosticismo, como fundamento da modernidade, teria influência, numa longa duração, na sua formação.¹¹ Para Voegelin, o Nacional-Socialismo e o comunismo elevavam as coletividades da raça, classe e Estado ao “realissimum” (“realidade última”), por fim, divinizando-os: “o divino é buscado e encontrado em conteúdos parciais do mundo e está intimamente ligado a um

10 VOEGELIN, E. **Religiões políticas**. Lisboa: Vega, 2002.

11 Cf VOEGELIN, E. **A nova ciência da política**. Brasília, 1982. Publicado originalmente em 1952. A tese de Voegelin foi amplamente criticada por Hannah Arendt e Hans Kelsen. Hans Blumentberg, por seu turno, desenvolve uma tese diametralmente oposta, definindo “o Moderno como ‘a segunda – desta vez, porém, bem-sucedida – superação da gnose” (MARRAMAIO, 1994, p. 94).

específico ‘mito da salvação’” (MAIER, 1996, p. 278).¹² As ideologias modernas teriam redivinizado a esfera imanente a partir de um fundo gnóstico, movendo-se contra a desdivinização levada a cabo pelo cristianismo, particularmente pela síntese de Santo Agostinho em seu *Civitas Dei*, criando assim *religiões de salvação intramundanas*.

Angenot (2010) fala em *paradigma substitutivo*, uma “persistência do religioso e da fé sob a aparência enganosamente moderna, da religiosidade latente colocada a serviço da imanência do mundo [...]”. “Ele é percebido como um dispositivo impostor pela sua natureza híbrida e equívoca” (p. 15). As *religiões políticas* também seriam chamadas de “religiões de segundo tipo”: religiões sem Deus, responsáveis por massacres e crimes em nome de um supremo bem. Segundo Maier, “não há dúvida de que vários ativistas, apoiadores e seguidores de viagens dos partidos totalitários entenderam seu trabalho não como anti-religiosos, mas verdadeiramente religiosos. Eles foram iniciadores de uma nova igreja – adeptos de uma nova e correta crença” (1996, p. 279).

Devem ser lembradas as obras de Norman Cohn, da University of Sussex. Em *The pursuit of the millennium*, de 1961, onde estuda seitas heréticas medievais, Cohn afirma que “em certos aspectos elas foram verdadeiras precursoras de alguns dos grandes movimentos revolucionários do século presente” (COHN, 1970, p. 17), referindo-se ao século XX.¹³ Outra obra de destaque é *Fire in the minds of men. Origins of the revolutionary faith*, de James H. Billington, publicado em 1980. No livro, Billington afirma que as ideologias revolucionárias do século XVIII não foram moldadas tanto pelo racionalismo crítico do Iluminismo francês, como foi pelo ocultismo proto-romântico da Alemanha.

Pode-se dizer, portanto, que o conceito ganhou maioridade teórica na segunda metade do século XX, sendo discutido e pensado por inúmeros estudiosos. Além dos últimos citados, devem também ser lembrados os livros organizados por Hans Maier, em três volumes, intitulados *Totalitarianism and political religions*, resultantes de vários colóquios tidos na Alemanha nos anos 1990. Também se destaca a obra de Marc Angenot, da McGill University, em Montréal, que realizou amplo estudo sobre as fontes que versam sobre o fenômeno, publicando amplo trabalho em francês.

Finalizo esse breve percurso reflexivo com algumas questões para o

12 “the divine is sought and found in ‘partial contents of the world and is closely linked to a specific ‘salvation myth’”

13 “Millenarian sects or movements always picture salvation as a) collective, in the sense that it is to be enjoyed by the faithful as a collectivity; b) terrestrial, in the sense that it is to be realized on this earth and not in some other-worldly heaven; c) imminent, in the sense that it is to come both soon and suddenly; d) total, in the sense that it is utterly to transform life on earth, so that the new dispensation will be no mere improvement on the present but perfection itself; e) miraculous, in the sense that it is to be accomplished by, or with the help of, supernatural agencies. (COHN, 1970, p. 15).

seguimento do debate em um futuro e mais extenso artigo:

- A questão central, ao meu ver, é sobre a eficácia heurística do conceito: o que o conceito, historicamente construído, faz perceber que não se perceberia também sem ele? Qual a sua força hermenêutica? (ANGENOT, 2010, p. 17).

- Outra pergunta fundamental é que tipo de “religiosidade” ou “pseudo-religiosidade” é essa que estaria na base das experiências totalitárias?

- “Os mitos se degradam e os símbolos se secularizam, mas eles nunca desaparecem, mesmo na mais positivista das civilizações, a do século XIX” (ELIADE, 2002, p. 21). Poderíamos chamar as religiões políticas de “mitos degradados”?

REFERÊNCIAS

ANGENOT, M. **O discurso social e as retóricas da incompreensão**. Consensos e conflitos na arte de (não) persuadir. São Carlos: Edufscar, 2015.

ANGENOT, M. Religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le XXe siècle. **Discours social**. Nouvelle série: Volume XX bis. Montréal, 2010, p. 1-38.

ARON, Raymond. **L’opium des intellectuels**. Paris: Pluriel, 2010.

BESSE, R. P. Dom. **Les religions laïques**: un romantisme religieux. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1913.

BILLINGTON, James H. **Fire in the minds of men**. Origins of the revolutionary faith. New Brunswick: Transaction, 1999.

COMPAGNON, Antoine. **Os antimodernos**. De Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

COHN, N. **The pursuit of the millennium**. Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. New York: Oxford University Press, 1970.

ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREUND, J. Les politiques du salut. **Le Point Théologique**. 10, Paris, 1974, p. 9-22.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOUHIER, H. **L’anti-humanisme au XVII siècle**. Paris: Vrin, 2005.

HOLLANDER, P. **The end of commitment**. Intellectuals, revolutionaries and political morality. Chicago, 2006.

MAFFESOLI, M. **A violência totalitária**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MAIER, H. ‘Political religion’. The potentials and limitations of a concept. In: MAIER, H.; SCHÄFER, Michael (edited by). **Totalitarianism and political religions**. v. II. New York: Routledge, 1996, p. 272-282.

MARRAMAIO, G. **Céu e Terra**. São Paulo: UNESP, 1994.

REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papirus, 1994.

RÉMOND, René. **Religion et société**. La secularization aux XIXe et XXe siècles. 1780-2000. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. **Figures de l'imaginaire religieux et derive idéologique**. Paris: L'Harmattan, 1993.

_____. **Sécularisation et religions politiques**. Paris: La Haye/Mouton Publishers, 1982.

VOEGELIN, E. **Religiões políticas**. Lisboa: Vega, 2002.

VOEGELIN, E. **A nova ciência da política**. Brasília, 1982.

Desnaturalizar o conceito de *campo*: controvérsias, redes, hologramas ou rizomas do fenômeno religioso brasileiro.

Edgar Luiz Felipe da Silva¹

RESUMO

Ao nos depararmos com certo incômodo analítico diante das variadas diretrizes de um mundo secular, devemos visar à tentativa de desnaturalizar um campo aos fenômenos sócio-religiosos brasileiros, tendo em vista a complexidade e ampliação dos idiomas teóricos atuais. Assim como, observar com um olhar atento as nuances não-estatísticas de um pluralismo. Este trabalho propõe alargar a ênfase do *mercado religioso*, pois devemos visualizar as redes de interações e passagens das religiosidades contemporâneas – tanto quanto seu devir histórico – acrescidos por outros enfoques. Temos a urgência de analisar espaços de interlocução constante propondo que as inter-relações sócio-religiosas são uma rede extensa, cujos atores – diante clivagens, re-apropriações e conflitualidades – estão para além do mero consumo de bens simbólicos.

Palavras-chave: Campo Religioso; Pierre Bourdieu; Mercado Religioso; Secularização; Desinstitucionalização.

INTRODUÇÃO

A partir de acentuarmos uma ampliação ao conceito de *campo religioso*, procuramos aqui acentuar em um primeiro momento aspectos centrais da perspectiva analítica de Pierre Bourdieu (1930-2002). Todavia, propondo alargar a ênfase do *mercado religioso* devemos visualizar as redes de interações e passagens das religiosidades contemporâneas – tanto quanto seu devir histórico – acrescidos por outros enfoques. Buscando novos ares intelectuais ao contemplarmos um trânsito religioso temos a urgência de analisar espaços de interlocução constante propondo que as inter-relações sócio-religiosas são uma rede extensa, cujos atores diante clivagens, re-apropriações e conflitualidades estão para além do mero consumo de bens simbólicos.

¹ Mestrando Ciências da Religião – UFJF. Bolsista: CNPq. e-mail: edgarluizxxi.blogspotmail@yahoo.com.br

1. RELATIVIZANDO UM CONCEITO “ABSOLUTO” E DESLEGITIMANDO SUA FORÇA ARBITRÁRIA

Quanto aos aspectos centrais no contexto de sua perspectiva analítica em Economia das Trocas Simbólicas, Bourdieu destacou que a partir do conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais correlatas ao nascimento e desenvolvimento das cidades constitui-se a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso. Bourdieu tentou uma teoria que visasse englobar as contribuições de Marx, Durkheim e Weber. Em contraponto a Durkheim que tratou a religião como um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado, Bourdieu tratou a religião como linguagem num sistema simbólico de comunicação e de pensamento. E também enfatizou a produção de sentido numa perspectiva weberiana (OLIVEIRA, 2003, p. 178-179).

O enfoque proposto pelo campo traz a constituição de instâncias especificamente organizadas com vistas à produção, à reprodução e à difusão dos bens religiosos. Esta mesma análise legou um enfoque numa estrutura de mercado religioso, sendo exposta por Bourdieu na perspectiva da expansão das classes dominantes (BOURDIEU, 1978, p. 37). O argumento geral de Bourdieu na busca de sua síntese de Marx, Durkheim e Weber, traz enfoque três etapas: a definição de trabalho religioso, o campo religioso, e a relação entre especialistas e consumidores de bens religiosos. No conceito de trabalho religioso existem seres humanos que produzem práticas revestidas de sagrado para atender uma necessidade de classe. Porém, pensar a religião como produto do trabalho implica negar uma relação da experiência religiosa e intenção do transcendente, e enfatizo aqui o sufixo de ir para além de, e não somente questões metafísicas, haja vista que o humano não se encerra nas contingências. Além do que, antever as estruturas da religião na perspectiva do trabalho, nada faz mais do que reificar um neo-objetivismo a uma nova roupagem marxista.

Na esfera das relações sociais Bourdieu dispõe ao campo religioso uma desapropriação, exclusão e destituição de um capital religioso. Com isso, decorre subjacente a teoria do campo religioso uma passiva cumplicidade ontológica, esta passividade do campo conjuntamente a uma separação simbólica entre um saber sagrado e uma ignorância profana. O que é central numa crítica ao conceito de campo é evidenciar que ao descermos a escala de observação nas disposições dos relatos etnográficos se podem contemplar clivagens, reapropriações, e passagens em uma rede complexa de interações simbólicas que fogem ao campo da égide

institucional – tanto quanto das formas estruturais – que escapam as tipologias dos agentes do mercado no trabalho religioso. A ótica de Bourdieu é uma aplicação do modelo capitalista de mercado, e suas correlações de força que permitiria explicar a produção e consumo dos bens religiosos, relacionando componentes internos aos interesses de classe. Portanto, ao utilizar-se das tipologias de Weber, Bourdieu fez uma re-elaboração, articulando agentes cuja lógica reside na estrutura do campo religioso. Porém, ao adotar o modelo de mercado Bourdieu perdeu o chão sociológico.

Bourdieu em sua tentativa de eliminação das dificuldades de Weber propôs uma representação teórica, uma “teoria da interação simbólica”. Então levantou para a metodologia weberiana um interesse em jogo quanto ao serviço dos diferentes agentes religiosos. Bourdieu enfatiza a função social da religião, e nisto a ação do corpo sacerdotal é exercida pela força de um método religioso de tipo racional, que tem sua força de ação contínua e cotidiana, tendo em conta o auxílio de um aparelho administrativo forte e burocraticamente organizado (BARTZ, 2007, p. 35-38). Ao sistematizar mais ainda a sociologia da religião de Max Weber, Bourdieu fez um recorte hermenêutico muito pessoal. Para esteira dessa reflexão, dessa desnaturalização, uma urgência do exercício de reavaliarmo-nos a práxis acadêmica diante do conceito de campo religioso brasileiro, pois além das limitações de espacialidade no conceito de campo religioso, este conceito operante também restringe de forma estática observações nas dinâmicas das malhas da religião, onde as pessoas não estão “cada um no seu quadrado” (CAMURÇA, 2015). Essa exposição visa uma indagação, mais do que uníssonas respostas. Atualmente as fronteiras entre sagrado e profano, entre religião institucional e institucionalização da religião se demonstram permeadas por clivagens e reapropriações e podemos inferir uma permanente contestação a qualquer monopólio da gestão do sagrado.

Logo, é ao observarmos interações sociais conjuntas a religião que podemos ampliar suas dimensões para além da inculcação de um sistema de práticas e representações. Pois estas interações sociais mediadas pela religião devem ser observadas para além de uma cumplicidade ontológica, de um *ethos* da resignação. De tal modo que, ao dar um tratamento neo-objetivista as nuances marxistas, a estrutura dos sistemas de práticas e representações reforça a noção de ideologia como eficácia mistificadora reificando a religião como uma capa dissimuladora de dogmas e ritos. A noção de uma inculcação do *habitus* visa conjuntamente atenuar uma percepção mais estática na dinâmica social em detrimento de uma cumplicidade ontológica entre agentes, *habitus* e campo, os indivíduos aparecerem condicionados ao habitat e se tornam como espécie de produtos do meio; estando fadados a imutabilidade de seus hábitos sempre irrefletidos diante da violência simbólica e dos conflitos de poder. Com isto, prevalece uma contradição auto-derrotista na

dialética do *habitus*. Neste fechamento, o conceito de campo parece inadequado para captar a flexibilidade, fluidez e instabilidade das relações sociais.

A teoria do campo religioso estabeleceu uma hipótese para medir o grau de relatividade no afastamento de produtos e consumidores de bens religiosos, porém o modelo implícito para a teoria do campo religioso, não são as complexas teias dinâmicas das religiões e religiosidades como da América Latina. Não se pode deixar de lado uma autocrítica. Por que se persiste com tamanha naturalidade diante da complexidade atual das relações contemporâneas de nosso quadro analítico a idéia de campo religioso brasileiro como presença quase ostensiva? Será que diante uma sócio-gênese tão plural e, todavia, sincrética não poderíamos traçar uma rota analítica diferente e com voz própria? Destaca-se também outro vetor contrário ao campo de Bourdieu, a ocorrência de igrejas que diante as reapropriações culturais, das resignificações míticas e simbólicas, não impedem a entrada de novos bens de salvação, somando-se a isto inúmeras características de uma estrutura burocrática. Segue a urgência de sairmos de uma análise da religião como conflito de classes onde uma ordem social simbólica estaria a serviço como ferramenta para dominação política. A maior mudança que de pronto enfrentamos é a do próprio idioma analítico. Não se pode ignorar que os idiomas teóricos que visam à percepção dos fenômenos religiosos se complexificaram e se ampliaram enormemente. O complexo quadro brasileiro oferece um panorama praticamente completo das transformações da esfera religiosa do que costumamos chamar de modernidade (CARVALHO, 1992, p. 133).

Decorre um descompasso na idéia de campo, ao observarmos o desvio de um ascetismo para a ênfase da prosperidade de bens materiais, na busca de uma forte auto-legitimação, e na prática de terapias neo-esotéricas. De um modo mais englobante a religião se demonstra também como estratégia de bancadas políticas, muito mais maleáveis as diretrizes do mundo secular do que nas vias de uma moral teologizante. Portanto, a noção de campo “escapa as mãos” e abarca insuficientemente. Temos um pluralismo que parece não colocar mais limites à diversidade. Temos uma rede onde diferentes formas de expressão religiosas institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas convivem no contexto de um pluralismo (STEIL, 2001, p. 115-116).

O Brasil não conhecia, até pouco tempo o chamado “mercado religioso” como descrito por Berger e Bourdieu. Portanto, aqui, diferentemente do que ocorre nas sociedades norte-americanas e européias, o indivíduo não se deparava diante de grupos religiosos que disputam fiéis. Nem sentia pressões para rejeitar identidades e práticas religiosas antigas ao aderir uma nova (MACHADO; MARIZ, 1998, p. 24). Por

um lado, temos a consolidação de uma agenda ética positiva, globalizada – entende-se também o exercício de uma bio-política –, por outro lado, a reatualização do velho discurso estigmatizante, de uma moral envolta cada vez mais em uma bruma teológica política (BARBOSA, 2006, p. 60-61). Uma característica corrente nas religiosidades contemporâneas é a desvinculação de uma técnica espiritual da sua tradição religiosa. Essa descontextualização é muitas vezes vinculada à metáfora do supermercado religioso, do qual a mídia de grande massa e até a mídia acadêmica não faz mais do que reproduzir a abordagem sociológica de Bourdieu. Relacionado com a utilização instrumental das técnicas espirituais está o processo de massificação onde aparecem formas de religiões que se apresentam como espetáculo. Há também um quadro de rejeição agressiva no proselitismo das religiões que se fecham sobre si mesmas, tendo como resultado desta característica a violência. E estas são interfaces cada vez mais freqüentes nas relações sócio-religiosas.

2. PARA ALÉM DO PLURALISMO: UM OLHAR PARA O QUE OS DADOS NÃO APONTAM

Para novos ares intelectuais urge uma desnaturalização das categorias tradicionais. No caso do Brasil, o próprio mercado religioso somente pode se estabelecer quando as forças das diferentes instituições religiosas deixam de ser extremamente desiguais. O trânsito religioso que consiste no deslocamento dos atores por diversos espaços se dá tanto entre as religiões institucionalizadas, tanto quanto entre as religiões de sentido, menos estruturadas institucionalmente. A mesma lógica que subjaz ao trânsito religioso na “pós” modernidade e nas modernas formas de crer sem pertencer, podem ser encontradas também no campo das religiões populares. As instituições religiosas não esgotam as forças do sagrado. A respeito dos usos e abusos do Censo de 2010 creio que devemos ser autocríticos. Se não reduzirmos nossa escala de observação analítica para a dimensão das experiências religiosas, corremos o risco de tomarmos os dados como absolutos e redigir análises de gabinete incorrendo na reprodução automática e midiática das “futuologias” acadêmicas para a complexa dinâmica sócio-religiosa. Historicamente se os primeiros usos do recenseamento estiveram relacionados à cobrança de impostos e outras formas de controle social, ainda hoje sua finalidade primordial é subsidiar as ações do Estado. Vale aclarar que o Censo é uma contagem que serve de suporte para ações governamentais. Demonstra-se aí uma “cicatriz” histórica de uma nação edificada mais pelo Estado vigilante no cumprimento de deveres do que numa construção histórica de luta social por legitimação de direitos (MENEZES,

2013, p. 340-341).

Nos antagonizamos com a repartição totalizante em que se naturalizou a idéia de campo religioso. Ao propormos uma noção de rede nas inter-relações sócio-religiosas nos separamos das disposições de sistemas simbólicos adquiridos por simples familiarização irrefletida na recepção passiva de um capital simbólico-religioso. Os movimentos de passagens entre cultos incluem espaços de interlocução constante. Não se trata de escolher entre o dogma e a experiência, mas uma característica a apontar é da busca de autenticidade nas vivências espirituais incorporadas as trajetórias pessoais (BIRMAN, 1996, p. 90). Ao invés de pensar tradição e modernidade como um contraste binário, devemos apontar para as possibilidades de arranjos entre elementos distintos que ultrapassam as possibilidades de controle das instituições religiosas. Diria que esta “síntese estruturante” pode encaminhar-nos a seguinte colocação: de que é possível falar não mais do mundo como de um “dossel” sagrado geral a uma coletividade, mas de um dossel fragmentado e volúvel (PORTELLA, 2006, p. 42). Independentemente de sua justificação teórica, esse procedimento evita a cilada de se atribuir a secularização a alguma misteriosa perda da graça espiritual. Um olhar as dinâmicas sócio-religiosas, como um campo em que seus agentes estão “certos” de seus papéis na reprodução de um capital simbólico redefinindo “claramente” as disposições sociais entre sagrado e profano, é um olhar insuficiente. A “polarização” da religião que a secularização ocasionou pode ser descritas dizendo-se que a secularização conduz a uma situação de pluralismo (BERGER, 1985, p. 146-147).

CONCLUSÃO

Embora muito – e a exaustão – tem-se visto citar Guimarães Rosa como exaltação de nossa diversidade popular religiosa; por outro lado, ainda muitos reforçam análises monocromáticas dessa diversidade a partir da propagação de um afrancesamento teórico. Quando se tratam de religiões e suas nuances – políticas, econômicas e sociais – agentes e crentes não estão “cada um no seu canto” passíveis, irrefletidos e no aguardo do recebimento de uma “violência simbólica”. Não só urge uma desnaturalização do conceito de campo, mas reside também a urgência do “assombro” diante da redefinição de uma mudança mais adequada e realista com o próprio idioma analítico.

REFERÊNCIAS

BARTZ, Alessandro. A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo*. (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 14, set.-dez. de 2007. p. 32-43.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*. 17/1-2. 1996. p. 90-109.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: _____. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 27-78.

CAMURÇA, Marcelo. *Entre a religião e o socialismo: retrilhado caminhos vivenciais, teórica e epistemologicamente*. Banca de Memorial para Professor Titular. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

CARVALHO, José Jorge de. Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea. In: *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. BINGERMER, Maria Clara L. (org.). São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-160.

_____. O encontro de Velhas e Novas Religiões: esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. (orgs.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 64-98.

MACHADO, Maria das Dores Campos.; MARIZ, Célia. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Mimeo*. Rio de Janeiro: UERJ/UFRJ, 1998.

MENEZES, Renata de Castro. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (orgs.). *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 329-346.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.). *Sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-195.

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, p. 33-53.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*. n. 3. 2001. p. 115-129.

Dos Estados Pontifícios à Política Concordatária

José William Barbosa Costa¹

RESUMO

Esta comunicação se propõe investigar como historicamente a Igreja católica fez esse caminho: passar dos Estados Pontifícios, ou seja, o Papa um soberano que impunha regras de convivência internacional, para uma política de concordatas com os outros Estados, teoricamente pare-a-pare, entre o final do século XIX e início do século XX, na busca de encontrar seu espaço num mundo em aceleradas mudanças.

Palavras-chave: Estados. Papa. Concordatas e Clausulas.

INTRODUÇÃO

Nossa proposta é um olhar retrospectivo sobre um tema um tanto complexo para nós, os Estados Pontifícios, visto que vivemos no século XXI com critérios bem diferentes de convivência internacional entre as várias nações. Como a Igreja Católica começou a constituir essa estrutura terrestre que ficou conhecido como Estados Pontifícios? Quais mecanismos ajudaram-nos a permanecerem por tantos séculos? Como a instituição católica lidou com sua perda/fim?

Como o pontificado do papa Leão XIII modificou ou projetou a Igreja Católica para o futuro? Como Leão XIII entende a política concordatária da Igreja.

1 ORIGEM HISTÓRICA DOS ESTADOS PONTIFÍCIOS.

A posse de terras por parte da Igreja é um mosaico complexo de ser montado, mas encontramos algumas referências que se pretende ser confiáveis:

Desde a época do papa São Leão I Magno (440-461), o Ducado Romano era controlado pelo papado. Em 452, o papa Leão I Magno foi designado pelo imperador Valentiniano III a guiar uma delegação do império enviada ao Átila, rei dos Hunos, para convencê-lo a retirar-se. Na época, a população romana confiava mais no prestígio dos papas que nas guardas imperiais. Em 554, uma constituição imperial que visava reorganizar o governo bizantino na Itália, ampliou os poderes atribuídos aos bispos, que,

¹ Mestre em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MG) em 2013; Doutorando em ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). villemussecundus@yahoo.com.br

a partir de então, foram considerados magistrados cidadãos (CARLETTI, 2010, p. 1)

Os historiadores, segundo o interesse de pesquisa, juntam nomes de Papas e Imperadores para mostrar quão antiga era a questão da posse de terras por parte da Igreja. O que não era de todo uma realidade estranha, já que boa parte da economia que movia o mundo girava em torno da terra. E a Igreja sempre herdou propriedades rurais, quer dos seus fiéis, quer dos reis/imperadores pequenas e vastas extensões de terras. Anna Carletti (2010) coloca essa relação de posses de terras num horizonte mais antigo. Ela entende que primeiro surgiu o ducado romano:

O rei longobardo Liutprando ameaçou repetidamente Roma, mas não conseguiu vencer a hostilidade das populações e dos pontífices que o convenceram, não apenas a abandonar a ideia da invasão, como também a restituir ao Ducado Romano vários territórios ao redor de Roma. Tais restituições ocorreram por meio de um *per donationis titulo*, ato formal por meio do qual eram destinadas especificadamente ao beato Petro apostolorum principi. Nestas tratativas, o papa se apresentava na veste não apenas de sucessor de São Pedro, mas também de representante do povo romano. São os primeiros passos rumo à fundação das respublica de São Pedro, germe do futuro Estado Pontifício. Contudo, o pontífice para completar a libertação da Itália foi obrigado a pedir ajuda aos povos francos. (CARLETTI, 2010, p. 1)

Outro fator importante ressaltado aqui é o fato de já num tempo anterior ao estabelecimento dos Estados Pontifícios o papa representante não só a Igreja, mas o povo de Roma. Sinal notório do vazio histórico deixado pela queda do império romano. No caso a Igreja queria permanecer em Roma e se o povo precisa da Igreja as lutas se tornam mais fáceis.

De outro lado, outro historiador, Daniel Rops (1991), coloca sua origem em torno do século VIII. O período anterior pra ele está cercado de lendas medievalescas pouco confiáveis. Para o historiador as terras doadas por Pepino, o breve, eram uma necessidade de fazer do Papa um chefe como os outros, para assim poder se auto defender das investidas dos inimigos e não precisar sempre pedir proteção quando o perigo se avizinhava. De privilégio, como se costuma ouvir, os Estados pontifícios surgiram como necessidade histórica.

Esta informação é importante, pois desmonta narrativas atribuídas ao imperador Constantino como o primeiro doador de terras que originaram o Estado Católico. Assim lemos:

É aqui que convém referir um episódio singular, cujo papel histórico é inegável: a história da falsa doação de Constantino. É provável que, havia muito tempo, circulasse por Roma uma lenda – enxertada sobre o fato autêntico da doação do palácio de Latrão ao papa Silvestre I, feita por Cons-

tantino -, segundo a qual o primeiro imperador cristão teria cedido ao sucessor de São Pedro vastas extensões de terra, bem como o primado sobre todas as sés patriarcais e até o poder e dignidade imperiais, e mesmo a clâmide de púrpura e o cetro. Como que por acaso, veio a descobrir-se em 753, no preciso instante em que Estevão II tinha ido pedir ao rei franco que salvasse Roma, um documento de dez página que relatava a famosa doação, um belo documento cheio de pormenores bem ao gosto dos contemporâneos, como por exemplo o de que Constantino era leproso e tinha sido miraculosamente curado no dia da sua conversão. Acreditaria Pepino na autenticidade desse documento, como acreditaram os homens da Idade Média e como, mais tarde, acreditaria Dante? Seja como for, para quebrar o poder lombardo na Itália e para assegurar a aliança com o Papa, era de boa política fazer fé nesse papel, isto é, manter as promessas de “Constantino” dando terras ao Papado (ROPS, 1991, p. 395)

Num mundo de analfabetos, inclusive clérigos, um documento tão antigo e tão vasto, ‘dez páginas’, com origem em um imperador tão respeitado, era para impressionar. Anna Carletti (2010, p.3) dá nome a este documento: *Constitutum Constantini*. A fragilidade do argumento se encontra no fato de que tais terras não eram respeitadas nem reconhecidas como reinos da Igreja, como serão as terras doadas por Pepino na segunda metade do século VIII (Roma, Perúcia e Ravena) e que, com várias outras áreas acrescidas durante os séculos, durarão até meados do século XIX. Se a Igreja fosse reconhecidamente proprietária das terras pretensamente doadas pelo imperador Constantino já seria um reino, com todas as prerrogativas que ela terá a partir no século VIII, entre elas, possuir um exército para se defender e não teria que recorrer aos francos para que lhe protegesse das invasões.

As relações de proteção dadas por Pepino, o breve, ao papa Estevão II é o princípio da Aliança entre Roma e o reino dos francos que historicamente chama-se aliança entre os Estados Pontifícios e a dinastia Carolíngia. Continuamos com a autora:

O papa Adriano I (771-795), de fato, sob as ameaças de invasão do rei longobardo Desidério, dirigiu-se ao rei Carlos Magno (742-814). O pontificado desse papa, contemporâneo ao fortalecimento do poder carolíngio sob Carlos Magno, merece destaque, pois foi caracterizado por uma política de alianças e de adaptação à conjuntura política da época, tanto que Adriano I pode ser considerado entre os papas fundadores do domínio temporal da Igreja. O papa Adriano I confiou aos membros de sua nobre família os cargos administrativos e jurídicos mais altos, inaugurando a prática do nepotismo, peculiaridade de muitos futuros pontificados. Com Adriano I o papado adquiriu características políticas mais acentuadas, que passaram a sufocar os elementos espirituais originais desta instituição religiosa. A república de São Pedro não era apenas o Estado Pontifício, mas tinha se tornado, sobretudo, uma entidade política autônoma, que possuía as próprias estruturas de governo, a própria população e o próprio território, garantia, este último, da liberdade de ação da Igreja Católica em sua missão evangelizadora no mundo. Adriano I empenhou-se com todas as suas forças para a expansão do território pontifício. Pediu ajuda a Carlos

Magno para poder reaver os territórios ocupados pelo rei longobardo, Desidério. Em setembro de 773, Carlos Magno enviou seu exército até Turim, onde Desidério estava acampado. Este não conseguiu opor resistência e se retirou na fortaleza de Pavia, capital do reino dos Longobardos, que foi cercada pelo exército francês (CARLETTI, 2010, p. 3)

Pode-se dizer, sem perigo de erro, que o período carolíngio foi de fato a consolidação da estrutura dos Estados Pontifícios, quer em expansão territorial, quer em estruturação interna, quer em conquista de respeitabilidade do Papa como um Soberano Estatal. Um aspecto pouco falado é o ganho humano e humanístico que os Estados Pontifícios trouxe para a cidade de Roma, tendo os Papas à frente dessa obra:

Com Adriano I, Roma começou a assumir a imagem de cidade cristã, tendo ele se ocupado em melhorar as condições sociais do ducado romano. Enriqueceu Roma com muitas obras de arte, restaurou os antigos aquedutos, renovou os muros que fortificaram a cidade e reestruturou as margens do rio Tibre após a inundação de 791. Ele instituiu um refeitório para os pobres com os produtos provenientes da sua fazenda de Capracorum, propriedade de família. Seu pontificado durou 23 anos. Morreu no dia 25 de dezembro do ano de 795 e foi sepultado em São Pedro (CARLETTI, 2010, p.5)

Com a ruína da estrutura do império romano os papas tornam de fato Pontífices, construtores de pontes; pontes sobre os rios, mas pontes de melhoramentos da vida na cidade, com palavras hodiernas: trouxeram mais qualidade de vida para os romanos. Isso marcará tanto a vida da cidade que alguns papas serão mais lembrados pelos feitos de administrador do que pelo poder espiritual que exercia.

2 O PENSAMENTO CONCORDATÁRIO DO PAPA LEÃO XIII

Para suceder a Pio IX é eleito o Cardeal Joaquim Pecci, com 68 anos, considerado velho para a época, de saúde precária e um papa de transição. No entanto ele governará a Igreja por 24 anos e fará uma política internacional completamente diferente daquela do seu predecessor.

Como a Igreja Católica é uma instituição internacionalizada é preciso entender o que se passa em Roma e como o Papa que está a sua frente estrutura seu pensamento sobre diversos assuntos, pois tudo isso influenciará a vida dos países mundo a fora. No Brasil não será diferente. Em nosso caso de estudo queremos entender o pensamento concordatário do Papa que governa a Igreja em toda a segunda metade do século XIX, Leão XIII. Ele começa seu pontificado em março de 1878, ou seja, depois da unificação italiana e a consequente perda dos Estados Pontifícios.²

² “O Cardeal Secretario de Estado (1887-1903), do Papa Leão XIII, Mariano Rampolla Del Tindaro.” Mais informações, ver: (KATHOLIKOS, 2009). “Sua principal característica, bem alinhada com o projeto do papa, foi o

O papa do período Pio IX adotou uma ação/política de rejeição ao novo *status quo* imposto à Igreja Católica e ele resolveu se recolher e se dedicar ao fortalecimento da vida e estrutura interna da instituição católica.

Nesse contexto de hostilidades entre a Igreja Católica e os chamados novos Estados, pois uma onda de independentização se espalhou mundo a fora no século XIX, que Joaquim Pecci, é eleito Papa. Mas onde encontrar a estrutura do pensamento de Leão XIII sobre um possível diálogo com o mundo que está aí e encontrar um lugar, estatuto para a Igreja Católica? Encontramo-lo na encíclica *Immortale Dei* de 1º de novembro de 1885 sobre a qual seguimos fazendo análise de alguns números.

O próprio título já aponta para a espinha dorsal do texto quando invoca a prerrogativa imortal de Deus. Nas primeiras linhas ele estabelece o lugar e a finalidade da Igreja: A Igreja, obra imortal de Deus misericordioso (ID, nº1) (IGREJA CATÓLICA, 2014).

O papa depois de atribuir o adjetivo de imortal à Igreja, delinea os âmbitos de ação das partes concordatárias:

Deus dividiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes: o eclesiástico e o poder civil; o primeiro para as coisas divinas, e o segundo para as coisas humanas. Cada um deles no seu gênero é soberano; cada um está encerrado em limites perfeitamente determinados, e traçados em conformidade com sua natureza e com seu fim especial. Há, pois, como que uma esfera circunscrita em que cada um exerce sua ação por “direito próprio” (ID, 23)

O trecho aqui recolhido traz informações interessantes. Primeiro o Papa não muda o pensamento católico de que todo poder vem de Deus. Não é um poder delegado. Segundo ele dá precedência à constituição “divina” do poder eclesiástico e o civil é constituído depois, basta ver a redação do texto. Isto tem muitas consequências no exercício deste poder “divino” que lhes fora dado.

No caminho de dialogar com os novos Estados para encontrar seu lugar, seu estatuto a Igreja Católica encontrará um interlocutor: o laicismo de Estado.

[...] hoje muito em voga, é fácil ver para onde se relega injustamente a Igreja. – Com efeito, onde quer que a prática esteja de acordo com tais doutrinas, a religião católica é posta, no Estado, em pé de igualdade, ou até de inferioridade, com sociedades que lhe são estranhas. Não se têm em nenhuma conta as leis eclesiásticas; a Igreja [...] vê que lhe tiram toda a gerência na instrução pública. Nas matérias que são de direito misto, os chefes de Estado lavram por si mesmos decretos arbitrários, e por todos os modos ostentam um soberbo desprezo pelas santas leis da Igreja. Assim, fazem depender da sua jurisdição os casamentos cristãos; promulgam leis sobre o vínculo conjugal, sua unidade e estabilidade; apoderam-se dos bens do

diálogo com os Estados que se independentizavam da influência da Igreja Católica no âmbito público.”

clero e negam à Igreja o direito de os possuir. Em suma, tratam a Igreja como se ela não tivesse nem o carácter nem os direitos de sociedade perfeita, e fosse simplesmente uma associação semelhante às que existem no Estado. Por isso, tudo o que ela tem de direitos, de legítimo poder de ação, fazem-no depender da concessão e do favor dos governantes (ID, 40-41)

Por fim o Papa sai um discurso ideal para o “drama” pelo qual a Igreja atravessa no final do século XIX, mundo a fora. Também ele abandona o discurso de religião e fala abertamente dos direitos caçados à Igreja Católica, quer por legislações, quer por governantes ou chefes de Estado. Neste contexto o Papa amadurece a compreensão que para colocar a Igreja nesse cenário só há um caminho: dialogar e negociar as cláusulas com as novas formas de governos e assinar concordatas. Ainda assim ele não vê o mundo moderno todo “endemoniado”

Assim, pois, dizer que a Igreja vê com maus olhos as formas modernas dos sistemas políticos e repele indistintamente todas as descobertas do gênio contemporâneo, é uma calúnia vã e sem fundamento. Sem dúvida, ela repudia as opiniões insanas, reprova as perniciosas tendências para as revoluções, e particularmente todas estas predisposições dos espíritos para a indiferença, que são a principio uma verdadeira apostasia (ID, 62)

Se é preciso negociar é de bom tom que veja-se algo de positivo no interlocutor. É possível ler nas entrelinhas que Leão XIII entendia que o ritmo de indempedentização era irreversível, então a Igreja precisava dar passos para acompanhar o passo do mundo e não se enclausurar como fez Pio IX. Para resumir assim o Papa entende uma mentalidade concordatária:

Numa luta, como a presente, em que estão em perigo bens de tanta importância, não há lugar para as dissensões intestinas nem para o espírito de partido; mas, num acordo unânime dos espíritos e dos corações, todos devem esforçar-se por conseguir o propósito que os une: a salvação da religião e da sociedade. Se, pois, no passado, houve alguns desacordos, é necessário sepultá-los num sincero esquecimento; se alguma temeridade, se alguma injustiça foi cometida, seja qual for o culpado, é necessário reparar tudo pela caridade recíproca e esquecer tudo como prova do supremo acatamento para com a Santa Sé (ID, 78) (IGREJA CATÓLICA, 2014).

O Papa conclui como iniciou o texto unindo o bem/salvação da religião ao bem/salvação da sociedade. Decidido a dar passos para o futuro propõe um esquecimento dos erros, cometido por ambas as partes, e uma atitude de não distribuição de culpas, mas avançar para um futuro, no qual a religião e a vida social possam conviver numa saudável concórdia.

CONCLUSÃO

Quaisquer das facetas da Igreja Católica que se dispõe a estudar devemos

considera-las num arco histórico maior, pois sua história não é contada por séculos, mas por milênios. Por isso alguns aspectos do passado parece-nos bem complexos.

O anúncio do evangelho começa com apoio material quase inexistente, no entanto, no decorrer dos séculos a Igreja Católica foi acumulando um vasto patrimônio. No mundo antigo suas posses eram medidas pela quantidade de terra, o padrão de poder daquele tempo. No segundo milênio o poder da Igreja se voltará ao saber com o início do que chamamos de universidade. Assim os Estados Pontifícios surgem e se estabelecem sem contestação mas como uma necessidade temporal do Papa.

Os questionamentos desta posse de terras começam a surgir no início do segundo milênio com o processo de independitização dos Estados nacionais. A culminância da crítica se dará nos finais do século XVIII e início do XIX quando os reinos italianos estão incomodados com a presença física da Igreja. Historicamente data-se o fim dos Estados Pontifícios em 1870, ainda que esse processo se arrastará por muitas décadas posteriores, pois o papa Pio IX morrerá sem aceitar essa nova situação da Igreja, não só na Itália, mas no mundo.

Com a morte de Pio IX é eleito o cardeal Joaquim Pecci, com o nome de Leão XIII que pensa e fará uma nova política internacional para a Santa Sé. Leão XIII entendia que ou a Igreja aceitava sua nova condição e procuraria seu lugar no cenário internacional ou ficaria confinada e insignificante.

Ainda que a instituição católica tenha uma longa história de fazer concordatas com os Estados foi no pontificado de Leão XIII que essa atividade diplomática tomou corpo. O papa entende que dialogar com o novo modelo de sociedade não significa abrir mão dos princípios cristãos, pois na encíclica *Immortale Dei* alma de todo o seu pensamento concordatário, ele deixa claro que a Igreja Católica, dispondo-se para entrar em acordo com os Estados não deixa de ser a portadora dos valores que moldaram séculos de civilização.

Para quem pensava que dialogar com o mundo moderno poderia enfraquecer o papel da Igreja Católica na sociedade as concordatas mostraram-se forte instrumento em direção contrária. A Santa Sé, agora, tratada como um Estado, como os outros, faz concordatas, inclusive com países cuja religião cristã é minoritária.

REFERÊNCIAS

CARLETTI, Anna. **Ascensão e queda dos estados pontifícios**. Porto Alegre: UFRGS, 2010. Disponível em: < www.ufrgs.br/nerint/folder/artigos/artigo1082.pdf> Acesso em: 23 maio 201.

IGREJA CATÓLICA; Papa (1878-1903: Leão XIII). **Immortale Dei**: carta encíclica de sua santidade o papa Leão XIII sobre a constituição dos estados. São Paulo: Paulinas, 2014. Disponível em: < <http://www.apostoladodefesacatolica.blogspot>.

com.br/2014/05/ carta-enciclica-imortale-dei.html> Acesso em: 24 jun. 2016.

KATHOLIKOS, Primaz. **Sua Eminência Reverendíssima Dom Mariano Rampolla Marchese del Tindaro**. [S. l.]: Igreja Ortodoxa Hispânica, 02 dez. 2009. Disponível em: < http://www.igrejaortodoxahispanica.com/Biografias/Mariano_Rampolla_Marchese_Del_Tindaro.html > Acesso em: 24 jun. 2016.

LEBEC, Eric. **História secreta da Diplomacia Vaticana**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ROPS, Daniel. **A igreja dos tempos bárbaros**. São Paulo: Quadrante. 1991.

Gnosticismo e modernidade no pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)

Adelaide de Faria Pimenta¹

RESUMO

Esta comunicação é um esboço do projeto de pesquisa em desenvolvimento. O tema surge da necessidade de compreender a relação que o filósofo e cientista político germano-americano Eric Voegelin (1901-1985) faz entre a modernidade e a política, ao introduzir a ideia do *gnosticismo* como fundamento da natureza da modernidade. A afirmação do autor de que os movimentos ideológicos modernos refletem uma tendência à imanentização escatológica e ao salvacionismo, instiga a que se busque uma compreensão mais ampla sobre suas análises. Apoiando-se em pesquisa bibliográfica na obra desse autor, coloca-se como questão fundamental deste trabalho se suas ideias propiciam compreender as ideologias políticas modernas em uma perspectiva para além do político, isto é, numa perspectiva religiosa. A hipótese formulada é que é possível afirmar que essa conceituação ajuda a compreender, por exemplo, os totalitarismos modernos, pois se observa o fenômeno a partir de uma perspectiva pouco explorada, uma vez que têm sido mais analisados do ponto de vista das ciências políticas, e não das ciências da religião.

Palavras-chave: Eric Voegelin. Gnosticismo. Modernidade. Ideologias políticas.

INTRODUÇÃO

Os acontecimentos recentes observados no cenário brasileiro e mundial, como os fanatismos políticos e os atentados terroristas, instigam e fazem pensar ser de grande valia o estudo do tema das ideologias políticas modernas na perspectiva das Ciências da Religião.

Por possuir o viés interdisciplinar, esse campo do saber permite que através de vários pontos de vista – histórico, filosófico, político, psicológico – se busque compreender o lugar do homem no mundo, e especificamente o recorte das intolerâncias políticas e religiosas, das ideologias políticas e dos regimes totalitários.

Dentre os cientistas políticos que estudaram esses fenômenos, Eric Voegelin (1901-1985) se destaca. Contestou os regimes políticos de massa de sua época – o

¹ Mestranda em Ciências da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Aluna bolsista CAPES. Analista junguiana (ICGJMG/AJB/IAAP). E-mail: adepimenta@gmail.com.

nazismo, o fascismo e comunismo –, tendo como pano de fundo o debate entre a secularização e religião.

A escolha por esse autor delineou o projeto de pesquisa que ainda está se estruturando. Para esta comunicação, portanto, optou-se por apresentar o autor; em seguida, situar o contexto inicial, de acordo com Voegelin, para o surgimento da problemática dos totalitarismos que proporcionou o uso de seus conceitos principais de *religião política* e *gnosticismo*; então serão apresentados o problema e hipótese da pesquisa a ser feita e finalmente a conclusão até o presente momento.

1 O AUTOR ERIC VOEGELIN

Nascido Voegelin, em Colônia – Alemanha, em 3 de Janeiro de 1901 e falecido em Stanford, Califórnia – EUA, em 19 de Janeiro de 1985, Erich Hermann Wilhelm Voegelin formou-se pela Universidade de Viena, completando seu doutorado em Ciência Política em 1922, sob orientação de Hans Kelsen e de Othmar Spann², tornando-se professor associado de Ciências Políticas na Faculdade de Direito da mesma Universidade.

Obteve uma bolsa de estudos da Fundação Rockefeller para o período de 1924 a 1926, indo aos Estados Unidos estudar nas universidades de Colúmbia, Harvard e Wisconsin. Com a prorrogação da bolsa por mais um ano, foi à Paris, estudar na Sorbonne. As influências dessa época foram decisivas para a construção de sua teoria política.

Entre 1933 e 1938, publicou dois livros sobre a questão racial e dois outros como crítica ao nascente regime nazista, sendo um deles *As Religiões Políticas* (2002)³. Por esse motivo tornou-se alvo político e precisou fugir, quando da anexação da Áustria à Alemanha. Refugiou-se com sua esposa nos Estados Unidos, dando aulas nas Universidades de Harvard, e do Alabama. Em 1942 tornou-se professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Louisiana. Recebeu a cidadania americana em 1944. Obteve o mais alto grau de distinção por suas pesquisas e ensino, permanecendo no mesmo local até 1948. Durante os 16 anos que lá esteve, escreveu e publicou obras que fizeram sua reputação, como *A Nova*

2 Sandoz (2010, p. 71-72) ressalta que “isso foi algo considerável, já que as posições filosóficas de Kelsen e Spann eram tidas por incompatíveis. Os seminários de Spann introduziram Voegelin ao estudo sério da filosofia clássica de Platão e Aristóteles e aos sistemas idealistas alemães de Johann Gottlieb Fichte, Hegel e Schelling”. Kelsen foi autor da constituição austríaca de 1920 e da Teoria Pura do Direito.

3 Os livros *Rasse und Staat (Raça e Estado)* e *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte (A História da Ideia de Raça)*, ambos de 1933, foram destruídos pelos nazistas. O outro, *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State (O Estado Autoritário)*, de 1936, teve o mesmo fim e provocou sua ruptura com Kelsen. Atualmente fazem parte de suas obras completas, ainda não estando totalmente traduzidas. Ver lista disponível em: <<http://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/the-collected-works-of-eric-voegelin/>>. Acesso em 23 jul. 2016. O livro *Die Politischen Religionen (As religiões políticas)*, de 1938, foi confiscado, e reeditado um ano depois em Estocolmo. Para essa e outras obras traduzidas, ver em Referências ao final deste trabalho, bem como em Edições Loyola (www.loyola.com.br/) e É Realizações Editora (www.erealizacoes.com.br/home).

Ciência da Política (1982) e os três primeiros volumes de *Ordem e História* (2009). Vinte anos depois de seu exílio, em 1958 aceitou regressar e ocupar a cadeira de Max Weber na Universidade de Munique, lá criando o Instituto de Ciência Política, quando publicou novas obras, principalmente *Hitler e os Alemães* (2008), fruto de conferências do mesmo tema em 1964, em que analisava “o problema experiencial [alemão] central: a ascensão de Hitler ao poder” (VOEGELIN, 2008, p. 73). Retornou aos Estados Unidos em 1969, passando, a partir de então, a maior parte do final de sua carreira acadêmica no Instituto Hoover para o Estudo da Guerra, Revolução e Paz da Universidade de Stanford, tendo recebido por cinco anos consecutivos o título de *Distinguished Scholar* e editado mais livros. (SANDOZ, 2008).

Autor ainda pouco conhecido nos meios acadêmicos nacionais, o pensamento de Eric Voegelin, nas palavras de Sandoz (2010, p. 25) “constitui uma revolução na filosofia e na ciência política”, ao tentar compreender a realidade política e a modernidade.

Partindo da introdução ao autor, segue-se o contexto em seu pensamento sobre os fenômenos totalitários.

2 CONTEXTO DA PROBLEMÁTICA DOS TOTALITARISMOS PARA VOEGELIN

Ao situar a questão dos totalitarismos, Voegelin introduz seus estudos sobre *religiões políticas* e gnosticismo.

2.1 AS RELIGIÕES POLÍTICAS

Conforme Voegelin (2015, p. 86), por ocasião da ascensão do nacional-socialismo ainda “não existia um aparato intelectual para tratar de fenômenos intelectuais tão complexos – a deformação, a perversão, o charlatanismo e a vulgarização. Era preciso proceder a estudos para criá-lo.” A partir desses estudos, lança em 1938 o livro *As Religiões Políticas* (2002), seguindo a proposta de grandes pensadores do Ocidente que relacionaram política e religião:

Voegelin desenvolveu a sua intuição de que a raiz do Estado deve ser procurada na natureza profunda do homem e na sua relação com a realidade, a partir da análise das ideologias e do simbolismo político; e foi através das obras de Aristóteles, de Averrois e de São Tomás de Aquino, que tentou explicar as origens do Estado totalitário da sua época. Este interesse crescente pelo substracto religioso e metafísico da ideia de Estado, con-

frontado com a forte ascensão dos movimentos de massa nazi, fascista e bolchevista, motivou-o a redigir *As Religiões Políticas* em 1938, um verdadeiro ataque contra todas as ideologias do seu tempo. (SCHMUTZ. In: VOEGELIN, 2002, p. 7.).

Ao introduzir o termo *religiões políticas*, toma para si a tarefa de apontar uma perspectiva religiosa nas ideologias políticas do seu tempo. Valendo-se de estudos sobre o simbolismo político, rastreia a mais antiga religião política da civilização – o Egito e seu culto ao deus Sol –, principalmente o culto a Akhenaton. Passa pelo rompimento da concepção agostiniana da sociedade cristã feita por Joaquim de Fiore (abade do século XII), que aplica “o símbolo da Trindade ao curso da história” (VOEGELIN, 1987, p. 87), chegando à modernidade.

No livro *As Religiões Políticas* (2002), Voegelin utiliza o conceito de *religião política* como um dos elementos iniciais de sua análise dos movimentos políticos do século XX. Esse conceito e sua percepção sobre o gnosticismo parecem oferecer uma análise original e provocadora dos movimentos totalitários.

2.2 GNOTICISMO COMO FUNDAMENTO DA MODERNIDADE

A passagem do final do século XIX para o século XX trouxe desafios para a compreensão de mundo. Do ponto de vista histórico, a instauração do pensamento iluminista e principalmente o estabelecimento da razão e ciência como formas de conhecer a realidade, com o pensamento positivista, foram decisivos, conforme Voegelin (1982).

Em *A Nova Ciência da Política*, Voegelin (1982, p. 19) afirma que o positivismo causou a destruição da ciência, na medida em que se baseava em duas premissas: i) tomar como modelo para avaliação da realidade o método científico matemático, considerado possuidor de uma “virtude inerente” devendo, portanto, ser aplicado a todas as outras ciências; ii) os métodos das ciências naturais seriam os utilizados para determinar a pertinência teórica. Com isso se “perverte o significado da ciência” (VOEGELIN, 1982, p. 19), pois combinado à primeira premissa, exclui da nomeação de ciência o que não pode ser estudado por esses métodos – por exemplo, as questões metafísicas. Mais ainda, acredita que a consciência do que seriam os princípios da ciência política foi perdida devido a essas premissas positivistas:

Se não se medir a adequação de um método pela sua utilidade com relação ao propósito da ciência; se, ao contrário, se fizer do uso de um método o critério de ciência, então estará perdido o significado da ciência como um relato verdadeiro da estrutura da realidade, como a orientação teórica do homem em seu mundo e como o grande instrumento para a compreensão

da posição do homem no universo. A ciência parte da existência pré-científica do homem, de sua participação no mundo com seu corpo, sua alma, seu intelecto e seu espírito, e da apreensão primária de todos os domínios da existência, que lhe é assegurada porque a própria natureza humana é a síntese desses domínios. E dessa participação cognitiva primária, prenhe de paixão, nasce o caminho árduo, o *methodos*, rumo à contemplação desapaixonada da ordem da existência, que constitui a essência da atitude teórica. (VOEGELIN, 1982, p. 19-20).

Some-se sua proposição da questão da “desdivinização da esfera temporal do poder”, que significa o fim do “processo histórico [... da] cultura do politeísmo”; e da redivinização da sociedade, que não significa a volta do politeísmo greco-romano, mas a tendência à “ressurgência da escatologia do reino” (VOEGELIN, 1982, p. 85). Para Voegelin, a “escatologia trinitária” de Joaquim de Fiore criou os símbolos que regem a “auto-interpretação da sociedade política moderna” (VOEGELIN, 1982, p. 87), uma vez que Fiore, a partir das Sagradas Escrituras, desenvolveu uma filosofia da história caracterizada por três eras: do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Pode-se reconhecer, na modernidade, o conjunto de símbolos dessa tripartição: a história como uma sequência de três eras; o líder; o profeta da nova era e a irmandade de pessoas autônomas (VOEGELIN, 1982, p. 87-88).

Voegelin percebe nas motivações que regem determinados comportamentos e na esfera humana coletiva e individual, a religiosidade como base para uma tentativa de imanentização do intramundano, rumo à criação do paraíso na Terra, e como movimento em direção a uma forma de gnosticismo na modernidade:

A tentativa de imanentizar o significado da existência é basicamente um esforço para obter um domínio sobre nosso conhecimento da transcendência maior do que o propiciado pelo *cognitio fidei*, a cognição da fé; e as experiências gnósticas oferecem esse maior domínio na medida em que constituem uma expansão da alma até o ponto em que Deus é trazido para dentro da existência do homem. (VOEGELIN, 1982, p. 95).

Com extensa bibliografia e carreira como *scholar*, seu projeto vai sendo delineado por meio de críticas “às distorções ideológicas prevalentes diagnosticando-lhes as causas espirituais, e traçando-lhes o desenvolvimento histórico” (FEDERICI, 2011). Faz uma “busca pelo rastro dos simbolismos na história como o meio principal de recobrar as experiências formadoras que lhes deram origem.” (SANDOZ, 2010, p. 64). Em seguida, introduz a ideia do gnosticismo como fundamento da natureza da modernidade (VOEGELIN, 1982, p. 96).

As questões ligadas aos totalitarismos e fanatismo político, assim, podem ser passivas de serem compreendidas a partir de chaves interpretativas religiosas, e é isto que os conceitos de *religião política* e de gnosticismo político, na perspectiva

de Eric Voegelin sugerem realizar, conforme esta proposta de trabalho se propõe a investigar.

3 PROBLEMA E HIPÓTESE DE TRABALHO

A questão fundamental do trabalho é: a ideia do gnosticismo como fundamento da modernidade, segundo o pensamento de Eric Voegelin, contribui para a compreensão dos totalitarismos e ideologias políticas modernas?

Etimologicamente, a palavra “fanático” vem do latim “*fanaticus – que pertence ao templo, que é inspirado pelos deuses, entusiasmado, apaixonado*” (UOL HOUAISS, 2016). Supõe-se, portanto, que aspectos mais profundos tenham influência nas atitudes e manifestações de massa, mais do que se esperaria encontrar em um suposto estado laico.

A hipótese formulada é que é possível afirmar que o conceito de gnosticismo como fundamento da modernidade, em Voegelin, ajuda a compreender os totalitarismos e ideologias modernos, pois ele observa o fenômeno a partir de uma perspectiva pouco explorada – uma vez que têm sido mais analisadas do ponto de vista das ciências políticas, e não das ciências da religião. Suas ideias parecem ser então, relevantes para a compreensão dos movimentos políticos modernos.

CONCLUSÃO

A afirmação do autor de que os movimentos ideológicos modernos refletem uma tendência à imanentização escatológica e ao salvacionismo, instiga a que se busque uma compreensão mais ampla de suas ideias a respeito de *religiões políticas* e gnosticismo.

Supõe-se que o pensamento de Voegelin possa contribuir com a percepção dos fenômenos totalitários por meio de sua vasta pesquisa filosófica e política bem como por sua erudição, além de ter vivido à época da ascensão de regimes totalitários e sofrido seus efeitos. Ainda, e não menos importante, por ter tido a oportunidade de acompanhar – por chegar à idade avançada – os desdobramentos que se seguiram na história e revisar suas ideias.

Espera-se com esta pesquisa contribuir para a ampliação das possibilidades de compreensão do mundo contemporâneo e seus desafios políticos e religiosos.

O referido tema permite a investigação da religião e suas interfaces com os campos histórico, político, filosófico e psicológico; mostra-se atual e pertinente aos estudos das Ciências da Religião.

A proposta de compreensão do pensamento de Eric Voegelin a respeito

da natureza da modernidade no viés dos totalitarismos não esgota, no entanto, a possibilidade da existência de outras ou melhores abordagens sobre o tema.

REFERÊNCIAS

FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin**: a restauração da ordem. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção Filosofia Atual).

SANDOZ, Ellis. **A revolução voegelian**a: uma introdução biográfica. Com novo prefácio e epílogo de Ellis Sandoz. São Paulo: É Realizações, 2010. (Coleção Filosofia Atual).

SCHMUTZ, Jacob. Prefácio. In: VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Prefácio de Jacob Schmutz. Lisboa: Vega, 2002, p. 6-18.

UOL HOUAISS. **Grande dicionário beta da língua portuguesa**. Disponível em: <<http://houaiss.uol.com.br/busca?palavra=fanatico>>. Acesso em 22 jul. 2016.

VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Prefácio de Jacob Schmutz. Lisboa: Vega, 2002.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. 2. ed. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Hitler e os alemães**. Introdução e edição de texto de Detlev Clemens e Brendan Purcell. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2008. (Coleção Filosofia Atual).

VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Introdução e edição de texto de Ellis Sandoz. São Paulo: É Realizações, 2015. (Coleção Filosofia Atual).

_____. **Ordem e história**. v. I: Israel e a Revelação. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**. v. II: O mundo da pólis. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Ordem e história**. v. III: Platão e Aristóteles. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. **Ordem e história**. v. IV: A era ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Ordem e história**. v. V: Em busca da ordem. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

Lugares religiosos em uma cidade moderna: considerações sobre metodistas e batistas em Belo Horizonte/MG

Taciana Brasil dos Santos¹

RESUMO

A cidade de Belo Horizonte, inaugurada em 1897, foi projetada para ser a capital ideal, símbolo da República e da Modernidade. De acordo com esses princípios, foi distribuído o espaço público para a construção de templos e edifícios religiosos católicos e protestantes. Entre os protestantes, porém, há um ponto de tensão no que diz respeito à permanência na cidade planejada: enquanto os metodistas se estabelecem em um terreno próximo à principal avenida da cidade, aos batistas só é possível se estabelecer fora do contorno oficial. Este trabalho busca compreender, através de aportes da Geografia das Religiões, a forma como os batistas ocuparam o espaço que lhes foi acessível na nova capital. É possível perceber que, enquanto os metodistas ocupavam o espaço enfatizando seus serviços de culto, os batistas enfatizavam seus serviços educacionais. Essa opção de ênfase também é percebida na postura de ambos os grupos com relação às instituições católicas às quais se avizinhavam. Tais fatores levam a concluir que a forma de ocupação do espaço pelos grupos está de alguma maneira relacionada às suas crenças e expectativas frente à sociedade.

Palavras-chave: Geografia das Religiões. Espaço religioso. Cidade planejada. Modernidade. Igreja Batista e Metodista.

INTRODUÇÃO

As Ciências da Religião estudam as especificidades da religião e fenômenos religiosos, evitando cair em reducionismos e dogmatismos. Busca-se realizar uma abordagem tão imparcial quanto possível (DREHER, 2008). A abordagem do estudo das religiões, de acordo com Camurça (2008), perpassa o caráter pluridisciplinar e a diversidade metodológica comuns à área. Greschat (2008) enfatiza que a interpretação de cada cientista partirá das premissas e pressupostos de sua área de conhecimento.

Para Hock (2010, p. 13), *A Ciência da Religião é a pesquisa empírica, histórica e sistemática da religião e de religiões*. Sobre o caráter empírico da disciplina, Usarski (2007) enfatiza o aspecto da localização de seus objetos no contínuo espaço-tempo.

¹ Mestre em Educação/Doutoranda em Ciências da Religião PPGCR PUC Minas – Bolsista CAPES. E-mail: taciana-brasil@yahoo.com.br

Tais objetos serão analisados a partir das premissas de várias áreas do conhecimento, entre elas, as ciências sociais, consideradas por Dreher (2008) disciplinas auxiliares no estudo da religião.

Dentre todas as áreas das ciências sociais, neste trabalho destacaremos uma de suas subáreas, alocada entre as demais ciências humanas: a geografia, e sua relação com o estudo da religião. Embora essa seja uma área pouco explorada nos estudos da religião, Usarski (2007) ressalta a importância de suas contribuições para as Ciências da Religião.

Sobre a contribuição da geografia para a compreensão da religião, Hock (2010) esclarece que

A Geografia da Religião dedica-se de modo sistemático às relações entre a religião e o meio-ambiente geográfico. No entanto, ela não deve ser confundida com a Geografia Religiosa ou mítica, a qual se refere aos conceitos acerca da terra e de todo o cosmo presentes em várias tradições religiosas, bem como ao estudo religioso dessas tradições (p. 183).

Ao relacionar as duas áreas, a Geografia da Religião enfoca tanto a determinação do ambiente pela religião, quanto a determinação da religião pelo ambiente. Não se pode, porém, falar de uma determinação imediata da religião pelo meio ambiente, antes, a percepção e interpretação do meio ambiente é que influenciam a religião (HOCK, 2010). Para Greschat (2005), o interesse dos geógrafos relaciona-se às formas de hábitat influenciadas pela religião.

Gil Filho (2013), ao apresentar o pensamento de Deffontaines, afirma que além das esferas materiais da terra existe também a noosfera, a esfera do pensamento, que envolve o imaterial contido na paisagem. O autor discorre que

O ser humano, no seu processo de adaptação ao ambiente, submete a terra a partir de seu pensamento, atribuindo significados às realidades naturais e sobrenaturais. Esse fundamento implica uma Geografia do *Homo religiosus* (GIL FILHO, 2013, p. 278. Destaque original.).

De acordo com Usarski (2007), os lugares considerados sagrados por um grupo religioso só assim se tornam porque essa qualidade lhes é atribuída. Os membros da comunidade religiosa consentem que aquele lugar possua um caráter especial, e assim passa a ser. As crenças, normas e atitudes religiosas deixam suas marcas na paisagem. Esse é um aspecto que deve ser considerado ao analisar a relação dialética entre espaço e religião.

Este trabalho considerará os aportes da Geografia da Religião ao interpretar a forma de ocupação do espaço por metodistas e batistas, na ocasião da fundação de Belo Horizonte. Para realizar essa análise, serão consultadas fontes documentais, tais como: fotos, livros, periódicos, cartografia. Os documentos serão analisados procurando não apenas descrever a forma de ocupação do solo por estas duas

denominações protestantes, mas também interpretar os significados que tais ações poderiam ter para os grupos estudados.

1 CIDADE, MODERNIDADE E ESPAÇO RELIGIOSO

1.1 BELO HORIZONTE, A CAPITAL IDEAL

Para compreendermos como se desenrolam os fatos relacionados à nossa pesquisa, é necessário considerar aspectos relacionados à fundação de Belo Horizonte. Sendo a primeira capital a ser inaugurada no período republicano (1897), a cidade possuía um considerável peso simbólico. Por um lado, vinha unificar as regiões cafeeiras (Sul e Zona da Mata) e o Vale do Rio Doce, assolados por reivindicações separatistas à época (RESENDE, 1982). Por outro lado, vinha como um elemento simbólico e pedagógico, projetada para se tornar o símbolo do novo e da República (MELLO, 1996).

A nova capital, de ruas e avenidas largas e geométricas, que não permitia a ninguém andar por suas ruas sem ser visto, dividia opiniões. Enquanto alguns a consideravam artificial, poeirenta e sem população, outros a julgavam um símbolo da modernidade, e até mesmo uma cidade celestial (JULIÃO, 1996).

Outro elemento a se considerar diz respeito à transferência de um grande número de migrantes e imigrantes para a cidade, que vinham devido à transferência da sede administrativa, ou mesmo em busca de uma nova oportunidade de vida. Belo Horizonte se tornou uma cidade que simbolizava a possibilidade de construção de uma nova vida, refazendo a mentalidade de seus novos moradores. Esperava-se que abandonassem a realidade colonial e provinciana em prol da adoção de valores civilizados e modernos (JULIÃO, 1996).

Há que se considerar que essa quebra de vínculos da população que se instalava na nova capital era particularmente interessante aos missionários protestantes que trabalhavam no Brasil nessa época. O processo de rompimento pelo qual os novos moradores estavam passando criava a possibilidade da construção de novas relações sociais. Talvez esse fosse o melhor momento para trazer mais prosélitos às suas instituições eclesiais. Além do mais, a busca pelo êxito pessoal e progresso da sociedade experimentado por muitos dos novos moradores pareciam concordar mais com os ideais de modernização, liberalismo e capitalismo das denominações protestantes que com os ideais católicos experimentados à época (RAMALHO, 1976).

1.2 PANORAMA RELIGIOSO DA NOVA CAPITAL

Embora o catolicismo tenha perdido sua posição de religião oficial na ocasião

da promulgação da primeira Constituição Republicana (1891), ainda assim pode-se considerar que, nesse período, ser um bom cidadão era diretamente relacionado a ser um bom católico. Embora o ensino nas escolas públicas fosse declarado laico, a igreja católica continuava considerando sua missão educativa um direito divino e natural, e constantemente reivindicava o retorno oficial do Ensino Religioso (PASSOS, 2002).

Além do catolicismo, o protestantismo de missão também se fazia presente nessa capital, na presença principalmente de metodistas e batistas.

Os metodistas chegaram à região quando ainda era chamada de Curral Del Rey, em 1890. Embora não tenham sido bem recebidos, continuaram tentando ter acesso à comunidade – o que só conseguiram em 1892. O lento crescimento continuou durante o período de construção da nova capital e seus primeiros anos. Durante a gestão do 5º prefeito da cidade, Bernardo Monteiro, o reverendo responsável expôs os planos que a denominação tinha, relacionados à construção de um templo, uma escola e uma casa pastoral. Prontamente o prefeito doou o terreno na parte central da cidade. Em 1905 foram inaugurados o templo e o Colégio Izabela Hendrix (BARRETO, 2005).

Os batistas também chegaram à região de Belo Horizonte ainda no século XIX. Uma família carioca convertida e duas missionárias norte-americanas compunham a frente de trabalho da igreja, fundada em 1897. Embora tenham chegado a fundar uma escola isolada, a pressão dos católicos mais radicais fez com que encerrassem suas atividades (OLIVEIRA, 1999). Apenas em 1912 o trabalho batista é retomado, e fundada uma igreja. O trabalho educacional é retomado em 1918, com a fundação da Escola Batista de Belo Horizonte. Tanto a iniciativa eclesiástica quanto a educacional dos batistas tomou novo ânimo com a compra de um terreno no bairro Floresta, onde edificaram sua sede própria (O JORNAL BATISTA, 1982).

De acordo com Barreto (2005), pode-se justificar a abertura encontrada pelos metodistas em Belo Horizonte por sua vinculação direta com a perspectiva liberal, que assumia expressivos contornos entre os grupos políticos da época. A origem americana da Igreja Metodista a associava ao conceito moderno, democrático e liberal que se tinha a respeito dessa nação. Por outro lado, os batistas eram um grupo minoritário nos Estados Unidos, pregavam uma fé empírica e emocional, assumida através do espetáculo público do batismo (WEBER, 1974). Talvez esse tipo de prática religiosa não atendessem da mesma forma às expectativas modernizadoras presentes na nova capital. De acordo com um livreto sobre o trabalho educacional metodista em Minas (IZABELA HENDRIX, 2004, p. 3), *dentre as denominações protestantes, a metodista era, por excelência, portadora dos ideais liberais norte-americanos que convinha imitar e seguir na caminhada em direção ao progresso e à modernidade*. No próximo tópico, discorreremos mais sobre como os batistas procuravam compensar

suas desvantagens através de suas construções.

1.3 EXPRESSÃO E INTERPRETAÇÃO DA REALIDADE ATRAVÉS DA OCUPAÇÃO DO SOLO

De acordo com Barreto (2005), o terreno recebido pelos metodistas foi um quarteirão na parte central da cidade, à Av. Afonso Pena, ladeado pelas ruas Espírito Santo, Tamoios e Bahia. Alguns aspectos relacionados à ocupação deste terreno devem ser observados.

O templo foi edificado voltado para a Av. Afonso Pena, via principal da nova cidade. De acordo com Barreto (2005), o templo metodista teve seu projeto inspirado nos edifícios no entorno do Palácio da Liberdade, o que ressaltava seu compromisso com os ideais liberais e republicanos. Há que se observar que, do outro lado da avenida, localiza-se a igreja São José, templo católico notório por sua arquitetura imponente. Ao escolher edificar o templo metodista defronte ao católico, demonstra-se uma postura de enfrentamento perante a religião dominante em nosso país à época. Esse embate, porém, era proporcional ao tamanho das construções envolvidas: enquanto a edificação católica é vista ao longe, a construção metodista sequer aparecia em fotos panorâmicas da avenida, por ser encoberta por outros elementos da paisagem (cf. ROSA, 2010).

Ao colégio coube a face do terreno voltada à Rua Espírito Santo (BARRETO, 2005) – fato emblemático, se considerarmos que o nome do logradouro se relaciona a Terceira Pessoa da Trindade na ortodoxia cristã, comumente representada como sendo responsável por conduzir os fiéis. Edificou-se um prédio em estilo americano, o que vai de encontro com as principais expectativas dos brasileiros sobre a presença dos protestantes a esse tempo: a oferta de uma educação de qualidade, em conformidade com os princípios da modernidade (MENDONÇA, 2008).

Os batistas, ao tentarem se estabelecer na Belo Horizonte do início do século XX, tiveram muita dificuldade quanto a alugar imóveis adequados a seu trabalho eclesiástico e escolar. De acordo com relatos de fiéis da época (50 ANOS, 1968), muitos senhorios não aceitavam alugar seus imóveis para organizações protestantes. Foi então que decidiram solicitar de sua base missionária nos Estados Unidos verba para participar do leilão do Palacete Sabino Barroso e terreno anexo, localizado no bairro Floresta. Os batistas liquidaram a propriedade de 225.109 m², equivalente a quase todo o bairro. Embora fosse um imóvel valioso e estratégico, sua localização fora do contorno da cidade planejada colocava-os em desvantagem perante a situação dos metodistas.

Assim, os batistas procuram compensar sua situação no aproveitamento do terreno. Embora não tenham podido demarcar seu território dentro da cidade

planejada, aproveitaram a topografia do terreno para edificar edifícios majestosos que seriam vistos por praticamente toda a capital. Conforme descrito em 50 ANOS (1968), no ponto mais alto, edificou-se o prédio principal de aulas da instituição escolar, em estilo americano, repleto de elementos simbólicos, e que fita, de longe, o Palácio da Liberdade, símbolo do governo republicano em Minas. Ao seu redor, foram edificados prédios de aula bem maiores que os metodistas, além de um internato feminino projetado por um dos arquitetos modernistas mais famosos de então. Tais elementos afirmam o compromisso do educandário batista com os ideais modernos, republicanos e americanistas.

A dose de enfrentamento ao catolicismo por parte dos batistas é garantida pela manutenção do internato masculino no Palacete Sabino Barroso, localizado em frente ao Colégio Santa Maria – à época, um internato feminino católico. Talvez essa prática soasse ofensiva às famílias que consideravam a instituição um lugar completamente isolado do mundo (e do sexo masculino) para educação de suas meninas, que conforme Rosa (2010), utilizavam um bonde próprio do colégio para ir às aulas.

Embora os batistas tenham sabido aproveitar bem seu terreno e localização para a construção de prédios escolares, não se percebe a mesma ênfase na construção de templos. De fato, à época a Primeira Igreja Batista mudou-se do centro para o Barro Preto, onde alcançou número mais expressivo de convertidos (O JORNAL BATISTA, 1982). Após a aquisição do terreno, mesmo o envio de missionários para Belo Horizonte contemplava mais aspectos ligados à capacidade como educador que a capacidade pastoral (50 ANOS, 1968). Tal priorização possibilitou que a instituição belo horizontina se tornasse um dos principais colégios batistas do Brasil, de funcionamento ininterrupto desde sua fundação.

CONCLUSÃO

Podemos perceber nas práticas metodistas e batistas de ocupação de seus terrenos a preocupação em enfatizar seu projeto educador, e a filiação do mesmo a princípios liberais, modernizantes e americanos. Tal prática concorda com a esperança de salvação social via educação praticada pelo protestantismo de missão nesse período.

REFERÊNCIAS

- 50 ANOS: 1918-1968. Belo Horizonte: Colégio Batista Mineiro, 1968.
- BARRETO, Jonas Mendes. O metodismo em Belo Horizonte: inserção e desenvolvimento. **Revista de Educação do Cogeime**, Piracicaba, v. 14, n. 26, p. 125-134, junho/2005.
- CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- DREHER, Luís Henrique. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 151-178.
- GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 275-286.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.
- IZABELA HENDRIX: Cem anos. Belo Horizonte: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2004.
- JULIÃO, Leticia. Belo Horizonte: itinerários da cidade moderna (1891-1920). In: DUTRA, Eliana de Freitas (Org.). **BH: horizontes históricos**. Belo Horizonte: C/Arte, 1996.
- MELLO, Ciro Bandeira de. A noiva do trabalho: uma capital para a República. In: DUTRA, Eliana de Freitas (Org.). **BH: horizontes históricos**. Belo Horizonte: C/Arte, 1996. p. 11-48.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2008.
- O JORNAL BATISTA – Edição do Centenário. Rio de Janeiro: Convenção Batista Brasileira, 15 Out. 1982. Edição comemorativa.
- OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Perseguidos, mas não desamparados: 90 anos de perseguição religiosa contra os Batistas Brasileiros (1880 – 1970)**. Rio de Janeiro: Juerp, 1999.
- PASSOS, Mauro. Entre a fé e a lei: o pensamento educacional no período republicano (1889-1930). In: LOPES, Ana Amélia Borges de Magalhães; GONÇALVES, Irlen Antônio; faria filho, Luciano Mendes de; XAVIER, Maria do Carmo (Orgs.). **História da educação em Minas Gerais**. Belo Horizonte: FCH/FUMEC, 2002. p. 183-196.

RAMALHO, Jether Pereira. **Prática educativa e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de. **Formação da estrutura de dominação em Minas Gerais: o novo PRM (1889-1906)**. Belo Horizonte: UFMG/PROED, 1982.

ROSA, Eleonora Santa (Org.). **Bello Horizonte**: bilhete postal. 2. Ed. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2010.

USARSKI, Frank. A geografia da religião. In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 171-198.

WEBER, Max. A seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: _____. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: 1974. p. 346-370.

O apelo à autoridade e à continuidade no Concílio Vaticano I

Mariana de Matos Ponte Raimundo¹

RESUMO

A convocação do Concílio Vaticano I esteve vinculada, entre outras, à tomada de posição da Igreja diante dos desafios da modernidade. Para além dos aspectos doutrinários, o poder temporal permeou as discussões do concílio. A ideia de tradição, por diversas vezes presente na história da Igreja Católica, embasou parte dessas discussões e das definições firmadas pelo concílio. Assim, a necessidade de afirmar a sucessão apostólica como princípio de autoridade relacionou-se a afirmação da jurisdição e da infalibilidade papais; a referência a um passado histórico firma a ideia de continuidade na base de uma repetição quase obrigatória. Pretende-se destacar as formulações do referido concílio que denotam as afirmações da Igreja em torno do princípio de autoridade e da noção de continuidade cujas bases encontram-se na ideia de sucessão apostólica e que corroboram os estudos históricos e filosóficos sobre o conceito de tradição na modernidade, entendendo que a Igreja Católica nesse contexto se encontra diante de inúmeros desafios políticos e ideológicos.

Palavras-chave: Vaticano I. Autoridade. Continuidade. Tradição.

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano I foi convocado pela bula *Aeterni Patris* de 29 de junho de 1868 com o objetivo de ser “o incremento da fé e da religião católica e para a extirpação dos erros crassos, para a reforma do clero e do povo cristão”, de acordo com o decreto de abertura de 8 de dezembro de 1869, quando foi celebrada a solene sessão de abertura. De acordo com Urbano Zilles, Pio IX pretendia sanar todos os males da sociedade moderna salientando a autoridade da Igreja.

Segundo Hubert Jedin, “as ondas da revolução francesa e as secularizações que a seguiram passaram como um temporal através do edifício da Igreja Católica, aparentemente envelhecido. Derrubaram o que ligava a Igreja ao Estado e à sociedade da época absolutista” (JEDIN, 1961, p. 143). E, ainda, afirma que “a Igreja chegou a perceber lentamente o ritmo da nova época, a época das técnicas e das massas, não sem resistência e repercussões, mas chegou a percebê-la” (JEDIN, 1961, p. 144).

Os acontecimentos políticos que se seguiram e a difusão de ideias filosóficas

¹ Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: marianamatospr@hotmail.com.

modernas persuadiram Pio IX, em 1864, a elaborar um relatório relativo aos erros da época. O *Syllabus* “condenou sistemas filosóficos como o racionalismo e o panteísmo, bem como ideologias sociais, a saber, o comunismo, erros relativos à moral cristã, principalmente ao casamento, mas, antes de tudo, condenou erros sobre a Igreja e suas relações com o Estado” (JEDIN, 1961, p. 145).

A 8 de dezembro de 1869 “transformou-se a nave lateral direita da basílica de São Pedro, em sala do concílio” (JEDIN, 1961, p. 155). As reflexões conciliares foram dominadas por dois temas principais: “a explicação da fé católica face aos erros da época e a doutrina a respeito da Igreja de Cristo” (DENZINGER, 2007, p. 643). Em virtude da tomada de Roma pelo exército italiano, o concílio seria interrompido por Pio IX *sine die* em 20 de outubro de 1870. Nesse tempo foram votadas duas constituições, a primeira sobre a fé católica – *Dei Filius* – e a segunda sobre a Igreja de Cristo – *Pastor Aeternus*.

O Concílio Vaticano I preparou um esquema sobre a Igreja e tratou da jurisdição e da infalibilidade papais, ao mesmo tempo em que era concebido um Código de Direito Canônico, em consonância com a problemática acerca da natureza da autoridade papal e da relação Igreja/Estado.

1. OS ELEMENTOS DA TRADIÇÃO NO VATICANO I: AUTORIDADE E CONTINUIDADE

Zilles indica que

as definições do Vaticano I, como aliás todas as definições, são unilaterais, pois se dirigem contra o que fora considerado erro em seu tempo. Colocam acentos para responder aos problemas de determinada situação histórica. Seu modo de falar é jurídico, sendo o primado do papa primado de jurisdição. Fala-se de direitos e prerrogativas. Ora, tal linguagem é diferente do Novo Testamento, onde, por exemplo, não se encontram termos que designam autoridade meramente formal nem se fala de direitos e poderes jurídicos, mas de “serviços” na e para a Igreja. Na linguagem neotestamentária o papa seria um sinal eficiente da unidade um órgão vivo e pessoal e instrumento de Cristo para fundamentar a unidade na presença do Senhor em sua Igreja. O primado então seria primado de Cristo (cf. Col 1,18). Só Cristo é o Kyrios, o Senhor, i. é, a cabeça. Mas, o concílio Vaticano I é co-determinado pela situação histórica da sociedade e da Igreja. Depois do Vaticano I houve uma atitude restaurativa, manifesta, sobretudo, num constante apelo à autoridade, à obediência, à submissão e à unidade (ZILLES, 1970, p. 153).

A partir do Concílio Vaticano I o conceito de Tradição obteve maior importância, mas perdeu sua função conservadora no âmbito da teologia católica, contudo assumiu a perspectiva central para o auto desdobramento da Igreja dentro da história. O caráter de complementação da Escritura também deixou de ser a

peculiaridade específica desse conceito.

Na percepção de Danièle Herviu-Léger (2005) nesse contexto há um desafio constante para as hierarquias religiosas: como estabelecer um aparato de autoridade que, “assumindo a postura de garantia da verdade de uma crença qualquer, seja criado para controlar ao mesmo tempo as enunciações e os conceitos formulados pelos fiéis” (ANDRADE, 2007, p. 188). Assim,

Tendo como razão de ser a preservação e a transmissão de uma tradição, como é que as instituições religiosas poderão rearticular seu próprio dispositivo de autoridade-essencial à perenidade da descendência da fé, visto que essa tradição é considerada, inclusive pelos fiéis, não como “depósito sagrado”, mas como patrimônio ético-cultural, como um capital de memória e como uma reserva de sinais à disposição do indivíduo? (HERVIU-LÉGER, 2005, p. 81)

A percepção de Giddens (2002) sobre a modernidade e a vida social moderna corrobora a visão de que as configurações modernas permitem a recombinação de conteúdos em tempos e espaços distintos.

Apesar de ser uma ordem pós-tradicional, a modernidade não é uma ordem que “as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional” (GIDDENS, 2002, p. 10), visto que, a modernidade “institucionaliza o princípio da dúvida radical” (GIDDENS, 2002, p. 10), gerando amplos sistemas de conhecimento que, por sua vez, “representam múltiplas fontes de autoridade, muitas vezes contestadas internamente e divergentes em suas implicações” (GIDDENS, 2002, p. 10). Cabe ressaltar, que a questão da autoridade envolvendo o primado e a colegialidade despertou intensos debates tanto no âmbito institucional quanto no âmbito político da Igreja nesse contexto.

“A Tradição católica começa com a própria Igreja, quando Jesus Cristo, seu chefe e fundador, transmite aos seus discípulos um depósito de verdade a ser propagado, através dos séculos, até os confins da terra” (MATTEI, 2013, p. 88). É nesses termos que Roberto de Mattei inicia uma conceituação do termo Tradição² tal qual a Igreja Católica o entende em sua obra “Apologia da Tradição”. E, ainda, adverte que: “a Tradição inclui não apenas um patrimônio da verdade, mas também um conjunto de preceitos morais, regras litúrgicas e normas de governo eclesial” (MATTEI, 2013, p. 89).

No Vaticano I, a Igreja era vista por si mesma como uma sociedade perfeita, autônoma, transcendente, assumindo uma conotação fortemente

² Cabe ressaltar que a teologia e literatura católica (vínculos com a instituição) usam o termo “Tradição” com a inicial maiúscula evidenciando o entendimento de que essa integra a própria doutrina católica. O termo será apresentado nessa grafia apenas nessas circunstâncias, nas demais será utilizada a grafia “tradição” comum nas ciências humanas.

triumfalista e jurídica. A Igreja seria a detentora única da verdade e combatente das ideologias antirreligiosas e perigosas do mundo moderno. A confirmação dessa premissa está presente no dogma da infalibilidade papal *ex cathedra*, compreendida como aquela efetuada quando o papa fala na condição de pastor e doutor de todos os cristãos, definindo em virtude de sua suprema autoridade, que uma doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda a Igreja. Reconheceu-se, nessa condição, ser o papa iluminado pela mesma assistência divina infalível que fora prometida ao apóstolo Pedro. A infalibilidade papal assumiu o corpo de infalibilidade da Igreja, uma vez que a autoridade infalível adquire sentido tão somente em função dos fiéis cristãos (SOUZA, p. 17).

O entendimento da Tradição no âmbito da teologia católica também é permeado pela noção de continuidade. Poder-se-ia questionar: os motivos pelos quais o catolicismo institucional persegue ao longo de diversos momentos da história essa noção de continuidade relacionada diretamente à ideia de consenso? Essa continuidade, esse consenso é um desejo ou uma realidade? E, se é uma realidade, o que a faz tão real e evidente que precise lançar mão de concílios com proclamações oficiais? Não são os concílios momentos decisivos de embates históricos e/ou teológicos que secretam a memória autorizada e relegam às linhas divergentes o rompimento com a continuidade “sagrada” do catolicismo?

A noção de tradição como corolário da verdade e da autoridade se consolidou paralela à institucionalização do cristianismo. A continuidade precisava ser afirmada já nesse contexto, não à toa o termo católico passou a definir aqueles que reconheciam a autoridade do bispo de Roma (SIQUEIRA, 2010), pois nele reconheciam a continuidade do cristianismo em termos de autoridade.

No contexto de uma “revolução religiosa e cultura antieclesiástica” situadas entre os séculos XVI e XVIII, o Frei Dagoberto Romag afirmou que a doutrina de toda a tradição católica consiste em que “Jesus Cristo prometeu e conferiu a São Pedro o primado de jurisdição sobre a Igreja universal, e este primado passou a seus legítimos sucessores” (1941, p. 31). Note-se que a obra datada da primeira metade do século XX apresenta os traços que marcaram as discussões da intelectualidade católica nas décadas que seguiram ao Concílio Vaticano I. Novamente, a necessidade de afirmar a sucessão apostólica como princípio de autoridade relacionou-se a afirmação da jurisdição e da infalibilidade papais. Ao falar sobre os posicionamentos adotados por Lutero, Romag indica que Lutero duvidou “da infalibilidade dos concílios ecumênicos e negando, por conseguinte, a autoridade doutrinal da Igreja e a Tradição” (1941, p. 32). A ideia retomada aqui é a de que tradição e autoridade no âmbito católico são inseparáveis. Na mesma obra, o autor lembra que o Concílio de Trento definiu que “a Tradição deve ser aceita “com igual piedade, afeto e reverência” como a Escritura” (ROMAG, 1941, p. 107). A equiparação entre tradição e Escritura presente nesse

contexto relaciona-se com a ideia apontada por Roberto de Mattei que relaciona que tradição e Escritura compartilham a mesma fonte (divina) de verdade³. Cabe ressaltar que os momentos e afirmações destacados por Romag, são situações limítrofes na própria auto compreensão da Igreja e no entendimento da tradição.

Se foi na Antiguidade, especialmente, na época patrística que a acentuou-se a importância da tradição, foi na modernidade enrijeceu-se ainda mais essa afirmação. “A Igreja, em relação ao tema da Tradição, sempre teve um especial cuidado, isto é, sempre zelou para que se assegurasse que a transmissão da revelação permanecesse íntegra desde sua origem” (FELIX, 2013, p. 90).

Hervieu-Léger (2005) indicou que nesse contexto de modernidade foi necessário ao catolicismo – assim como outras instituições religiosas – “reconstituir de modo experimental a representação de uma continuidade” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p 107).

Ao abordar a relação entre cultura, tradição e religião, Amatuzzi afirma que a tradição é sempre religiosa “pois é dela que nos vem uma referência última (explícita ou implícita)” (2004, p. 93), a tradição é a cultura “espalhando-se ativamente no tempo” (2004, p. 93). Certamente, a perspectiva apresentada pelo autor não é de uma perspectiva institucional, mas sim de como a tradição se faz presente na vida social, atentando que o ensinamento da tradição é acatado no sentido de obrigação.

Essas duas ideias – continuidade e coletividade – são corroboradas por Seiblitiz quando propõe que “de um ponto de vista filosófico, o termo tradição enfatiza as noções de continuidade, estabilidade e venerabilidade, assim como acentua o conjunto da sabedoria coletiva” (1992, p. 253). A autora ainda afirma que a concepção adotada por ela é a de que a tradição é “elemento constitutivo do processo hegemônico” e, também, “um certo conjunto selecionado entre outras formulações possíveis, e que encontrou as condições necessárias à sua conservação” (1992, p. 266). Nesse sentido, convém dizer que não se pode pressupor que essa seleção de formulações, por mais consciente que seja, é premeditada ou manipuladora. Como dito anteriormente, no âmbito da Igreja, aqueles que a conduzem percebem-se como sucessores da autoridade emanada dos apóstolos. Na Constituição Dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I lê-se:

3 Essa ideia ficou bastante evidente no Concílio Vaticano II, quando no texto da Constituição Dogmática *Dei Verbum* lê-se que: “a sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja” (DV, 10). Na mesma Constituição encontra-se a seguinte afirmação sobre o vínculo entre a tradição e a sucessão apostólica: “a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência” (DV, 9). A Igreja nesse contexto chegou à sua formulação completa (e complexa) de que Tradição, Escritura e magistério da Igreja estão intimamente unidas (sob a ação do Espírito) e não podem ser dissociadas. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html

Esta revelação sobrenatural, pois, segundo a doutrina da Igreja universal, definida pelo Santo Sínodo de Trento, está contida “nos livros e nas tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos próprios Apóstolos sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós [*1501] (Dei Filius, Cap. II apud DENZINGER, 2013, p. 645)

Boff esclarece que esse entendimento teológico parte da compreensão das “fontes da fé (Escritura e Tradição), sempre dentro de um contexto maior (a história da salvação/perdição universal)” (1994, p. 41). Boff toca em um outro aspecto fundamental, “nem sempre a repetição da tradição garante a preservação da fé” (1994, p. 347). O Concílio Vaticano I é emblemático nas discussões que circundam a tradição, especialmente para aqueles que acreditavam que a fé poderia ser formulada de modos diferente. Ideia que só ganhou formas mais definidas nas elaborações do Concílio Vaticano II.

CONCLUSÃO

A situação vivenciada pela Igreja no contexto histórico-teológico que antecede a convocação do Concílio Vaticano em seus embates com a modernidade parece enquadrar-se bem na teoria de que:

(...) na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. (HOBSBAWN, 2015, p. 8)

Brito afirma que “a tradição, não tem uma aura *per se* verdadeira, universal, mas que é lida, reconstruída em conformidade com os interesses sociais hegemônicos” (2008, p. 103). E, ainda indica que os textos conciliares são únicos, “mas sua interpretação é subordinada à correlação de forças que se movimentam no interior da Igreja Católica” (2008, p. 103). Considere-se, então, que a heteronomia da tradição está vinculada às disputas de interpretação e inteligibilidade do catolicismo e à ressignificação dos textos no âmbito dos concílios.

A Igreja, nesse sentido, busca responder aos desafios políticos e ideológicos dos contextos e às diferentes composições da sociedade e, por conseguinte, do corpo de fiéis. Apesar de passar por profundas transformações, a Igreja permaneceu na afirmação da continuidade histórica e da tradição. Como identificou Mattei, “a

Tradição não é tão só “ensinada” e “definida”, mas também guardada e acreditada” (2013, p. 91).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Péricles. CIBERESPAÇOS SAGRADOS: as capelas virtuais no catolicismo contemporâneo. Estudos de Sociologia, UFPE, v. 13, n. I, p. 175-194, 2007.

AMATUZZI, Mauro Martins. O desenvolvimento da representação na religião. In: PAIVA, Geraldo José; ZANGARI, Wellington (orgs.). A representação na religião: perspectivas psicológicas. São Paulo: Loyola, 2004.

BOFF, Leonardo. Igreja: carisma e poder. São Paulo: Ática, 1994.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Uma análise da polêmica em torno do livro “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff, na Arquidiocese do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2008.

DENZINGER, Heinrich. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.

FELIX, Elcio Rubens Mota. A relação palavra-espírito na Constituição Dogmática *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2013.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. REVER - Revista de Estudos da Religião, PUC-SP, n. 2, pp. 87-107, 2005.

HOBBSAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (orgs.) A invenção das tradições. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

JEDIN, Hubert. Concílios Ecumênicos. São Paulo: Editora Herder, 1961.

MATTEI, Roberto de. Apologia da Tradição. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.

ROMAG, Dagoberto. Compêndio da História da Igreja. A Idade Moderna (vol. III). Petrópolis/RJ: Vozes, 1941.

SEIBLITZ, Zelia. Conflito na diocese de Campos. In: SANCHIS, Pierre (org.). Catolicismo: Modernidade e Tradição. São Paulo: Loyola, 1992.

SIQUEIRA, Silvia M. A. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. Dimensões, UFES, vol. 25, pp. 148-163, 2010.

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.

ZILLES, Urbano. o Concilio Vaticano I: A Igreja e o Primado do Papa. Perspectiva Teológica, FAJE, v.2, n.3, pp. 151-168, 1970.

O apelo à autoridade e à continuidade no Concílio Vaticano I

Mariana de Matos Ponte Raimundo¹

RESUMO

A convocação do Concílio Vaticano I esteve vinculada, entre outras, à tomada de posição da Igreja diante dos desafios da modernidade. Para além dos aspectos doutrinários, o poder temporal permeou as discussões do concílio. A ideia de tradição, por diversas vezes presente na história da Igreja Católica, embasou parte dessas discussões e das definições firmadas pelo concílio. Assim, a necessidade de afirmar a sucessão apostólica como princípio de autoridade relacionou-se a afirmação da jurisdição e da infalibilidade papais; a referência a um passado histórico firma a ideia de continuidade na base de uma repetição quase obrigatória. Pretende-se destacar as formulações do referido concílio que denotam as afirmações da Igreja em torno do princípio de autoridade e da noção de continuidade cujas bases encontram-se na ideia de sucessão apostólica e que corroboram os estudos históricos e filosóficos sobre o conceito de tradição na modernidade, entendendo que a Igreja Católica nesse contexto se encontra diante de inúmeros desafios políticos e ideológicos.

Palavras-chave: Vaticano I. Autoridade. Continuidade. Tradição.

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano I foi convocado pela bula *Aeterni Patris* de 29 de junho de 1868 com o objetivo de ser “o incremento da fé e da religião católica e para a extirpação dos erros crassos, para a reforma do clero e do povo cristão”, de acordo com o decreto de abertura de 8 de dezembro de 1869, quando foi celebrada a solene sessão de abertura. De acordo com Urbano Zilles, Pio IX pretendia sanar todos os males da sociedade moderna salientando a autoridade da Igreja.

Segundo Hubert Jedin, “as ondas da revolução francesa e as secularizações que a seguiram passaram como um temporal através do edifício da Igreja Católica, aparentemente envelhecido. Derrubaram o que ligava a Igreja ao Estado e à sociedade da época absolutista” (JEDIN, 1961, p. 143). E, ainda, afirma que “a Igreja chegou a perceber lentamente o ritmo da nova época, a época das técnicas e das massas, não sem resistência e repercussões, mas chegou a percebê-la” (JEDIN, 1961, p. 144).

Os acontecimentos políticos que se seguiram e a difusão de ideias filosóficas modernas persuadiram Pio IX, em 1864, a elaborar um relatório relativo aos erros da

¹ Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: marianamatospr@hotmail.com.

época. O *Syllabus* “condenou sistemas filosóficos como o racionalismo e o pantéismo, bem como ideologias sociais, a saber, o comunismo, erros relativos à moral cristã, principalmente ao casamento, mas, antes de tudo, condenou erros sobre a Igreja e suas relações com o Estado” (JEDIN, 1961, p. 145).

A 8 de dezembro de 1869 “transformou-se a nave lateral direita da basílica de São Pedro, em sala do concílio” (JEDIN, 1961, p. 155). As reflexões conciliares foram dominadas por dois temas principais: “a explicação da fé católica face aos erros da época e a doutrina a respeito da Igreja de Cristo” (DENZINGER, 2007, p. 643). Em virtude da tomada de Roma pelo exército italiano, o concílio seria interrompido por Pio IX *sine die* em 20 de outubro de 1870. Nesse tempo foram votadas duas constituições, a primeira sobre a fé católica – *Dei Filius* – e a segunda sobre a Igreja de Cristo – *Pastor Aeternus*.

O Concílio Vaticano I preparou um esquema sobre a Igreja e tratou da jurisdição e da infalibilidade papais, ao mesmo tempo em que era concebido um Código de Direito Canônico, em consonância com a problemática acerca da natureza da autoridade papal e da relação Igreja/Estado.

1. OS ELEMENTOS DA TRADIÇÃO NO VATICANO I: AUTORIDADE E CONTINUIDADE

Zilles indica que

as definições do Vaticano I, como aliás todas as definições, são unilaterais, pois se dirigem contra o que fora considerado erro em seu tempo. Colocam acentos para responder aos problemas de determinada situação histórica. Seu modo de falar é jurídico, sendo o primado do papa primado de jurisdição. Fala-se de direitos e prerrogativas. Ora, tal linguagem é diferente do Novo Testamento, onde, por exemplo, não se encontram termos que designam autoridade meramente formal nem se fala de direitos e poderes jurídicos, mas de “serviços” na e para a Igreja. Na linguagem neotestamentária o papa seria um sinal eficiente da unidade um órgão vivo e pessoal e instrumento de Cristo para fundamentar a unidade na presença do Senhor em sua Igreja. O primado então seria primado de Cristo (cf. Col 1,18). Só Cristo é o Kyrios, o Senhor, i. é, a cabeça. Mas, o concílio Vaticano I é co-determinado pela situação histórica da sociedade e da Igreja. Depois do Vaticano I houve uma atitude restaurativa, manifesta, sobretudo, num constante apelo à autoridade, à obediência, à submissão e à unidade (ZILLES, 1970, p. 153).

A partir do Concílio Vaticano I o conceito de Tradição obteve maior importância, mas perdeu sua função conservadora no âmbito da teologia católica, contudo assumiu a perspectiva central para o auto desdobramento da Igreja dentro da história. O caráter de complementação da Escritura também deixou de ser a peculiaridade específica desse conceito.

Na percepção de Danièle Hervieu-Léger (2005) nesse contexto há um desafio

constante para as hierarquias religiosas: como estabelecer um aparato de autoridade que, “assumindo a postura de garantia da verdade de uma crença qualquer, seja criado para controlar ao mesmo tempo as enunciações e os conceitos formulados pelos fiéis” (ANDRADE, 2007, p. 188). Assim,

Tendo como razão de ser a preservação e a transmissão de uma tradição, como é que as instituições religiosas poderão rearticular seu próprio dispositivo de autoridade-essencial à perenidade da descendência da fé, visto que essa tradição é considerada, inclusive pelos fiéis, não como “depósito sagrado”, mas como patrimônio ético-cultural, como um capital de memória e como uma reserva de sinais à disposição do indivíduo? (HERVIU-LÉGER, 2005, p. 81)

A percepção de Giddens (2002) sobre a modernidade e a vida social moderna corrobora a visão de que as configurações modernas permitem a recombinação de conteúdos em tempos e espaços distintos.

Apesar de ser uma ordem pós-tradicional, a modernidade não é uma ordem que “as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional” (GIDDENS, 2002, p. 10), visto que, a modernidade “institucionaliza o princípio da dúvida radical” (GIDDENS, 2002, p. 10), gerando amplos sistemas de conhecimento que, por sua vez, “representam múltiplas fontes de autoridade, muitas vezes contestadas internamente e divergentes em suas implicações” (GIDDENS, 2002, p. 10). Cabe ressaltar, que a questão da autoridade envolvendo o primado e a colegialidade despertou intensos debates tanto no âmbito institucional quanto no âmbito político da Igreja nesse contexto.

“A Tradição católica começa com a própria Igreja, quando Jesus Cristo, seu chefe e fundador, transmite aos seus discípulos um depósito de verdade a ser propagado, através dos séculos, até os confins da terra” (MATTEI, 2013, p. 88). É nesses termos que Roberto de Mattei inicia uma conceituação do termo Tradição² tal qual a Igreja Católica o entende em sua obra “Apologia da Tradição”. E, ainda, adverte que: “a Tradição inclui não apenas um patrimônio da verdade, mas também um conjunto de preceitos morais, regras litúrgicas e normas de governo eclesiástico” (MATTEI, 2013, p. 89).

No Vaticano I, a Igreja era vista por si mesma como uma sociedade perfeita, autônoma, transcendente, assumindo uma conotação fortemente triunfalista e jurídica. A Igreja seria a detentora única da verdade e combatente das ideologias antirreligiosas e perigosas do mundo moderno. A confirmação dessa premissa está presente no dogma da infalibilidade

² Cabe ressaltar que a teologia e literatura católica (vínculos com a instituição) usam o termo “Tradição” com a inicial maiúscula evidenciando o entendimento de que essa integra a própria doutrina católica. O termo será apresentado nessa grafia apenas nessas circunstâncias, nas demais será utilizada a grafia “tradição” comum nas ciências humanas.

papal *ex cathedra*, compreendida como aquela efetuada quando o papa fala na condição de pastor e doutor de todos os cristãos, definindo em virtude de sua suprema autoridade, que uma doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda a Igreja. Reconheceu-se, nessa condição, ser o papa iluminado pela mesma assistência divina infalível que fora prometida ao apóstolo Pedro. A infalibilidade papal assumiu o corpo de infalibilidade da Igreja, uma vez que a autoridade infalível adquire sentido tão somente em função dos fieis cristãos (SOUZA, p. 17).

O entendimento da Tradição no âmbito da teologia católica também é permeado pela noção de continuidade. Poder-se-ia questionar: os motivos pelos quais o catolicismo institucional persegue ao longo de diversos momentos da história essa noção de continuidade relacionada diretamente à ideia de consenso? Essa continuidade, esse consenso é um desejo ou uma realidade? E, se é uma realidade, o que a faz tão real e evidente que precise lançar mão de concílios com proclamações oficiais? Não são os concílios momentos decisivos de embates históricos e/ou teológicos que secretam a memória autorizada e relegam às linhas divergentes o rompimento com a continuidade “sagrada” do catolicismo?

A noção de tradição como corolário da verdade e da autoridade se consolidou paralela à institucionalização do cristianismo. A continuidade precisava ser afirmada já nesse contexto, não à toa o termo católico passou a definir aqueles que reconheciam a autoridade do bispo de Roma (SIQUEIRA, 2010), pois nele reconheciam a continuidade do cristianismo em termos de autoridade.

No contexto de uma “revolução religiosa e cultura antieclesiástica” situadas entre os séculos XVI e XVIII, o Frei Dagoberto Romag afirmou que a doutrina de toda a tradição católica consiste em que “Jesus Cristo prometeu e conferiu a São Pedro o primado de jurisdição sobre a Igreja universal, e este primado passou a seus legítimos sucessores” (1941, p. 31). Note-se que a obra datada da primeira metade do século XX apresenta os traços que marcaram as discussões da intelectualidade católica nas décadas que seguiram ao Concílio Vaticano I. Novamente, a necessidade de afirmar a sucessão apostólica como princípio de autoridade relacionou-se a afirmação da jurisdição e da infalibilidade papais. Ao falar sobre os posicionamentos adotados por Lutero, Romag indica que Lutero duvidou “da infalibilidade dos concílios ecumênicos e negando, por conseguinte, a autoridade doutrinal da Igreja e a Tradição” (1941, p. 32). A ideia retomada aqui é a de que tradição e autoridade no âmbito católico são inseparáveis. Na mesma obra, o autor lembra que o Concílio de Trento definiu que “a Tradição deve ser aceita “com igual piedade, afeto e reverência” como a Escritura” (ROMAG, 1941, p. 107). A equiparação entre tradição e Escritura presente nesse contexto relaciona-se com a ideia apontada por Roberto de Mattei que relaciona que

tradição e Escritura compartilham a mesma fonte (divina) de verdade³. Cabe ressaltar que os momentos e afirmações destacados por Romag, são situações limítrofes na própria auto compreensão da Igreja e no entendimento da tradição.

Se foi na Antiguidade, especialmente, na época patrística que a acentuou-se a importância da tradição, foi na modernidade enrijeceu-se ainda mais essa afirmação. “A Igreja, em relação ao tema da Tradição, sempre teve um especial cuidado, isto é, sempre zelou para que se assegurasse que a transmissão da revelação permanecesse íntegra desde sua origem” (FELIX, 2013, p. 90).

Hervieu-Léger (2005) indicou que nesse contexto de modernidade foi necessário ao catolicismo – assim como outras instituições religiosas – “reconstituir de modo experimental a representação de uma continuidade” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p 107).

Ao abordar a relação entre cultura, tradição e religião, Amatuzzi afirma que a tradição é sempre religiosa “pois é dela que nos vem uma referência última (explícita ou implícita)” (2004, p. 93), a tradição é a cultura “espalhando-se ativamente no tempo” (2004, p. 93). Certamente, a perspectiva apresentada pelo autor não é de uma perspectiva institucional, mas sim de como a tradição se faz presente na vida social, atentando que o ensinamento da tradição é acatado no sentido de obrigação.

Essas duas ideias – continuidade e coletividade – são corroboradas por Seiblitiz quando propõe que “de um ponto de vista filosófico, o termo tradição enfatiza as noções de continuidade, estabilidade e venerabilidade, assim como acentua o conjunto da sabedoria coletiva” (1992, p. 253). A autora ainda afirma que a concepção adotada por ela é a de que a tradição é “elemento constitutivo do processo hegemônico” e, também, “um certo conjunto selecionado entre outras formulações possíveis, e que encontrou as condições necessárias à sua conservação” (1992, p. 266). Nesse sentido, convém dizer que não se pode pressupor que essa seleção de formulações, por mais consciente que seja, é premeditada ou manipuladora. Como dito anteriormente, no âmbito da Igreja, aqueles que a conduzem percebem-se como sucessores da autoridade emanada dos apóstolos. Na Constituição Dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I lê-se:

Esta revelação sobrenatural, pois, segundo a doutrina da Igreja universal, 3 Essa ideia ficou bastante evidente no Concílio Vaticano II, quando no texto da Constituição Dogmática *Dei Verbum* lê-se que: “a sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja” (DV, 10). Na mesma Constituição encontra-se a seguinte afirmação sobre o vínculo entre a tradição e a sucessão apostólica: “a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência” (DV, 9). A Igreja nesse contexto chegou à sua formulação completa (e complexa) de que Tradição, Escritura e magistério da Igreja estão intimamente unidas (sob a ação do Espírito) e não podem ser dissociadas. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html

definida pelo Santo Sínodo de Trento, está contida “nos livros e nas tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos próprios Apóstolos sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós [*1501] (Dei Filius, Cap. II apud DENZINGER, 2013, p. 645)

Boff esclarece que esse entendimento teológico parte da compreensão das “fontes da fé (Escritura e Tradição), sempre dentro de um contexto maior (a história da salvação/perdição universal)” (1994, p. 41). Boff toca em um outro aspecto fundamental, “nem sempre a repetição da tradição garante a preservação da fé” (1994, p. 347). O Concílio Vaticano I é emblemático nas discussões que circundam a tradição, especialmente para aqueles que acreditavam que a fé poderia ser formulada de modos diferente. Ideia que só ganhou formas mais definidas nas elaborações do Concílio Vaticano II.

CONCLUSÃO

A situação vivenciada pela Igreja no contexto histórico-teológico que antecede a convocação do Concílio Vaticano em seus embates com a modernidade parece enquadrar-se bem na teoria de que:

(...) na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. (HOBSBAWN, 2015, p. 8)

Brito afirma que “a tradição, não tem uma aura *per se* verdadeira, universal, mas que é lida, reconstruída em conformidade com os interesses sociais hegemônicos” (2008, p. 103). E, ainda indica que os textos conciliares são únicos, “mas sua interpretação é subordinada à correlação de forças que se movimentam no interior da Igreja Católica” (2008, p. 103). Considere-se, então, que a heteronomia da tradição está vinculada às disputas de interpretação e inteligibilidade do catolicismo e à ressignificação dos textos no âmbito dos concílios.

A Igreja, nesse sentido, busca responder aos desafios políticos e ideológicos dos contextos e às diferentes composições da sociedade e, por conseguinte, do corpo de fiéis. Apesar de passar por profundas transformações, a Igreja permaneceu na afirmação da continuidade histórica e da tradição. Como identificou Mattei, “a Tradição não é tão só “ensinada” e “definida”, mas também guardada e acreditada” (2013, p. 91).

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Péricles. CIBERESPAÇOS SAGRADOS: as capelas virtuais no catolicismo contemporâneo. *Estudos de Sociologia, UFPE*, v. 13, n. I, p. 175-194, 2007.
- AMATUZZI, Mauro Martins. O desenvolvimento da representação na religião. In: PAIVA, Geraldo José; ZANGARI, Wellington (orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.
- BRITO, Lucelmo Lacerda. Uma análise da polêmica em torno do livro “Igreja: carisma e poder”, de Leonardo Boff, na Arquidiocese do Rio de Janeiro. *Dissertação de Mestrado*. São Paulo: PUC-SP, 2008.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2013.
- FELIX, Elcio Rubens Mota. *A relação palavra-espírito na Constituição Dogmática Dei Verbum do Concílio Vaticano II*. *Dissertação de Mestrado*. São Paulo: PUC-SP, 2013.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catolicismo: a configuração da memória*. *REVER - Revista de Estudos da Religião, PUC-SP*, n. 2, pp. 87-107, 2005.
- HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (orgs.) *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz & Terra, 2015.
- JEDIN, Hubert. *Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Editora Herder, 1961.
- MATTEI, Roberto de. *Apologia da Tradição*. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.
- ROMAG, Dagoberto. *Compêndio da História da Igreja. A Idade Moderna (vol. III)*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1941.
- SEIBLITZ, Zelia. *Conflito na diocese de Campos*. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.
- SIQUEIRA, Silvia M. A. *Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs*. *Dimensões, UFES*, vol. 25, pp. 148-163, 2010.
- 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.
- ZILLES, Urbano. *o Concilio Vaticano I: A Igreja e o Primado do Papa*. *Perspectiva Teológica, FAJE*, v.2, n.3, pp. 151-168, 1970.

“Pentecostalismo das tendas de lona”: a desprivatização religiosa a partir das campanhas evangelísticas da Igreja do Evangelho Quadrangular

Vítor Corrêa Aleixo¹

RESUMO

Com o intuito de se compreender o processo de desprivatização religiosa entre os evangélicos brasileiros, o enfoque analítico desta pesquisa se dirige ao “pentecostalismo das tendas de lona” que se constitui, na década de 1950, a partir da Cruzada Nacional de Evangelização da Igreja do Evangelho Quadrangular. Dado o monopólio católico atrelado ao poder estatal, tanto protestantes históricos quanto pentecostais clássicos contavam com uma atuação restrita na esfera pública secularizada, sendo seus cultos circunscritos ao âmbito privado e suas estratégias proselitistas centradas no evangelismo pessoal. Entretanto, nota-se nas campanhas evangelísticas quadrangulares um afastamento do modelo eclesial precedente e uma maior adaptação às dinâmicas modernizantes, visto que abrandam os traços sectários, estabelecem o diálogo interdenominacional, expressam maior liberalidade nos usos e costumes, adotam estratégias de evangelismo de massas, incorporam veículos midiáticos e promovem megaeventos em espaços reconhecidamente seculares, como cinemas, ginásios, estádios de futebol e tendas de lona. Desse modo, baseada em aportes teóricos e na análise documental de artefatos religiosos, esta pesquisa qualitativa analisa uma série de dados empíricos e de eventos históricos que indicam como esse processo gradativo de desprivatização religiosa incidiu nas novas figurações teológicas, ritualísticas e organizacionais de igrejas cristãs tradicionais e na emergência do movimento neopentecostal.

Palavras-chave: Pentecostalismo das tendas de lona. Igreja do Evangelho Quadrangular. Religião no espaço público. Desprivatização religiosa. Evangelismo pessoal e de massas.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se dirige aos desdobramentos no campo religioso brasileiro advindos com o “pentecostalismo das tendas de lona”, movimento de cura divina

¹Graduado em Ciências Sociais, mestre e doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Belo Horizonte. Apoio: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. E-mail: <vcaleixo@gmail.com>.

iniciado por missionários norte-americanos da *International Church of the Foursquare Gospel*. Inaugurada no dia 01 de março de 1953, a Cruzada Nacional de Evangelização (CNE), ao longo de mais de duas décadas, difundiria uma nova fórmula de proselitismo, de organização eclesial e de gestão dos bens de salvação, contribuindo assim com a desprivatização da experiência religiosa entre os grupos protestantes históricos e pentecostais clássicos. De antemão, é preciso ressaltar que não se pretende aqui conferir à Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) uma função determinista ou conceber suas campanhas missionárias como causa unívoca de um amplo e multidimensional processo de modernização religiosa, ao invés disso, propõe-se um esforço interpretativo acerca de uma tessela específica atrelada a outras tantas na composição de um difuso mosaico, ou seja, trata-se de um enfoque interpretativo com o objetivo de compreender o papel das “cruzadas quadrangulares” na configuração de um fenômeno social plurifacetado e multicausal. Desse modo, analisa-se a CNE como peça constitutiva das mudanças macroestruturais em curso na sociedade da época, por exemplo, a acelerada industrialização, o intenso êxodo rural, a expansão dos centros urbanos, o enfraquecimento das autoridades oligárquicas, o fortalecimento das instituições seculares, a desmonopolização católica, a pluralização do mercado religioso, a pentecostalização das denominações cristãs tradicionais e a formação das condições de possibilidade para a emergência do neopentecostalismo (FREESTON, 1994; MARIANO, 2010).

Tendo como orientação abordagens sociológicas que entrecruzam deslocamentos sociorreligiosos de níveis macro e microanalíticos, argumenta-se que tais dinâmicas modernizantes estariam estreitamente relacionadas à progressiva presença das religiões no espaço público, à maior acomodação das igrejas ao mundo secular e ao surgimento de identidades religiosas fundadas em subjetividades autônomas, pós-tradicionais, peregrinas e idiossincréticas (SANCHIS, 1997; HERVIEU-LÉGER, 2008). Com isso, para melhor se compreender a presença evangélica na esfera pública secular e as novas figurações dos cristianismos brasileiros, direciona-se o enfoque analítico a um nível intermediário do fenômeno pentecostal, isto é, aos rearranjos organizacionais e às recomposições teológicas e ritualísticas. Dado que com as “cruzadas quadrangulares” se desencadearia uma expressiva reformulação do modelo eclesial precedente, próprio dos protestantes históricos e pentecostais clássicos, representada pelo abrandamento dos traços sectários, pelo diálogo interdenominacional, pela liberalidade nos usos e costumes, pelo uso de mídias com fins proselitistas, pela adoção de estratégias de evangelismo de massas e pela promoção de megaeventos em espaços reconhecidamente seculares, como praças, cinemas, ginásios, estádios de futebol e tendas de lona. Sendo assim, baseada em aportes teóricos e análise documental de artefatos religiosos, esta pesquisa qualitativa

investiga uma série de dados empíricos e eventos históricos com vistas a elucidar o processo de desprivatização religiosa a partir das campanhas evangelísticas quadrangulares.

1. RELIGIÃO PÚBLICA E RELIGIÕES PRIVADAS

De acordo com Reginaldo Prandi, “apesar da separação republicana entre Igreja e Estado, os brasileiros em geral costumam pensar a religião como coisa pública, e como direito de todos” (1996, p.267). No entanto, esta percepção do religioso como universalmente acessível e indissociável da esfera pública não se estenderia às religiões minoritárias, mas tão somente ao catolicismo tradicional, evidenciando a persistência do monopólio católico atrelado ao poder estatal. As prerrogativas políticas de religião oficial, que remontam aos primórdios coloniais e ao período imperial, concederam à Igreja Católica os dispositivos jurídicos e coercitivos necessários para regular a atuação de religiões concorrentes, impondo limites aos diálogos hibridizantes e à participação pública de protestantes, pentecostais, kardecistas, candomblecistas, umbandistas, dentre outros. Com efeito, o catolicismo se firma no transcorrer histórico como autoridade monopolista, centralizadora e reguladora das religiões dos brasileiros, estabelecendo as dimensões básicas de um campo religioso estruturado pelo “sincretismo hierárquico”, isto é, por uma configuração socioreligiosa “que combina o não exclusivismo com o reconhecimento da hegemonia institucional católica” (FREESTON, 2007, p.585). Sua presença hegemônica e generalizante perpassaria diferentes âmbitos da *polis* brasileira, como as relações de parceria entre igreja e Estado, as fronteiras imprecisas entre ritos religiosos e cívicos (batismo, matrimônio, sepultamento), os feriados santos e festividades devocionais que orquestram o calendário nacional, além de variadas instituições de ensino, agências de saúde e projetos assistenciais. Diante de tamanha pervasidade cultural e política, Paula Montero argumenta que a religião católica no Brasil seria a matriz da distinção entre Estado, sociedade civil e esfera privada (2009, p.14), sendo que até mesmo a formação histórica da esfera pública no país teria como “referência simbólica a *civis* cristã” (2012, p.176).

Com a Proclamação da República em 1889 e a Constituição de 1891, a secularização jurídico-política, norteadas pelo ideário liberal, positivista e anticlerical, dá seus primeiros passos com a destituição do catolicismo de sua posição privilegiada de religião oficial e com a garantia constitucional da liberdade religiosa, porém, conserva-se uma série de prerrogativas legais e de relações colaborativas entre Estado e Igreja Católica (GIUMBELLI, 2008, p.81-83). Em seus estudos sobre religião e esfera pública na modernidade, José Casanova apresenta uma

revisão crítica das abordagens acerca da secularização e distingue três diferentes proposições contidas neste conceito: i) secularização como declínio das crenças e práticas religiosas; ii) como privatização da religião; iii) e como diferenciação das esferas seculares (estado, economia, ciência) em relação às instituições e normas religiosas (2006, p.07). Apoiado pela concepção de “múltiplas modernidades” de Shmuel Eisenstadt e pela genealogia da religião de Talal Asad, José Casanova se opõe às perspectivas teóricas que concebem a secularização como um processo linear, um fato consumado ou um destino inelutável das civilizações ocidentais. Ressalta que ao se examinar, por meio de uma análise histórica comparativa, a validade das três proposições independentemente seria possível identificar, nos três sentidos do conceito, diversos e múltiplos padrões de secularização nas sociedades modernas (Ibid., p.08-14). Nesta linha investigativa dedicada às singularidades sócio-históricas que permeiam o processo de secularização, Ricardo Mariano argumenta que no desenrolar da modernização nacional se configura uma “laicidade à brasileira”, sendo que “a separação republicana entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política” (2011, p.254).

Embora o protestantismo histórico tenha aportado em território brasileiro com os imigrantes luteranos a partir da transferência da Coroa Portuguesa (1808) e dos Tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação (1810), tendo se espreado nos tempos do Brasil Império (1822-1889) com os grupos metodistas, presbiterianos e batistas, sua atuação na esfera pública se mostrava bastante restrita, visto que eram vedadas quaisquer formas de proselitismo, sendo que os cultos eram autorizados apenas em espaços privados (MENDONÇA, 2004, p.49-56). Com a Constituição de 1891 se identifica um relativo avanço na defesa da liberdade religiosa, dado que no Art. 72 se define que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publicamente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”. Contudo, as minorias religiosas, como os cultos afro-brasileiros e o kardecismo, permaneceriam marginalizadas e desamparadas legalmente, pois não eram reconhecidas pelo poder estatal como religiões legítimas, sendo perseguidas e criminalizadas sob a acusação de curandeirismo, feitiçaria, magia e sortilégios (GIUMBELLI, 2008, p.82-85). Sendo assim, a nascente sociedade republicana marcada por intensa violência simbólica frente ao pluralismo religioso, pela intolerância da sociedade civil e por severas coações policiais, não oferecia condições favoráveis para a expansão do protestantismo histórico e do pentecostalismo clássico, reforçando assim seu sectarismo, rigorismo moral e afastamento do mundo, com cultos circunscritos ao âmbito privado e estratégias proselitistas centradas no evangelismo pessoal. Afinal,

conforme Paul Freston, “a ocupação do espaço público para fins religiosos era coisa da Igreja Católica, com sua famigerada aliança com os poderes temporais. Para a seita, o espaço público era lugar de perigo” (1994, p.119).

CONCLUSÃO

Em meados do século XX, o pós-guerra estadunidense apresentava um rápido crescimento econômico, o fenômeno do *baby boom* e a abertura aos mercados internacionais, ao passo que no contexto brasileiro, em meio ao populismo do segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954) e à política desenvolvimentista de Juscelino Kubistchek (1956-1961), encontravam-se condições propícias para o surgimento de um mercado religioso pluralista e competitivo. A modernização urbano-industrial, o avanço da secularização jurídico-política e o fortalecimento das instituições laicas, refletiram na maior tolerância da sociedade civil, no abrandamento da repressão policial e no reconhecimento das religiões minoritárias (MONTERO, 2006, p.53-55; GIUMBELLI, 2008, p.89-91). Neste cenário de otimismo econômico e político diante das benesses da modernização, a *Foursquare Church* sob a presidência de Rolf McPherson – filho da fundadora Aimee Semple McPherson (1890-1944) – dirige altos investimentos às missões transnacionais. Como corolário, são enviados ao Brasil os missionários Harold Williams (1946) e Raymond Boatright (1950), resultando na fundação em 1951 da primeira Igreja do Evangelho Quadrangular no país, situada no município de São João da Boa Vista-SP.

No entanto, a CNE só se inicia formalmente no dia 01 de março de 1953 na Igreja Presbiteriana Independente, localizada no bairro Cambuci, na cidade de São Paulo. Seus cultos dedicados aos rituais de cura divina e libertação espiritual alcançam milhares de espectadores e numerosas conversões. Ademais, Harold Williams e Raymond Boatright chamavam ainda mais atenção por terem sido atores de filmes de faroeste e por apresentarem louvores pouco ortodoxos, bem distintos dos hinários protestantes tradicionais, dado que incorporavam guitarras elétricas, melodias típicas do faroeste americano e ritmos musicais seculares. Em decorrência do crescimento exponencial do público recebido pelo templo presbiteriano, líderes da *Foursquare Church* doam aos missionários uma tenda de lona com capacidade de acolher cerca de três mil pessoas. Conhecidas também como “capelas itinerantes”, as tendas de lona eram um recurso amplamente empregado pelas missões norte-americanas, devido a seu baixo custo e facilidade de transporte, sendo que no contexto brasileiro seu poder de atração foi ainda maior, dadas suas semelhanças com os acampamentos circenses (ROSA, 1977, p.15-30).

Desse modo, o “pentecostalismo das tendas de lona” se espalha pelas diferentes

regiões do país, suscitando ao longo de seu percurso forçosas “controvérsias religiosas” no que tange à ocupação de espaços profanos, ao uso da mídia com fins proselitistas, à publicização dos rituais milagrosos e à incorporação de representantes assembleianos, presbiterianos e metodistas em seu quadro de missionários. Entretanto, este processo de “*aggiornamento* pentecostal” impulsionado pela CNE (ALEIXO, 2014, p.48) não transcorre harmônica e pacificamente, ao contrário, vem acompanhado por coações policiais, obstruções midiáticas e prisões de missionários acusados de charlatanismo e curandeirismo. Contudo, tais “controvérsias religiosas” trouxeram um resultado imprevisto, contribuíram com a produção de visibilidade (MONTERO, 2012, p.177) deste novo paradigma eclesial, incidindo nas novas figurações teológicas, ritualísticas e organizacionais de igrejas cristãs tradicionais – expressas no catolicismo carismático e no protestantismo renovado – e nas condições de possibilidade para a emergência do neopentecostalismo brasileiro.

REFERÊNCIAS

- ALEIXO, Vítor Corrêa. “*Deus faz, o Templo dos Anjos mostra*”: perfil eclesial e adesão religiosa na Igreja do Evangelho Quadrangular em Belo Horizonte. 2014. 105 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2014.
- CASANOVA, José. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, v.08, n.01-02, p.07-22, Spring/Summer 2006.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. Parte II, p.67-159.
- FRESTON, Paul. Latin America: The “Other Christendom”, Pluralism and Globalization. In:
- BEYER, P.; BEAMAN, L. (Ed.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 2007. Cap. 27, p.571-593.
- GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.28, n.02, p.80-101, 2008.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n.02, p.238-258, maio/ago. 2011.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá (Org.). *Sociologia da*

religião e mudança social. São Paulo: Paulus, 2004. Cap. 04, p.49-79.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.32, n.01, p.167-183, 2012.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.74, p.47-65, mar. 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v.13, n.01, p.07-16, maio 2009.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Universidade de São Paulo – HUCITEC, 1996. Cap. 11, p.257-273.

ROSA, Júlio de Oliveira. *O Evangelho Quadrangular no Brasil: fundação e expansão da Cruzada Nacional de Evangelização*. Belo Horizonte: Editora Betânia S/C, 1977.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. Cap. 06, p.103-115.

Profanação da sagrada política

Ricardo Geraldo de Carvalho¹

RESUMO

O filósofo italiano Giorgio Agamben demonstra que, no mundo secularizado, o poder soberano se ergue sobre a necessária exclusão de seres humanos, criando uma zona cinzenta, intermediária, para onde são lançados tais excluídos. A incongruência da sacralização da política gera, com isso, ofuscamento no ato de discernir as realidades existenciais. Neste ínterim, pretendemos refletir acerca das obras *Homo Sacer* e *Profanações* desse pensador; a saber, o fenômeno da geração dos excluídos causado pelo processo de empoderamento do sagrado pela política hodierna secularizada. Agamben concebe que a política e o espaço em que ela é exercida devem ser dessacralizados, ou seja, profanados. Isso porque Deus (ou os deuses) não interferem na realidade humana, deixando aos homens a total liberdade e autonomia para desenvolver as suas potencialidades. Essa postura possibilitaria ao desvalido, violentado pelos poderes sacralizados da política, àquele que experencia o sofrimento, profanar esta situação extrema, restituindo-se a sua própria autonomia.

Palavras-chave: Profanação. Sacralização. Política. Autonomia

INTRODUÇÃO

As experiências executadas nos campos de concentração e em outras localidades, onde a vida humana é violada, em que pessoas se tornam cobaias humanas, representam um limiar ético absolutamente inaudito. Uma espécie de falência da ética nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Nesta conjuntura, o filósofo brasileiro Oswaldo Giacoia Júnior, ao interpretar o pensamento do italiano Giorgio Agamben no que concerne o messianismo e a política, constata que o pensador reflete uma proposta Nietzscheana de assumir integralmente o passado, vencendo com esta atitude o espírito da vingança.

Num tempo em que a exceção tornou-se a regra, refuta-se a ética de Nietzsche, a saber, a incondicional aceitação do *amor fati* pelo indivíduo, a aceitação integral da vida, com suas circunstâncias inerentes ao ser humano, mesmo em seus aspectos mais cruéis e dolorosos. Reitera-se deliberadamente o ressentimento como um resto que permanece no seio do não assimilável (GIACOIA JR, 2015, p. 8).

Agamben demonstra que, no mundo secularizado, o poder soberano se ergue

¹Mestrando; Filiação Institucional: Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Instituição financiadora da pesquisa: CAPES e PUC-Campinas; E-mail: rg77carvalho@gmail.com

sobre a necessária exclusão de seres humanos, criando uma zona cinzenta, intermediária, para onde são lançados os indivíduos excluídos, suscetíveis a todo tipo de infortúnio, renegados por este regime absolutista.

Em um estado de exceção, em que o espaço sagrado – definido como um lugar em que a vulnerabilidade humana está constantemente ameaçada – os princípios éticos tornam-se efêmeros em regimes totalitários, projetando uma sombra sinistra sobre as práticas correntes nas condutas relacionais entre as pessoas, criando mecanismos que corrompem as decisões que refletem no espaço público (habitado pelo povo), estigmatizando profundamente os indivíduos em sua dignidade, alteridade e autonomia e, enfim, despojando tais sujeitos até mesmo dos recursos necessários para resguardar a inviolabilidade da vida.

Se atitudes desumanizadoras não foram questionadas numa perspectiva ética de modo a afetar os indivíduos que orquestraram a mais profunda exclusão humana no interior de um governo totalitário, cabe perguntar: como é possível que as democracias produzam a desumanização?

Na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Giorgio Agamben tenta responder a este questionamento, pautando-se nas VP (*Versuchepersonen*, cobaias humanas):

A única resposta possível é a de que tenha sido decisiva, em ambos os casos, a particular condição das VP (condenados à morte ou detentos em um campo, o ingresso no qual significava a definitiva exclusão da comunidade política). Justamente porque privados de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua. Condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio. O intervalo entre a condenação à morte e a excussão, assim como o recinto dos *lages*, delimita um limiar extratemporal e extraterritorial, no qual o corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado às mais extremas peripécias, onde o experimento, como um rito de expiação, pode restituí-lo à vida (graça ou indulto da pena são, é bom recordar, manifestações do poder soberano de vida e de morte) ou entregá-lo definitivamente à morte à qual já pertence. O que aqui nos interessa especialmente, porém, é que, no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar (AGAMBEN, 2002, p. 166).

Neste ínterim, deparamo-nos com a politização da morte, na medida em que situações de exceção, vividas nos campos de concentração e nos presídios são transplantadas para fora destas realidades. Esta flutuação da morte de zonas sombrias para contextos teoricamente ordinários, propiciam discrepâncias entre técnica e ética, medicina e direito, preservação da vida e dignidade humana.

Permeando por situações vinculatórias ao espaço sagrado, um espaço que coisifica a pessoa, deparamo-nos com questões de profundo teor bioético, as quais trazem à baila as oscilações entre decisão médica e decisão legal. A morte dos pacientes tornam-se, deste modo, um epifenômeno da técnica adotada pelo médico, sendo plausível atestar que os corpos de pessoas mantidas em coma induzido entraram, na realidade, em uma zona de indeterminação, onde as palavras “vida” e “morte” haviam perdido seu significado, assemelhando-se ao espaço de exceção, habitado pela vida nua. Assim, as pessoas em situação de extrema vulnerabilidade, pacientes em fase terminal, podem ser lançadas à condição de *Homo Sacer*.

Entre os partidários mais inflamados da biopolítica moderna, encontram-se pessoas que invocam a intervenção do Estado para decidir acerca da finitude dos indivíduos mais fragilizados – que sobrevivem de forma artificial, sendo mantidas por meio de aparelhos e medicamentos, as funções básicas do corpo – porque sob a égide da biopolítica, os organismos pertencem ao poder público. Nesta ideologia da politização da vida nua, sinalizando que a biopolítica ultrapassou um novo umbral, as democracias modernas ostentam publicamente posturas que os nazistas receavam em declarar (AGAMBEN, 2002, p. 170-172).

Mediante situações totalitárias, nas quais a proteção da liberdade é pervertida, suspendendo a lei e caracterizando nessa circunstância a emergência, deparamos com a realidade vivida no território do campo de concentração, por ser o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra na hodiernidade. Assujeitados, os internos são despojados de todo estatuto político e reduzidos à vida nua, concretizando-se no espaço da absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra. Estão submetidos a situações de extremo horror que incidem constantemente na vida ou sobrevida de homens e mulheres.

Agamben diz:

Este princípio entra em um processo de deslocação e de deriva, no qual o seu funcionamento torna-se com toda evidência impossível, e do qual devemos esperar não somente novos campos, mas também sempre novas e mais delirantes definições normativas da inscrição da vida na Cidade. O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o novo *nómos* biopolítico do planeta (AGAMBEN, 2002, p. 183).

No mundo secularizado, o poder soberano se ergue sobre a necessária exclusão de seres humanos, do povo, – “que nas línguas européias modernas, indica os pobres, os deserdados, os excluídos. Denominando também o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política” (AGAMBEN, 2002, p. 183) – na qual o biopoder instaura uma zona indeterminada, para onde são lançados os excluídos desse sistema.

O fenômeno basal do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé e bíos*. Logo, a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica e, deste modo, torna-se vã toda tentativa de fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas.

Esse espaço sagrado incongruente criado pela política, gera o ofuscamento nas atitudes de discernir as realidades existenciais, através do empoderamento do sagrado pela política hodierna secularizada.

A política e o espaço em que ela é exercida devem ser dessacralizados, ou seja, profanados. Isto porque Deus (ou os deuses) não interferem na realidade humana, deixando aos homens a total liberdade e autonomia para desenvolver as suas potencialidades.

Profanar significa, para Agamben, alcançar arqueologicamente as tensões polares entre natureza e cultura, privado e público, singular e comum. Trata-se de aprender de maneira coletiva um novo uso para as ações humanas e demais situações, as quais geram um influxo cosmológico em prol da vida. Profanar não implica abolir e cancelar as separações, entretanto aprender a fazer delas um uso novo. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda a memória das diferentes classes, todavia uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros, capazes de integrar as realidades existenciais. Com isso, a profanação política conferiria potência política efetiva às pessoas comuns em relação aos espaços e decisões sociais em que estão implicadas (AGAMBEN, 2007, p. 75).

Nesta perspectiva, o modelo de secularização atual coopera para justificar as gestões políticas dos pequenos grupos características dos regimes totalitários, possibilitando sua aceitação social, tornando a inacessibilidade do povo algo “normal” das instituições. Esta experiência desencadeia uma “síndrome” denominada como “normose”, em que as pessoas movimentam-se através da lei da inercia, em uma postura descompromissada e acrítica.

Profanar o espaço sagrado significaria apresentar uma visão da política purificada do transcendental, restituindo a ela sua imanência, colocando-a de maneira adequada em seu devido lugar. Assumindo, pois, a função de instituições políticas arbitradas por decisões e interesses de todo tipo que afetam o conjunto das pessoas ressoando na realidade do povo.

Como afirma Michel Foucault, o Estado não é mais do que uma realidade composta e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se

acredita. O que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade, mas o que chamaria de governamentalização do Estado (FOUCAULT, 1979, p. 292).

Permeados por uma realidade biopolítica, Oswaldo Giacoia busca no pensamento de Giorgio Agamben responder a esta interpelação: “como fazer face às urgências que nos acometem, e acenar na direção de um plano para evitar a captura da vida nua nas armadilhas do poder soberano?”

É a partir desse terreno incerto, da zona opaca de indiferenciação que nós devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra palavra. Eu não poderia renunciar sob nenhum pretexto a essa indistinção entre o público e o privado, corpo e biológico e corpo político, *zoé* e *bíos*. É aí que devo reencontrar meu espaço – ou em nenhum outro lugar. Só uma política partindo dessa consciência pode me interessar (AGAMBEN *apud* GIACOIA, 2000a, *online*).

Profanar o “improfanável” gera um fenômeno libertário capaz de arrancar dos dispositivos do espaço sagrado a falsa legitimidade, que lhes permite oprimir e desumanizar o povo. As pessoas ao viverem nesse cenário recobram a humanidade, podendo desenvolver suas potencialidades.

Essa postura possibilitaria ao desvalido, violentado pelos poderes sacralizados da política, àquele que experiencia o sofrimento, profanar esta situação extrema, restituindo-se a sua própria autonomia.

Côncio do potencial do povo, ratificado nas dimensões inerentes do ser humano, eclode um espírito de vida, capaz de superar, milagrosamente, as situações extremas, vividas no estado de exceção. Destarte, “testemunharei” o poema de Julio Fausto Aguilera, “a batalha do verso”:

Com um verso,
é verdade,
não derrubas um tirano.
Com um verso não levas pão e teto
à criança vadia,
nem levas remédio
ao camponês doente.
Sobretudo, não podes
fazer isto neste exato momento.
Mas... vejamos:
Um verso
bem nascido e vigoroso,
e outro mais inflamado,
e outro mais cuidado,
e outro verso mais forte e mais voraz,
dão vida
a um sonho que recolheram tenro,
e esse sonho de muitos, já nutrido,

torna-se consciência,
e essa consciência paixão, ânsia...
Até que um dia,
tudo,
- sonho, consciência, anelo -
compacto se organiza...
E então
vem o grito
e punho
e conquista... efígie da conquista
brilha um diadema: o verso (AGUILERA, 1967, *online*).

REFERÊNCIAS

AGUILERA, Julio Fausto. *A batalha do verso*. Disponível em: < <http://poeticas.es/?p=2710> >. Acesso em: 06 jun., 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio Agamben*. Disponível em: < <http://www.vacarme.org/article255.html> >. Acesso em: 04 jun, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GIACOIA JR, Osvaldo. *Messianismo e Política em Giorgio Agamben*. Revista Reflexão, Campinas, v. 40, n. 1, p. 8, jan./jun., 2015.

Propriedade, posse e religião: sacralização e dessacralização do espaço público

Glauco Barsalini¹

RESUMO

A partir do livro *O Reino e a Glória*, de Giorgio Agamben, pretende-se investigar o aspecto trinitário do termo *oikonomia*, tendo em vista o antagonismo presente no debate travado, no século XIV, entre o Papa João XXII e a Ordem Franciscana, a respeito dos conceitos de posse e de propriedade. Enquanto propriedade se liga à privação (lugar da dominação de uns sobre outros), posse se associa a *usus* (lugar da liberdade). Vale refletir a respeito do espaço concedido à religião no mundo secularizado, este em que, conforme Walter Benjamin, o capitalismo se apresenta como religião, e a mercadoria submete o próprio Deus, envolvendo-o na culpa humana, “incorporando-o ao destino do homem”.

Palavras-Chave: *Oikonomia*; posse; propriedade; religião; secularização.

INTRODUÇÃO

A partir das formulações de Giorgio Agamben, pode-se afirmar que o debate travado no século XIV, entre o Papa João XXII e a Ordem Franciscana, a respeito dos conceitos de posse e de propriedade, é seminal para a compreensão do tratamento econômico e jurídico que se dá a tais expressões no mundo secularizado.

Colocadas em contradição, desde o litígio entre o papa e os monges, as ideias de posse e propriedade repercutem na própria formação do capitalismo e em todo o seu desenrolar, até os dias atuais.

Agamben resgata o conceito de *usus*, apanágio da forma de vida monástica, com o fim de propor importante reflexão sobre saídas possíveis para a superação da exclusão humana, não como núcleo de argumentação justificadora para a realização de uma revolução social mas, sim, como elemento norteador de práticas que atuem no sentido de desativar dispositivos de caráter autoritário, estruturantes das democracias contemporâneas.

Para tanto, estabelece precioso diálogo com Walter Benjamin, em especial com o fragmento de sua lavra intitulado *O Capitalismo como Religião*.

A partir das reflexões de Giorgio Agamben na sua relação com Walter Benjamin, a presente comunicação tem por finalidade debater o conflito entre os termos posse

¹Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Pós-Graduação Stritu Sensu (Mestrado) em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, glaucobarsalini@gmail.com

e propriedade, entendendo que a economia e a política do mundo secularizado não se apartam da religião, compreendendo a profunda ligação existente entre a propriedade e o sagrado, por um lado, e a posse e o profano, por outro.

1 PROPRIEDADE, POSSE E RELIGIÃO

O Programa *Homo Sacer*, de Giorgio Agamben, apresenta duas faces, congruentes entre si. Na primeira, o autor investiga os problemas da violência e da exclusão humana na modernidade e na contemporaneidade sob o prisma da política e, na segunda, sob o econômico.²

Agamben demonstra haver ligação profunda entre a teologia e a política, bem como entre a teologia e a economia e encontra, em tal fonte - a teológica - o motivo radical da exclusão dos homens no mundo secularizado, identificados com o *homo sacer*, síntese de certa concepção de sacralidade, em remissão à antiga figura romana: aquele que pode ser morto sem que sua morte implique em pena ao que o matou.

Correlato à economia, o termo grego *oikonomia* significa “administração da casa”, “empresa familiar”, “relações entre o proprietário e os escravos”. Trata-se de “uma organização funcional, uma atividade de gestão que não está vinculada a outras regras mais que ao ordenado funcionamento da casa ou da empresa em questão”. (AGAMBEN (a), 2014, pp. 28. 29)

Em sua relação com o teológico, *oikonomia* é aquilo que dá carne ao espírito e que, tal como a práxis, corresponde à “trindade econômica” – o Governo. Enquanto a *theologia* se liga ao “Deus em si”, a *oikonomia* se refere ao “Deus para nós”. (AGAMBEN, 2012, p. 228).

Por sua ligação com o imanente, a *oikonomia* converge para a glória (do Reino) e, por isso, embora seja o pilar talvez mais necessário da secularização, ela não implica, propriamente, na aparição de uma forma de governo profana – o que, para Agamben, corresponderia a um autogoverno - mas, contrariamente, no engendramento de um governo sagrado, intimamente dependente dos aparatos da doxologia e do cerimonial, afinal, “(...) a máquina da *oikonomia* teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra”. (AGAMBEN, 2012, p. 268)

² Obra seminal que expressa o primeiro viés é *Homo Sacer: vida nua I*, seguida de *Estado de Exceção* e *O que resta de Auschwitz* e, a que se refere ao segundo, é *O Reino e a Glória*, com sequência em *Altíssima Pobreza* e *Opus Dei*.

Significa dizer que o poder soberano da modernidade e da contemporaneidade e, também, o direito que o nutre, não resultam, propriamente, de um justo contrato firmado entre as partes – governantes e governados – premissa da equanimidade política e do equilíbrio social. É afirmar, ainda, que as economias industrial e pós-industrial (bem como as tecnologias e as ciências que a elas se conformam) não se traduzem, também, em aparatos efetivamente emancipatórios ou decisivamente libertários da humanidade.

Contrariamente, soberania, direito, economia, tecnologia e ciência, na modernidade, quanto na contemporaneidade, são formas de poder (absoluto) que se erguem sobre uma certa teologia, produto do conflito entre o teísmo e o deísmo cristãos medievais e germe da renascença, do iluminismo e do cientificismo moderno e atual, das revoluções liberais e dos rumos que os governos constitucionalistas tomaram e, enfim, das formas de vida que implicam na submissão dos corpos e dos espíritos dos trabalhadores aos aparatos de poder das economias industrial e pós-industrial.

Agamben interpreta que, pela bula *Ad conditorem canonum*, João XXII esvazia o conceito de uso e afirma o de propriedade. Para o intelectual hodierno, a força dessa operação teórica de caráter teológico e jurídico não se esgota em seu tempo. Escreve:

Ao opor radicalmente uso e consumo, João XXII, com uma inconsciente profecia, oferece o paradigma de uma impossibilidade de usar que encontraria sua realização completa muitos séculos depois na sociedade de consumo. Um uso que nunca é possível ter e um abuso que sempre implica um direito de propriedade e é, portanto, sempre próprio, definem o cânone do consumo de massa. Contudo, dessa maneira, talvez sem se dar conta disso, o pontífice também revela a verdadeira natureza da propriedade, que se afirma com a máxima intensidade no momento em que coincide com o consumo da coisa. (AGAMBEN (b), 2014, p. 135)

No embate entre João XXII e os franciscanos, com destaque para as defesas realizadas por Francisco de Ascoli, que “elabora uma verdadeira ontologia do uso, na qual ser e devir, existência e tempo parecem coincidir” (AGAMBEN (b), 2014, p. 136), está a chave para a reflexão a respeito de certa ideia de profanação, defendida por Agamben como o ato de restituir ao uso comum o que se priva do uso de todos.

A forma de vida monástica, em que a disciplina conduz à abdicação da propriedade e em que as coisas são para ser consumidas e não acumuladas é, para Agamben, inspiradora. Após identificar a secularização como o fenômeno que se limitou a “transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder” e conceber, por oposição, a profanação como aquilo que implica em uma neutralização do que profana de modo que, “depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso” (AGAMBEN,

2007, p. 68), o pensador não esconde certo encantamento com a premissa da “altíssima pobreza”, chegando a escrever:

O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal. A forma de vida franciscana é, nesse sentido, o fim de todas as vidas (*finis omnium vitarum*), o último *modus*, depois do qual não é mais possível a realização histórica múltipla dos *modi vivendi*. A “altíssima pobreza”, com seu uso das coisas, é a forma-de-vida que começa quando todas as formas de vida do Ocidente alcançam sua consumação histórica. (AGAMBEN, 2014, pp. 145, 146)

Na investigação sobre a *oikonomia* Agamben coloca em oposição as ideias de posse e de propriedade, associando a primeira à de *usus* (espaço da liberdade) e a segunda à privação (espaço da dominação de uns sobre outros). Enquanto o *usus* é praticado pelos franciscanos, a privação é o alicerce de uma *administratio* doxológica.

O antagonismo entre os conceitos de posse e de propriedade, acima evidenciados como um problema originariamente teológico (com raízes, é claro, nas contradições políticas e econômicas que a Igreja Católica vivia no século XIV) não repercutiu, apenas, no âmbito do direito civil moderno. Tais conceitos se ligam intrinsecamente à economia o que significa dizer que, na modernidade, quanto na contemporaneidade, ao próprio capitalismo³.

2 SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

Para além de Max Weber que liga as origens do capitalismo à uma ética religiosa, Walter Benjamin considera que o próprio capitalismo é uma religião, por estar “essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21).

Benjamin ressalta quatro traços constitutivos da “estrutura religiosa do capitalismo”, a saber:

1º) O culto. Talvez não tenha havido religião mais cultural na história do que o capitalismo;

³ É fato que as contradições entre posse e propriedade remetem, também, à experiência socialista ocorrida na modernidade. Não nos ocuparemos, contudo, dessa questão nesta comunicação.

2º) A celebração permanente do culto. No capitalismo, não há trégua para a realização do culto pois, diferentemente de outras religiões, em que ele é realizado em momentos próprios, aqui, ele é realizado a todo o instante, incessantemente;

3º) O caráter de não expiação, mas de culpabilização do culto. A esse respeito, ele afirmará: “uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa (...)”. Se até mesmo Deus é culpabilizado, não há qualquer possibilidade de transcendência nessa inaudita religião, pois: “a transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto, ele foi incluído no destino humano” (BENJAMIN, 2013, p. 22);

4º) O ocultamento de Deus, que somente pode ser invocado no mais alto ponto da culpabilização.

Ora, capitalismo e secularização são irmãos siameses, e isso significa dizer que, no mundo secularizado, absolutamente nada escapa ao imanente e tudo, absolutamente tudo, se converte em mercadoria.

Conforme comenta Michel Löwy, “segundo a religião do capital, a única salvação reside na intensificação do sistema, na expansão capitalista, no acúmulo de mercadorias, mas isso só faz agravar o desespero” (LÖWY, 2005, p. 5), desespero este que, conforme Benjamin, compreende um “estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação” (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Löwy anota que, conforme Burkhard Lindner, “a perspectiva histórica do fragmento⁴ baseia-se na premissa de que não podemos separar, no sistema da religião capitalista, a “culpa mítica” da dívida econômica” (LÖWY, 2005, p. 4).

Ora, para Benjamin o termo “mito” tem conotação negativa. O pensador identifica a bipolaridade entre o poder fundante e o poder fundado. Enquanto o primeiro implica em uma violência originária, o segundo exerce uma violência mantenedora - é a violência do direito, cuja existência se justifica na medida em que mantém a violência originária⁵.

Dizer que a dívida econômica é o cerne da culpabilização de pobres e ricos no capitalismo e que tal culpa é mítica significa afirmar, na chave de Benjamin, que ao capturar toda e qualquer possibilidade de transcendência o capitalismo engendra a culpa como mecanismo de direito, regra geral colocada à serviço de sua própria manutenção. Aqui, Deus é transformado em mercado e está preso à culpa. Não pode

⁴ Refere-se, aqui, ao *O capitalismo como religião*.

⁵ Vide o texto “Crítica da violência, crítica do poder”, do mesmo autor.

transgredi-la, portanto, pois não pode transgredir a regra que ele mesmo criou. A defesa de João XXII, de que aquele que criou a lei não pode subvertê-la vigora, no capitalismo, em sua forma mais extrema. Se esse sistema se ergue sobre a propriedade associando toda e qualquer forma de consumo a ela, então não há, aqui, qualquer espaço para o uso, afinal, tudo o que se usa será, necessariamente consumido. Ante a esse fatalismo tudo, então, deve ser privado: conquistado pelo trabalho individual e acumulado pela inteligência humana. Na religião capitalista, o público se cria em razão do privado e, por isso, não pode ser genuinamente e integralmente público. Portanto, nada pode ser de uso comum mas, contrariamente, tudo deve ser sacralizado, tornado inatingível àqueles que por insuficiência não conseguem acessar ou que, por descuido, acabam perdendo o que conquistaram.

CONCLUSÃO

Giorgio Agamben propõe leitura bastante diversa da consagrada tese que associa profano ao secularizado e sagrado ao religioso, atribuindo caráter negativo ao primeiro e positivo ao segundo⁶. Profanação, para o pensador italiano, é aquilo que é “livre dos nomes sagrados”, “o que é restituído ao uso comum dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Na trilha de Benjamin, Agamben propõe que “a passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado”, a saber, o “jogo” (AGAMBEN, 2007, p. 66). A respeito do jogo, ele destaca:

Ao analisar a relação entre jogo e rito, Émile Benveniste mostrou que o jogo não só provém da esfera do sagrado, mas também, de algum modo, representa a sua inversão. A potência do ato sagrado – escreve ele – reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. (...)

Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a “profanação” do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. (AGAMBEN, 2007, p. 67)

⁶ Destaque-se, no que se relaciona a esta defesa, o protagonismo de Mircea Eliade.

Pelo jogo (Benjamin - Agamben), ou, pela desativação dos dispositivos de assujeitamento (Foucault - Agamben), os homens podem dessacralizar aquilo que está sacralizado, restituindo, com isso, aos deuses, o espaço outrora destinado ao religioso. Significa desarticular os mecanismos que conduzem à absoluta secularização do religioso, ou, em linguagem econômica, à transformação de toda e qualquer instância da transcendência em mercadoria. É subverter a propriedade abrindo a clareira para o uso.

Agamben propõe que o espaço religioso seja verdadeiramente público, livre das amarras da secularização do transcendente. Que, espelhados em “uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade” os seres humanos possam libertar o religioso do privado, permitindo que a *religio* deixe de ser apenas observada (ou museificada), mas que possa ser, agora, jogada. Pois, tal como “as potências da economia, do direito e da política”, a *religio* (enquanto aquilo que “cuida” para que os homens se mantenham distintos dos deuses) torna-se “a porta de uma nova felicidade” (AGAMBEN, 2007, pp. 66, 67).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. (a). Estado de Exceção e Genealogia do Poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, p. 21-39, jan./jun. 2014. Disponível em <http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/issue/current/showToc> , Acesso em: 01 Jul. 2014.
- _____. (b). *Altíssima Pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LÖVY, Michael. *O capitalismo como religião*. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33501-43270-1-PB.pdf>. Acesso em 01/jun/2016.

Religião e esfera pública: os riscos da violação de neutralidade do Estado laico

Sérgio Murilo Rodrigues¹

RESUMO

Carl Smith formula duas teses centrais em sua obra *Politische Theologie* (1922): “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” e “todos os conceitos expressivos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”. As implicações delas são múltiplas, mas uma delas entenderia que as religiões teriam um *poder soberano* fundado na exceção e, portanto, *independente* dos sistemas políticos e jurídicos de um Estado de direito democrático. Agambem em seu livro *O reino e a glória* nos fala de duas espadas na Igreja, a espiritual e a material, *auctoritas* e *potestas*, a autoridade divina e o poder do Estado. Seria a *auctoritas* o poder soberano capaz de estabelecer leis que precederiam ao poder estatal dos homens? Um *direito natural* com validade universal para além de qualquer fronteira nacional, sem mecanismos morais e jurídicos para regular os conflitos, pode se tornar uma perigosa estratégia de imposição violenta de idéias. No contexto atual de sociedades multiculturais, o espaço público da discussão política só pode ser compartilhado de forma justa através de um Estado laico, comprometido a garantir todas as crenças religiosas. E essa garantia se dá pela *potestas*, o poder político regulado juridicamente pelo consenso entre os homens. Certamente, que religiosos também podem participar desse *consenso*. Habermas, com o seu conceito de *sociedade pós-secular*, apresenta uma sociedade plural, na qual o *sagrado* não pode mais ser radicalmente separado do convívio político entre as pessoas, como se imaginava nos projetos de secularização do início da modernidade. No entanto, o Estado laico continua a ser a garantia fundamental da justiça e da resolução não-violenta de conflitos nas sociedades pós-seculares. O objetivo desta pesquisa é, a partir dos conceitos de *teologia política*, *auctoritas*, *potestas* e *sociedade pós-secular* considerar os riscos que representam as tentativas de violação de neutralidade do Estado laico. Para realizar esse objetivo vamos analisar a PEC 99/2011 que autoriza as igrejas a questionarem regras ou leis junto ao Supremo Tribunal Federal.

Palavras-chave: Habermas; Estado laico; religião; sociedade pós-secular; conflitos.

INTRODUÇÃO

Está em tramitação no Congresso Nacional a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 99/2011, apresentada em 19 de outubro de 2011 pelo Deputado Federal João Campos (PSDB-GO), que diz o seguinte: *Acréscima ao art. 103, da Constituição Federal, o inciso X, que dispõe sobre a capacidade postulatória das*

1Mestre em Filosofia pela UFMG; Professor de Filosofia da PUC Minas; pesquisa financiada pelo FIP/PUC Minas; email: sergio10@pucminas.br

Associações Religiosas para propor ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal. Acesso em 25/06/2016: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=524259>

Se aprovada a emenda, o artigo ficaria assim:

Art. 103. Podem propor a ação direta de inconstitucionalidade e a ação declaratória de constitucionalidade: (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004) (Vide Lei nº 13.105, de 2015) (Vigência)

I - o Presidente da República;

II - a Mesa do Senado Federal;

III - a Mesa da Câmara dos Deputados;

IV - a Mesa de Assembléia Legislativa;

III - a Mesa da Câmara dos Deputados;

IV - a Mesa de Assembléia Legislativa;

V - o Governador de Estado;

IV - a Mesa de Assembléia Legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)

V - o Governador de Estado ou do Distrito Federal; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)

V - o Governador de Estado;

V - o Governador de Estado ou do Distrito Federal; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)

VI - o Procurador-Geral da República;

VII - o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil;

VIII - partido político com representação no Congresso Nacional;

IX - confederação sindical ou entidade de classe de âmbito nacional.

X – as associações religiosas de âmbito nacional.

Acesso em 26/06/2016: (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

Podemos fazer duas observações sobre a PEC 99/2011: a) O que define uma *associação religiosa de âmbito nacional*? A quem caberia essa definição? O que significa exatamente o termo *associação religiosa*? Tais questões podem parecer supérfluas quando se pensa nas grandes tradições religiosas monoteístas, mas se pensarmos em outros credos religiosos, alguns não muito difundidos entre nós, brasileiros, e outros muito difundidos, mas já com um histórico de discriminação em nossa sociedade, veremos que não é um temor absurdo a possibilidade de um uso muito *restritivo* do termo *associação religiosa de âmbito nacional*; b) incluir *associações religiosas* no art. 103 da Constituição Federal brasileira significa dar a

essas associações o *status de entidades de representação política*².

Tanto a observação (a) quanto a (b) podem significar um grave risco de *violação de neutralidade* do Estado laico brasileiro.

1. VIOLAÇÃO DE NEUTRALIDADE

Os modernos Estados de direito democráticos, como o brasileiro³, são fundamentalmente laicos ou seculares, mas *laicidade* não significa ser contra as religiões, pelo contrário, a liberdade religiosa só pode ser adequadamente garantida se o Estado manter uma *neutralidade* em relação às tradições religiosas e suas respectivas visões de mundo. Segundo Habermas,

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem que dois lados de uma mesma medalha. No passado, elas protegeram comunidades religiosas, não somente das conseqüências destrutivas resultantes de conflitos sangrentos que irromperam entre elas, mas também de um modo de pensar, inimigo da religião, difundido numa sociedade secular (HABERMAS, 2007, p.9)

Desta forma, uma violação da neutralidade do Estado laico é um risco para a democracia, mas também para as próprias religiões, já que pode ocorrer um acirramento dos conflitos entre as distintas crenças religiosas se o Estado assumir como política pública a defesa de uma dessas crenças. A determinação de uma religião *oficial* de Estado seria um duro golpe contra a liberdade de crença religiosa e, portanto, um grave risco para a existência das religiões *não-oficiais*. Neste sentido, considerar *associações religiosas* como entidades de representação política criaria a possibilidade de legitimação jurídica (*poder de lei*) para princípios teológicos específicos de uma tradição religiosa. Isto comprometeria de forma muito perigosa a pretensão de validade básica pressuposta pelos cidadãos de uma sociedade

2 Podemos utilizar o conceito de *política* em um sentido mais amplo, como significando a interação entre os homens no espaço público com a finalidade de coordenarem suas ações ou em um sentido mais restrito como aquelas pessoas que se comprometem em *representar* os interesses nas negociações dentro do espaço público.

3 Constituição da República Federativa do Brasil de 1988: Artigo 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;

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. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)

democrática liberal: a elaboração das leis e a discussão sobre as leis devem ser feitas através do uso público da razão, ou seja, através de argumentos reconhecíveis por todos os envolvidos.

Isto não quer dizer que cidadãos religiosos não possam participar politicamente da vida pública, nem mesmo que eles devam abrir mão de suas crenças religiosas para isso. Habermas, ao contrário de outros pensadores, como Rawls, por exemplo, não considera que os religiosos só possam participar politicamente na esfera pública se abrirem mão de suas convicções religiosas e *traduzirem* todos os conteúdos teológicos em uma linguagem da razão pública. (...) *Muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência* (...) (HABERMAS, 2007. p.144). Doutrinas religiosas são *doutrinas abrangentes*, que determinam os valores de uma *vida boa*. Assim, é evidente que pessoas religiosas busquem fundar todas as suas decisões em convicções religiosas. No entanto, Habermas não quer dizer com isso que instituições religiosas devam assumir cargos ou entidades públicas de representação política *enquanto instituições religiosas*. Segundo Habermas, uma exigência estrita de tradutibilidade integral da linguagem teológica para a linguagem da razão pública, sem nenhum argumento fundado exclusivamente em convicções religiosas

(...) só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no tange às visões de mundo. Tal neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião. O consenso constitucional que se estabelece entre os cidadãos, atinge também o princípio da separação entre Igreja e Estado (HABERMAS, 2007, p.145).

Mesmo em uma *sociedade pós-secular*⁴, na qual as tradições religiosas buscam reconhecimento público pelas suas ações sociais e existem processos de mútuo aprendizagem entre as concepções de mundo religiosas e profanas, não há uma *violação da neutralidade* do Estado em relação às doutrinas religiosas. Os religiosos podem defender seus pontos de vista políticos inspirados em uma compreensão teológica da vida e do mundo, mas ao assumirem cargos públicos ou entidades de representação pública devem assumir os compromissos inerentes à argumentação discursiva democrática, sendo que dois desses compromissos são: a) o uso da razão pública, ou seja, uma argumentação compreensível a todos e b) a falibilidade da

4 A expressão "pós-secular" foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a "modernização da consciência pública" abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar; levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

argumentação, ou seja, aceitar previamente à própria discussão a possibilidade de aceitação do argumento do outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aceitação do *princípio de falibilidade* dos discursos e uma concepção de *direito procedimental racional* conduzem a uma reflexão sobre os conceitos de *autoridade e poder* a partir do discurso religioso e quais as implicações disso para a política. Max Weber considerava como *racional* aquele direito fundado em bases plenamente demonstráveis (WEBER, 1999, p. 13). Habermas, em parte, compartilha da conceituação weberiana, na medida em que concebe o direito como um procedimento racional entre seres humanos, pelo qual são estabelecidos consensos (acordos/contratos) normativos (as leis). Neste sentido, Habermas não pode conceber uma soberania externa à sociedade que produz as leis. Certamente que as leis podem ser mudadas, mas segundo procedimentos legítimos, ou seja validados por leis previamente acordadas pela mesma comunidade, que busca alterá-las. Habermas não considera legítimo pensar em uma *soberania* anterior à comunidade humana ou mesmo fundada na *exceção*. Neste sentido, as teses defendidas por Carl Smith em seu livro *Teologia Política* seriam autoritárias, pois conceberia um soberano *acima das leis*. Barsalini, em seu artigo *Poder e religião na contemporaneidade: um diálogo entre Ratzinger, Habermas e Agamben* nos mostra que as religiões podem reivindicar para si uma *autoridade* que estaria para além dos Estados e suas Constituições e sistemas jurídicos. E essa reivindicação tem implicações sérias no exercício do poder político.

Todas essas considerações precisam ser mais bem analisadas e refletidas, mas aqui podemos considerar, salvo melhor juízo, que a inclusão de *associações religiosas* como postulantes de ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal constitui um grave risco de violação da neutralidade do Estado laico, seja porque a definição de *associação religiosa* permita a exclusão de certas tradições religiosas, seja porque o reconhecimento de uma associação religiosa como entidade pública de representação política permitira ao Estado validar certos preceitos teológicos em detrimento de outros preceitos teológicos e não-teológicos, corrompendo a *laicidade* do Estado.

REFERÊNCIAS

BARSALINI, Glaucio. *Poder e religião na contemporaneidade: um diálogo entre*

Ratzinger, Habermas e Agamben. Interações – Cultura e comunidade, Belo Horizonte, MG, v.9, n15, p.162-176, jul/dez 2015, ISSN 1983-2478.

HABERMAS, J. **Fé e Saber**. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. El resurgimiento de La religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? **Diánoia**. Volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp.3-20.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

LUCHI, João Pedro (org.). **Religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. México: Fondo de cultura econômica, 1995.

ROUANET, Luiz P. "A ideia de razão pública em Rawls", In: CUPANI, Alberto O; MORTARI, César A. (org.). **Linguagem e filosofia** – Anais do II Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. São Paulo: Ed. Del Rey, 2008.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**, vol. 2, Brasília, São Paulo: Editora da UnB, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 13.



FT 5 Práticas Religiosas, Imagens de
Deus e Fé Cristã

FT 5: Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã

Coordenadores: Prof. Dr. Geraldo De Mori – FAJE, MG; Profa. Dra. Virgínia Buarque – UFOP, MG; Profa. Dra. Alzirinha Rocha de Souza – PUC SP

Ementa: De modo totalmente imprevisível, a religião voltou, está na ordem do dia e já é o produto mais rentável do capitalismo. Entretanto, a volta do religioso não é necessariamente o retorno do sagrado. Muito menos, a revanche de Deus às tendências secularistas do projeto civilizacional moderno. É um fenômeno complexo e ambíguo, que exige discernimento e análise, pois afeta seriamente as religiões tradicionais em seus símbolos, doutrinas e práticas, particularmente a fé cristã. Por um lado, está a mercantilização da religião, colocada a serviço dos indivíduos e de seus desejos pessoais, com práticas providencialistas, fundamentalistas, ecléticas e difusas, que desafiam credos e a exigência de pertença institucional de seus adeptos. Por outro, está a legitimidade do acesso ao sagrado sem o emaranhado da burocracia institucional, da busca de felicidade e bem-estar já na intra-história, da dimensão terapêutica da religião, da aterrissagem da escatologia no presente e no momentâneo. Este FT busca reunir estudos sobre práticas religiosas na atualidade, as imagens e concepções de Deus subjacentes a elas e os consequentes desafios colocados à fé cristã, seja ao dogma, seja à moral cristã, porquanto está em jogo a pretensão de universalidade da proposta do cristianismo.

A ação pastoral da igreja diante da cultura midiática digital: da pastoral dos meios para uma pastoral da comunicação

Andréia Gripp¹

RESUMO

Estudiosos de comunicação e de tecnologia afirmam que a internet não é meramente um instrumento, um meio, mas sim um ambiente, com uma forma de se viver própria, que expande sua configuração para outros ambientes e constrói um novo jeito de ser, de pertença, de relacionamento. Diante dessa realidade, a Igreja é desafiada a pensar como poderá ser Sacramento da Salvação no “mundo digital”. O texto que agora apresento é um fragmento da pesquisa que desenvolvo no Mestrado em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Visa despertar a atenção para uma importante questão: a necessidade de uma mudança de perspectiva pastoral, focada não mais nos meios, mas na cultura midiática, para que não se corra o risco de falar uma linguagem que ninguém entende e “responder a perguntas que ninguém mais se faz”. O Espírito Santo nos impulsiona a avançarmos para águas mais profundas neste tempo histórico. A conversão pastoral exige docilidade ao Espírito, mudança de forma, de linguagem, de atitude. O tema do 29º Congresso Internacional da Soter - “Tempos do Espírito” - é extremamente propício para essa reflexão. Nessa perspectiva, através de pesquisa bibliográfica, apresentamos as questões que consideramos relevantes para o entendimento do tema.

Palavras-chave: Igreja. Comunicação. Cultura. Mídia. Internet.

INTRODUÇÃO

O advento da internet e o desenvolvimento de uma cultura digital têm desafiado a Igreja em sua ação pastoral a “avançar em águas mais profundas” e assim integrar-se nessa nova ambiência (SODRÉ, 2012, p. 11)². A palavra “integrar” é a chave de leitura para este artigo. A questão foi levantada pelo Papa João Paulo II, que em sua carta apostólica Rápido Desenvolvimento (2005, n. 2) afirmou:

Com efeito, a Igreja não está chamada unicamente a usar os *mass media* para difundir o Evangelho mas, hoje como nunca, está chamada também

¹ Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (RJ) e Bacharel em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Gama Filho. Instituição financiadora CNPQ. E-mail: andreagrippedo@gmail.com.

² SODRÉ, Muniz. Antropológica do Espelho. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, pp. 21-27. Em sua obra, Sodré explica que tomou de Aristóteles a noção de *bios* para qualificar a nova ambiência criada pelas mídias digitais. Ele explica que Aristóteles, em Ética a Nicômaco, distingue três âmbitos nos quais se desenrolam as ações humanas: o *bios theoretikos* – a vida contemplativa; o *bios politikos* – vida política; e o *bios apolaustikos* – a vida prazerosa. A esses Sodré acrescenta mais um gênero de existência: o *bios* midiático, virtual.

a integrar a mensagem salvífica na “nova cultura” que os poderosos instrumentos da comunicação criam e amplificam. Ela sente que o uso das técnicas e das tecnologias da comunicação contemporânea é parte integrante da sua missão no terceiro milênio.

Esta consciência missionária da Igreja, frente ao advento das novas tecnologias, tem levado teólogos e comunicadores católicos a se debruçar sobre o tema e a apontar possíveis caminhos para que a Boa Nova seja anunciada e o Reino de Deus, instaurado, no “Continente digital” (BENTO XVI, 2009).

Com a consolidação da tecnologia digital, o ambiente criado por ela não pode ser visto apenas como “um mundo paralelo”, virtual, entendendo virtual como algo não real. Pierre Lévy defende com propriedade que o virtual é real, um real digital, não físico, mas sempre real. “Em termos rigorosamente filosóficos o virtual não se opõe ao real, mas ao atual: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes” (LÉVY, 2007, p.15).³

O ambiente digital atualmente faz parte do dia-a-dia de um grande número de pessoas. Isto não pode ser ignorado pela Igreja. É preciso compreender o que isso significa de mudança no processo de evolução do homem em sua relação com o mundo, porque certamente implica numa mudança em relação à sua percepção da vida e da experiência religiosa. E esta mudança provoca o surgimento de novos padrões de comportamentos, nova forma de se comunicar, novas sensibilidades e novas insensibilidades. E só será possível achar caminhos para integrar a mensagem do Evangelho a essa realidade virtual/digital se compreendermos a sua complexidade.

Pela limitação de espaço desse artigo, não será possível aprofundarmos na exposição dessas questões. Analisaremos algumas características do homem contemporâneo que desafiam a Igreja a dar uma resposta pastoral eficaz, mas que ainda apresenta algumas lacunas.

1. O “HOMEM DIGITAL”: POSSIBILIDADES E DESAFIOS PASTORAIS

O que aqui classifico como “homem digital” é a pessoa humana que vive hoje imersa na cultura digital e utiliza essa tecnologia em suas atividades do dia-a-dia. Este indivíduo possui potencialidades e necessidades diferenciadas daqueles que viveram antes da revolução tecnológica provocada pela informática e a internet.

A cultura digital trouxe novas possibilidades de relacionamentos entre as pessoas. Como ponto positivo eliminou as distâncias entre amigos e familiares que moram em diferentes partes do mundo. Há uma real interação entre os indivíduos,

³ Para Levy, a “virtualização pode ser definida como um movimento inverso ao da atualização. Consiste numa passagem do atual ao virtual, em uma ‘elevação à potência’ da entidade considerada.

que envolve sentimentos e cria comprometimento.

Saindo do ambiente familiar, podemos ver também que é positiva a possibilidade da criação de comunidades virtuais em torno de interesses comuns (profissão, estudos, pesquisa, informação, turismo, etc.). Santaella (2003, p. 30) afirma:

Na medida em que as redes se concretizam pela existência de laços firmados a partir de interesses comuns, é possível verificar a formação de todo tipo de agrupamento para troca de informações, ideias e materiais, gerando não apenas uma interação entre os participantes no sentido de compartilhar conhecimentos, mas também engajamento em questões políticas, sociais e culturais.⁴

1.1 INTERNETIZAÇÃO

Como dito anteriormente, a cultura midiática digital, criada pelas novas tecnologias comunicacionais, tem transformado tudo o que conhecemos, vivemos e fazemos. Uma cultura que evolui a passos largos e tem mudado as linguagens de nosso tempo e que não se limita ao *desktop*. Seus efeitos repercutem por todas as áreas da sociedade humana: economia, cultura, comunicação, política, etc..

Esta é uma realidade já consolidada. Podemos afirmar com certeza que já estamos na sociedade dos indivíduos em rede digital⁵, que tende a se desenvolver e ampliar a cada dia. Diante disso, Castells (2001) vai defender que a questão que deve ocupar os atores sociais hoje está resumida no saber reconhecer os contornos do nosso novo terreno histórico, ou seja, o mundo em que vivemos, para se incluir nele e interagir com seus “habitantes”. Pois vivemos um processo de “Internetização”, ou seja, um tempo em que tudo (marca, produto, serviço, instituição ou pessoa) “deve” estar na internet para existir. Isso já pode ser considerado uma norma social. No mundo da cultura midiática digital vive-se o princípio da “visibilidade”: tudo “deve” ser visto, fotografado, registrado, compartilhado, comentado.

Nesta lógica de vida, embora as pessoas não ignorem totalmente a Igreja, na maior parte do tempo em que estão “conectadas” não pensam na Igreja, nem em seus dogmas, e em muitos casos, sequer pautam suas posturas pela ética e moral defendidas por ela. Conceitos como: humildade, escondimento, gratuidade, amor ao próximo, respeito, fidelidade, hierarquia e obediência ou são totalmente ignorados,

4 SANTAELLA, Lúcia. **Da cultura das mídias à cibercultura: o advento do pós-humano**. Porto Alegre: Revista FAMECOS, nº 22, dezembro 2003, pp. 23-32.

5 CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da Internet**. Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Manuel Castells define a sociedade do século XXI como a “sociedade em redes” e, especialmente na comunicação contemporânea, essas redes são digitais, possibilitadas pelas novas e complexas tecnologias. A internet passou da condição de mero instrumento, de veículo transmissor de informações (meio), para assumir o status de ambiente, novo continente, no qual indivíduos em diversas partes do mundo se tornam um ponto da rede mundial.

ou possuem outro referencial.

1.2 FLUIDEZ DOS RELACIONAMENTOS E DESCOMPROMISSO

As mediações feitas pelas tecnologias digitais estão mudando a forma de nos relacionarmos em sociedade e a nossa auto-identidade. O indivíduo imerso na cibercultura não vê o celular como um meio de comunicação apenas, mas como uma extensão de sua humanidade, essencial à sua vida social e à sua existência.

Há fluidez e flexibilidade na relação que surge entre indivíduos de uma mesma rede social digital. Isto porque um relacionamento virtual não necessariamente precisa se concretizar no ambiente físico. Por esse motivo, é fácil uma pessoa acumular mais de dois mil “amigos” na sua rede, assim como com a mesma facilidade pode-se desfazer a “amizade” com qualquer uma dessas pessoas. Basta, excluí-la de seu perfil, ou bloquear o seu acesso. E isso é feito sem o menor constrangimento, ou necessidade de explicações.

Os relacionamentos numa rede digital não exigem ligações exclusivas, nem um ritmo específico. Pode-se “desconectar” sempre que se achar necessário ou conveniente. Muitos vínculos são estabelecidos devido a necessidades de momentos, que podem mudar num instante seguinte, e aquele “comprometimento” anterior perder o sentido.

Sendo assim, é necessário a Igreja refletir sobre o que significa amar o próximo, ter compaixão, num ambiente em que um “amigo” pode ser facilmente excluído? Além disso, pode ser uma pessoa que você nunca tenha visto pessoalmente, não saiba da sua realidade, de suas necessidades, pois o seu conhecimento sobre ela se limita a atualização que faz no “status” da rede social, ou a postagem de fotos e notas.

O questionamento que fica é: como a linguagem pastoral que utilizamos tradicionalmente na Igreja atingirá os resultados esperados, se o receptor da mensagem tem outros referenciais?

2. A RESPOSTA DA IGREJA

O avanço tecnológico provoca mudanças na prática da evangelização, da missão, do ser Igreja no mundo e na história, porque primeiro provocou uma mudança no homem e na sociedade.

Comunicação e Igreja sempre foram realidades que se encontraram na história. O evento comunicativo por excelência é Jesus Cristo e a Igreja tem como missão principal a comunicação do Ressuscitado e do Reino de Deus. “Ide pelo mundo e evangelizai”, foi a ordem de Jesus aos apóstolos (Mc 16, 15). Esse “ide” implica em sua essência a comunicação. Por esse motivo, podemos afirmar que a comunicação está entre as prioridades pastorais da Igreja em sua ação evangelizadora, porque evangelizar nada mais é do que comunicar ao homem a Boa Notícia de Cristo. No emaranhado de redes digitais não pode ser diferente: a Igreja deve fazer-se presente como Corpo de Cristo, com seus membros inseridos em diversos pontos de produção e transmissão de conteúdo.

Portanto, a ação comunicativa da Igreja já em sua essência ultrapassa a “pastoral dos meios”⁶ e não pode estar limitada a utilização de algumas práticas comunicativas, sejam elas permanentes ou eventuais. Comunicar está na sua essência, o que já insere a Igreja num contexto muito maior do que a instrumentalização dos meios de comunicação: a insere na cultura da comunicação.

Segundo França Miranda (2009, p.15), “ao experimentar, entender e acolher a autocomunicação divina, o ser humano necessariamente o estará fazendo a partir de sua cultura própria” e do seu tempo histórico. Isto significa que diante da revolução tecnológica contemporânea, a Igreja não pode se contentar em fazer apenas uso dos veículos (uma “pastoral dos meios”), desconsiderando a existência de cultura nascida das novas tecnologias.

Nessa nova realidade, que o Papa Bento XVI chamou de “mundo digital” e “continente digital” (BENTO XVI, 2009), a Igreja precisa ser um sinal eficaz da presença do Reino de Deus. Isto não é uma opção. É um imperativo. Não é uma escolha estratégica, é assumir a sua própria razão de ser, pois a Igreja só tem sentido em função do Reino de Deus e é justamente por isso que deve abrir-se para interagir nesta nova realidade e buscar caminhos pastorais para que Deus seja conhecido na rede. É sua missão traduzir para linguagem contemporânea a Revelação e conectar os indivíduos à grande tradição cristã.

Mas embora possamos encontrar na internet diversas iniciativas da Igreja ou de seus membros (bispos, padres, consagrados, leigos), o que temos visto em sua grande maioria são sites, blogs, perfis e páginas construídos e alimentados na lógica

⁶ Chamamos de “pastoral dos meios” uma ação pastoral que privilegie a aquisição e administração de meios de comunicação, sem levar em consideração os processos comunicativos e a cultura midiática.

da “pastoral dos meios” e não efetivamente iniciativas de uma ação de “pastoral da comunicação”. O que significa isso? Significa que os agentes pastorais ainda não compreenderam que as mídias (entre elas as digitais) não só dão publicidade a ideias e conhecimento, mas também criam um novo ser humano, e que, portanto, não é eficaz simplesmente publicar na internet um material escrito na lógica da imprensa, ou da cultura do papel (como os jovens gostam de dizer).

Por esse motivo, não basta publicar no ambiente digital, por exemplo, uma grande quantidade de conteúdo espiritual, doutrinário e moral. Isto não torna a internet um espaço cristão. “É preciso integrar a mensagem nessa nova cultura”⁷, criar relações, pois a cultura midiática e a rede de comunicação digital não existem para “panfletar”, mas para envolver.

Para isso é necessário mais do que saber utilizar os comandos das mídias digitais e adquirir equipamentos e “softwares” modernos. Para ser Sacramento da Salvação neste tempo histórico, a Igreja precisa primeiramente “habitar” esse espaço virtual e se comunicar com seus “cidadãos”. Se não integrar a mensagem, é como se fosse à lua e lá colocasse uma bandeira do Vaticano. Voltasse à terra achando que já habitasse aquele lugar e tivesse conquistado seu “território”. Na verdade apenas estará ocupando um espaço, estará presente na lua através da bandeira, mas não terá a sua cidadania. Não transformará aquele ambiente, nem constituirá um povo. Sua participação ali será ocasional.

Infelizmente essa ainda é a experiência vivida por boa parte dos sites e redes sociais de (arqui)dioceses, paróquias, pastorais e organismos da Igreja. A lógica que domina essas ações pastorais é a lógica da propaganda, que é insuficiente e ineficaz para que a Igreja possa comunicar ao homem de hoje o “Evangelho de sempre”.

A cultura midiática exige envolvimento e relacionamento, muito embora, como já citado, não sejam da mesma ordem dos relacionamentos tradicionais. É essa a nova “terra” de missão para a Igreja.

CONCLUSÃO

Vivemos num tempo em que o advento da internet já se consolidou em nossa cultura e a tem transformado. Por isso, a Igreja contemporânea encontra-se diante

7) JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris missio*, 1990, n. 37c. Disponível em www.vatican.va. Grifo nosso.

de uma sociedade hipercomplexa, afetada pela cultura midiática digital, que a desafia a pensar como poderá manter-se fiel à sua missão. O desafio que se coloca está resumido na palavra “integrar”, que neste contexto evoca atitudes e estratégias que possam envolver o homem e provocar seu engajamento na comunidade eclesial.

As pessoas de uma comunidade digital não estão ligadas por laços de sangue, de nacionalidade ou territorialidade. Estão ligadas por redes digitais e não precisam estar no mesmo lugar físico, favorecendo a criação de comunidades a partir de interesses e objetivos comuns diversos. A internet, como ambiente virtual, une indivíduos espalhados pelo mundo. Seu “território” comum é a internet. Nesse “lugar” se encontram, interagem e se relacionam. É um espaço real, porém, não físico, que cria uma cultura reticulada, descentralizada, baseada em módulos autônomos

As linguagens utilizadas até então pela Igreja em sua ação pastoral já não surtem o efeito esperado, nem provocam a conversão do indivíduo e a transformação da sociedade. Isto porque os referenciais mudaram, assim como mudaram as perguntas, também. E embora o conteúdo da resposta da Igreja não mude, a sua configuração externa (a linguagem) precisa se atualizar.

Hoje, o modelo de comunicação linear foi substituído pelo modelo circular. O primeiro é autoritário, porque o ponto de partida é sempre quem detém o poder da comunicação, que produz o que o receptor vai receber, não havendo espaço para a interação ou escolha por parte do destinatário da mensagem. Já o circular provoca igualdade, participação, corresponsabilidade entre emissor e receptor, até porque o mesmo indivíduo simultaneamente pode ser emissor e receptor.

Esta mudança de perspectiva pastoral – da pastoral dos meios para a pastoral da comunicação – num modelo mais dialógico, é um caminho em construção que precisa ser assumido não só pela hierarquia, pela Igreja institucional, mas sim por todos os batizados, pela Igreja enquanto povo de Deus.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI. **Novas tecnologias, novas relações.** Promover uma cultura de respeito, de diálogo, de amizade. Mensagem para o 43º Dia Mundial das Comunicações Sociais, 2009. Disponível em www.vatican.va .

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da Internet**. Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Redemptoris missio***, 1990. Disponível em www.vatican.va.

LEVY, Pierre. O que é o virtual. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 8ª Reimpressão, 2007.

MIRANDA, Mário de França. **Igreja e Sociedade**. São Paulo: Loyola, 2009, p.15.

SANTAELLA, Lúcia. **Da cultura das mídias à cibercultura: o advento do pós-humano**. Porto Alegre: Revista FAMECOS, nº 22, dezembro 2003, pp. 23-32.

A celebração da práxis histórica no senhor e festa: por uma teologia latino-americana dos sacramentos no pensamento de francisco taborda

César Thiago do Carmo Alves¹

RESUMO

A celebração dos sacramentos constitui para a fé cristã-católica momento de fazer o memorial da ação salvífica de Deus. Essa celebração deseja exprimir a relação entre fé e vida. No contexto latino-americano ela se reveste de um tom diferenciado, haja vista a realidade do povo sofrido por conta da injustiça social que assola a vida da maioria dos latino-americanos. Desse modo, a pergunta fundamental dessa comunicação é: como pensar teologicamente a celebração dos sacramentos no contexto latino-americano, no intuito de iluminar a vida das comunidades celebrantes? Para refletir a respeito disso ter-se-á o pensamento de Francisco Taborda como chave de leitura. Uma forma do teólogo pensar a teologia dos sacramentos em geral parte das categorias práxis e festa. Na esteira da teologia da libertação, Taborda aponta para os sacramentos como celebração da práxis histórica no Senhor. Sendo assim, a pretensão dessa comunicação consiste em elucidar uma teologia latino-americana dos sacramentos que parte da celebração das comunidades.

Palavras-chave: sacramentos. Celebração. Práxis. Festa.

INTRODUÇÃO

As comunidades eclesiais católicas celebram os sacramentos. Na América Latina sua celebração possui vários contornos. No entanto, não se pode furtar a uma reflexão a respeito dos sacramentos desde uma realidade que clama por libertação do povo sofrido.

Francisco Taborda, teólogo Jesuíta, buscou iluminar a teologia dos sacramentos a partir do solo latino-americano. Sua empreitada constitui numa verdadeira riqueza para o pensar teológico sobre os sacramentos.

Tendo presente a obra *Sacramento, práxis e festa: para uma teologia latino americana dos sacramentos*, buscar-se-á nessa comunicação esboçar o pensamento tabordiano a partir da pergunta: como pensar teologicamente a celebração dos

¹ Doutorando e mestre em Teologia Sistemática pela FAJE.

sacramentos no contexto latino-americano, no intuito de iluminar a vida das comunidades celebrantes? Para isso, a comunicação será dividida em três pontos: 1) cristianismo é compromisso de vida; 2) os sacramentos, celebração da práxis histórica no Senhor; 3) os sacramentos: da práxis à práxis.

1. CRISTIANISMO É COMPROMISSO DE VIDA

O ponto de partida de Francisco Taborda ao abordar os sacramentos em geral desde uma perspectiva latino-americana é o cristianismo como compromisso de vida. A fé celebrada pelas comunidades eclesiais nos sacramentos está vinculada inexoravelmente com a vida. O cristianismo se resume na fé. Esse resumo se justifica pelo fato de que “o conceito de fé, no sentido bíblico, é muito mais que o tipo de conhecimento obscuro a que fora reduzido pela Teologia da Escola. Fé é encontro com o Deus vivo que se revelou em Cristo, é entrega total a ele, vivendo no Espírito” (TABORDA, 1987, p. 21). Essa fé possui uma feição concreta. Sua feição consiste no seguimento a Jesus Cristo. No entanto, essa feição varia de acordo com a situação pessoal do crente bem como com a situação histórica. As feições epocais sempre serão entregues a Deus que se apresenta e comunica ao ser humano na história (cf. TABORDA, 1987, p.23). Tendo conta a feição epocal da fé, Taborda afirma que na América Latina a práxis histórica libertadora é a feição epocal (cf. TABORDA, 1987, p. 24).

Em sua reflexão, de forma sistemática e didática, Taborda diz o que é a práxis e a relaciona com o cristão na práxis. A primeira observação feita consiste em não opor práxis à teoria. Ao contrário ela é “o conjunto de ação/reflexão, pelo qual o homem constrói a história” (TABORDA, 1987, p.25). A práxis possui um *telos*: a transformação objetiva da natureza ou da sociedade em vista das necessidades dos seres humanos. Nesse sentido, fica evidenciado que não existe uma separação entre teoria e prática. Na verdade, a práxis constitui os dois lados de uma mesma moeda. A reflexão pressupõe a prática e vice-versa.

O conceito de práxis possui uma estrutura. Para abordar a estrutura o autor afirma que a práxis histórica é sempre conflitual. Justifica essa afirmação dizendo que o seu conflito provém do rompimento com as estruturas do mundo em vista de sua transformação (cf. TABORDA, 1987, p.28). Por ser conflitual é transformadora. Nesse sentido a práxis transformadora possui duas dimensões. São elas: 1) experiencial: ela brota de uma experiência pessoal e social. Da experiência com a realidade sofrida surge a paixão de lutar pela sua transformação; 2) transcendental: é a abertura

ao futuro e ao outro. Essa abertura são indicadores de uma abertura mais radical: a transcendência do ser humano ao Futuro Absoluto e ao totalmente Outro. A primeira dimensão é a origem da práxis no sujeito. A segunda é O fim que ele tem em vista (cf. TABORDA, 1987, p. 28-31). A práxis histórica é dom de Deus e resposta do ser humano. Ela possui um apelo ético que é proveniente do rosto do pobre.

2. OS SACRAMENTOS, CELEBRAÇÃO DA PRÁXIS HISTÓRICA NO SENHOR

O ponto de partida foi o cristianismo como compromisso de vida. Refletiu-se a partir daí sobre a práxis histórica. Então fica a pergunta: o que tudo isso tem haver com a celebração dos sacramentos por parte das comunidades cristãs na América Latina? Ou melhor, o que essa reflexão colabora para se pensar teologicamente a celebração dos sacramentos no continente latino-americano, no intuito de evidenciar uma teologia latino-americana dos sacramentos? E ainda, somente a categoria da práxis histórica é suficiente para se pensar teologicamente a celebração dos sacramentos?

Taborda reconhece que seria unilateral e incompleto ver o ser humano somente como ser da práxis. Ele é também ser da festa (cf. 1987, p.43). Desse modo, pode-se dizer que as comunidades celebrantes não vivenciam tão-somente o aspecto da práxis, mas tem também a dimensão festiva. Por conta disso o autor faz uma abordagem da fenomenologia da festa/celebração. Em seu estudo elenca três elementos que compõe a festa. São eles: 1) a valorização de determinados acontecimentos como dignos de celebração; 2) a expressão significativa. Ela diz que o acontecimento tem seu valor e significado. Isso se traduz e se visibiliza em gestos simbólicos; 3) a intercomunhão solidária que consiste num grupo de pessoas que valorize o acontecimento e se comunique através dos gestos simbólicos. “A festa é sempre fonte de solidariedade; cria e intensifica a vivência comunitária” (TABORDA, 1987, p. 48). Cada elemento constitutivo da festa será posto em relação aos sacramentos.

2.1. O FATO VALORIZADO

O autor joga com dois conceitos chaves para aplicar a categoria de festa aos sacramentos: kairós e memória. Taborda lembra os kairói que tecem a história da salvação: Abraão, êxodo, retorno do exílio, etc e convergem para o grande kairós, o mistério pascal de Cristo, com o qual todos os kairói, enquanto o são, quer sejam do

individuo ou do grupo, se relaciona, e tendem à comunidade eclesial (cf. TABORDA, 1987, p. 107). “Tais kairói, tais momentos de graça em que Deus cria vida e assim surge o novo, são os fatos que se celebram e valorizam nos sacramentos” (TABORDA, 1987, p.107).

A referência ao mistério de Cristo, fonte de todos kairói faz aflorar a anamnese para sua celebração sacramental a qual é dada pela subestrutura narrativa (cf. TABORDA, 1987, p.113). Isso leva a reflexão do segundo conceito chave para a aplicação da categoria festa aos sacramentos, a anamnese. Celebrar na memória do Senhor vale dizer que o mistério de Cristo, cujo ápice é o mistério pascal é o que dá sentido e que faz desse evento um kairós. A força do mistério pascal de Cristo é que gerou na vida das pessoas os kairói que vão ser celebrados.

A memória é a presença atuante do Ressuscitado. Para o conceito de memória Taborda se inspira no teólogo Metz: “memória, no sentido teológico, é sempre, segundo a feliz expressão de J.B Metz, ‘memória perigosa e subversiva’” (TABORDA, 1987, p.111). É a partir dessa presença atuante do Senhor, que se pode falar de Cristo origem e autor dos sacramentos, sem que seja preciso aplicar o modelo de instituição jurídica.

Considerando que o seguimento de Cristo tem sempre uma dimensão eclesial, o modo da instituição não diverge fundamentalmente daquela que afirma que a instituição dos sacramentos está na instituição da Igreja. Contudo o autor liberta a questão da instituição da Igreja de uma instituição pontual e fala numa instituição continuada decorrente da presença do Ressuscitado pelo seu Espírito.

Os sacramentos assim são momentos de celebração da práxis, ou celebração do seguimento. A celebração só tem sentido dentro da práxis e a partir dela, conquanto a práxis se dê no seguimento de Jesus. Desse modo, as comunidades celebrantes na América Latina tem diante de si esse horizonte. Partindo da práxis do seguimento celebram a festa do dom do Ressuscitado que se realiza nas vicissitudes da história. Além disso, diz Taborda, “também Jesus em sua práxis histórica praticou ações com especial carga simbólica ou com sentido de celebração(...) praticou gestos simbólicos concretos relacionados com a mensagem do Reino e seu convite à conversão” (TABORDA, 1987, p. 164).

Concluindo: “os sacramentos tem suas raízes no Senhor, porque a vida cristã, os momentos de afirmação de vida (kairói) que eles celebram também se enraízam no Senhor ressuscitado presente à sua Igreja em seu Espírito” (TABORDA, 1987, p. 164).

2.2. A EXPRESSÃO SIGNIFICATIVA

O segundo elemento da festa, expressão significativa, é explicado tendo como referência os sete sacramentos, em seu caráter de festa.

A expressão significativa é composta de dois momentos indissociáveis: o gesto simbólico e a palavra(...). A palavra sacramental liga a expressão significativa com o fato valorizado em sua dupla dimensão: acontecimento gerador de vida em Cristo (kairós) que adquire sentido à luz da memória do Senhor (anamnese). A memória se faz palavra e explícita que gesto é feito em nome do Senhor: por sua força e autoridade, no Espírito Santo. A situação-novidade em que estão envolvidos os participantes é evocada pela narração. O gesto sacramental supõe a comunidade com sua história e tradições, para a qual se operou no decorrer dos séculos uma “cristalização afetiva” em torno a tais gestos (TABORDA, 1987, p. 128).

Numa expressão significativa há gestos e entre eles, há aqueles centrais ou gesto simbólico central que caracteriza e distingue cada festa e, neste caso, cada sacramento. Há nos sacramentos, como na festa, duas grandes espécies de gestos simbólicos: aqueles mediados por algo que os sujeitos tomam de empréstimo das realidades externas a si mesmos e aqueles mediados pela própria corporeidade (TABORDA, 1987, p.130). Em ambos os casos há uma transformação e transfiguração dos elementos simbólicos. No primeiro caso, “o uso da realidade material a transforma e essa transformação é antecipação e presença do mundo novo, espiritual (=no Espírito) que esperamos” (TABORDA, 1987, p.130); no segundo caso “o gesto anuncia e antecipa um mundo de relações fraternas onde cada um está aberto na sua alteridade e idiosincrasia” (TABORDA, 1987, p. 131). Por mais força evocativa que tenha o gesto simbólico, ele só não faz os sacramentos. Ele precisa da palavra que o explicita em sua dimensão cristológica e eclesiológica.

A comunidade de narração recebe em seu seio o kairós da vida de um de seus membros e o celebra a partir daquilo que lhe dá sentido: o mistério pascal do Senhor que se faz presente na narração-memória da comunidade. A subestrutura narrativa pertence à festa, pertence ao sacramento. Nisso se resolve a questão palavra-sacramento. No modelo hilemorfista, a palavra foi reduzida ao que se chamou “forma”; pela Reforma, a relação palavra e sacramento se transforma em oposição; a partir do Vaticano II (1962-1965) foi repensada essa relação, mas não adequadamente resolvida e por isso o autor propõe uma relação entre práxis e festa:

O sacramento como gesto simbólico e como festa é uma condensação da práxis histórica realizada no Senhor, orientada por uma espiritualidade cristã. Ora, a práxis é uma atividade teórico-prática visando à transformação. Não é só ação nem é só palavra, mas ambas numa unidade(...). Como condensação da práxis, sacramento não é só palavra nem é só gesto, mas unidade de palavra e gesto como a práxis é a unidade de teoria e ação. Destarte a unidade de palavra e gesto no sacramento é expressão da inteligibilidade de todo o gesto e da tendência à encarnação

de toda palavra humana (TABORDA, 1987, p.167).

2.3. A INTERCOMUNHÃO SOLIDÁRIA: A DIMENSÃO ECLESIAL DOS SACRAMENTOS

Francisco Taborda mostra a íntima relação da Igreja com o mistério pascal de Cristo. Essa íntima relação se dá num duplo aspecto: 1) pelo fato de que o Pai, Ressuscitando Jesus dá origem à Igreja como corpo do Ressuscitado, comunidade suscitada pelo Espírito; 2) pelo fato de que sem a Igreja ter-se-ia perdido a ressurreição de Jesus como auto-revelação de Deus aos seres humanos (cf. TABORDA, 1987, p. 146). “Se a constituição da Igreja é momento intrínseco à ressurreição de Jesus, então só na intercomunhão solidária da Igreja é possível fazer ‘memória’ de Jesus (...). A Igreja é o sujeito dos sacramentos” (TABORDA, 1987, p. 147). Dada a relação intrínseca com o mistério pascal, quando a Igreja atua como sujeito dos sacramentos, por ela e nela atua o próprio Senhor Ressuscitado, do qual a Igreja é o corpo, vivificado e animado pelo Espírito.

“Se a Igreja faz os sacramentos, eles se destinam aos que aderiram a Cristo e vivem assim sua fé. Excluem-se, pois, do sacramento os que não queiram assumir o seguimento de Jesus. Mas a exclusão não significa exclusão da salvação” (TABORDA, 1987, p. 148). Colocando os sacramentos em relação ao seguimento de Jesus, Francisco Taborda desperta a questão da necessidade dos sacramentos e como princípio de solução põe a distinção entre o processo de salvação e mediação da salvação (TABORDA, 1987, p. 148).

A Igreja faz os sacramentos, mas ela “precisa dos sacramentos que celebram a gratuidade de ser Igreja, para viver, para receber a clorofila da graça visibilizada e como tal proclamá-la” (TABORDA, 1987, p.150). Os sacramentos, cada um a seu modo, vão edificando a Igreja em corpo do Senhor. O incorporar-se à Igreja, o reconciliar-se com ela, a comunhão visível com ela etc, são graça, mais ainda são sinais que garantem e remetem a possibilidade da graça cristíca.

A relação que os sacramentos estabelecem com a Igreja, criando-a e edificando-a, não é seu sentido último. Os sacramentos constroem a Igreja exatamente por serem ações de Cristo, ações cuja meta é sempre o relacionamento com o Senhor no Espírito. A relação com a Igreja é de mediação; o ato terminal é a relação com Cristo e por isso os sacramentos fazem a Igreja, não são só feitos por ela (TABORDA, 1987, p.151).

3. OS SACRAMENTOS: DA PRÁXIS À PRÁXIS

Tendo trabalhado os sacramentos sob a categoria de festa para responder a questão colocada por Taborda a respeito da relação sacramento-práxis histórica, sacramento e vida cristã, sacramento e seguimento histórico de Jesus e tendo demonstrado a propriedade da categoria para explicar os sacramentos e com ela enquadrar todos os dados da teologia clássica, de modo especial o que aparecia em termos de relação entre fé e sacramento, o autor julga que a resposta poderia ser assim resumida: os sacramentos da práxis à práxis, e assim explicitada:

A vida no seguimento histórico de Jesus é o eixo determinante para uma explicação adequada. Ela é básica. Nesse todo da vida cristã, a vida de fé, os sacramentos tem sentido como celebração dessa vida, que confirma, retifica – se necessário – incentiva, aprofunda como a festa em relação à práxis (TABORDA, 1987, p.173).

Francisco Taborda se refere ao modo de ver os sacramentos como se eles fossem o único momento de graça, esquecendo que “a vida cristã inteira é graça (...) e que o processo sacramental está envolto em graça” (TABORDA, 1987, p.163-164).

E a questão da relação fé e sacramento, reafirma que os sacramentos estão implantados na vida de fé; que a fé é o básico, o fundamento da vida do cristão e por isso toma como fio condutor para a reflexão que se segue: que os sacramentos “não só supõe a fé, mas por palavras e coisas também a alimentam, a fortalecem e a exprimem. Por essa razão são chamados sacramentos de fé” (TABORDA, 1987, p.164).

Taborda recorda que a exigência da fé para a justificação e para os sacramentos está presente na doutrina de Trento e que a fé precisa dos sacramentos, mas não é a fé que torna eficaz os sacramentos. Mas leva o argumento a concluir que a fé se efetiva na práxis histórica, de modo a afirmar que a práxis precede o sacramento e tende a nele se expressar. Em outras palavras, os sacramentos são momentos densos do seguimento de Jesus (cf. TABORDA, 1987, p.166-167) pelos quais as comunidades celebrantes são chamadas a vivenciar.

CONCLUSÃO

Repensar os sacramentos desde o solo latino-americano foi a tarefa empreendida pelo pensamento tabordiano. As categorias de práxis histórica e festa ajudaram o autor a fazer a leitura da realidade sacramental a partir da realidade da América Latina.

Essa foi uma forma de se abordar os sacramentos. Considera-se que teologicamente tenha sido feliz a abordagem. Desse modo, fica o desafio para as comunidades celebrantes de perceberem a celebração dos sacramentos desde a perspectiva do

seguimento de Jesus. Fazer memória do mistério pascal consiste num verdadeiro impulso para as comunidades eclesiais para a vivência da fé na práxis histórica.

REFERÊNCIAS

CODINA, Victor; IRARRAZAVAL, Diego. *Sacramentos de iniciação: água e espírito de liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

PARRA, Alberto. *Os ministérios na Igreja dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.

A experiência religiosa da grandiosidade. Elementos de fé no Templo de Salomão/SP. A eliminação da comunidade

Alzirinha Rocha¹

RESUMO

Essa comunicação tem por objetivo mostrar como elementos simbólicos e linguísticos utilizados no Congresso para o Sucesso, no Templo de Salomão/SP são subliminares a inversão dos conceitos teológicos, mostrando a relação de polaridade entre os dois discursos que se encontram geograficamente frente a frente (Templo de Salomão e Paróquia) e as diferentes percepções no estabelecimento do relacionar-se com Deus. De fato, ela nasce de uma pesquisa prática junto à comunidade da IURD, no Templo de Salomão/SP, quando de minha participação como observadora no “Congressos para o Sucesso”. Nota-se que o Templo de Salomão está localizado exatamente em frente a Paróquia São João Batista do Brás (Região Episcopal Belém). Nosso interesse específico na pesquisa foi identificar elementos simbólicos (“litúrgicos”, mágicos e psicológicos) em seus “congressos” e principalmente os elementos de linguagem e discurso que, não raramente invertem os conceitos teológicos e permeiam o inconsciente ilusório dos que os ouvem. Essa inversão vem aparecendo com maior frequência em nossas pastorais. A fórmula do mágico, o pragmático, da não exigência do engajamento cristão permeiam nossas comunidades onde atualmente podemos ouvi-los reproduzidos.

Palavras-Chave: Templo de Salomão; Igreja Universal do Reino de Deus; Comunidade

INTRODUÇÃO

O exercício da teologia prática (TPr) exige a proximidade com a realidade, com as pessoas, e com as situações concretas por elas vividas. Sua centralidade encontra-se sobre dois eixos interligados: a busca da compreensão das situações concretas e o aporte da nova inteligibilidade à subjetividade que subsiste / subjacente às ações humanas, a luz da perspectiva teológica, com vistas a transformar, modificar, melhorar ou aclarar sua realização no concreto da história.

Nesse sentido, essa reflexão nasce da investigação prática, da análise da linguagem religiosa aplicada durante o “Congresso para o Sucesso”, sessões realizadas no Templo de Salomão, da IURD, localizado em frente a Paróquia São João Batista

¹ Doutorado em Teologia pelo Université Catholique de Louvain, Bélgica(2014)
Pesquisador Programa Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo , Brasil

do Brás, São Paulo. A partir de uma perspectiva eminentemente teológica, refletimos dois pontos chaves do discurso apresentado no evento em que participamos: a) Quais são os limites dessa forma de pensar e fazer teologia? Quais são os indícios de que o discurso não consegue atingir e dar respostas concretas à realidade que nos defronta? Ou ainda: existe limite para o “fazer” teológico? e teológico aqui no sentido mais “ammplo” possível) e b) qual é o ponto chave trabalhado, em um discurso tão controverso, para continuidade da presença das pessoas nas correntes, congressos.

1. ELEMENTOS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Segundo Marcelo Oliveira², “o que é difícil dizer se o neopentecostalismo se construiu a partir do discurso da TP, ou, ao contrário, o discurso da prosperidade encontrou eco nas lacunas que a tradição e eclesiologia cristãs, tanto católica como protestante, deixaram em relação às demandas existenciais humanas na Pós-modernidade”. E compartilho da perspectiva de seu trabalho, quando afirma que ao final o neo-pentecostalismo “como uma forma de expressão religiosa cristã que se manifesta tanto na vertente da confissão protestante como na católica”³. Porém a base de nossa pesquisa empírica se deu no “neo-pentecostalismo da terceira onda protestante da IURD”.

João Décio, propoe a estrutura atual sobre o Pentecostalismo no Brasil desde sua fase de constituição. Paul Freston⁴ utiliza o termo onde para designar essas fases: 1^a. *Onda*: que vai da fundação à década de 1950 (Igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil); 2^a. *Onda*, da década de 1950 à década de 1970 (inúmeras denominações, sendo as mais expressivas Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Deus é Amor); 3^a. *Onda*: da década de 1970 até nossos dias (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça, Renascer, Sara Nossa Terra como as mais representativas)⁵. De sua parte Ricardo Mariano⁶ batiza cada uma das ondas como pentecostalismo: clássico, deuteropentecostalismo e Neopentecostalismo.

² Cf. Marcelo R OLIVEIRA, *Retribuição e Prosperidade. Gênese, percurso histórico e confronto com a teologia da Graça*. (Tese de Mestrado, FAJE, 2006, Orientador: Jaldemir Vitório).p.43

³ *Ibidem*, p. 43.

⁴ Paul FRESTON, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. IN: Alberto ANTONIAZZI, *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994, Parte II. IN: João Décio PASSOS, *Pentecostais*, p. 54.

⁵ João Décio PASSOS, *Pentecostais*, p. 54.

⁶ Ricardo MARIANO, *Neopentecostalismo: sociologia do pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1999, p.23-48. In: João Décio PASSOS, *Pentecostais*, p. 54.

2. A EXPERIÊNCIA E ANÁLISE DO DISCURSO: CONTRADIÇÃO POR SEDUÇÃO E INDUÇÃO

A evolução no neopentecostalismo nas Igrejas da 3ª onda (João Décio – 1970 até nossos dias) acompanhou a demanda de seus fiéis e se “departamentalizou”, pelo atendimento por classe social. Notadamente nos meios de comunicação percebe-se o atendimento à classe A, pela IURD, à classe intermediária pela Igreja Internacional da Graça (RR Soares) e à classe pobre pela Igreja do Waldomiro Santiago da Igreja Mundial do Poder de Deus.

No nosso caso, o da IURD, algumas mudanças foram estabelecidas no decorrer dos anos: a primeira nota-se que a linguagem é expressada pelo espetáculo, sejam pelos testemunhos sejam nos roteiros teatrais.

A linguagem e a oratória são determinantes nas reuniões. Sendo interligadas, a primeira apresenta jargões de reforço de idéias a segunda que se utiliza da ênfase vocal, associada à música, luz e roteiros definidos para um culto que leve o fiel a sensiblizar-se e entrar na dinâmica que promete a felicidade material. Jogo de sentidos, que leva a perda da razão, da coerência e da lógica do discurso.

O discurso encontrado (analisado) é contraditório por essência e não tem nenhuma preocupação com algum tipo de lógica teológica. Antes, são frases desconexas (de dizer e contradizer) que levam em torno à idéia central: a doação material do fiel em favor de uma promessa de prosperidade.

A segunda mudança se dá no espetáculo profissionalizado: as reuniões realizadas em pequenas Igrejas ou nos Templos Maiores das grandes capitais, deram lugar aos “Congressos” realizados sob os pés da Arca da Aliança, onde se encontra Deus, no grande Templo de Salomão. O movimento de indução (e sedução) atinge aos que já estão na corrente sem descuidar dos que ali chegam para iniciar seu caminho de promessa de felicidade. A todos são direcionados testemunhos de vidas arrasadas financeiramente que foram transformadas de forma milagrosa, sobretudo se tomadas em consideração à realidade e ao contexto econômico do País. Finalmente poderíamos pensar que nossos governantes poderiam fazer ali a experiência de como fazer o país crescer economicamente com justiça social?

Para os que chegam por primeira vez, confirmando o sucesso dos primeiros, pede-se “abrir a mente para pensar grande”. A atitude inicial é pessoal, determinada, de abertura e de coragem) diante do propósito de Deus que o levou até ali, e recusar-se é um desacato a Deus. A ação gloriosa do Espírito é substituída pela determinação

pessoal. Ao que parece, atualmente não bastam somente a Promessa de Deus, ou a Palavra de Deus como garantias de sua fidelidade, não são garantias para o sucesso⁷.

Efetivamente, a aceitação da oportunidade vem associada à demonstração de fidelidade e disponibilidade. A abertura de coração e mente, é interligada a abertura da carteira e dos bolsos. Não importa o valor que será disponibilizado. Se no momento atual não se tem nada, Deus proverá de tal forma que ao final da corrente cada fiel poderá pagar voluntariamente as pesadas despesas que mantém o “templo da felicidade completa”. Seria esse o caminho de salvação e realização das promessas falidas do capitalismo tardio?

Permeado de jargões, o termo que representa esse movimento é: **determinar**. O fiel em meio a um transe coletivo e a completa inversão teológica, determina a Deus, em tom de ordem e não de pedido, o que ele necessita e deseja para que se torne próspero. Deus, de sua parte, demonstra sua presença ao “honrar” o ato de fé e fidelidade humanas, ao mesmo tempo em que lhe é subordinado. É uma relação individualista entre o fiel e Deus.

Estabelece-se o jogo entre o individual (ista) e o comunitário. Individual (ista) é a relação estabelecida entre o fiel e Deus, que quebra toda a lógica trinitária com exclusão clara da pessoa do Filho e do ES. Ao mesmo tempo em que se distorce o comunitário centrando-o no benefício fiel x Templo.

O jogo individualista se dá em três perspectivas. A primeira é a afirmação da *liberdade*. Seja no ato da determinação do sonhado que será realizado por Deus, seja na completa ausência de culpa por atos passados. O passado fica igualmente encerrado no passado, sem nenhum julgamento de valor moral, ético, que possa ter levado à situação presente.

A segunda é a que favorece a *responsabilidade* (culpa) pela realização da prosperidade, uma vez que claramente essa não se deu por causa do enfraquecimento da fé. O jogo é ambíguo e controverso: Deus é determinado pelo fiel (que o ordena), mas em caso da não ação de Deus, a culpa recai sobre o fiel que não teve fé e confiança suficiente. Ora, é Deus quem mede essa fé, ou o fiel fica refletindo se a abertura de mente, coração e carteira não foram para Ele suficientes?

O ponto central de distorção do Evangelho

Finalmente a terceira se dá pela completa *eliminação do outro*. A ligação direta com Deus, que tem seu auge em um transe de diálogo com Ele, não permite, nem se quer, perceber se há efetivamente alguém ao seu lado. Esse definitivamente não é o intuito. Antes, o importante é centrar as forças, a alma, o coração em estabelecer

7 João Décio PASSOS, *Pentecostais*, p. 75.

esse vínculo com aquele que não irá jamais decepcioná-lo e abandoná-lo, e em caso de não realização, já está antecipadamente desculpado pela sua ausência de total entrega à Ele.

Esse sentido é reforçado ainda pela possibilidade de aceitação do fiel proveniente não importa de qual religião. Ao mesmo tempo em que o acesso à felicidade é aberto a todos, todos têm a liberdade de conjugar sua religião de origem a esse caminho, sem deixar a primeira. Poderíamos perguntar então, se há uma mescla de “religiões”. Qual o sentido em ter um “nome de denominação” que essas pessoas representam? A não configuração do comunitário, a possibilidade de não engajamento contínuo por parte dos que ali chegam, revela a intencionalidade da distorção do sentido original da TProsp como uma simples relação de troca entre “fiel” e Deus?

Apresenta-se aí o ponto mais sensível que toca diretamente a inversão total da essência do Cristianismo: a eliminação da Comunidade e do comunitário. Ora, o fundamento básico do humano não é ser um “ser social”? Como se dá na prática essa dicotomia (esquisofrenia) entre ser individual e o ser comunitário. Qual seria o vínculo entre o individual do culto e o social exigido pela realidade cotidiana?

O teólogo José Comblin destaca a essencialidade da vivência comunitária, tomando em consideração a análise da construção do humano. A importância do aspecto comunitário no Cristianismo se dá por ser esse o espaço de exercício de “ser cristão”. Para ele, o resultado por excelência da Evangelização é a construção do *Homem Novo*, que a partir do contato com o Evangelho, assume para si nova forma de viver e de agir, que em processo, lhe permite assumir sua vocação à liberdade para o qual fomos criados⁸.

Ora, o processo de constituição do Homem Novo, se dá a partir de duas perspectivas: o *processo pessoal* (pessoal e processual) e a *condição externa* (dentro da comunidade). Para Comblin, o que o cristianismo traz ao mundo não é uma doutrina, senão a COMUNIDADE, que apoia o homem e oferece condição de possibilidade para que a partir da Evangelização, possa realizar seu processo de transformação.

1. É nela (em comunidade) que o homem vive seu processo pessoal de luta entre o velho e o novo, de tal forma que essa se transforma em canal de missão e de fermento da novidade Evangélica que fora recebido.
2. É a existência da comunidade que dá ao Homem Novo, e à Igreja a possibilidade de existir concretamente na História. Desde o NT, as comunidades são realidade histórica dos discursos cristãos. Elas são em

⁸ José COMBLIN, *Vocação para liberdade*, Petrópolis, Vozes, 1977, p.40.

si mesmas a personificação do homem novo, no sentido que lhe aportam conteúdos e valores humanos que formam e constroem os que nela participam.

Tomada em conta a perspectiva paulina, o Homem Novo é uma realidade social concreta, visível e paupável que se afirma através da expressão “*revestir-se do homem novo*” (Ef.4,22,24). “*Revestir-se*” significa entrar na comunidade cristã e adotar seus modos de viver. Por essa razão a comunidade cristã, reafirma o que é essencial na mensagem do NT: o Homem Novo não é o indivíduo, nem é uma humanidade total, concebida como um grande corpo em que os indivíduos seriam grandes engrenagens. A comunidade representa o Homem Novo, frente a todos os individualismos e a todos os totalitarismos sociais, tanto eclesiásticos, civis ou militares⁹.

3. Em comunidade revela-se a verdadeira superação das relações de dominação. É onde, por excelência, deve existir a liberdade. Todos tomam a iniciativa e ninguém está obrigado a fazer a vontade do outro. No entanto, isso não quer dizer uma anarquia, senão que cada um faz voluntariamente o que é bom para a comunidade. Todos assumem voluntariamente as tarefas necessárias para o bem de todos. A liberdade sem serviço mútuo leva ao individualismo e o serviço sem liberdade leva ao totalitarismo (Gal. 5,13). Ser livre é ser com o outro, entrar nas relações novas movidas pelo amor. O conteúdo concreto da liberdade é a relação mútua entre pessoas. Não existe liberdade do homem só¹⁰.

O *Ágape*, ao contrário do amor como disposição subjetiva individual, é a alma da comunidade porque esse permite estabelecer uma relação de compromisso mútuo entre as pessoas, onde todos participam do bem comum. Logo, a real comunidade existe no *Ágape*, no compromisso vivido por cada um de seus membros. Esse é o bem superior que permanece para sempre, cria *Koinonia*, cria vida comum que leva à participação de todos nos mesmos bens (1 Cor. 13). Contudo, não se deve pensar que na comunidade as diferenças são absorvidas¹¹. Para Comblin, não há totalidade que possa absorver nem as diferenças nem as complementariedades. Pensar a absorção dos membros em uma unidade do todo, seria a afirmação da ausência de

9 José COMBLIN, *Antropología Cristiana*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987, p.23.

10 José COMBLIN, *Liberté e libération concepts théologiques*, In : Revue Concilium 96, (1974), p. 491. Afirma Comblin : « *La civilisation occidentale moderne a développé dès la Renaissance un idéal de liberté individuelle consistant dans l'affirmation de soi de l'individu, isolé et autonome : la liberté du conquistador* ».

11 José COMBLIN, *Antropología Cristiana*, p.26. Comblin afirma que somente as imagens bíblicas do corpo e da vinha não servem para manifestar o que acontece na comunidade cristã. Para ele o que busca Paulo era guardar as diferenças: o judeu não necessita abraçar o cristianismo, o pagão não necessita ser judeu. Cada um permanece com sua diferença. São membros diferentes da comunidade conforme expressará o apóstolo em Gal. 3,28 e Col.3,11.

liberdade. O que há para esse autor, é a manutenção das complementariedades e diferenças que se colocam em reciprocidade, é dizer em diálogo (que se estabelece no ritmo da convivência), e não em redução à unidade. Não se busca um modelo único que seja a síntese do todo. Em comunidade as diferenças não são superadas na solidão ou na redução, e sim que na aceitação mútua.

Em última instância, podemos ainda afirmar que a eliminação do dado da comunidade contradiz o centro da confissão cristã que é a própria compreensão Trinitária de Deus. A comunhão entre o Pai, o Filho e o ES, constituindo um só Deus, é mistério de inclusão. Pensar o mistério da Trindade partindo das relações entre as pessoas que a constiuem, a chamada “pericórese trinitária” e a presença de sua comunhão trinitária na História permite que se superem todas as barreiras que transformam as diferenças em desigualdades e discriminações¹² (Jo 17,21; Gl 3,28; At 1,31-35).

O modelo de convergência das três pessoas divinas, em recíproca aceitação e doação, onde nenhuma pessoa é maior ou menor, anterior ou posterior, onde ambas emergem ao mesmo tempo em eterna interpenetração, deveria ser para os que se afirmam cristãos, inspiração para os modelos de sociedade em que se situam. A análise dos comportamentos sociais reflete a imagem de Deus em que acreditam. Uma sociedade que se permite inspirar pela comunhão trinitária não pode tolerar as divisões de classe, as dominações a partir do poder econômico, sexual ou ideológico que subordinam e marginalizam os diferentes¹³. Uma sociedade que se afirma sob a crença trinitária, deve ser seu reflexo: fraterna, igualitária, rica pelo espaço de expressão que concede às diferenças pessoais e grupais. É uma sociedade de irmãos e irmãs cujo tecido social seja urgido pela participação e comunhão de todos em tudo e que pode reivindicar ser pálida imagem e semelhança da Trindade¹⁴.

CONCLUSÃO

Nesse percurso concreto-teológico, o acento foi dado à demonstração através da análise do discurso empregado nas reuniões, à contradição e à inversão de conceitos essenciais do cristianismo e do que julgamos o principal ponto base dessa desarticulação: a liberdade individual (ista), pautada na eliminação do outro.

Faltam na ação prática-pastoral elementos para afrontar e enfrentar o desafio da força com que essas novas denominações religiosas abarcam pessoas que

12 Leonardo BOFF, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Petrópolis, Vozes, 2004, p. 109.

13 Leonardo BOFF, *Trindade e Sociedade*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 189.

14 Maria FREIRE DA SILVA, *Trindade criação e ecologia*, São Paulo, Paulus, 2009, p.174.

confiantes participam das reuniões da felicidade. As variáveis a serem consideradas para a compreensão desse fenômeno são inúmeras. Podem vir da Sociologia, da Filosofia, da Economia ou da Psicologia. Sem desconsiderar essas outras áreas do saber, em nosso texto nos detivemos à apresentação dos argumentos essencialmente teológicos que demonstram a impossibilidade de um cristianismo individual.

Contudo, a identificação de um ponto, somente nos permite propor uma via de análise de reflexão. Ao final, resta-nos perguntar: se houvesse a compreensão clara por parte do fiéis do essencial do cristianismo, a experiência comunitária, se isso acabaria com esses movimentos de “venda religiosa”? Ou ainda: esses mesmos movimentos, em maior ou menor grau, constantes também nas religiões “tradicionais” (dentro de casa), demonstram que também nelas há uma ausência ou distorção de compreensão da exigência comunitária para a constituição do “ser cristão”?

REFERÊNCIAS

- BEOZZO, José Oscar, *Grandes Questões da Caminhada do Cristianismo na América Latina e no Caribe*. IN: Wagner Lopes SANCHEZ (coord.), *Cristianismo na América Latina e no Caribe. Trajetórias, diagnósticos, perspectivas*, São Paulo, Paulinas, 2003.
- BOFF, Leonardo, *Trindade e Sociedade*, Petrópolis, Vozes, 1987.
- ____ *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Petrópolis, Vozes, 2004.
- COMBLIN, José, *O conceito de comunidade e a teologia*. In: REB 118 (1970) p. 282-308.
- ____ *Liberté e libération concepts théologiques*. In : Revue Concilium 96, (1974), p. 486-494.
- ____ *Vocação para liberdade*, Petrópolis, Vozes, 1977.
- ____ *Antropología Cristiana*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987.
- ____ *Où en est la théologie de la libération ? L'Église catholique et les mirages du néolibéralisme*. Paris: L'Hartmann, 2003.
- FREIRE DA SILVA, Maria, *Trindade criação e ecologia*, São Paulo, Paulus, 2009.
- FRESTON, Paul, *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. IN: Alberto ANTONIAZZI, *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- MARIANO, Ricardo, *Neopentecostalismo: sociologia do pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1999.
- MURAD, Afonso, *Maria, toda de Deus e tão humana*, São Paulo, Paulinas, 2006.
- PASSOS, João Décio, *Pentecostais. Origens e começo*, São Paulo, Paulinas, 2005.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *La Pascua de la creación*, Madrid, BAC, 2002.

“Bandido só teme a Deus”: os religiosos genéricos estão à solta nos presídios

Antonio Carlos da Rosa Silva Junior¹

RESUMO

A inserção das religiões no sistema prisional é matéria relativamente nova no âmbito acadêmico. As pesquisas do IBGE sobre o pertencimento religioso do povo brasileiro, embora traga números frios e possa ser alvo de variadas críticas, nos permitem constatar um crescimento dos “evangélicos não determinados”, decorrentes, segundo alguns analistas, de frustrações em comunidades religiosas e/ou da não adaptação à burocracia institucional. Mas o ambiente de encarceramento pode ser, ao menos em tese, portador e definidor de parâmetros outros que o colocariam a par dos aspectos vivenciados *extra* muros? A partir de entrevistas com diversas pessoas em prisionalização, base de nossa tese doutoral, entendemos que sim. Dada a configuração específica desse campo religioso, a maioria dos que se declaram evangélicos e da grande massa aprisionada não recorre a uma filiação identitária específica, por vezes transitando numa espécie de mínimo denominador comum religioso. No caso, “Deus” acaba se tornando um refúgio no qual é preciso se abrigar, especialmente no intuito de superar as agruras do sistema e de ter um mínimo de esperança de voltar para casa.

Palavras-chave: Deus. Religiosos Genéricos. Sistema Prisional.

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a inserção das religiões nos cárceres são relativamente recentes. É sobretudo a partir da redemocratização do país, em 1988, que as prisões brasileiras passam a ser alvo de investigações mais apuradas. A militância nos direitos humanos, direitos esses mantidos pelas pessoas em situação de encarceramento, fez com que as agruras do sistema prisional fossem escancaradas à sociedade. Nos dias atuais, contudo, esses problemas nos chegam ao conhecimento até mesmo pelos próprios prisioneiros.

Os internos são terminantemente proibidos que usem aparelhos celulares. A posse, o fornecimento ou a utilização desses aparelhos são tidos como falta grave desde 2007, e sujeita o preso à suspensão ou restrição de direitos (como a não permissão para trabalhar, o não recebimento de visitas e a impossibilidade de se corresponder através de cartas), ao isolamento ou à inclusão em regime disciplinar

¹ Mestre e Doutorando em Ciência da Religião, PPCIR/UFJF, acarlos_juridico@yahoo.com.br.

diferenciado. Mesmo assim, não é incomum vermos notícias cotidianas sobre a apreensão de celulares nos presídios, usados para a fotografia e filmagem de festas entre os internos, ou mesmo para a divulgação de massacres. Um dos mais emblemáticos e recentes foi o ocorrido no Complexo Penitenciário de Pedrinhas/MA, no qual presos foram decapitados e tiveram suas cabeças erguidas como troféus.

Ocorre que o ambiente prisional se constitui como um espaço bastante específico se comparado ao estabelecido fora das prisões. Nele há uma vigilância ininterrupta dos internos e a impossibilidade de escolha de questões comezinhas, como o que vestir, comer ou assistir na televisão. Para sobreviver é necessário o aprendizado da cultura carcerária, dotada de valores próprios. Nesse contexto, as religiões acabam tendo que operar de maneira diversa às suas práticas aqui fora. Em razão disso, cunhamos a expressão *campo religioso brasileiro prisional* (SILVA JUNIOR, 2015) para organizar, com mais exatidão, os lineamentos teóricos capazes de interpretar as interações, conflitos, porosidades e dinâmicas que ali ocorrem.

Isso posto, a presente comunicação se debruça sobre um dos elementos desse *campo*, qual seja, a (não) filiação institucional, a fim de demonstrar suas especificidades. Vejamos.

1. OS “EVANGÉLICOS GENÉRICOS”

O Censo demográfico de 2010, realizado pelo IBGE, apontou um aumento significativo no grupo “evangélico não determinado” em relação à pesquisa outrora realizada no ano 2000. Embora traga números frios, e possa ser alvo de variadas críticas, tanto em relação à metodologia classificatória quanto às dificuldades de considerar dinâmicas, trânsitos, sincretismos e múltiplas pertenças, a catalogação do IBGE viabiliza um retrato macroestrutural da sociedade brasileira, incapaz de perceber – e muito menos decifrar – “os ‘movimentos finos’ que envolvem a presença e circulação das religiões no campo em questão.” (TEIXEIRA, 2013, p. 77)

Em todo o caso, essa rubrica de “evangélico não determinado” provocou – e ainda tem provocado – um certo embate entre os estudiosos sobre seu verdadeiro alcance e sentido.

Segundo Santos (2014, p. 31), esse dado não necessariamente indica menor institucionalização dos crentes, já que em nossa atual sociedade a rigidez de dada matriz pode provocar a permuta por outra dentro do mesmo gênero, ou seja, por uma denominação “mais flexível e liberal”. Noutra linha, Novaes (2013) afirma que esse grupo assemelhar-se-ia com os católicos não praticantes; contudo, enquanto esses ainda recorram aos sacramentos e rituais – como batismo e unção de enfermos –, aqueles não utilizariam essa lógica de reafirmação a um pertencimento institucional.

Ainda, Camurça (2013, p. 75) aponta que

Embora [o sociólogo Ricardo] Mariano tenha falado em diminuição do compromisso religioso, penso isto significar mais um fim da *pertença exclusiva* do que a tendência a uma vinculação apenas *nominal* a uma religião que vai se tornando majoritária. Isto porque este *evangélico genérico* desenvolve uma atividade intensa e uma mobilização em torno de um estoque variado de opções que o universo evangélico – agora transmutado em ‘mercado de bens simbólicos’ evangélicos de estilo moderno – oferece. (grifos no original)

Seja como for, os que estão recolhidos no sistema prisional, e que se dizem evangélicos, na imensa maioria dos casos – nossas pesquisas apontam algo em torno de 95% – não se postam como filiados a alguma instituição ou igreja. Mas isso não ocorre pelos motivos apontados pelos autores acima, que traçam suas teses para o espaço dos homens livres.

Isso porque boa parte dos conversos nos cárceres não mantinha qualquer tipo de ligação com a esfera religiosa evangélica antes de ser preso. Ou melhor, alguns tiveram visitas esparsas, muito irregulares, especialmente às igrejas (neo) pentecostais. Para que tenhamos uma ideia, há detentos ungidos pastores no cárcere que nunca entraram em qualquer igreja na época de liberdade.

Aliás, nas falas dos presos aparecem com maior frequência citações da Universal do Reino de Deus e da Mundial do Poder de Deus (sugiro que em razão do caráter midiático), da Assembleia de Deus (talvez por ser a que mais possui adeptos entre os evangélicos) e das que nomino “igrejas de porta de garagem” (essas que sobressaem nas periferias urbanas e não estão subordinadas a nenhuma denominação). Tais visitas buscavam a solução de algum problema – como de drogadição – ou atendiam a convites de parentes ou vizinhos crentes que os queriam ver convertidos.

No mesmo passo, as afirmações de pertencimento evangélico se dão com vistas a se diferenciar da massa carcerária, alegando bom comportamento e uma mudança de vida e valores. Não há qualquer busca por flexibilidade; pelo contrário, as afirmações tendem a ser categóricas no sentido de uma ruptura com o passado delinvente. A busca, aqui, é por um sentimento de plausibilidade que legitime a conversão religiosa, protótipo histórico da alternância (BERGER e LUCKMANN, 2003).

Ainda, em minhas pesquisas quase nenhum detido soube identificar com precisão quais igrejas ou denominações lhes prestavam assistência religiosa no cárcere. Os capelães e agentes religiosos são sempre referidos como “irmãos”, sem que qualquer bandeira denominacional seja estendida. Ou seja, a maioria absoluta

dos presos que se declaram evangélicos podem ser enquadrados na rubrica “evangélico não determinado”. O que importa aos presos é que os religiosos ali estão para lhes transmitir uma palavra de Deus, confortando seus corações.

2. OS “RELIGIOSOS GENÉRICOS”

Para além da desinstitucionalidade evangélica, há um outro ponto de destaque no cenário prisional que merece nossa compreensão. A maioria dos presos que se declara não vinculado a uma dada organização específica afirma crer em Deus. E aqui tomamos quatro fatos e narrativas (retirados de nossas pesquisas) cujas considerações encontram eco no sistema.

A primeira está no sentido de que “bandido só teme a Deus”. Por mais matador ou sanguinário que seja, e independentemente do crime cometido, a tônica é que a maioria dos encarcerados reconhece haver um ser superior, mais forte e poderoso, que lhe pode tirar a vida. Muitos, aliás, atribuem o encarceramento a uma benção divina, pois já teriam sido mortos por outros bandidos ou em confrontos com policiais caso estivessem em liberdade.

A segunda reside no constante pedido dos presos em terem seus nomes e processos levados às reuniões de oração das igrejas. Como a assistência jurídica estatal é extremamente precária para os detentos que não podem custear um advogado, lhes resta apelar para Deus. Além disso, é sempre difícil suportar as mazelas do sistema, e “só Deus” os poderia ajudar. A fala de uma presa sintetiza essa questão: “sou espírita, mas vem pastor falar de Deus e fazer oração, eu quero”.

A terceira se funda nos modelos de comportamento que a filiação evangélica impõe. Vários presos relatam que ainda não se converteram – e por isso não possuem religião definida, conquanto creiam em Deus – porque ouvem música “do mundo”, falam palavrão e ainda pensam nos atrativos do crime. Uma detenta expõe: “não batizei por causa da dúvida de enganar Deus”.

Os parâmetros do discurso cristão colocam, às vezes, metas e modelos tão inatingíveis que impedem as internas de se pensarem como “uma boa pessoa”. Isso se exemplifica nos depoimentos de algumas delas que, ainda tendo mudado sua forma de agir e de pensar, e acreditando em Deus, não conseguem se considerar convertidas, ou seja, suficientemente boas. (VARGAS, 2005, p. 34-35).

A quarta se funda nas muitas reuniões de oração, jejuns e propósitos que os próprios presos estabelecem entre si, com os companheiros de cela. Como a Bíblia é um livro que todos podem ter consigo, e muitos alegam que não entendem quase nada quando a leem sozinhos, alguns se arvoram a ensinar o texto bíblico, mesmo

que seja a partir daquilo que os agentes religiosos pronunciaram nos cultos e missas nos pavilhões.

E há outros motivos para essa não adesão institucional:

Além disso, quanto às orações, a maioria dos não religiosos sabe rezar e reza, e muitos não frequentam ou não aderem a uma crença no cárcere porque sentem a imposição de uma religião com a qual não têm afinidade (5%) ou a impropriedade de ambiente no presídio (20%); a vontade de isolar-se em si próprios (15%); ou por não existir no presídio a sua religião (10%); por motivos particulares (10%); por não terem interesse (30%); ou por serem neutros (10%). (OLIVEIRA, 1978, p. 201-202)

De se ver, pois, que a religiosidade latente encontra efervescência nos cárceres. Para aqueles que não querem algum compromisso institucional – talvez porque eventuais benesses pela filiação sejam menores do que os ônus daí advindos – resta o apego a Deus. Esse vocábulo, imerso no imaginário popular, seria capaz de traduzir uma espécie de mínimo denominador comum religioso.

CONCLUSÃO

O ambiente prisional, em matéria religiosa, apresenta características singulares. Há pouquíssimas narrativas de filiação institucional entre os que se declaram evangélicos, invertendo-se a pirâmide de diagnóstico em relação à população em liberdade.

Outrossim, aparece com ênfase a figura dos “religiosos genéricos”. A maioria dos presos mantém vivos aspectos da religiosidade que a secularização quis alocar apenas na esfera privada. Mas a dificuldade da vida, ainda mais em uma “panela de pressão” que pode explodir a qualquer momento, por si só, traz em muitos a necessidade de se agarrar em Deus. Afinal, como dizem os encarcerados, “Deus é um só”!

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de Sociologia do conhecimento*. 23. ed. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

CAMURÇA, Marcelo. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010:

consolidações, tendências e perplexidades. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 63-82, 2013.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, p. 175-190, 2013.

OLIVEIRA, Marina Marigo Cardoso de. *A religião nos presídios*. Série Estudos Penitenciários. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978.

SANTOS, Maria Goreth. Os limites do Censo no campo religioso brasileiro. In: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 18-33, set. 2014.

SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa Silva Junior. Campo religioso brasileiro prisional: o lugar das instituições religiosas no contexto de encarceramento. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, XIV, 2015, Juiz de Fora. *Anais...* Juiz de Fora: UFJF, 2015, p. 1373-1383.

TEIXEIRA, Faustino. Os dados sobre religiões no Brasil em debate. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/43690/27482>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

VARGAS, Laura Ordóñez. Religiosidade: poder e sobrevivência na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. In: BICCA, Alessandro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Revista Debates do NER*. Religião e prisão. UFCH/UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 6, n. 8, p. 21-37, jul./dez. 2005.

Cristologias do espírito: abordagens contemporâneas

René Dentz¹

Resumo

O Espírito Santo é um tema constantemente abordado por importantes teólogos contemporâneos. Comumente negligenciado na tradição ocidental, a terceira pessoa da Trindade passou a ser vista como possibilidade de diálogo e novo horizonte da cristologia. James Dunn fundamenta uma cristologia do Espírito com seu argumento da consciência de Jesus do Espírito como agindo em sua vida, o que sugeria uma identificação do Cristo ressuscitado e do Espírito Santo. Piet Schoonenberg afirma uma cristologia do Espírito que possa dividir espaço com uma cristologia do Logos, insistindo que Jesus é uma pessoa humana. O teólogo holandês percebe o ungido com o Espírito e pleno de Espírito: a Palavra e o Espírito estão atuando em Jesus, a Palavra e o Espírito tornam Jesus o Filho. Schoonenberg afirma que a Palavra e o Espírito tornam-se pessoas apenas no acontecimento da encarnação e do Pentecostes. Jürgen Moltmann trabalha uma cristologia do Espírito na condição de uma cristologia ecológica, percebendo a história de Jesus como uma história do Espírito. Sendo assim, acredita que a cristologia do Espírito pode apontar para uma ação única do Espírito em Jesus e, ao mesmo tempo, estar aberta à presença do Espírito Criador para além de Jesus. O teólogo alemão afirma uma kenosis do Espírito na vida de Jesus e vê o sofrimento Dele na cruz também como o sofrimento do Espírito. Assim, no acontecimento da cruz, o Pai e o Filho sofrem tal separação que a relação direta entre eles é partida, enquanto o Espírito continua a ser o vínculo que os une. Por outro lado, Roger Haight articula o significado de Jesus em um contexto pluralista e pós-moderno, afirmando que expressões bíblicas como “Palavra de Deus”, “Sabedoria de Deus” e “Espírito de Deus” devem ser compreendidas como expressões simbólicas que se originam da experiência de Deus em ação em Jesus e na economia da salvação. Com isso, conclui que tanto uma cristologia do Logos revisada quanto uma cristologia do Espírito renovada podem ser significativas no contexto atual. Haight afirma, em última instância, que “Jesus é a realidade de Deus”.

Palavras-Chave: *Lógos; Graça; Trindade; Kênosis.*

INTRODUÇÃO

O dom do Espírito Santo é comumente simbolizado como Sopro do Cristo ressuscitado. O Espírito, transmitido na glorificação de Jesus pela sua morte e ressurreição, constitui a comunidade dos discípulos como uma igreja que permite o perdão dos pecados. O Espírito repousa sobre Jesus e o dom do Espírito, a água viva

¹ Doutorando em Teologia pela FAJE; Bolsista CAPES.

que Jesus traz, é “derramada” sobre o mundo.

Da mesma forma, o acontecimento Pascal demonstra a história do Espírito, pois nele o Filho se ofereceu ao Pai na hora da Cruz, quando entregou o Espírito como demonstração de amor. O Ressuscitado, assim, recebe do Pai o poder de doar seu Espírito, que derrama-o sobre toda a carne (Lc 24, 49). Dessa maneira os seres humanos participam da vida de comunhão trinitária do tempo presente, através da ação constante do Espírito. De igual modo, a história se encontra aberta no Espírito ao futuro de Deus e os homens se unem com o Pai, a quem podem se dirigir, pelo Espírito, como filhos adotivos, chamando-O “Abbá”.

1 A PRESENÇA DO ESPÍRITO NO NOVO TESTAMENTO

Em Mateus e Lucas, Jesus é concebido do Espírito Santo e, assim, é chamado “Filho de Deus” (Lc 1,39). Em João, por outro lado, Jesus é a Palavra eterna e Filho de Deus e, do mesmo modo, aquele em quem o Espírito reside e aquele que dará o Espírito sem medidas.

Existe uma presença de cristologias do Espírito nos Evangelhos, mas, por vezes, foi negligenciada no Ocidente, como afirma Denis Edwards (2007, p.127):

(...) Claramente, o Espírito Santo é central para as cristologias dos quatro Evangelhos. Muitas das cristologias dominantes, porém, particularmente no Ocidente, têm sido cristologias do Filho de Deus e da Palavra de Deus, que, em boa parte, ignoram o papel do Espírito.

Sobre esse aspecto, também enfatiza Bruno Forte:

Na teologia ocidental foi colocado em evidência o vínculo pessoal da unidade que o Espírito exerce entre o Pai e o Filho. Tal fato se deu sobretudo pela influência da forte concepção grega de Uno, separado e distinto do múltiplo. Assim, a contemplação da fé se inseriu na economia da revelação das profundidades imanentes da ação de reconciliação que o Paráclito transmite no acontecimento da ressurreição do Crucificado e em seu derramamento sobre toda carne, no intuito de reconciliar os pecadores a Deus. Trata-se de um Espírito de comunhão que é o fundamento da unidade dos carismas no único corpo do Senhor, que é a Igreja e que derrama o amor de Deus em nossos corações. (1983, p.33-34)

Se considerarmos o Concílio de Calcedônia, todo o divino e todo o humano que a Escritura reconhece a Jesus e acrescenta algo que é negligenciado por ela: a distinção entre as duas naturezas de Cristo. Na interpretação da definição de Calcedônia, partimos do pressuposto de que, ao mencionar Jesus, devemos acentuar sua dimensão humana. Tal fato traz conseqüências para o entendimento desta realidade divino-humana de Jesus, pois ocorreu uma grande exaltação da dimensão

divina.

No Novo Testamento é possível encontrar afirmações claras que evidenciam a complementaridade entre Cristo e o Espírito: primeiramente o arcebispo italiano afirma tal fato a partir da releitura trinitária pascal, subtraindo a presença das três pessoas divinas na memória dos dias de Jesus, colocando em evidência a ação do Espírito Santo. De forma análoga, a complementaridade entre Cristo e Espírito aparece na Igreja Primitiva por meio da idéia de que Cristo é o vivente no Espírito e é o Espírito que derrama em plenitude sobre toda carne, cumprindo-se, assim, a espera do momento escatológico em que Deus volta a intervir em favor de seu povo. Fica aqui evidente a cristologia do Verbo, que considera que o Paráclito leva ao fim a obra de Cristo; e a cristologia do Espírito, que olha Cristo como o *Ungido* pelo Espírito, estão de forma contínua presentes no testemunho neo-testamentário.

Para os Atos dos Apóstolos, o Espírito Santo é essencialmente o princípio dinâmico do testemunho que garante a expansão da Igreja a partir do Pentecostes.

Segundo CONGAR:

Então, certamente houve um começo. São Lucas constrói sua própria narrativa assumindo uma tradição que havia interpretado o evento em referência a valores vividos na festa judaica de Pentecostes: festa da colheita, quando as primícias eram oferecidas no dia seguinte à Páscoa, o que unia as duas festas; festas do dom da Lei. O que nos ensinou Qumrã, o que conhecemos pelas leituras em uso na liturgia judaica da festa, os textos de Jubileus e Fílon: tudo isso dá uma base ao tema de Pentecostes, festa do dom da Lei no Sinai, e permite fazer aproximações significativas. As tábuas da Lei tinham sido escritas pelo dedo de Deus (Ex 31,18): já era o Espírito Santo (Lc 11,20). (2005, p.66-67)

Assim também nos ensina MOLTSMANN:

O Evangelho de Marcos conta a história de Jesus como a história do Espírito com Jesus. O Espírito dá a seus atos e a seus padecimentos a força divina que lhes é própria. Com a confissão de Pedro (8,29) e o mandamento do silêncio, com o anúncio da paixão e o chamamento para o seguir no caminho da cruz, o conceito do Messias recebe uma nova determinação através das experiências de Jesus expressas por palavras humanas. Se a messianidade de Jesus foi determinada pelo dom do Espírito no batismo, agora o conteúdo de sua messianidade é determinada com vistas à sua morte. O assim chamado “segredo messiânico” se torna manifesto na paixão e morte de Jesus. (1998, p.69)

Existem razões claras para uma cristologia do Espírito. Uma delas é a presença do Espírito na vida de Jesus no NT. Denis Edwards aponta mais alguns motivos fundamentais para se pensar uma Cristologia Pneumatológica:

Em anos recentes, estive entre os que argumentaram a favor da importância

de recuperar uma cristologia da Sabedoria como forma de cristologia contemporânea. As teólogas feministas assinalaram que entender Jesus como *Sophia* contribui para uma cristologia vivificadora e inclusiva. Em minha visão, também fornece um importante fundamento para uma cristologia ecológica. Contudo, cada vez mais tem se tornado claro para mim que uma cristologia plenamente ecológica deve ser *também* uma cristologia do Espírito. Há outras razões importantes para recuperar a cristologia do Espírito. Uma delas é que alguma forma de cristologia parece ser exigida por uma interpretação responsável das tradições dos Evangelhos no que diz respeito a Jesus. Outra é que, hoje, para muitas pessoas, uma cristologia plausível começará melhor a partir de baixo como cristologia do Espírito. Finalmente, se devemos perseguir a tão necessária recuperação do Espírito na teologia e na práxis da Igreja Ocidental, isso só pode basear-se em uma avaliação adequada do papel do Espírito na cristologia. (2007, p.127)

2 A CRISTOLOGIA DO ESPÍRITO NO OCIDENTE E NO ORIENTE

Um fato relevante é a maior presença de uma cristologia do Espírito na tradição oriental. Assim afirma MOLTSMANN:

A tradição da Igreja oriental, desde o tempo dos capadócijs, sempre enfatizou a mútua relação entre a cristologia pneumatológica, por um lado, e a pneumatologia cristológica do outro. (...) O Cristo que “recebe o Espírito” passa a ser o Cristo que “envia o Espírito”. Nesta visão simplificada, o ponto de inflexão do Espírito na morte e ressurreição de Cristo, que é de difícil interpretação, é efetivamente deixado de lado. Mas é nele que surge a “relação mútua”, e é a partir dele que ela toma forma. A experiência narrada que Cristo tem do Espírito e a experiência de Cristo no Espírito, que é anunciada, não se sucedem simplesmente uma à outra no sentido temporal, mas elas se encontram trinitariamente entrelaçadas. A relação entre estas experiências não é uma sequência cronológica mas sim uma relação de mútua interpretação. (1999, p.66-67)

No Ocidente afirma-se a relação de Cristo-Cabeça na qual os Padres expressam a consagração de Cristo pelo Espírito, que faz dele um princípio único de salvação e de santificação para seu corpo. Foi, no entanto, Tomás de Aquino que sistematizou esse pensamento.

Pluralidade de pessoas significa pluralidade de relações subsistentes, realmente distintas entre si. A distinção real entre as relações divinas não se dá senão por uma oposição relativa. Relações opostas, portanto, pertencem a duas pessoas, relações não opostas pertencem necessariamente à mesma pessoa. A paternidade e a filiação, como relações opostas, pertencem necessariamente a duas pessoas. A paternidade subsistente é a pessoa do Pai, a filiação subsistente é a pessoa do Filho... A expiração convém tanto à pessoa do Pai como à pessoa do Filho, já que não se opõe de modo relativo nem a paternidade nem a filiação. Por conseguinte o processo convém a outra pessoa, que é a pessoa do Espírito Santo, que procede como amor.²

² *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 2c.

Nessa proposta teológica, a santificação possibilitada pelo Espírito e a plenitude da graça são adquiridas desde a união hipostática e como sua consequência necessária.

Por outro lado, a tradição teológica oriental afirma que o Espírito é o dom do amor como pessoa, o *êxtase do Amante e do Amado*³, seu sair de si mesmo para entregar-se ao outro na eternidade e no tempo. Sendo assim, Deus estaria “fora de si”, é o êxtase de Deus até seu “outro”: a criatura. Palavra e Silêncio não se esgotam um no outro: seu encontro não é uma situação estática, mas abertura, superabundância. Trata-se de uma “auto-entrega” de forma gratuita⁴. Somente, portanto, falamos de “Deus como Espírito” quando temos que interpretar a separação que a morte leva consigo, entre amante e amado, de modo que Deus nessa separação dolorosa não deixe de ser Deus “uno e vivo”. Esse encontro é, com isso, a morte e a vida: é vida enquanto abertura e morte na condição de êxodo e esquecimento de si. Nesse encontro eterno morre também a palavra, pois ela procede do Silêncio e sai de si para deixar-se.

Ainda sobre o Espírito na tradição oriental, nos alerta CONGAR:

No Oriente, é a heresia de Macedônio e dos “pneumatômacos”, inimigos do Espírito Santo, que suscitou a reação dos doutores ortodoxos. Para os pneumatômacos, o Espírito era uma força, um instrumento de Deus, criado para agir em nós e no mundo; permanecia-se no plano da “economia”, desconhecia-se o plano da “teologia”, isto é, daquilo que supõe, no nível do próprio Deus e em seu ser, a ação divinizadora do homem. (...) Na perspectiva dos Padres orientais, mas também para nós, tratava-se não somente da verdade de Deus, mas da verdade do homem e de sua destinação absoluta. Se o Espírito não é substancialmente Deus, nós não seremos de fato divinizados, dizem Atanásio, em 356, Gregório de Nazianzo em 380, referindo-se à fórmula do batismo. Com ou sem referência ao batismo, o argumento partindo de nossa santificação é comum nos Padres, sobretudo nos orientais: o Espírito Santo é Deus, pois realiza o que somente Deus pode realizar. (2005, p.103;105).

Entretanto, é no Ocidente, graças ao pensamento de Tertuliano que os conceitos relacionados à confissão da fé trinitária tiveram um desenvolvimento importante. Tertuliano faz referência ao batismo, quando confessamos o Espírito Santo como um “terceiro” num único Deus.

3 ALGUMAS CRISTOLOGIAS DO ESPÍRITO CONTEMPORÂNEAS

James Dunn⁵ fundamenta uma cristologia do Espírito com seu argumento

3 FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983

4 FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983

5 DUNN, James. *Jesus and the Spirit: a study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the*

da consciência de Jesus do Espírito como agindo em sua vida, o que sugeria uma identificação do Cristo ressuscitado e do Espírito Santo.

Piet Schoonenberg⁶ afirma uma cristologia do Espírito que possa dividir espaço com uma cristologia do Logos, insistindo que Jesus é uma pessoa humana. O teólogo holandês percebe o ungido com o Espírito e pleno de Espírito: a Palavra e o Espírito estão *atuando* em Jesus, a Palavra e o Espírito tornam Jesus o Filho. Schoonenberg afirma que a Palavra e o Espírito tornam-se pessoas apenas no acontecimento da encarnação e do Pentecostes.

Jürgen Moltmann⁷ trabalha uma cristologia do Espírito na condição de uma cristologia ecológica, percebendo a história de Jesus como uma história do Espírito. Sendo assim, acredita que a cristologia do Espírito pode apontar para uma ação única do Espírito em Jesus e, ao mesmo tempo, estar aberta à presença do Espírito Criador para além de Jesus. O teólogo alemão afirma uma *kenosis* do Espírito na vida de Jesus e vê o sofrimento Dele na cruz também como o sofrimento do Espírito. Assim, no acontecimento da cruz, o Pai e o Filho sofrem tal separação que a relação direta entre eles é partida, enquanto o Espírito continua a ser o vínculo que os une.

Por outro lado, Roger Haight⁸ articula o significado de Jesus em um contexto pluralista e pós-moderno, afirmando que expressões bíblicas como “Palavra de Deus”, “Sabedoria de Deus” e “Espírito de Deus” devem ser compreendidas como expressões simbólicas que se originam da experiência de Deus em ação em Jesus e na economia da salvação. Com isso, conclui que tanto uma cristologia do Logos revisada quanto uma cristologia do Espírito renovada podem ser significativas no contexto atual. Haight afirma, em última instância, que “Jesus é a realidade de Deus”.

CONCLUSÃO

Quando tratamos do elo entre o Espírito Santo de Deus com o Filho, não encontramos uma rápida resposta de como é constituída tal relação. Segundo os teólogos contemporâneos, há uma tendência a pensar o Espírito como atuando em Jesus. Esse mesmo fato é presenciado em diversos pontos do Novo Testamento, nos Evangelhos e em Atos dos Apóstolos. No entanto, a principal dificuldade parece ser pensar o Espírito como ato e, ao mesmo tempo, manter em equilíbrio as pessoas da Trindade. O Espírito é a terceira pessoa. Na Tradição da Igreja Oriental, o Espírito ocupou um lugar mais central e está presente de forma mais clara nos ritos, ícones

First Christians as Reflected in the New Testament. Philadelphia: Westminster, 1975

6 SCHONENBERG, Piet. *The Christ: a study of the God-Man Relationship in the whole of creation and in Jesus Christ.* New York: Herder, 1971.

7 MOLTSMANN, Jürgen. *The way of Jesus Christ: christology in Messianic Dimensions.* London: SCM, 1990

8 HAIGHT, Roger. *Jesus Symbol of God.* New York: Orbis Books, 1999

e símbolos. Na Tradição do Ocidente, durante boa parte de sua história, podemos dizer que a Teologia Trinitária “negligenciou” sua terceira pessoa...

REFERÊNCIAS

CONGAR, Yves. **Revelação e experiência do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2005

DUNN, James. ***Jesus and the Spirit: a study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament***. Philadelphia: Westminster, 1975

EDWARDS, Denis. **Sopro de vida: uma teologia do Espírito Criador**. São Paulo: Loyola, 2007

FORTE, Bruno. ***Jesus de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia***. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983

HAIGHT, Roger. ***Jesus Symbol of God***. New York: Orbis Books, 1999

MOLTMANN, Jürgen. ***The way of Jesus Christ: christology in Messianic Dimensions***. London: SCM, 1990

MOLTMANN, Jürgen. **Espírito da vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1999

SCHONENBERG, Piet. ***The Christ: a study of the God-Man Relationship in the whole of creation and in Jesus Christ***. New York: Herder, 1971.

Diaconato feminino no catolicismo: Ressignificação de memórias na interface entre história e teologia

Virgínia Buarque¹

RESUMO

Entre o final de 2015 e os primeiros meses de 2016, uma importante discussão acerca da condição feminina no catolicismo assomou na imprensa e nas redes sociais, face à proposição, lançada ao papa Francisco por representantes da União Internacional das Superiores Gerais, para que fosse promovido um novo estudo sobre o diaconato feminino no tempo presente. Diante de tal incitação, esta comunicação, com base em pesquisas realizadas por teólogos e especialistas de distintas áreas das ciências humanas, apresenta uma breve síntese acerca de duas atuações histórico-culturais associadas ao diaconato feminino praticado nas comunidades cristãs dos primeiros séculos – o serviço à mesa/aos empobrecidos e o anúncio da mensagem cristã. O objetivo é identificar algumas afinidades, mas também especificidades e silenciamentos na resignificação contemporânea do diaconato feminino na Igreja Católica.

Palavras-chave: diaconato feminino, Igreja Católica, história de gênero

INTRODUÇÃO

Durante um encontro do papa Francisco com as representantes da União Internacional das Superiores Gerais, ocorrido de 9 a 13 de maio de 2016, o tema do diaconato feminino foi abordado, sendo inclusive proposta ao pontífice a criação de uma comissão para estudar o assunto (IHU ON-LINE, 2016a). A resposta do papa foi assim transcrita pela imprensa da Santa Sé:

[...] Se toca o problema do diaconato permanente. Efetivamente, [ele] ocorria na Antiguidade, houve um início... Recordo que era um tema que me interessava muito quando vinha a Roma para as reuniões... e havia um teólogo sírio muito bom, a quem um dia perguntei sobre este tema, e me explicou que nos primeiros dias da Igreja havia algumas 'diaconisas'. Porém, quem eram essas diaconisas? Eram ordenadas ou não? Se fala no Concílio de Calcedônia (451), mas é um pouco obscuro. Qual foi o papel das mulheres diaconisas naqueles dias? [...] Há algumas publicações sobre o diaconato na Igreja, porém não está claro como era. Creio que vou pedir à Congregação para a Doutrina da Fé que me informe acerca dos estudos sobre este tema, porque os tenho respondido só com base no que havia

¹ Doutora em História pela UFRJ, pós-doutora em Ciências Religiosas pela Université Laval. Professora da Universidade Federal de Ouro Preto. Integrante do Grupo de Pesquisas As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea, da FAJE.

ouvido deste sacerdote, que era um investigador erudito e válido, sobre o diaconato permanente. E também me agradaria estabelecer uma comissão oficial para estudar o tema e creio que será bom para a Igreja esclarecer este ponto. Estou de acordo, e vou falar para que seja feito algo desse tipo (OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE, 2016. Tradução minha).

A temática do diaconato feminino nos meios católicos vem, efetivamente, suscitando novos debates e mobilizações. Sobre ela, não apenas o pontificado foi interpelado, mas também diferentes instâncias do episcopado, com alguns bispos tendo se manifestado favoravelmente ao reconhecimento canônico da diaconia das mulheres, a exemplo de Paul-André Durocher, arcebispo de Gatineau (cidade canadense): “[espero] que este Sínodo [dos Bispos, realizado em outubro de 2015] recomende a criação de um processo que venha eventualmente permitir o acesso feminino a essa ordem, que, como diz a tradição, dirige-se ‘*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*’ [não ao sacerdócio, mas ao ministério]” (IHU ON-LINE, 2016b).

Em paralelo, a exegese bíblica e a interpretação teológica reiteram a vigência do diaconato feminino nas comunidades cristãs ocidentais até, aproximadamente, o século IV, além do exercício de outras funções ministeriais pelas mulheres, como profetisas, patronas, apóstolas, missionárias, colaboradoras. Tais análises reportam-se, sobretudo, a dois textos paulinos: o capítulo 16 da Carta aos Romanos, em que Febe emerge como figura emblemática,² e o capítulo 3 da Primeira Carta a Timóteo, ainda que nele as mulheres não sejam explicitamente nomeadas (RIEFF, 2003, p. 42).

Não obstante, persistem posições discordantes quanto à validade do diaconato feminino na Igreja Católica na atualidade, sob o argumento de que estudos previamente realizados pela Comissão Teológica Internacional (2002) realçam claramente a distinção entre o exercício de um diaconato por mulheres nas primeiras comunidades e o entendimento do diaconato pelo catolicismo contemporâneo, pois este encontra-se incluso no sacramento da ordem, conferido apenas a homens (IHU ON-LINE 2016a).

Instigada por tal contexto, esta comunicação porta como objetivo identificar algumas afinidades, mas também especificidades e silenciamentos entre as experiências matriciais do diaconato feminino nas primeiras comunidades e sua ressignificação contemporânea na Igreja Católica. A despeito do risco contido nesse cotejamento, pois ele pode incorrer na promoção de analogias superficiais e anacrônicas, abalizada vertente da antropologia histórica pleiteia que tal intersecção de temporalidades tenha um grande valor heurístico para compreensão do passado

² Neste texto, Febe é descrita como diácona (*diakonon*) na igreja de Cencréia (o porto oriental de Corinto), além de liderança protetora (*prostátis*). Foi nesta função que Febe ofereceu a Paulo hospitalidade e proteção diante das hostilidades por ele sofridas (REIMER; JANSSEN, 2013, p. 176; MATOS, 2010, p. 98).

(DOSSE, 2005). Em diálogo com ela, sugere-se aqui que a recíproca também seja procedente, isto é, que o passado possa lançar valiosas inquirições (e não reificações) às ressignificações elaboradas no tempo presente.

Em contrapartida, tal abordagem exige uma clara explicitação dos sentidos atribuídos à diaconia feminina ontem e hoje, face à diversidade de situações abarcadas por este termo nos escritos bíblicos e nas narrativas eclesiais. É preciso, inclusive, indicar que comumente utilizado “no sentido geral de ‘servos’ e de ‘serviço’” (LÉXICON, 2003, p. 194), o vocábulo *diakonia* adquiriu recentemente um inusitado significado:

O pesquisador australiano John N. Collins [*Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1990] [...] concluiu que [no Novo Testamento] o termo ‘diaconia’ nunca é usado com a acepção de serviço caritativo ou humilde. Ele designava, isto sim, uma tarefa honrosa ou uma missão dada a uma pessoa: a de ser um enviado, um porta-voz ou um ‘intermediário’ incumbido de transmitir notícias ou informações importantes. Em outros casos, ele significa um mediador, uma pessoa a quem se dá uma incumbência em nome de alguém com autoridade e que cumpre uma missão vital. Quando relacionado com Jesus, o termo se refere a seu mandato messiânico de ‘dar sua vida em resgate por muitos’ (Mc 10.45) ou, em outras palavras, cumprir, como salvador, a missão que lhe foi dada pelo Pai (NORDSTOKKE, 2015, p. 215-216).³

Diante dessa variedade semântica, esta comunicação optou por tecer um cruzamento temporal entre duas práticas amplamente identificadas ao diaconato no Novo Testamento – o serviço à mesa/aos empobrecidos e o anúncio da mensagem cristã, ou, em outros termos, a provisão e a missão –, as quais foram empreendidas tanto por homens como por mulheres nos primeiros séculos do cristianismo (REIMER; JANSSEN, 2013, p. 176).

1. O SERVIÇO À MESA/AOS EMPOBRECIDOS

Diversos relatos do Novo Testamento referem-se “à igreja que se reúne na casa”, com realização de encontros nos quais era pregado o Evangelho e celebrada a Ceia do Senhor, com participação não apenas dos moradores, mas também de

³ O autor complementa que “[...] a reinterpretação do sentido bíblico da diaconia apresenta novas perspectivas [...] Sua origem bíblica a apresenta, antes, como ação ousada que anuncia boas novas para os pobres. Em segundo lugar, a diaconia não pode ser limitada ao trabalho profissional; ela faz parte do mandato dado pelo trino Deus à igreja como parte integrante de sua missão. Assim, a reinterpretação da diaconia reconfirmou sua natureza eclesiológica e missiológica [...] Em outras palavras, assim como o envio de Cristo compreendia palavras e ações, também a missão da igreja deve incluir a proclamação e atos de cura, reconciliação, defesa e inclusão; ou, como Collins descreve as tarefas do diácono, assumir um ministério de ‘intermediário’ ou mediador”. (Ibidem, p. 216). É relevante, sobretudo no concernente à interpretação socioeclesial do diaconato católico, sua transposição de função auxiliar/antecedente do presbiterato e do episcopado para instância específica de mediação na experiência de fé cotidianamente vivida.

agregados, escravos e pessoas convertidas à fé. Tratava-se de assembleias promovidas quer em residências de procedência cultural greco-romana, quer judaica (onde já era costume a celebração da refeição sabática),⁴ nas quais as mulheres dispunham de um campo de atuação reconhecida (SEVERINO, 2011, p. 668-669). Afinal, tanto no helenismo, como no judaísmo, a elas cabia administrar – e, conforme os códigos morais vigentes, também reservar-se - ao espaço da casa, enquanto aos homens era permitido interagir nos circuitos públicos.

Um aspecto particularmente importante dessa atuação feminina nas primeiras comunidades cristãs era que, ainda segundo o contexto social da época, as atividades de provisão, articuladas ao “servir à mesa”, costumavam ser tidas como desqualificantes, devendo, por isso, serem realizadas por escravos e mulheres. Contudo, nos grupos vinculados ao movimento de Jesus, tal serviço é dignificado, tendo como marco simbólico o exemplo deixado por Cristo. Portanto, o servir à mesa torna-se um ato simbolicamente subversivo, que rompe com a hierarquização de gênero e classe (REIMER; JANSSEN, 2013, p. 176). Ademais, o “serviço à mesa” nas primeiras comunidades cristãs incluía o auxílio às pessoas que se defrontavam com distintas necessidades materiais, como paradigmaticamente descrito no capítulo 6 do livro de Atos dos Apóstolos: “As pessoas mais vulneráveis e empobrecidas (viúvas, escravos, escravas, servos, servas, pessoas idosas etc.) continuavam sendo convidadas para os encontros vespertinos, nos quais os diáconos prestavam regularmente serviço junto à mesa” (GAEDE NETO, 2015, p. 318).

Paulatinamente, porém, as funções diaconais foram sendo circunscritas a tarefas caritativas e litúrgicas bastante pontuais, limitação ainda mais ampla no caso das mulheres: a *Didascalia dos Apóstolos*, documento do século III, afirma que as diaconisas eram escolhidas pelo bispo para o “serviço das mulheres”, o qual consistia em visitar cristãs grávidas, doentes ou constrangidas por algum outro padecimento, principalmente as que morassem em casas de pagãos (uma vez que a presença de um diácono masculino podia causar um escândalo), bem como em proceder à unção das mulheres durante o batismo (DANTAS, 2010, p. 260).

Na atualidade, porém, a situação apresenta-se bem distinta, com a cogitação de um possível diaconato feminino na Igreja alicerçando-se, em grande parte, justamente no desempenho de ações fraternas. É possível estabelecer aqui uma nítida analogia às antigas práticas de provisão aos sujeitos sociais mais fragilizados, sobretudo no âmbito das pastorais progressistas:

Não é raro ver mulheres nas CEBs assumindo funções de liderança, elas participam ativamente, reconstituindo o modelo do cristianismo primitivo – ‘A igreja na casa dela’ – segundo a exegeta e teóloga americana Elisabeth S. Fiorenza. [...] desenvolveram-se organizações de mulheres, de

⁴ As reuniões de culto cristão diferiam dos rituais praticados nas sinagogas, entre outros fatores, justamente por não reservar espaços específicos para homens e mulheres, congregando-os em um mesmo recinto.

mães, associações de bairro, que fomentavam uma reflexão da condição da mulher na sociedade e na Igreja, e se organizavam para reivindicar melhores condições de vida: escolas, saneamento, creches, postos de saúde, etc. (CAMPOS, sem data, p. 9).

Observe-se que, nesta releitura do diaconato feminino na contemporaneidade, a dimensão solidária várias vezes ultrapassa, em termos de reflexão e alinhamento ético-político, antigas concepções caritativas e assistencialistas, vinculadas por séculos, no imaginário católico, a atuações desempenhadas por mulheres católicas:⁵

No caso de Lc 8,3, devido a uma expressão complementar ao verbo principal, o texto comumente é traduzido por ‘... e elas o serviam com seus bens’. Esta é uma forma de reduzir o trabalho diaconal de mulheres a questões financeiras, pecuniárias, matérias, de assistência. Contudo, uma melhor tradução da expressão grega pode ser oferecida como ‘... e elas o serviam de acordo com suas possibilidades’, o que remete tanto a potenciais intelectivos, psicológicos, espirituais e materiais. Nesse sentido, diaconia readquire seu status e sentido original de conjunto de ações que implicam ‘trabalho de Mesa’ no esforço de aliviar situações de sofrimentos e ‘trabalho da Palavra’ no anúncio testemunhal-intelectivo, no ensino e no acompanhamento espiritual (veja At 7) (REIMER, 2011, p. 113).

2. O ANÚNCIO DA MENSAGEM CRISTÃ

Verifica-se, portanto, que a emergência do ministério diaconal nas comunidades cristãs não ocorreu por delegação dos apóstolos na condição de

[...] uma tarefa subalterna ou secundária, mas transferindo-lhes, com este componente social de sua responsabilidade, provavelmente todas as tarefas de direção de caráter local: pregação, missão, dimensão social e liturgia. Assim, o texto de At 6 pertence ao tempo em que não havia distinção entre diaconia da palavra e diaconia das mesas, no período em que a igreja tinha uma estrutura, chamada ‘carismática’ (RIEFF, 2003, p. 32).

Dessa maneira, competia também à prática do diaconato o anúncio da Boa Nova, sobretudo nos cultos comunitários dedicados à oração e àqueles centrados na Palavra, para exortação e pregação missionária. A refeição comunitária eucarística era celebrada ao fim, uma vez que os ritos do pão e do cálice eram exclusivos à comunidade dos batizados (Ibidem, p. 72-73). Escritos do Novo Testamento, como a Primeira Carta de aos Coríntios (11,2-16), permitem considerar que também as mulheres

⁵ Não obstante, como indicado por ANJOS, 2009, p. 58, a ênfase na dimensão assistencial ainda perdura em muitas ações pastorais, as quais, a despeito de seu caráter humanitário, não incidem diretamente no questionamento das estruturas sociopolíticas que acarretam os sofrimentos que as próprias práticas católicas visam minimizar: “[A Igreja Católica], ao invés de ser mais um ator político, queria ser uma força moral, em vários sentidos: ser aquela que asseguraria a existência de valores cristãos e da ética em uma sociedade dominada pela economia [...], que mediaría conflitos entre grupos sociais e que socorreria de forma caridosa, como o trabalho de Madre Teresa de Calcutá”.

empregavam a Palavra em tais assembleias, principalmente sob a forma de orações e de profecia: “Essa participação ativa das mulheres representa uma novidade frente à tradição judaica: as mulheres não tinham parte nos ofícios sinagogais. Apenas na segunda e terceira geração de cristãos, foi proibida a fala pública da mulher no culto” (Ibidem, p. 81). Assim, o trecho que, nesta Carta, prescreve silêncio às mulheres, é atualmente considerada pela exegese bíblica como um acréscimo posterior; “[...] pois, além de interromper a sequência temática centrada na profecia, não condiz com a postura do apóstolo em todo o *corpus paulinum* no que diz respeito ao ministério igualitário de homens e mulheres no anúncio do Evangelho como diáconos/diáconas, missionários/missionárias, apóstolos /apóstolas, colaboradores/colaboradoras, cooperadores ou líderes de igrejas” (MATOS, 2010, p. 81).

Não obstante, desde o início do segundo século, o uso da Palavra pelas mulheres nas igrejas ficou basicamente restrita à ação catequética, como indicado por documentos que atribuem à diácona a função de instruir as recém-batizadas na vida cristã.⁶ Isso ocorria ainda que, naquele período, o confessar a fé fosse uma prática profundamente arriscada, pois não raramente culminava em martírio: “Recebem o Espírito Santo, participam dos dons proféticos e da diaconia diária (At 2,1-4; 17-18; 6,1). Juntamente com os homens, sofrem a primeira perseguição em Jerusalém e são dispersas pelas regiões da Judéia e Samaria, sendo também aí perseguidas por Saulo (At 8,1-3; 9,1-2)” (PAULO, 2007, p. 16). Tempos depois, perduram igualmente atingidas pela repressão exercida sobre os cristãos, como relatado em carta ao imperador Trajano, na qual consta menção à tortura impingida a duas mulheres designadas como *ministrae*, termo equivalente ao vocábulo grego *diakonoí*.⁷

Na atualidade, o exercício da Palavra e do magistério às mulheres no catolicismo ainda continua bastante circunscrito pelo direito canônico, mas não deixa de ser cotidianamente exercido em pregações pastorais, em estudos bíblicos comunitários, em cursos de teologia e ciências da religião. Pode-se citar, como um simples exemplo, o levantamento realizado pelo episcopado dos Estados Unidos em 2005, intitulado *Co-operários na vinha do Senhor*: “Segundo o documento [...], havia cerca de 31 mil ministros leigos eclesiais atuando profissionalmente em paróquias católicas há oito anos, aproximadamente 80% dos quais eram mulheres. Só o fato de abrir a graduação teológica católica a leigos é um fator-chave no aumento substancial de ministros eclesiais leigos profissionais” (IHU ON-Line, 2013). Nesse

⁶ Cf. RICCA, 2014, “Já Orígenes rejeitou a obra catequética das mulheres, e as *Constituições Apostólicas* (século IV) declaram solenemente: ‘Não permitimos que as mulheres ensinem na Igreja; elas podem apenas rezar e escutar o ensinamento de outros’.”

⁷ A tradução do termo *ministrae* por “diáconas”, nesta correspondência, não é consensual entre os estudiosos. Assim, por exemplo, Sissi Georg Rieff, em sua tese de doutorado, a considera válida (2003, p. 43), enquanto João Paulo de Mendonça Dantas afirma que “traduzir [o termo *ministrae*] por ‘diaconisas’, significa forçar o texto e cometer um anacronismo” (2010, p. 259).

processo, a leitura feminina da Boa Nova cristã vai assumindo contornos específicos: Ivone Gebara, por exemplo,

[...] insiste no fato de que a antropologia feminista deve partir do corpo como lugar de salvação, e compreende o corpo não só individualmente, mas também como corpo social, comunitário, cultural: o corpo todo deve ser realçado. Ela sublinha a importância da 'energia' que suscita o Cristo ressuscitado entre as mulheres (*empowerment*). A fé cristã deve, hoje em dia, soerguer e consolar os crentes e lhes permitir engajarem-se por um mundo mais amante, a partir do amor recebido de Deus em Jesus Cristo (PARMENTIER, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, é relevante recordar que o debate sobre diaconato feminino encontra-se inserido na importante questão dos ministérios eclesiais católicos. Ora, como indicado por Ivone Reimer, “Em termos de conteúdo e pedagogia ministerial em comunidades nas origens, Paulo compartilha conosco o fato de que mulheres e homens participavam indistintamente da organização, administração e liderança eclesial e ocupavam funções que hoje chamamos de ministeriais (diaconia, apostolado, missão). Eram líderes de comunidade, realizavam com responsabilidade a vocação e o chamado recebidos no trabalho do Reino de Deus” (2011, p. 124). Daí ser crucial, prossegue a autora, continuar-se, no tempo presente, a “[...] anunciar que mulheres e homens são chamados para exercer ministérios diaconal, pastoral, missionário e de apostolado faz parte das tarefas que envolvem formação integral e libertadora” (Ibidem). É lançado, assim, um claro desafio à Igreja Católica, o qual vem sendo respondido, com coragem, por iniciativa de inúmeras mulheres – e de homens também:

Haveria que redescobrir a multiplicidade dos ministérios, superando sua polarização. Há sempre novas necessidades, que exigem criatividade - e outras atividades a serem inventadas. Estaríamos assim mais perto das comunidades cristãs primitivas, com suas inúmeras diaconias.[...] E isso nos encaminha ao tema das mulheres na Igreja [Católica]. Elas são maioria nas comunidades e nos serviços, mas continuam subordinadas aos clérigos. Leigas, religiosas, membros de institutos seculares, representam talvez, hoje, o setor mais vital na vida eclesial (SOUZA, 2010).

Esperemos que sugestões como a apresentada pelo cardeal Walter Kasper na Conferência Episcopal da Alemanha em 2013, versando sobre a constituição do ministério de “uma ‘diaconisa’ paroquial, com funções pastorais, caritativas, catequéticas e litúrgicas, não consagradas pelo sacramento da ordem, mas com uma bênção” (IHU ON-LINE, 2016c), juntamente com a incitação lançada pelas representantes das religiosas ao papa Francisco, possam provocar uma efetiva virada de posição da Igreja Católica no tocante ao diaconato feminino.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Gabriele dos. *“Mulheres todas santas”*: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: FEE, 2009.

CAMPOS, Mônica Baptista. *As CEBs e o inclusivismo católico na América Latina*. Sem data. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st3/Campos,%20Monica%20Baptista.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Diaconado: evolução e perspectivas*. 2002. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_po.html>. Acesso em: 27 maio, 2016.

DANTAS, João Paulo de Mendonça. Diaconato feminino? alguns acenos à historiografia das “diaconisas”. *Kairós - Revista Acadêmica da Prainha* Ano VII/2, jul-dez 2010.

Diaconato feminino não é mais tabu. Leigos católicos questionam a hierarquia. *IHU-On Line*, 12 maio 2016c. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/554955-diaconato-feminino-nao-e-mais-tabu-leigos-catolicos-questionam-a-hierarquia>>. Acesso em: 28 maio, 2016.

DOSSE, François. *De l’usage raisonné de l’anachronisme*. 2005. Disponível em: <http://www.ihtp.cnrs.fr/historiographie/sites/historiographie/IMG/pdf/Dosseanachronisme_2005_.pdf>. Acesso em 2 jun. 2016.

El Papa encuentra a las Superiores Generales: Misión de servicio, no de servidumbre, participación en la toma de decisiones y estudio del tema del diaconado femenino. OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE, 13 maio, 2016. Disponível em: <<http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/05/13/monjas.html>>. Acesso em: 27 maio, 2016.

GAEDE NETO, Rodolfo. Diaconia e cuidado nos primeiros séculos do cristianismo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 55, n. 2, p. 316-332, jul./dez. 2015.

LEXICON: *Dicionário Teológico-Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

MATOS, Keila Carvalho de. *Vozes polêmicas e contraditórias sobre ministérios de mulheres: exegese e análise do discurso a partir de 1 Coríntios 14,33b-35*. Tese (Doutorado em Teologia). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

NORDSTOKK, Kjell. O estudo da diaconia como disciplina acadêmica. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 55. n. 2. p. 204-220. jul./dez. 2015.

Papa Francisco e a questão das diaconisas: uma decisão nada fácil. *IHU-On Line*, 17 maio 2016a. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/555173-papa-francisco-e-a-questao-das-diaconisas-uma-decisao-nada-facil>>. Acesso em: 27 maio, 2016.

PARMENTIER , Elisabeth. Feminismo e retorno ao Jesus histórico. *IHU On-Line*. 17 dez. 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1578&secao=248>. Acesso em: 2 jun. 2016.

PAULO, Maria Oliveira. *A diaconia de Marta e de Febe: um estudo de Lc 10, 38-42 e Rm 16, 1-2*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2007.

REIMER, Ivone Richter. Apostolado, diaconia e missão de mulheres nas origens do cristianismo: rever tradições para empoderar e promover cidadania plena. *Pós-escrito*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 110-126, ago./dez. 2011.

REIMER, Ivone Richter; JANSSEN, Cláudia. História das mulheres nas letras do apóstolo Paulo: perspectivas a contrapelo da história interpretativa. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 170-184, jul.-dez. 2013.

RICCA, Paolo. A mulher nas Igrejas *IHU On-Line*, 5 dez. 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/538183-a-mulher-nas-igrejas-artigo-de-paolo-ricca>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

RIEFF, Sissi Georg. *Diaconia e culto cristão: resgate de uma unidade essencial e suas consequências para a vida das comunidades cristãs*. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.

SEVERINO, Marcina Barros. A mulher e a casa nos inícios do cristianismo. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 10/12, p. 667-676, out.-dez. 2011.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. Possível agenda para a Igreja nos próximos anos. *IHU On-Line*, 21 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/31650-possivel-agenda-para-a-igreja-nos-proximos-anos>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

Último Sínodo colocou na mesa de discussão o tema “diaconisas”. *IHU-On Line*, 16 maio 2016b. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/555069-ultimo-sinodo-colocou-na-mesa-de-discussao-o-tema-diaconisas>>. Acesso em: 27 maio, 2016.

Estetização da fé como negócio, consumo E ansiedade religiosa

Drance Elias da Silva¹

RESUMO

A Teologia da Prosperidade produz um discurso de responsabilização de Deus, em relação às vitórias almeçadas pelos fiéis. Exigir de Deus, perseverar e esperar é meta de todo crente. A Religião deve atuar como baluarte da luta de uma conquista e ser vitorioso é “chegar lá”, “vencer” e testemunhar a realização da promessa do Deus, relativo à abundância. Trabalhar, cotidianamente, pela prosperidade, sobretudo financeira, faz apertar o coração e suar as mãos daqueles que dizem ter certeza que seu “deus” não falhará. A presente reflexão aborda a estetização da Fé, produzida pela máquina neopentecostal, aprofunda uma ansiedade religiosa que, na vida particular do fiel, percebe-se causar-lhe uma ansiedade que não é amiga: de olho, na quantidade, o que fazer, se nada conquistar? Como acalmar o coração acelerado que não vê a hora de os céus derramarem toda a promessa do Criador? Dentro dos templos, Brasil a fora, os fiéis estão à flor da pele. O Capitalismo, como Religião, estetiza a Fé como negócio, sob a moldura de um discurso de consumo que devasta a pessoa pela ansiedade.

Palavras chave: Religião, Capitalismo, Estética e Dinheiro.

INTRODUÇÃO

O discurso teológico de prosperidade elaborado pelas igrejas neopentecostais, mais do que apascenta aperta o peito de suas ovelhas. Mas um aperto que faz o coração bater mais rápido bem como as mãos suarem: já faz dias e a bênção ainda não aconteceu. As orações se estendem até horas da noite tirando o sono do crente que espera preocupado que o céu derrame o que Deus lhe prometera. Línguas estranhas se espalham pelo templo exigindo a fidelidade de seu criador. Até o fim da noite ele tem que responder. A Bíblia é a palavra que foi dada e não se pode ficar sem resposta, por isso é posta contra a parede e cada fiel a esmurra em meio aos gritos de que seu deus é fiel. A Deus é dado um *ultimato*. Todo o templo parece estar à flor da pele ou, em clima de guerra ². Tudo isso não seria ao invés de sinais de êxtase

¹ Drance Elias da Silva (drance@unicap.br)

Pós-doutorado pela Escola Superior de Teologia - RS (Faculdades EST), Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharelado em Filosofia (1989) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e Bacharelado em Teologia (1989) pelo Instituto de Teologia do Recife (ITER). Atualmente é professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e do Bacharelado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco. Líder do Grupo de Pesquisa (CNPq) Religiões, Identidades e Diálogos. Editor da Revista Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.

² Em algumas partes desse texto, farei uso da observação não participante no templo da Igreja Internacional da

religioso sintoma de uma forte crise de ansiedade?

Daniel Kahneman (*apud* WESTERHOFF, 2009, p. 43) observa que, “a combinação de otimismo e autoconfiança exagerada é uma das mais importantes forças motrizes que mantêm o capitalismo vivo”. A prosperidade na vida de um fiel neopentecostal é uma meta. Ser abençoado é uma meta. A fé é trabalhada para expressar isso permanentemente. *Perseverar* no significado neopentecostal é o crente permanecer fiel no seu objetivo vencendo todas as formas de resistência, sobretudo, as diabólicas, pois essas são causa de divisão que enfraquece a fé como sinônimo de confiança. E o enfraquecimento da confiança não é bom para os negócios com Deus e, nos tempos atuais, invariavelmente, também, não o é para o Capitalismo, que procura parceiros que suportam o peso e a dor. Portanto, no discurso de prosperidade do qual estamos aqui nos referindo, Deus e o Capitalismo merecem da parte do fiel confiança exagerada ou em vão será manter de outra forma o negócio:

A fé se mede por meio da qualidade da oferta que se doa. Quem semeia muito é porque crê que muito mais vai receber. O jogador que tem certeza de que acertará os números desejados arrisca tudo o que tem. Assim também se dá em relação à fé na Palavra de Deus, e quem nela crê, verdadeiramente, lança-se de corpo, alma e espírito (MACEDO, 2007, p. 16).

Para negociar com Deus, a fé como sinônimo de confiança é de grande valor. O discurso da prosperidade neopentecostal leva o fiel a crer na integridade de seu parceiro de negócio. Deus jamais vai passá-lo para trás. Assim também o capitalismo neoliberal sabe que, sem confiança mútua, uma relação comercial tende a fracassar. Crer é jogar arriscando tudo. O preço disso pode não estar na moeda que tilinta dentro dos templos, mas na preocupação que pode chegar a ser crônica por causa da conquista que, embora determinada, pode passar dias ou meses sem que seja alcançada. E, nesse sentido, advém a ansiedade como doença que passa a rondar o fiel atingindo-o mais cedo ou mais tarde (Cf. SILVA, 2012). Existe, ao redor dos homens, uma pressão por consumo e pela posse em abundância, criada pela multiplicidade dos objetos, serviços, bens materiais, dando origem a uma mutação na ecologia humana, isto é, os homens estão mais rodeados por objetos do que por outros homens, o conjunto das suas relações é mais a manipulação de bens e mensagens que o laço com seus semelhantes (Cf. BAUDRILLARD 1975, p. 15). Isso parece dizer que a vida pode deixar-se impregnar cada vez mais por um tipo de viver em que as pessoas prescindem do aproximar-se uns dos outros. Assim, separamo-

Graça de Deus – Av. Cruz Cabugá – Santo Amaro – Recife\PE, 2015. É importante observar que, nessa avenida, no centro da cidade do Recife, concentram-se muitas igrejas neopentecostais. É o “corredor da fé” neopentecostal em pleno centro da cidade.

nos de nossos convívios para nos entregarmos ao “poder das mercadorias”, que exige de nós uma obediência e um rito.

A sociedade de hoje, capitalista-liberal-artista-consumista – sua atual opção – não é de inclusão de todos agora nem no amanhã. Em face desse terror, já que no amanhã não estaremos incluídos, pergunta-se: de que se curam as pessoas que se dirigem às grandes concentrações religiosas de massa? Não seremos sempre animais doentes? Qual a cura da prosperidade neopentecostal? Conhecemos alguém que tenha ficado curado ao ter aceito o desafio de uma ordem monetária? Qual a moeda que cura um fiel? O frescor espetacular da fé a que serve?

1. FÉ, CURA E ESPETÁCULO

Foi por causa das minhas dores que fui para a Igreja da Graça. Eu vivia muito doente, minha vida estava muito doente, minha vida estava insuportável. Sofria da coluna, cansaço nas pernas, tomava remédio controlado. A vida era muito sacrificada. A quem recorrer? (Membro da Igreja da Graça).

O fim da dor e do sofrimento sempre significou, na visão religiosa, a vitória do Bem contra o Mal. Observa Hervieu-Léger (1997, p. 41) que, “dentro do universo cristão tradicional, o tema da cura está regularmente associado ao da salvação, a última sendo metaforicamente significada (e praticamente antecipada) na primeira”. Nesse universo religioso, Deus sempre foi visto como fonte de saúde. A doença e o sofrimento usados também para o crescimento espiritual. Todo cristão sabe: Jesus curava as pessoas com todos os tipos de doenças, tocava-as ou simplesmente dizia palavras. O seu poder, conforme os vários relatos contidos nos evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, manifestava-se em relação aos demônios promovendo curas antes de a ciência ser capaz de nomear as doenças que a Bíblia atribuiu às forças satânicas. Com esse feito, transformava as vidas das pessoas, aliviando-as de seus sofrimentos. Mas, algo chama atenção em alguns desses relatos evangelistas: a pessoa é curada por causa da fé e, em seguida, se ordena que todos os presentes não contem nada a ninguém. Observemos o seguinte texto narrado pelo evangelista Marcos:

- [...] A menina levantou-se imediatamente e começou a andar, pois já tinha doze anos. E todos ficaram muito admirados. Jesus recomendou com insistência que ninguém ficasse sabendo disso (Mc 5, 42-43);

- [...] imediatamente os ouvidos do homem se abriram, sua língua se soltou e ele começou a falar sem dificuldade. Jesus recomendou com insistência que não contassem nada a ninguém (Mc 7, 35-36).

No dizer de Jesus, que recomenda “não contar nada a ninguém”, fé e cura como expressão de sua práxis religiosa não são para serem divulgados ou ditos como espetáculos assistidos. No âmbito da religião cristã, não deveriam ter sido motivos de propaganda nem bandeiras postas em mastros, hasteadas como expressão de defesa e demonstração de poder.

Uma propaganda religiosa era o que menos Jesus queria acerca da fé e da cura que promovia por onde passava. O “dizer” não é para ser propagandístico sobretudo quando se trata de conteúdos religiosos que requer discernimento e respeito na relação. Doença, fé e cura sempre foram matéria-prima das grandes tradições religiosas. Essas, têm em comum a preocupação com a dor e o sofrimento: eixo bastante acertado como algo norteador das ações religiosas. Mas a propaganda e o espetáculo parecem ser a cada dia a alma dos negócios religiosos.

As narrativas acima descritas, com Jesus por personagem, expressam uma diferença entre encontro e espetáculo. Encontro pressupõe uma relação face a face sob a força do reconhecimento. O espetáculo esconde o encontro para mostrar-se. A bandeira do encontro é o voltar-se para o outro reconhecendo vida, contexto e luta. A bandeira do espetáculo é a propaganda que foca no interesse do negócio; negocia-se por meio propagandístico prescindindo do outro que não tem história nem lugar. Na relação propagandística em que o outro é peça do espetáculo, o humano desaparece para dar vez apenas a quem consome e é consumido. Por isso que, entre a fé do crente e a cura de Jesus, não pode haver espetáculo. O bom é que “não se conte nada a ninguém”. A fé não pode ser banalizada nem muito menos a cura, um entretenimento.

O espetáculo nas religiões tem sido fator de atração. O altar, ao tornar-se palco, permite entrar em cena não um líder religioso, que contribui para o discernimento da fé do mais simples fiel – o que exige reflexividade³ –, mas, de certa forma, um “ilusionista”, pois atrai o olhar fazendo ver tudo parecer sobrenatural:

Meu nome é Judith, sou peruana. Tenho 49 anos e há 16 frequento a Universal em meu país. Minha experiência no Templo de Salomão foi única. O Templo foi, para mim, uma revelação da grandeza do Deus Vivo a quem sirvo: desde a estrutura física até os objetos, como a Arca da Aliança e

³ “Reflexividade”, no dizer de Ulrich Beck (2012, p. 18) exige autoconfrontação. A experiência de um indivíduo na sua relação com a sociedade lhe exige uma postura de autoconfrontação com os efeitos da sociedade de risco. Reflexividade não é um mero refletir. No plano da experiência de fé, avalio que a relação do crente com Deus deve ser mediada pelo contexto em que o mesmo se encontra inserido, mas percebendo os riscos de sua opção oferecida como caminho para essa relação. Um líder religioso responsável não oferece espetáculo sobrenatural como referência religiosa para a vida. Deveria oferecer no mínimo, discernimento acerca da vida.

a grande Menorá. No momento da pregação, da busca do Espírito Santo, em tudo pude ver a Glória de Deus. Confesso que, apesar de já conhecer o Deus Vivo há muitos anos, nunca tive uma experiência como essa que tive no Templo de Salomão. Não foi fácil chegar ao Templo. Tive muitas dificuldades e abri mão de muitas coisas para chegar lá. Mas faria tudo de novo, quantas vezes fossem necessárias. Foi algo espetacular. O Templo de Salomão é a oportunidade para que se tenha uma experiência pessoal com o próprio Deus. Agradeço a Deus e à Universal por abrir suas portas no Peru para que todos conheçam o Deus Vivo. E por dar-nos a oportunidade de visitar o Templo de Salomão no Brasil e ter com Deus uma experiência inesquecível (Folha Universal, ano 23, nº 1.233, de 22 de novembro à 28 2015, p. B11).

O modo “rasteiro de refletir” considera a percepção da vida em sua experiência de maneira não crítica. A relação com a vida cotidiana parece realizar-se num jogar-se ao mundo de coisas dadas. As coisas da vida, do dia a dia, não comunicam algo de mais além. “Templo de Salomão”, “Arca da Aliança”, “a grande Menorá”, “Deus Vivo”... Os olhos se voltam para o espetáculo! O espetáculo do templo e seus impressionantes cenários! Assim, a história e a vida cotidiana são reduzidas a uma experiência inesquecível, pois tudo passa pela percepção da grandeza, do admirável aos olhos. As dificuldades não têm expressão, apenas contam como informe no momento do testemunho. O Templo de Salomão (da IURD), no dizer da entrevistada pela Folha Universal, é “uma revelação da grandeza do Deus Vivo”. Assim, o Templo, ao apresentar-se como espetáculo, parece dizer que Deus se encontra gravado na suntuosidade de suas paredes de puro mármore. A vida se afoga em pedras caras, e Deus é confundido pelo brilho decorrente de um intenso polimento. Tudo no Templo foi feito para o gozo de cada fiel quando adentra seu imenso recinto. O que vê e o que sente é próprio de certo modo, de uma religião de espetáculo:

[...] utilizar o poder emocional do sentimento estético a fim de pô-lo a serviço de outra coisa que a fruição artística não é nova: a política de reconquista das almas empreendidas nos séculos XVI e XVII pela Igreja para atrair os fiéis tentados pelo desvio da Reforma, preconizando para tanto a utilização de todos os recursos da arte, é uma das ilustrações mais célebres disso. A contrarreforma encontra sua melhor ponta de lança no Barroco, arte que privilegia a expressão hiperbólica para dar a ver um espetáculo fascinante, dotado de uma força de atração incomparável (LIPOVETSKY; SERROY, 2015, p. 146).

Uma religião de espetáculo é feita para um público que se deixa motivar por imagens de publicidade que chegam a temperar a realidade com ilusões. Na verdade, ela não imprime um sentido para a vida, e seus pregadores ilusionistas sempre atentam contra o princípio da realidade. Religião de espetáculo difunde-se hoje, sobretudo, por meio de uma cultura artista que, “aplicada ao mundo dos bens mate-

riais, empenha-se em estetizar os espaços metamorfoseados em lugares maravilhosos capazes de criar novos ritos, novos fetiches, um novo estilo de vida” (Ibidem, p. 148).

2. FÉ, CURA E NEGÓCIO

O valor de consulta ao clínico geral podemos encontrar por um preço mínimo de trezentos reais. Mas, o valor de uma consulta religiosa é a doação, ou seja, não há preço. Doar nunca é o mesmo que pagar. “Pagar” numa relação comercial é sempre um termo que leva não somente à quitação da dívida, mas ao fim da relação: “Pronto, você não me deve mais nada. Estamos quites”! Daí por diante não há mais encontro. Se tomo dinheiro de empréstimo ao banqueiro e quito minha dívida com ele no prazo determinado, o que fará manter-me ligado a ele depois de resolvido o pesado fardo que foi dever-lhe? No mundo dos negócios, apenas o dinheiro é o senhor da relação. Resolve-se a relação pagando para nela manter-se comprando. “Amigos, amigos, negócio à parte”. Por que dizemos isso? Negócio envolve dinheiro e “com dinheiro não se brinca”. O pressuposto da amizade é a confiança e do negócio o contrato, assinado e lavrado em cartório e, como implica dinheiro, uma fiança como garantia ajuda a fechar o negócio. Posto isso, perguntamos: expressões religiosas cristãs classificadas como “neopentecostais” têm feito opção por qual caminho na relação com os fiéis? Responderíamos pontuando seis aspectos muito comuns em depoimentos feitos nos templos, quando da resolução de uma dívida: **1.** Deus é uma solução para tudo. **2.** A igreja foi o caminho para esse encontro. **3.** Acompanhar os trabalhos da igreja e participar de suas campanhas. **4.** Ser dizimista, ofertante e de carnê\boleto nas mãos. **5.** Deus envia comprador. **6.** Dívida paga.

Esses aspectos expressam certa dinâmica na relação igreja\fiel; essa dinâmica parece bem eficiente na consecução dos negócios religiosos promovidos pela instituição, no sentido de que esta estabelece metas de produção. Uma denominação religiosa como a Igreja Universal do Reino de Deus ou Internacional da Graça, têm estratégias de crescimento e sabemos que isso não significa apenas cuidados com o número de fiéis, mas, sobretudo, de ordem econômico-financeira, pois representam fortes empreendimentos empresariais. Os aspectos acima mencionados, expressam ainda, que há um claro movimento na perspectiva das conquistas às quais os fiéis esperam alcançar.

Por outro lado, se observamos bem o campo especificamente empresarial hoje, em uma sociedade pós-moderna, do ponto de vista ético, comporta-se de for-

ma crescente e necessária aos seus padrões, em exigir um comportamento moral no mundo dos negócios como útil e eficiente:

Ao que se sabe, o universo da empresa se deixara sempre guiar pelos cálculos da eficácia e da rentabilidade. Agora, porém, sai ao encalço da alma, da *business ethics* [grifo do autor], a última moda nos meios empresariais [...]. Em sentido oposto ao do paradigma neoclássico, tem-se frisado a importância dos valores e do imperativo moral no campo das escolhas e do processo de decisão individual. Como o homem não é movido unicamente pela busca do interesse pessoal, é preciso levar em conta também a dimensão moral dos comportamentos, reincorporando na análise científica as noções de boa vontade, honestidade, confiança, boa-fé, procedimentos sem os quais nenhuma forma de atividade econômica seria possível [...]. Seja como for, a ética dos negócios é um símbolo característico da pós-modernidade que irrompe. A empresa moderna era regida pelo anonimato e pela disciplina, tecnocracia e mecanicismo; já a empresa pós-moderna pretende ser portadora de uma mensagem de sentido e valor humanos. Assim como os indivíduos vão redescobrimo os atrativos do sagrado e da tradição, a esfera dos negócios está à espreita de alguma 'espiritualidade', de alguma forma de personalidade filosófica e moral (LIPOVETSKY, 2005, p. 221; 223;224)

Não nos surpreende que “negociar” com Deus tem sido uma atitude de ordem moral corrente em meio às várias expressões religiosas neopentecostais. Ser dizi-mista, ofertante e de carnê\boleto nas mãos pode não ser apenas sinal de que você está numa sociedade movida pelo dinheiro, mas, sobretudo, de que pagar é preciso como fundamento das relações.

CONCLUSÃO

Há muito foi dita uma frase que não esquecemos: “A propaganda é a alma do negócio”. Negociar com Deus em tempos de capitalismo neoliberal exige mais do que mãos aos céus levantadas ou joelhos postos ao chão. Exige-se um empreendimento que será orientado, demarcado, seguido, espiritualizado. A alma do negócio neopen-tecostal pretende ser tão ardente como a sarça que queima e não se consome. Seu ardor, porém, é perverso, pois prefere os que chegam dizendo que estão no “fundo do poço”. O capitalismo tem sede e um espírito subjacente aos negócios com imagem atraente. Mas, como “proceder para ser feliz”? E como a “transformação vem da obediência a Deus”? Há nisso tudo um modo como negociar com Deus em tempo de capitalismo liberal pós-moderno. Curar-se da fome, da pobreza passando para abundância e riqueza, por certo

não é esfregando uma lâmpada e tudo acontece sob a força do desejo e da magia. A IURD insiste na fórmula simples da magia e no uso racional da fé como expressão de inteligência.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 1975

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In:

GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

HERVIEU-LEGÉR, Daniele. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Revista Religião & Sociedade**, v.18, n. 1, p. 31-48, 1997

MACEDO, Bispo. **Fé e dinheiro. Conheça a única moeda de troca que podemos usar com Deus**. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo**. Viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia Das Letras, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. A Sociedade Pós-Moralista. **O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Barueri, SP: Manole, 2005.

WESTERHOFF, Nikolas. **Vale quanto custa?** IN: Revista Mente e Cérebro, nº 196, ano XVI 2009.

SILVA, Drance Elias da. Religião, dinheiro, fé e ansiedade no discurso teológico de prosperidade. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, n. 1, v. 1, pp. 65-78.

FT 6 Questões cristológico-pneumatológicas

FT6: Questões cristológico-pneumatológicas

Coordenadores: Prof. Dr. Manuel Hurtado, SJ – Universidad Católica Boliviana, Cochabamba; Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA; Prof^a Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos – FAJE; Prof^a Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC /MG

Ementa: O presente FT busca refletir sobre a mútua fecundidade entre cristologia e pneumatologia enquanto raiz de toda tentativa de fazer teologia em contexto cultural plural. As comunicações deste FT devem refletir sobre os fundamentos da teologia cristã que, em tempos de secularidade, descolonialidade, pluralismo cultural e religioso, tenta estabelecer diferentes tipos de diálogos. Assim, este FT deseja confrontar o pensamento e o discurso da teologia cristã com diferentes fenômenos contemporâneos. Por isso, nosso FT acolherá propostas de comunicações que privilegiem articulações inter e transdisciplinares onde apareça a relação entre cristologia e pneumatologia e toquem alguma problemática cultural ou religiosa contemporânea. Algumas questões perpassam nossa proposta: hoje, como é possível que a fé elementar brote novamente em contexto pós-colonial, pluricultural e plurirreligioso como o nosso? Qual é o coração dessa fé que ainda atrai homens e mulheres? Qual a mística, a espiritualidade – o estilo de viver segundo o Espírito – que encontra integração nessa realidade contemporânea? Como é possível encontrar o vestígio do Espírito de Jesus no contexto secular, descolonial e plural no qual vivemos?

Palavras-chave: Teologia cristã. Cristologia. Pneumatologia. Diálogo intercultural e interreligioso. Contexto pós-colonial. Transdisciplinariedade.

A dignidade dos pobres na pneumatologia de Victor Codina

Vicente de Paula Ferreira¹

RESUMO

A pneumatologia de Victor Codina tem contribuições importantes para a teologia ao propor uma leitura dos pobres como lugar de ação do Espírito Santo. Desde esse paradigma, o Espírito Santo está presente, sobretudo, nos *nepioi* (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22). Naquela gente sem importância, os ignorantes, as crianças, as mulheres. Por isso, os pobres não são objeto da ação evangelizadora da Igreja; eles são os sujeitos da evangelização porque deles é o Reino de Deus e neles age o Espírito da vida. Sendo assim, o que se pretende é colher como a pneumatologia da libertação entende os pobres como lugar de ação do Espírito. Para tanto, será pesquisado como a história da salvação revela exemplos fundamentais da opção de Deus pelos marginalizados, como o nascimento virginal de Jesus, que está em conexão com a história de Sara (Gn 11, 30), de Isabel (Lc 1, 7), de Rebeca (Gn 25, 21), de Raquel (Gn 29, 31), da Mãe de Sansão (Jz 13, 2-7), de Ana (1 Sm 2, 1-11). A partir desses relatos da Palavra de Deus, será possível pensar a presença do Espírito também nos pobres de hoje.

Palavras-chave: Pneumatologia. Pobres. América Latina. Victor Codina.

INTRODUÇÃO

Pensar a fé cristã na contemporaneidade, no contexto latino-americano, marcado, ao mesmo tempo, pela riqueza cultural e pela vulnerabilidade humana, é tarefa que não pode excluir a convicção teológica de que o Espírito do Senhor age em favor da libertação. Se a teologia europeia, a partir da modernidade, tenta responder aos projetos de uma racionalidade científica; na América Latina, no avesso dos avanços tecnológicos, científicos, o Evangelho é confrontado com a injustiça de milhões de pessoas. Realidade que os documentos de Puebla (n. 437) e de Santo Domingo (n. 161) denunciaram, afirmando que “em povos de arraigada fé cristã impuseram-se estruturas geradoras de injustiça”.

O teólogo João Batista Libanio, ao abordar a crença num continente de

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. Bolsista do PNPd/Capes na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte, MG. Membro do grupo de pesquisas As Interfaces da Cristologia e da Antropologia na Teologia. E-mail: pe.vicente@yahoo.com.br

muita religião e pouca libertação, afirma que as abordagens marxistas, sobretudo, mostraram que “a pobreza de nossos países é fundamentalmente produzida pelo sistema sociopolítico e econômico e não fruto da natureza” (LIBANIO, 2010, p. 131). Sendo assim, a partir da Conferência Episcopal de Medellín (1968), no clima do Concílio Vaticano II, a libertação integral dos povos da América Latina tornou-se elemento teológico essencial. E, hoje, a Teologia da Libertação enfrenta, ainda mais, um regime neoliberal que transformou o mercado em domínio total, de modo que “estar fora do mercado é estar fora de tudo” (LIBANIO, 2010, p. 134)². No cume da exclusão encontram-se os que vivem do lixo, sem teto, refugiados. Nasce, pois, a inquietante pergunta: como pensar a fé cristã diante desta situação?

A pneumatologia de Victor Codina surge como sinal de esperança. Num clima de desencanto que impera, também em ambientes eclesiais, o teólogo, a partir da força operante do Espírito de Jesus, denuncia e anuncia que os excluídos são os preferidos do Reino de Deus. A partilha, a solidariedade continua sendo a boa nova, a mais bela utopia do cristianismo. A utopia das primeiras comunidades (cf. At 2, 42-47) não pode ser elemento esporádico, porém parte fundamental do *ethos* cristão. Como refrão que percorre a grande melodia da história salvífica, no Antigo e do Novo Testamento, as realidades mais sofridas são depositárias do sopro de vida divino. *Ruah* visível, hoje, no testemunho de tantas comunidades solidárias e nas palavras e gestos do Papa Francisco.

1. O ESPÍRITO NA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO

Victor Codina, teólogo latino-americano, mostra que o Espírito de justiça, entendido como a vontade de Deus para que se estabeleça seu Reino, é reconhecido por todo o Antigo e Novo Testamento, como justiça e direito para com os excluídos. Javé interfere no Egito para libertar o povo, suscitando chefes carismáticos como Otoniel (cf. Jz 3, 10), Gedeão (cf. Jz 6, 34), Jefté (cf. Jz 11, 29), Saul (Cfr. 1 Sm 11, 6), Davi (cf. 1 Sm 16, 13). O texto de Is 61, retomado em Lc 4, 16-30, mostra o mesmo Espírito agindo na unção de Jesus para o anúncio da boa nova aos pobres. Anunciar a liberdade aos cativos, a vista aos cegos, o ano de graça é também, em At 1, 8, programa dos discípulos. Na visão idílica da comunidade dos Atos dos Apóstolos, a unidade fraterna é o oposto de Babel (cf. Gn 11). Ainda, Jesus realiza as obras do Pai e promete o Espírito Santo aos apóstolos, para realizarem as obras ainda maiores

² Segundo dados das Nações Unidas, uma em cada 113 pessoas no mundo é refugiada, somando um total de 65,3 milhões de pessoas, no final de 2015, aumentando quase 10% com relação a 2014. Em sua obra, *Comunismo ermeneutico*, de Heidegger a Marx, Vattimo (2014) chama de democracia bloqueada o sistema que ampara o alto domínio do capitalismo, coordenado pelos Estados Unidos. Estima-se que 50% da população mundial viva na cidade, sendo que grande massa habita nas favelas. Tais populações são formas excluídas e desconhecidas pelo sistema.

que as do mestre (cf. Jo 14, 12).

O apóstolo Paulo, insistentemente, convida o novo homem a deixar as obras da carne. Desse modo, os cristãos, ungidos pelo Espírito de Jesus, devem passar pelo mundo fazendo o bem, combatendo o mal, promovendo relações de igualdade. O Espírito que engendra vida no cosmos e na pessoa humana alenta o pobre e todos os filhos de Deus em situação de morte e continua agindo na configuração de maravilhosas coisas novas. Alento que ultrapassa a morte, de maneira que não seria exagero a confissão de que, se é de Deus, o Espírito age de modo prioritário onde a vida é mais frágil.

A Palavra de Deus dá testemunho de que em diversos pontos de total fragilidade da história da salvação, o Espírito Santo encontrou parceria no coração do homem para instaurar novos ciclos de vida onde imperava a morte. O nascimento virginal de Jesus, em conexão com a história de Sara (cf. Gn 11, 30), de Isabel (cf. Lc 1, 7), de Rebeca (cf. Gn 25, 21), de Raquel (cf. Gn 29, 31), da Mãe de Sansão (cf. Jz 13, 2-7), de Ana (cf. 1 Sm 2, 1-11), é exemplar em mostrar a ação do Espírito Santo. Para Codina, a resistência de alguns teólogos em relação à concepção virginal de Maria, por exemplo, trata-se de verdadeira desconfiança em relação à graça transbordante de Deus. Não se compreende que tudo é dom do Espírito “que respeita a autonomia e auto-realização das causas criadas, porém que misteriosamente as transbordam, vai mais além, fazendo-as auto-transcenderem-se desde dentro, não desde fora” (CODINA, 2015, p. 55).

2. AMÉRICA LATINA: O SOPRO DE VIDA DESDE OS POBRES

Seguindo suas reflexões, Victor Codina mostra que a história é carregada de momentos de *kairós*, como afirma *Gaudium et Spes* (GS 11). A América Latina, após a recepção do Concílio Vaticano II, viveu o florescimento das igrejas locais, como células vivas do Evangelho. Em seu contexto, sempre marcado por profundos desníveis sociais, as reuniões de Medellín (1968) e de Puebla (1979) ecoaram como dom do Espírito em defesa dos pobres e da justiça. A pobreza institucionalizada incomodou bispos que não concordaram com uma estrutura de pecado. Deste modo, não se tratou apenas de uma aplicação do Concílio Vaticano II, porém de uma nova forma de ler a fé cristã a partir da realidade dos pobres. A partir daí, “a problemática central da América Latina não é o ateísmo nem a secularização; tampouco é, como afirmava a reunião do Rio de Janeiro em 1955, o protestantismo ou o comunismo, senão que é a fome, a pobreza, a miséria inumana, a morte prematura” (CODINA, 2015, p. 26).

Os grandes movimentos trazidos pelas Conferências episcopais revelaram

os novos santos latino-americanos. Diferentes daqueles que morreram no combate às heresias ou na resistência em relação a regimes totalitários, esses viveram seu martírio porque combateram a injustiça e leram o Evangelho a partir dos pobres. Também deram força ao surgimento de comunidades eclesiais de base, lugar da partilha do Evangelho, crescendo, sobretudo, no Brasil, com seu método ver, julgar e agir. A fé vivida em pequenas comunidades fortaleceu o compromisso dos leigos com a sociedade e a Igreja. Que o Espírito atuou nessa nova eclesialidade libertadora, isto é inegável, no entanto, é importante destacar a partir de quem ele atuou. Do poder? Das estruturas fortes? Não, o Espírito Santo atuou “desde baixo, desde a periferia, desde a impotência, desde os últimos (*eschatoi*), desde a noite escura e o caos, desde os crucificados da história” (CODINA, 2015, p. 41).

Na América Latina, o povo simples vive imerso no milagre cotidiano da vida a partir de sua aparente esterilidade e pobreza, talvez por isso não tem dificuldades em entender esses gestos de extraordinária graça divina narrados pela Escritura. São eles que reforçam a presença do Espírito da vida que não é somente *bios*, materialidade animal, mas, como afirma Jo 10, 10, é vida em abundância, é vida divina, *zoe*, dom pascal do Espírito ressuscitado. O Espírito dado por Jesus não vem da força, mas da entrega *kenótica* na cruz. É porque ele está presente nos pobres (cf. Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22), que a Igreja primitiva acolhia-os em pequenas estruturas. Os bens eram comunicados, o privado estava em função do comum, a esmola não era caridade, mas justiça, a dignidade da pessoa humana era válida para qualquer um.

Não valorizar o Espírito do ressuscitado, portanto, é correr o risco de priorizar uma religião apenas cristalizada em tradições eclesiais, esquecendo-se da clara diferença entre espiritualidade que procede de Jesus e os vestígios de religiosidades ainda restritas apenas aos anseios humanos. Muito mais que religião, o cristianismo é uma espiritualidade. A teoria da redenção de Santo Anselmo, por exemplo, não necessita do Espírito porque é uma soteriologia sem valorização da história. Desaparecido o Espírito, a eclesiologia aparece ligada apenas ao Pai e ao Filho, justificando muito mais a hierárquica do que a vivência dos dons plurais doados pelo espírito.

Desaparecem pouco a pouco do horizonte teológico do segundo milênio as dimensões mais comunitárias e participativas, os carismas, a recepção eclesial e a teologia da Igreja local, tão importantes no primeiro milênio eclesiológico, no qual prevaleceu uma eclesiologia de comunhão estreitamente ligada ao Espírito (CODINA, 2015, p. 87).

3. PNEUMATOLOGIA DA LIBERTAÇÃO HOJE

Com o Vaticano II, aconteceu um grande e novo movimento. Destacou-se

a Igreja como povo de Deus em comunhão, peregrina e dialogal com a história. Comunidade servidora muito mais que sociedade perfeita e detentora da verdade. Porém, nos anos posteriores, voltou-se à cristandade, com retorno de grupos que valorizaram a missa em latim, crescimento das comunidades espiritualistas e conservadoras. Muitos teólogos, como Rahner e Durrwell, elaboraram certa sistematização do Espírito, faltando ainda uma explicitação da ação do Espírito a partir dos pobres, mostrando que a *kênosis* continuada de Deus acontece na força dos pequenos. Nesse sentido, a América Latina tem experiência suficiente para profetizar essa dinâmica de Deus com os pobres, ou do Deus enfraquecido porque livremente assume a relação amorosa com a fragilidade humana.

A Teologia da Libertação, na sua primeira fase de 1959-1968, pós-concílio, ainda apegada aos teólogos europeus, perguntava-se se a América Latina não possuía uma realidade particular. Num segundo momento, aconteceu a formulação da Teologia da Libertação de Gustavo Gutierrez, tendo também como grande expoente Juan Luis Segundo e outros pensadores. Nos anos pesados dos regimes de ditadura, sobretudo na década de 70, surgiram nomes como Libânio e Leonardo Boff. Os Teólogos da Libertação mostraram que a salvação cristã não tem apenas dimensões subjetivas e escatológicas, todavia deve dar esperanças e luzes para a transformação de contextos de pobreza.

Com a pós-modernidade, instaurou-se o acelerado processo de enfraquecimento da solidariedade. Apesar dos ganhos em relação à valorização do corpo, da afetividade, da estética, da festa e mesmo da religião, instâncias altamente competitivas como o mercado, se impuseram numa sociedade neoliberal, gerando cifras gigantes de pobreza. Tendências às quais a teologia deve continuar apresentando luzes a partir de uma reflexão atualizada da revelação cristã. A possibilidade com a qual a Teologia da Libertação se depara já não é mais com uma libertação baseada na luta de classes, apoiando os pobres bem visíveis em territórios restritos. Com o princípio pós-moderno de superação das grandes verdades, começa a aparecer um novo homem muito mais ligado aos anúncios da estética, pouco preocupado com questões abstratas. Neste ponto, os gestos do Papa Francisco demonstram que o pobre não é categoria apenas metafísica, porém que suas feridas habitam um copo concreto.

CONCLUSÃO

Transformar a realidade a partir de outro princípio que não o da expectativa do poder e do domínio, mas da gratuidade, certamente ajudará a Teologia da Libertação, sobretudo em seu aspecto mais pneumatológico, a redescobrir o protagonismo dos

excluídos. Mudar o mundo sem ser do mundo, para que haja vias mais fraternas, sem a enraizada postura de disputa, seria meta importante para um fazer teológico, hoje. A teologia encontra-se, pois, na gestação de novas fronteiras, assumindo a árdua tarefa de pensar como fazer a justiça acontecer sem os excessos do domínio e do poder.

É muito mais importante a transformação integral do homem, sem se esquecer da festa, do afeto do que simplesmente apostar na luta de classes. Desde esse novo paradigma, defendido pelo teólogo Victor Codina, o Espírito age sem pretensões de mudanças radicais vindas de cima para baixo. Os ilustrados não entram na casa dos pobres a não ser para garantir seus interesses. O Espírito Santo entra porque Deus está sempre do lado dos pobres, e deles, mais uma vez, virão boas notícias. Os ricos não podem transformar o mundo porque já estão comprometidos com metas excludentes; organizados em sistemas altamente satisfatórios.

Por fim, o Espírito da *kénosis* de Jesus, pobre com os pobres, revela que bem aventurados são os pobres de espírito, aqueles que não necessitam do lugar do poder para serem felizes. A Teologia da Libertação, assim, não estaria ocupada em pensar somente na libertação do pobre para que ele seja rico, mas incentivar um estilo de vida mais modesto, mais humilde, mais alegre e livre que somente a pobreza pode ensinar. Um verdadeiro processo de libertação ocorre quando a voz do pobre começa a ser ouvida sem intérpretes, sobretudo quando são felizes por lutarem contra a pobreza imposta, sem a pretensão de tomar lugares também de imposições. Quando o excluído se faz visível por si mesmo, como gente, é a festa do Reino de Deus que acontece.

REFERÊNCIAS

- CARRARA, Paulo Sérgio. Apologia do fragmento: pertinência teológica da sinfonia adiada de Christian Duquoc. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 2036-2063, out/dez, 2015.
- CODINA, Victor. **“Não extingais o Espírito”** (1 Ts 5, 19). Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CODINA, Victor. **El Espíritu del Señor actúa desde abajo**. Maliaño: Loyola, 2015.
- FRANCESCO. **Evangelii gaudium**. Esortazione apostolica. Milano: San Paolo, 2013.
- GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gehard Ludwig. **Dalla parte dei poveri**. Teologia della liberazione, teologia della chiesa. Padova: Mensaggero di Sant’Antonio, 2013.
- LIBANIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- MENDOZA-ALVARES, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade**. Desejo, memória e imaginação escatológica. Ensaio de teologia fundamental pós-moderna.

São Paulo: Realizações, 2011.

VATTIMO, Gianni. **Comunismo ermeneutico**. Da Heidegger a Marx. Milano:
Garzanti, 2014.

A dimensão pneumatológica da evangelização Na *evangelii gaudium*

Diogo Marangon Pessotto¹

RESUMO

No magistério de Francisco, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* ocupa lugar de destaque em virtude de seu caráter programático para a atuação pastoral da Igreja. Nesse sentido, a dimensão pneumatológica do documento é central para a compreensão do projeto missionário do Pontífice. Mais ainda: é fundamental para a constituição do conceito de evangelização explicitado por Francisco. Propusemos-nos, pois, analisar os aspectos pneumatológicos da *Evangelii Gaudium* em sua relação com o conceito de evangelização para o entendimento de que o Espírito Santo é “a alma da Igreja evangelizadora” (EG 261). O estudo, exploratório, de abordagem qualitativa, tem como base a pesquisa documental e bibliográfica. Para Francisco, a abertura à ação do Espírito é o princípio da evangelização. O discípulo-missionário experimenta o amor do Cristo Ressuscitado e a presença vivificadora do Espírito como fundamentos de seu entusiasmo pelo anúncio da Boa Nova. Decorre disso a relação indissociável, do ponto de vista da evangelização, entre espiritualidade e compromisso missionário e social. O Espírito Santo como alma da evangelização é, portanto, uma realidade que diz da primazia da abertura e docilidade à ação do mesmo Espírito e da pastoral como ação eclesial motivada e impulsionada pelo Espírito.

Palavras-chave: Papa Francisco. *Evangelii Gaudium*. Espírito Santo. Evangelização.

INTRODUÇÃO

O *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II encontrou significativa ressonância em Paulo VI, mais propriamente em sua Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, que sintetizou os trabalhos do Sínodo de 1974 sobre a evangelização. Quase quarenta anos depois, Francisco novamente ecoou as intenções conciliares fundamentais na *Evangelii Gaudium*, na esteira da Nova Evangelização, de Aparecida e do Sínodo de 2012, mas com uma originalidade magisterial e uma intuição singular. Nesse sentido, o tema “*evangelização*” apresenta-se como central para a renovação eclesial em face das profundas transformações culturais e sociais hodiernas e na perspectiva da volta às fontes e da fidelidade ao Evangelho. Para Francisco, a “*nova etapa evangelizadora*” expressa pela transformação missionária da Igreja brota da

1 Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná e Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: diogopessotto@hotmail.com

ação e dinamismo do Espírito. Ou seja, a evangelização e o agir pastoral da Igreja tem por princípio o Espírito Santo, na docilidade à sua ação e vigor. O pontífice argentino evidencia tal *dimensão pneumatológica da evangelização* na *Evangelii Gaudium* por meio de elementos implícitos e explícitos decisivos para seu projeto missionário e de reforma eclesial

1. A DIMENSÃO PNEUMATOLÓGICA DA EVANGELIZAÇÃO NA EG

Congar (1982, p. 15), na abertura do Congresso Teológico Internacional de Pneumatologia, realizado em Roma, em março de 1982, afirmou o *resgate da dimensão pneumatológica da Igreja a partir do Vaticano II*. Até esse momento, predominavam dois aspectos da obra atribuída ao Espírito: quanto à Igreja, era responsável pela infalibilidade e continuidade da Tradição; quanto aos fieis, habitava suas almas e conferia-lhes seus sete dons. O referido teólogo reconhece, entretanto, que o Concílio ficou a “meio-caminho”. Sua visão trinitária foi o ponto de partida para os notáveis progressos da pneumatologia no período pós-conciliar. Nesse contexto, podemos afirmar que a *EG*, do Papa Francisco, apresenta-se como uma *pneumatologia da evangelização*, herdeira dos avanços teológicos e pastorais do pós-Concílio e proposta consistente de renovação eclesial à luz do Vaticano II.

1.1 O DISCERNIMENTO EVANGÉLICO NO ESPÍRITO SANTO

Francisco propõe na *EG* uma “análise de conjuntura”, intitulando-a “*Na crise do compromisso comunitário*” (EG 50), na qual trata de alguns desafios hodiernos. Contudo, não o faz com “um olhar puramente sociológico” (EG 50), como se esta fosse a abordagem condicionante para a autêntica transformação missionária da Igreja. Ao contrário, faz “um discernimento evangélico” (EG 50), como “olhar do discípulo missionário que ‘se nutre da luz e da força do Espírito Santo’” (EG 50). Tal discernimento, no Espírito, é a contemplação da realidade com os “óculos” do Evangelho. E é justamente o mesmo Espírito Santo que revela os sentidos do Evangelho: “Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ensinar-vos-á todas as coisas e vos recordará tudo o que vos tenho dito” (Jo 14,26).

Francisco ressalta a importância do *discernimento evangélico* em virtude da herança espiritual de Inácio de Loyola. Como jesuíta, Francisco foi formado na dinâmica dos *Exercícios Espirituais*, dos quais o discernimento espiritual é eixo fundamental. Este “nos possibilita crescer nos caminhos de Deus e conhecer,

no cotidiano, o seu projeto de amor” (RECH, 1998, p. 132). Por conseguinte, é o Espírito que mobiliza a vida interior e orienta os afetos para o entendimento de tal projeto, expresso em plenitude em Cristo, a Boa-Nova do Pai. Se isso vale para o crescimento pessoal, vale também para a vida da Igreja, que, dócil ao Espírito, julga evangelicamente a realidade. Desse modo, ao considerar tal discernimento como condição para a fidelidade da Igreja ao Evangelho e sua atuação pastoral no mundo, Francisco afirma a ação do Espírito como necessária e essencial para a compreensão daquilo que o Evangelho diz à Igreja hoje. Portanto, há aqui um elemento pneumatológico indispensável à evangelização: só é possível o discernimento dos contextos nos quais a Igreja exerce sua missão evangelizadora se houver, por parte dos evangelizadores, uma *atitude de abertura e docilidade ao Espírito*, pois é Ele quem nos comunica a vida de Cristo. Para Miranda (2015, p. 92), a abertura à ação iluminadora do Espírito Santo transforma a mentalidade do cristão e lhe dá o olhar de Jesus.

1.2 O POVO DE DEUS EVANGELIZA NO ESPÍRITO SANTO

Para Francisco, a evangelização está no cerne da missão da Igreja, reafirmando o que Paulo VI havia dito na *Evangelii Nuntiandi* (n. 14). Contudo, não se trata de evangelizar a partir de uma visão institucionalizante, que atribui tal tarefa apenas à hierarquia. A eclesiologia trinitária do Concílio Vaticano II define a Igreja como *Povo de Deus, peregrino e evangelizador*. Este Povo, historicamente constituído, diz de um mistério que “transcende toda a necessária expressão institucional” (EG 111). Nesse sentido, *todo o Povo de Deus anuncia o Evangelho*. Nessa afirmação identificamos importantes elementos pneumatológicos da evangelização.

Em primeiro lugar, temos que o Povo de Deus se concretiza nos diversos povos e culturas, já que não há um único modelo cultural cristão. Ao longo da história, é o Espírito Santo que fecunda as diferentes culturas *com a força do Evangelho* na medida em que estas acolhem o anúncio da salvação. O Espírito é, então, o “*primeiro evangelizador*”, sendo sua a iniciativa de plasmar o Evangelho – Jesus Cristo – nos muitos povos, sem que isso mutile ou desfigure suas modalidades culturais. Disso decorre a dinamicidade da evangelização tendo em vista o peregrinar do Povo de Deus e seus diferentes contextos e necessidades. “Através das manifestações cristãs de um povo evangelizado, o Espírito Santo embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspectos da Revelação e presenteando-a com um novo rosto” (EG 116).

Em segundo lugar, *é o Espírito que transforma os povos em Povo de Deus evangelizador*. “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” (EG 117). Acaso evangelizar não é, em sentido estrito, anunciar e testemunhar Jesus Cristo a fim de que todos os homens e mulheres entrem nessa comunhão de amor com Deus? Para Francisco, todo o Povo de Deus evangeliza porque experimenta, cada povo a seu modo, essa comunhão no Espírito, princípio da unidade da Igreja.

Por fim, é o Espírito Santo, pelo batismo, que nos torna, como membros do Povo de Deus, discípulos missionários. “Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar” (EG 119). Todo batizado é um sujeito ativo da evangelização. O *protagonismo dos batizados na evangelização*, no qual insiste Francisco, está vinculado ao *protagonismo do Espírito*, que no Evangelho de Lucas unge e envia Jesus para o anúncio da Salvação (Lc 4,18-19) e em Atos faz o mesmo com os Apóstolos a partir de Pentecostes (At 2,14). Para Azcuy (2014, p. 75), o discípulo missionário, impulsionado pelo Espírito a evangelizar, é expressão da *perspectiva integradora entre espiritualidade e missão*. Portanto, é por obra do Espírito que se adentra à Igreja, pelo batismo. A retomada dessa consciência – seus fundamentos teológicos e implicações pastorais – são o princípio da transformação missionária e da renovação da Igreja queridas por Francisco.

1.3 EVANGELIZADORES COM O ESPÍRITO SANTO

Francisco aborda de maneira explícita a *dimensão pneumatológica da evangelização no Capítulo V da EG: “Evangelizadores com espírito”* (EG 259). Ele mesmo afirma que não visa a apresentar uma síntese da espiritualidade cristã, mas quer “propor algumas reflexões acerca do espírito da nova evangelização” (EG 260).

Evangelizadores com espírito quer dizer evangelizadores que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo. No Pentecostes, o Espírito faz os Apóstolos saírem de si mesmos e transforma-os em anunciadores das maravilhas de Deus, que cada um começa a entender na própria língua. Além disso, o Espírito Santo infunde a força para anunciar a novidade do Evangelho com ousadia (parresia), em voz alta e em todo o tempo e lugar, mesmo contra-corrente (EG 259).

“*Evangelizadores com espírito*” diz de uma *evangelização com o Espírito Santo*. Em outras palavras, Francisco quer explicitar o que, para ele, deve suscitar, impelir, motivar e dar sentido à nova etapa evangelizadora da Igreja, seja em âmbito pessoal ou comunitário: o Espírito Santo. O fogo do Espírito em Pentecostes, que levou os Apóstolos a anunciar Jesus Cristo, é o mesmo fogo que deve fazer arder os

corações em nossos dias. Os esquemas e os planejamentos pastorais, as iniciativas e as obras de evangelização não tem sentido e eficácia se carecem de espírito. Tal espírito Francisco identifica com “*alma*”, pois o Espírito Santo “é a alma da Igreja evangelizadora” (EG 261). Para Pié-Ninot (2009, p. 52), o Espírito como alma é o que define a Igreja quando dizemos *Credo Ecclesiam*, pois a Igreja é obra do Espírito e nessa comunidade eclesial, espaço vital-pneumático, professamos nossa fé e vivemos em comunhão.

Enganam-se aqueles que consideram intimista esse posicionamento de Francisco. O Espírito motiva e impulsiona a evangelização por meio da *oração* e do *trabalho*, harmonizando-os. “Do ponto de vista da evangelização, não servem as propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem os discursos e ações sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração” (EG 262). Isso significa dizer que o Espírito Santo confere sentido e vitalidade interior pela oração e, ao mesmo tempo, conduz à vivência das exigências do critério cristão definitivo: a caridade. De acordo com Azcuy (2014, p. 75), houve algumas tentativas, no pós-Concílio, de supervalorizar a espiritualidade em detrimento da pastoral e vice-versa. O fato é que tanto num caso como no outro, a fé e a teologia empobreceram-se. Ainda hoje encontramos dificuldades teóricas e práticas para uma consideração total e integral da vida cristã.

Cada vez foi tomando mais força a preocupação por não separar o discipulado da missão. A inquietude por uni-los estreitamente terminou provocando um uso generalizado da expressão ‘discípulos missionários’. A vontade de integração que triunfou em Aparecida aparece ao longo de todo o documento, propondo uma espiritualidade que não se reduza aos espaços privados de oração senão que impregne toda a existência pessoal e comunitária (FERNÁNDEZ, 2013, p. 121).

No que tange à missão evangelizadora do Povo de Deus, o Espírito imprime nos corações dos batizados a consciência e a certeza de que não estão exercendo apenas uma tarefa desarticulada da vida, como se fosse uma “profissão”, na qual desempenham atividades em dias e horários marcados e, ao final, nada repercute no cotidiano de sua existência. Os diferentes modos de ser e estar no mundo são marcados pelo Espírito, a tal ponto que a missão de cada batizado se dá nas mais diversas realidades em que se encontra: “Nisto uma pessoa se revela enfermeira no espírito, professor no espírito, político no espírito..., ou seja, pessoas que decidiram, no mais íntimo de si mesmas, estar com os outros e ser para os outros” (EG 273). Nossa vida é o dom que recebemos para evangelizar, caminhando na santidade, segundo Azcuy (2014, p. 80), que é amor para fora de si, que nos impele a anunciar o Evangelho, cujo conteúdo central é o amor de Deus.

Por fim, afirmar que o Espírito é a “*alma*” da Igreja evangelizadora é afirmar a necessidade da docilidade à sua ação. A partir do evento Pentecostes, os Apóstolos e os Primeiros Cristãos compreenderam que seria o Espírito a guiá-los na ausência do Senhor. É essa a experiência que Francisco propõe a toda a Igreja em termos evangelizadores. Ele a denomina “ser misteriosamente fecundos” (EG 280), pois a vivacidade da missão se dá pela confiança no Espírito Santo. Tal experiência faz abraçar o “desconhecido”, mas se é justamente o Espírito o protagonista da evangelização e da comunhão com Deus, a *docilidade e a abertura* à sua ação são a *adesão plena do cristão aos desígnios salvíficos de Deus*. Sendo assim, “[...] não há maior liberdade do que a de se deixar conduzir pelo Espírito, renunciando a calcular e controlar tudo e permitindo que Ele nos ilumine, guie, dirija e impulse para onde Ele quiser. O Espírito Santo bem sabe o que faz falta em cada época e em cada momento” (EG 280).

CONCLUSÃO

A *dimensão pneumatológica da evangelização na EG* não se nos apresenta de maneira explícita na totalidade do texto. Porém, é certo que é o fio condutor e o pano de fundo do posicionamento magisterial do Papa Francisco, pois suas intenções se constituem na direção de um *projeto missionário necessariamente decorrente de uma renovação espiritual eclesial*. De acordo com Miranda (2015, p. 92), o Espírito é o ator principal na história da salvação e esse é o ponto chave para a adequada compreensão da atuação do Papa Francisco com vistas à renovação da Igreja.

A *pneumatologia da EG*, portanto, está na linha de uma *espiritualidade a serviço da evangelização*, já acentuada pela V Conferência de Aparecida, cuja redação do documento final tinha o então Cardeal Bergoglio como responsável. Não há evangelização eficaz e significativa em nossos dias se esta prescindir da *santidade de todos os batizados pela fidelidade ao Espírito*.

Hoje, mais do que nunca, com as rápidas e sucessivas mudanças socioculturais, com a conseqüente crise das instituições, com o questionamento das tradições, com a ausência de referenciais sólidos, com o respeito à subjetividade de cada um, com a complexidade da vida atual, ganha enorme força e renovada atualidade a primazia do Espírito Santo na vida de cada cristão. Ele nos possibilita uma fé mais consciente, mais pessoal, mais livre, mais diretamente vinculada com o Deus de Jesus Cristo, [...] (MIRANDA, 2015, p. 103).

Concluimos seguindo a afirmação de Azcuy (2014, p. 76), segundo a qual as reflexões sobre a evangelização com espírito propostas pelo Papa Francisco são entendidas como expressão do *diálogo entre espiritualidade, pastoral e teologia no*

âmbito da evangelização. Ou seja, a fidelidade ao Espírito Santo implica um contínuo processo de retorno ao Evangelho e um novo ardor missionário, condicionados, pois, pela perene reforma eclesial a partir da conversão dos corações e da docilidade ao Espírito.

REFERÊNCIAS

AZCUY, Virginia Raquel. “Evangelización con espíritu (EG 261)”: la unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del evangelio. Teología, Buenos Aires, n. 114, p. 73-93, ago. 2014.

CONGAR, Yves. Actualité de la Pneumatologie. In: Credo in Spiritum Sactum. Atti del Congresso Teológico Internazionale de Pneumatologia. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1982, p. 15-28.

FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. La espiritualidad integradora que propone Aparecida. In: AA.VV. De la Misión Continental a la Misión Universal. Buenos Aires: Docencia, 2013, p. 121-136.

FRANCISCO. Evangelii Gaudium. São Paulo: Paulinas, 2013.

MIRANDA, Mário de França. Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 75, n. 297, p. 88-104, jan./mar. 2015.

PAULO VI. Evangelii Nuntiandi. 22. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PIÉ-NINOT, Salvador. Eclesiologia. Salamanca: Sígueme, 2009.

RECH, Helena Teresinha. As duas faces de uma única paixão. São Paulo: Paulinas, 1998.

A Encarnação do Cristo na Cristologia Orgânica de Teilhard de Chardin

Carlos Roberto Loredó¹

RESUMO

Esta comunicação visará a apresentar o modo de compreensão da Encarnação do Cristo nos elementos para uma cristologia orgânica de Pierre Teilhard de Chardin, bem como alguns desdobramentos dessa noção no conjunto do pensamento teológico do autor e como ela dialoga com a visão evolutiva da ciência contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Encarnação, Cristologia, Evolucionismo, Teilhard de Chardin

INTRODUÇÃO

A proposta de Chardin de lançar bases para um diálogo fecundo entre as ciências naturais contemporâneas, definitivamente marcadas pelo conceito darwiniano de evolução, e a teologia continua atual e desafiadora: fé e razão precisam concorrer ou se opor? Será possível, no estrito respeito aos domínios epistemológicos distintos das ciências físicas e da ciência teológica, abrir entre elas um intercâmbio que proporcione uma mútua iluminação? Nossa abordagem sobre a Encarnação no pensamento teillardiano pretende ajudar a responder essas questões.

1 UMA NOVA CRISTOLOGIA PARA A COSMOVISÃO CONTEMPORÂNEA

Para entender melhor a reflexão acerca da Encarnação em Teilhard de Chardin, homem de ciências, mas também homem de fé, é necessário ter em mente a especificidade do paradigma que ele adota e as diferenças desse em relação tanto ao paradigma teológico clássico, quanto em relação ao paradigma científico moderno.

A teologia tradicional, em boa parte da sua história, é tributária do encontro da fé cristã com a cultura helenística na denominada primeira inculturação. O tipo de teologia resultante desse encontro foi bastante marcado pela cosmovisão grega clássica, na qual a categoria central é o espaço e o cosmos é considerado como uma obra acabada ou fechada, diante do qual a atitude humana básica deve ser a da admiração frente à obra feita. Tal teologia enfatiza a protologia, o pecado humano que quebra a harmonia do cosmos e, portanto, a categoria da redenção em Cristo como obra de recuperação o equilíbrio original perdido da Criação.

_____ A cosmovisão das ciências modernas, a que inspira Chardin e com a qual ele

¹ Mestre em filosofia, doutorando em Teologia pela FAJE, bolsista da Capes, email: calsophos@gmail.com.

tenta fazer dialogar a Cristologia, destoa bastante da cosmovisão tradicional. Sua categoria central é o tempo; nela, o cosmos é considerado uma realidade aberta, em constante evolução. Daí que a atitude humana frente a ele deve ser a da interrogação (a fim de buscar entender a dinâmica de seu processo evolutivo). Assim, a ênfase da perspectiva teológica teillardiana não é a protologia, mas sim a escatologia, ou seja, ou destino final do cosmos em evolução, entendido por Chardin como a plenificação ou deificação deste no Cristo, ponto Ômega da evolução.

No que tange à diferença do método de pesquisa de Teilhard de Chardin em relação ao das ciências modernas temos que, enquanto esse último analisa os fenômenos do universo a partir de um paradigma mecanicista, considerando-os numa cadeia de causalidade cega, já Chardin postula um método da complexidade para a compreensão do universo; um método que articule as abordagens da ciência, da filosofia e da teologia e que considere uma teleologia para o universo. Se, no método científico moderno enfatiza-se a matéria e o corpo, o método teillardiano da complexidade visa à abordagem unificada de matéria e espírito, de corpo e alma (para mais detalhes, cf. DE MORI, 2007, p. 122-124).

Partindo do paradigma da complexidade, o paleontólogo francês propõe a necessidade urgente de fazer a cristologia dialogar com a contribuição das ciências modernas, sobretudo a das ciências naturais, para que ela possa ser comunicável e compreensível para o homem de hoje. Esse é o grande desafio de um projeto de cristologia que Chardin denomina de cristologia orgânica, na medida em que essa estaria apta a ajudar-nos a reconhecer e sentir o Cristo através de todas as coisas, de todos os fenômenos do universo em seu processo evolutivo.

Os elementos para a cristologia orgânica são apresentados de modo esparsos por Chardin ao longo de suas obras, as quais ele pretendia que fossem as contribuições iniciais a um projeto a ser desenvolvido por outros. Daí a denominação dessas reflexões como sendo “elementos”.

2 A ENCARNAÇÃO NA VISÃO EVOLUTIVA TEILLARDIANA: UMA OBRA EM TRÊS ATOS

Mas, como deveria ser uma teologia da Encarnação pensada a partir desta proposta que privilegia o tempo, na qual o universo não é mais considerado como obra acabada, mas sim como obra de Deus em evolução?

A primeira coisa importante a destacar nesse tópico é que o momento exato do ato criador inicial de Deus (a criação *ex nihilo* da teologia clássica) não é abordado por Chardin em suas obras. Dito isso, acompanhando a reflexão do pensador francês, veremos como a Encarnação é pensada “evolutivamente” em seu passado remoto

(os primórdios do universo), em seu centro histórico (a vida humana de Jesus) e em seu futuro escatológico (a unidade final em Ômega).

2.1 O INÍCIO DA OBRA: O CRISTO ALFA

Chardin enxerga o universo como um processo de evolução que, partindo de um múltiplo caótico e disperso da matéria primordial, vai se complexificando e se concentrando em sucessivas etapas até culminar no ponto onde tudo, isto é, a matéria, a vida em todas as suas espécies e, por fim, a consciência e a alma humanas que brotam a partir do processo de evolução dos cosmos, convergirão num ponto máximo da evolução, que Chardin denominada de ponto Ômega.

A “cristogênese”, o coração da cristologia orgânica, é definida como o movimento de “concentração [unificação] do múltiplo na suprema unidade orgânica de Ômega” (CHARDIN, 1974, p. 64).

A imagem que Chardin utiliza para descrever esse processo evolutivo é a imagem do cone: “Comparamos a estrutura do Universo à de um cone: só é capaz de apreciar devidamente a riqueza incluída no vértice do cone aquele que previamente avaliou a dimensão e o poder da base.” (CHARDIN, 1974, p. 43).

Mas, no processo da Cristogênese, o Cristo não aparece apenas, por assim dizer, no meio do processo, em sua Encarnação histórica e tampouco apenas ao final do mesmo como aquele que unificará em si todas as coisas. Nesse ponto, a visão teillardiana é bastante consequente com a visão evolutiva darwiniana, segundo a qual aquilo é observável em um determinado ponto da linha da evolução está ligado e depende necessariamente dos eventos que o antecederam na mesma linha. Chardin denomina esta norma, na parte 1, capítulo 2 do *Fenômeno Humano*, como “princípio filético”.

Partindo do princípio filético e articulando, com seu método da complexidade, a ciência (teoria da evolução), a filosofia (a pergunta sobre a *arché* dos seres) e a teologia, Chardin afirmará que tal como é legítimo, meditando sobre os elementos do mundo, perguntarmos sobre suas raízes até o passado remoto, muito mais sobre Cristo. Ele está na evolução não apenas “in ordine intentionis” deste processo, mas também “in ordine naturae” (cf. CHARDIN, 1974, p. 64-65).

O que ele quer dizer com essa afirmação é que o *télos* do processo da evolução é também a sua *arché*: Cristo anima, como Alfa, todo o processo que se estende desde a agitação das primeiras massas cósmicas, passando pelas primeiras correntes da biosfera, os progressos do instinto, a eclosão do pensamento sobre a Terra, a beleza egípcia, a expectativa de Israel, as místicas orientais e a sabedoria dos gregos, até desabrochar na “flor do caule de Jessé” (cf. CHARDIN, 1974, p. 65).

“Todas essas preparação eram cósmicas e biologicamente necessárias para que Cristo pudesse aparecer no cenário humano”. (CHARDIN, 1974, p. 65). O olhar retroativo sobre a Encarnação do Cristo leva-nos a reconhecê-lo como o Alfa no princípio da evolução: o Cristo que “puxa” o processo evolutivo como a finalidade deste (como seu Ponto Ômega) é o mesmo que, já na origem, “empurra” esse processo (como Cristo Alfa).

2.2 A PARTE CENTRAL DA OBRA: A VIDA HUMANA DE JESUS E A CRUZ

O processo da evolução desde o múltiplo caótico à unidade final em Ômega não é uma causalidade cega, mas resulta da própria vontade divina que anima, desde dentro, todo o processo: “se o universo se eleva progressivamente rumo à unidade, isso não se dá somente sob o efeito de forças externas, mas sim porque o Transcendente se faz parcialmente Imanente [a tal processo]. Eis o que nos ensina a Revelação.” (CHARDIN, 1963, p. 155 [tradução nossa]).

Esse processo de evolução-unificação não é algo tranquilo, mas trata-se de um trabalho extremamente penoso que se faz a custa de muito esforço; um trabalho no qual cada elemento participa do esforço de acordo com o seu grau ou posição na cadeia desta “síntese laboriosa” (CHARDIN, 1974, p. 64).

Assim, retomando a imagem do cone, o elemento da cadeia que mais se esforça para a síntese é o que se encontra no vértice do cone, ou seja, o próprio Cristo, ponto Ômega da evolução.

Por esta razão não podemos interpretar a Encarnação do Cristo simplesmente como uma lição de humildade do Filho de Deus, mas sim, como a parte central do esforço de síntese que levará à unidade do universo em Ômega. Trata-se de uma “lei de nascimento” (CHARDIN, 1974, p. 64) que nos ajuda a entender a kénosis do Verbo na Encarnação como uma primeira fase do esforço de síntese do Cristo, cujo ponto central é a Crucificação.

Mas, entre a Encarnação e a Crucificação, Chardin ainda apresenta uma segunda fase do esforço unificador de Cristo: a “simpatia humana”, ou seja, não bastava se unir à matéria para redimi-la, mas, na única pessoa de Jesus, Ele precisou unificar a natureza humana:

Para conquistar a vida humana, para dominá-la com sua própria vida, não bastava que o Cristo se lhe justapusesse. Foi preciso que a assimilasse, isto é, que a experimentasse, saboreasse e domasse no fundo de si próprio... sua existência histórica...[foi] um gigantesco duelo entre o Princípio da unidade suprema e o Múltiplo a ser unificado (CHARDIN, 1974, p. 65).

Assim, como veremos a seguir, a Encarnação vai reunir no Cristo a humanidade inteira, mas não apenas ela; reunirá também em Cristo toda a matéria do universo.

2.3 A CONSUMAÇÃO DA OBRA: CRISTO ÔMEGA

Tal como uma pessoa só entende melhor sua própria vida no acabamento desta, só podemos entender todas as implicações da Encarnação olhando para seu termo e meta: a Escatologia (CHARDIN, 1969, p. 83 [tradução nossa]). A Encarnação termina ou se destina à constituição do PLEROMA: igreja viva, corpo místico de Cristo, totalidade consumada. (CHARDIN, 1969, p. 84 [tradução nossa]).

Entretanto, essa totalidade, consumada ao fim do processo da evolução, não se resumirá ao conjunto dos homens, mas abrangerá todo o conjunto do universo em sua materialidade, unindo em si **sem confusão**, o Múltiplo criado e o Um substancial. Esta unidade, que nada acrescenta a Deus em sua essência, plenificará o homem e o universo (CHARDIN, s/d, p. 139). No Verbo Encarnado, convergem, coincidem e se realizam tanto a evolução espiritual humana quanto a evolução material do universo. Por isso, Cristo é o ponto Ômega: “Cristo aparece, **em virtude de sua Encarnação**, precisamente revestido das funções de Ômega.” (CHARDIN, 1974, p. 155 [grifo nosso]).

Isso significa que, para Chardin, o poder universal de Cristo sobre a criação não pode ser considerado meramente sob um aspecto extrínseco e jurídico, mas, ao contrário e olhando para as consequências finais da Encarnação, as quais se manifestarão ao fim do processo de evolução do universo, é preciso reconhecer a literalidade das expressões paulinas de Colossenses 1 e Efésios 1 (Cristo é a cabeça de toda a criação); é preciso reconhecer que, enquanto ele é o Ômega de toda a criação-evolução, Ele é **física e literalmente**, aquele no qual todas as coisas se movem, no qual elas encontram a sua consumação e para o qual elas convergem. (CHARDIN, 1974, p. 155-156)

Trata-se da unidade final de toda a criação, reunida de maneira material e espiritual no pleroma, o corpo total e cósmico de Cristo, o qual é a cabeça deste corpo. “Não um outro Cristo, mas o mesmo Cristo ainda e sempre” (CHARDIN, 1974, p.156). O Cristo Alfa, a “pedra de alicerce” na origem do universo, é o mesmo Cristo Ômega, a “chave de abóbada” na consumação do mesmo (CHARDIN, 1974, p. 42).

3 CONEXÃO ENTRE JESUS DE NAZARÉ E CRISTO ÔMEGA

Por fim, cabe-nos perguntar, diante da abordagem teillardiana que visa a reconciliar a linguagem evolutiva da ciência contemporânea e a fé cristã, qual é a

conexão, em ordem nítida e ortodoxa, entre Jesus de Nazaré e o Cristo Cósmico, o ponto Ômega da evolução universal?

Três são os pontos (já evocados acima) que podem oferecer elementos para uma resposta a essa importante questão: a unidade de identidade entre o Cristo Alfa e o Cristo Ômega, o princípio filético e a simpatia humana.

A unidade de identidade entre Cristo Alfa e Cristo Ômega: como visto no tópico logo acima, o Cristo não aparece apenas no final do processo evolutivo, como o unificador da multiplicidade. Chardin, ao dizer que ele já está presente como o Alfa desde os primeiros movimentos do processo de unificação do múltiplo animando-o desde a origem, assevera também que não se trata de um outro Cristo, mas o mesmo que aparecerá como Ômega ao final do processo (CHARDIN, 1974, p. 156). Ora, esta unidade de identidade entre o Cristo Alfa e o Cristo Ômega é o primeiro indício de que aquele Cristo que aparece na nossa carne humana (por assim dizer, no meio do processo de evolução/unificação) como Jesus de Nazaré não poderia ser outro senão o mesmo que está na origem e que está no final daquele processo.

O princípio filético: considerando tal princípio, Chardin nos lembra que nenhum momento do processo evolutivo aparece por mero acaso, mas depende necessariamente de todos os outros que o antecederam. Assim, seria impossível pensar a parusia, ou seja, a síntese final (síntese espiritual e também física) de toda a humanidade e do universo inteiro no pleroma, o corpo total do Cristo Ômega, na parusia, sem que tal síntese final não tivesse sido preparada muito antes, através na unificação entre o humano, o divino e a própria matéria: a unificação que foi realizada na única pessoa de Jesus Cristo na Encarnação. Assim, segundo o rigor do princípio filético, não existe parusia sem a Encarnação e sem toda a história humana de Jesus.

A simpatia humana: a conexão entre Jesus de Nazaré e Cristo Cósmico aparece mais claramente ainda no conceito de “simpatia humana”, ou seja, para vencer todas as forças contrárias à unificação do múltiplo ao longo da evolução de toda a criação, diz Chardin, era preciso que o Cristo as vencesse em primeiro lugar e do modo mais profundo na sua natureza humana. Essa luta ou verdadeiro duelo (CHARDIN, 1974, p. 65) é definida, pelo paleontólogo francês, como sendo um esforço de síntese do qual a cruz histórica é o momento central, embora não seja o único.

Portanto, a Encarnação e toda a história humana de Jesus de Nazaré verdadeiramente fazem parte do esforço de unificar o disperso. Trata-se de um esforço de unificação não apenas do ponto de vista ético religioso, mas também do ponto de vista cósmico e universal. Para que o Cristo pudesse unificar em si todas as coisas como cabeça da criação, não poderia fazê-lo sem assumir toda a história humana ao encarnar-se como um ser humano com uma história concreta, com suas

dores, dúvidas e limitações.

Entretanto, a existência humana de Jesus de Nazaré é uma realidade que, na perspectiva de Chardin, é um esforço de síntese que diz respeito não apenas ao destino humano, mas também ao destino de todo o universo, uma vez que, ao fazer-se um homem real, com uma história real, Cristo assume em si toda a história e não apenas a história humana. Ele assume a história no sentido mais amplo possível, ou seja, o da evolução/unificação de todo o universo, realizando-a em primeiro lugar na sua própria pessoa humano-divina.

CONCLUSÃO

O diálogo necessário entre fé e ciência continua um desafio tão atual e importante como na época de Teilhard de Chardin. Um diálogo possível que ele ousou pensar não em termos de concorrência ou de mútua suspeição, mas sim, de uma sinergia de recíproca fecundidade.

Seus elementos para uma Cristologia orgânica e o modo de compreensão do mistério da Encarnação neles contido continuam um trabalho profundo para se admirar e um legado a ser desenvolvido por uma teologia que se pretenda relevante e compreensível para a visão contemporânea do mundo. É um legado para quem se dispõe a deixar-se desafiar por ele com a mesma lisura intelectual de seu autor, o qual unia em si tanto o rigor de método do cientista, que foi amplamente reconhecido em seu tempo, quanto a visão mística do homem de igreja que, acolhendo a grande riqueza da revelação cristã, buscou, com sua síntese, as implicações mais profundas tanto das verdades da ciência quanto das verdades da fé.

REFERÊNCIAS

CHARDIN, P.T. *L'activation de l'énergie*. Paris: Éd. du Seuil, 1963

___ . *Comment je crois*. Paris: Éd. du Seuil, 1969.

___ . *Ciência e Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1974.

___ . *O fenômeno humano*. São Paulo, Cultrix: 2008.

___ . *O meio divino*. Lisboa: Editorial Presença, s/d.

DE MORI, G. *Teilhard de Chardin: Visionário da globalização?* in: *A Globalização e os Jesuítas* (v.2). São Paulo: Loyola, 2007.

A fecundidade de Deus: A concepção virginal de Jesus como expressão privilegiada do poder de geração do Espírito Santo

Jonas Nogueira da Costa¹

RESUMO

Gostaríamos de apresentar uma reflexão sobre a concepção virginal de Jesus como uma esplêndida manifestação do modo de ser do Espírito Santo que é a fecundação (“Senhor que dá a vida”) e que remete ao Pai, enquanto “fonte e origem de todas as coisas”, a saber, a própria fecundidade. Tomar o caminho da concepção virginal de Jesus para falar da fecundidade de Deus não é uma iniciativa teológica inovadora, muito pelo contrário, sabemos o tanto que já foi escrito sobre esse assunto. Nossa intenção é mostrar que não podemos fazer mariologia alheios à pneumatologia e à cristologia. A reflexão mariológica tem como parâmetro de autenticidade a capacidade de se remeter às teses centrais da teologia católica e apresentar a Virgem Maria como a personificação da nova humanidade plasmada pela graça. Um tratado mariológico fechado em Maria e seus privilégios é algo que não condiz mais com a compreensão teológica dessa disciplina. Assim, aventuramo-nos a introduzir parte do tratado da Virgem Maria num conjunto de estudos de cristologia pneumatológica.

Palavras-chave: Espírito Santo. Concepção virginal. Maria

INTRODUÇÃO

A revelação de Deus alcança sua plenitude na encarnação do Verbo. A encarnação é uma ação divina em favor da humanidade que, em cada parcela dessa ação, em cada mistério salvífico, conservado pelos Evangelhos, algo nos é revelado do próprio Deus. Assim, pela concepção virginal de Jesus, que foi uma concepção no Espírito Santo, podemos conhecer algo do Espírito Santo, que é a própria fecundidade em Deus, e sua relação com toda a humanidade, tomando exemplo a experiência mística de Clara de Assis.

¹ Doutorando em Teologia Sistemática (ênfase em Mariologia) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Bolsista pela CAPES. Membro do grupo de pesquisa Estudos em Cristologia da FAJE. E-mail: jonasnog@yahoo.com.br

1. O ESPÍRITO SANTO COMO A FECUNDIDADE EM DEUS

O Espírito Santo não teve na concepção de Jesus uma função reprodutora masculina. Então, qual a sua participação no evento da encarnação? Primeiramente vamos nos ater à sua identidade e depois nos perguntaremos pela sua operação na concepção de Jesus.

Nas Sagradas Escrituras, Ele aparece como “Ação”, não sendo o autor e nem o efeito da ação. Ação que não é um mero fazer, mas o poder de Deus hipostasiado. Ele é o “poder do Altíssimo” (Lc 1,35), que manifesta seu modo de ser como “poder de geração”. A compreensão do Espírito Santo como “poder de geração” evoca a criação (ou gestação) do mundo em que o Espírito pairava sobre as águas (cf. Gn 1,2) e que, derramado do alto, vai gerar um novo mundo (cf. Is 32,15).

O Espírito Santo entendido como a “Ação criadora de Deus”, agindo na geração do Verbo no seio de Maria, leva-nos a contemplar uma nova e definitiva criação que nos é dada unicamente por Deus na obra da salvação. E mesmo tendo como princípio a livre e soberana iniciativa de Deus, em seu poder de geração que é o Espírito Santo, e na própria geração (a encarnação do Verbo), Ele conta com a participação da humanidade, convidando uma jovem para ser mãe.

Assim, o Espírito Santo desenvolve um papel materno no nascimento terreno do Filho de Deus, pois “não tendo fecundidade intradivina, por ser o termo da Processões, torna-se fecundo fora de Deus, na Encarnação e na santificação dos homens” (CONGAR, 2010, p. 95).

O teólogo francês F. X. Durrwell irá desenvolver esse papel materno do Espírito Santo, mas sem negar-lhe uma fecundidade na vida intradivina. E para isso ele vai se apoiar no conceito de Maximiliano Kolbe ao dizer que: “Eles são três: um Genitor, um Gerado e a Geração, que é o Espírito Santo” (DURRWELL, 1990b, p. 128). Nessa linha, Durrwell irá apresentar o Espírito Santo como o “seio de Deus”, seu “útero” no qual o Filho é eternamente gerado.

As metáforas do “seio de Deus” e do “útero” são usadas para explicitar que o Espírito Santo é o poder de geração de Deus. Durrwell acolhe a possibilidade de pensar a participação do Espírito na geração do Filho, pois o Pai gera no Espírito assim como o Filho é gerado nele. O Espírito é co-eterno ao Pai em sua paternidade e ao Filho em sua própria filiação. O teólogo francês apresenta a questão da seguinte maneira:

Sem ser a origem, o espírito está na origem; sem ser o termo, ele está no termo. Se o Pai é tal, se ele gera, é no Espírito. Se o Filho é tal, se ele se

deixa gerar, é no Espírito. Os dois são pai e filho no Espírito, não podendo ser concebidos sem ele que é Espírito do Pai em sua paternidade, do Filho, em sua filialidade (DURRWELL, 2006, p. 193-194).

Deste modo, a concepção virginal de Jesus nos revela a encarnação do Verbo e que o Espírito Santo é a própria divina concepção de Jesus, a fecundidade de Deus, por ser Ele a própria potência de Deus Pai (DURRWELL, 1990b, p. 18). Maria é aquela que está em sinergia com o Espírito desempenhando uma função semelhante à Dele em sua maternidade.

Sabemos que a devoção mariana se apropriou de muitas funções e títulos pneumatológicos. O ato de gerar, cuidar, proteger e interceder, para citar os mais abrangentes, foi atribuído de forma imprópria a Maria. Com isso, tal devoção fica limitada na contemplação do mistério divino em que Maria se encontra. Não se pode transformar Maria numa substituta do Espírito pois sendo ela uma criatura totalmente plasmada pelo Espírito Santo ela se converte em seu ícone mais genuíno. E no que concerne a concepção de seu filho Jesus podemos contemplar o mistério do ser divino do Espírito Santo. O que o Espírito Santo é, em seu modo de ser, a geração, a Ação da fecundidade de Deus, vemos isso em Maria. Não como uma substituta da Terceira Pessoa divina, insistimos, mas como a “agraciada” pelo Espírito.

2. CHAMADOS A SER FECUNDOS NA FECUNDIDADE DIVINA

A participação de Maria no mistério da fecundidade divina é algo por ela vivido de maneira ímpar, mas não fechado nela mesma. Também o Espírito é derramado nos fiéis tornando-os fecundos no mesmo Espírito. O Espírito enviado aos nossos corações (cf. Gl 4,6) é o que converte nosso corpo em seu templo (cf. 1Cor, 6,19). O uso do termo “templo” não comporta a compreensão do corpo como proprietário absoluto do Espírito, mas como lugar de experiência da presença divina que santifica tudo o que é humano e nos coloca em profunda solidariedade e compaixão com toda a humanidade sofredora.

Diante desse ícone da fecundidade divina em Maria, podemos desdobrar (e o cristianismo vem fazendo isso em sua história) muitas contemplações sobre o mistério de Deus em nossa vida. Por esse ícone contemplamos Jesus como o “Emanuel”: Deus conosco. Assim, na ascensão do Senhor não houve um rapto de um corpo transformado pela ressurreição, mas um estar permanentemente conosco (cf. Mt 28,20) pelo Espírito que habita em nossos corpos e nos faz Igreja.

Tomemos um trecho da carta de Santa Clara a sua Inês de Praga, escrita em 1237/38, para sentirmos como essa grande mulher da Idade Média vive essa contemplação.

Assim como a gloriosa Virgem das virgens o trouxe (Jesus) materialmente, assim também você, seguindo seus passos (cf. 1 Pd 2,21), especialmente os da humildade e da pobreza, sem dúvida alguma, poderá trazê-lo espiritualmente em um corpo casto e virginal (CLARA DE ASSIS, 2004, p. 1709).

Clara de Assis, em sua carta, aproxima a imagem da inabituação divina na pessoa de cada fiel com a da “Virgem gestante”. Essa aproximação é feita a partir do dom do Espírito nos que seguem Cristo, que, na espiritualidade vivida por Clara, tem como caminho a humildade, a pobreza e a castidade.

A virgindade para Clara não é considerada como algo estéril, mas como uma opção a serviço do nascimento espiritual de Cristo no mundo. E para viver isso, ela renuncia a um casamento de lucro para se unir ao Cristo pobre, humilde e crucificado. Falamos de um casamento de conveniência, sem amor, em que a noiva seria entregue ao noivo como uma peça de negócio de seu tio que tinha sua guarda. Essa renuncia remete à compreensão mais profunda de virgindade, entendida como renúncia a toda forma de idolatria.

A renúncia à idolatria em nossos dias tem como referência a questão das relações econômicas de supervalorização (ou até mesmo absolutização) das leis do mercado em detrimento da vida das pessoas, sobretudo dos pobres. O mercado, convertido em ídolo, recebe em sacrifício a vida de milhares de empobrecidos. Renunciar à superficialidade de uma vida pautada no consumismo é uma atitude virginal em que se assume a humildade, a pobreza evangélica como modo de ser, no mundo dos que trazem Cristo em seus corpos.

Insistimos na ideia de trazer Cristo no corpo em detrimento de outras expressões, como trazê-lo na alma, na vida ou na história. Nossa insistência está em função de apresentar o corpo como algo dignificado por Deus desde a criação, mas, sobretudo, pela encarnação do Verbo. O Verbo assumiu um corpo, ao assumir esse corpo reafirmou a dignidade com o mesmo, pois o corpo que foi criado por Deus na “manhã do sexto dia” é o mesmo do qual a humanidade de Jesus compartilha com todos. Lembrar a dignidade do corpo com base na criação e na encarnação é um ato de repúdio a todas as formas de violência, que clamam por justiça.

Não queremos entrar nas acepções modernas de pessoa e as relações entre corpo e alma. Estamos lidando com a compreensão de que a pessoa não apenas tem um

corpo, ela é corpo. Buscando uma compreensão totalizando do ser é que ressaltamos a divinização da pessoa no mistério da encarnação, pois Deus assumiu um corpo, tornou-se humano para que todo o humano se tornasse divino, “participantes da natureza divina” (2 Pd 1,4).

A “participação da natureza divina” também pode ser denominada de “vida em Cristo”. Clara de Assis fala em trazer o Cristo “espiritualmente” no corpo, o que pode ser lido também como formar um só corpo com Cristo, no Espírito (cf. 1 Cor 12,13), sermos membros de Cristo. Uma leitura distorcida da carta de Clara de Assis pode conduzir a um individualismo religioso em que converte a pessoa em alguém que possui o Cristo e essa posse a eleva acima das demais pessoas, esquecendo que somos membros de Cristo enquanto Igreja, que é expressão privilegiada da fecundidade do Espírito Santo.

O mesmo Espírito que fez Maria fecunda de Jesus é o que faz a Igreja fecunda (CONGAR, 2010, p. 138). Encerramos falando da fecundidade da Igreja no Espírito, não por ser menos importante, mas para coroar esse singelo percurso reflexivo. Nisso, classificamos a relação de Maria com a Igreja num nível tipológico, onde usamos o termo *tipo* para expressar figura, prefiguração ou símbolo. Assim, podemos relacionar a virgindade fecunda de Maria, que concebe o Cristo no seu ventre com a virgindade fecunda da Igreja que concebe cristãos nos seu ventre (em que o batismo é pensado como um parto), com sua vida sacramental de modo geral, sua ação profética na luta pela justiça. Existem outras relações que podemos estabelecer de nível tipológico, contudo queremos ressaltar que tanto Maria quanto a Igreja em seu modo de ser nos revelam a fecundidade de Deus.

CONCLUSÃO

A contemplação da concepção virginal de Maria, envolvida num silêncio, longe de ser algo esgotado pela pesquisa teológica, é de grande eloquência. Sem ignorar os limites históricos que abarcam a concepção de Jesus e todo o debate da teologia feminista que uma leitura patriarcalista assumiu quanto à maternidade de Maria domesticando-a, temos uma chave de compreensão para outros temas da teologia sistemática que enriqueceriam nosso labor teológico. De nossa parte, poderíamos ter estendido a pesquisa até sua relação com a salvação, por exemplo, o que não foi feito devido ao escopo a que nos propusemos.

Para concluir queremos ressaltar a afirmação evangélica de que Jesus sendo

concebido virginalmente pela ação do Espírito demonstra a fecundidade de Deus hipostasiada na pessoa do Espírito Santo. Essa afirmação nos mostra que a concepção virginal não é algo que diz respeito apenas à natureza humana e divina de Jesus, mas que também nos traz um dado pneumatológico importantíssimo, pois, refere-se à natureza do Espírito Santo que é o poder de geração. Em Maria, o Verbo que se faz carne e o Espírito que é o poder de geração proclamam a Paternidade/Maternidade de Deus como “fonte e origem de todas as coisas”.

O Espírito Santo continua sua obra no mundo gestando-nos para a edificação do Corpo de Cristo “até chegarmos, todos juntos, à unidade na fé e no conhecimento do Filho de Deus, ao estado de adultos, à estatura do Cristo em sua plenitude” (Ef 4,13).

REFERÊNCIAS

CONGAR, Yves. **“Ele é o Senhor e dá a vida”**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

DURRWELL, François-Xavier. **Cristo nossa Páscoa**. Aparecida: Editora Santuário, 2006.

_____. **Marie**. Méditation devant l’icône. Paris: Médiaspaul/Paulines, 1990.

_____. **O Pai**. Deus em seu mistério. São Paulo: Paulinas, 1990.

CLARA DE ASSIS, Cartas. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2004.

A liberdade do espírito na vida

Flávio Lages Rodrigues¹

RESUMO

A presente comunicação analisa a ação do Espírito Santo na vida de homens e mulheres na Bíblia. Essa ação do Espírito não acontece apenas nos tempos bíblicos, mas segue na Patrística, na Idade Média, na Idade Moderna e Contemporânea. A metodologia proposta para esse trabalho é constituída por análise da referência bibliográfica da obra de Jürgen Moltmann, *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*, procurando uma aproximação da racionalização do problema. O autor aponta para uma ação pneumatológica que se estabelece tanto na história como na humanidade. De forma livre e espontânea, não apenas nos grupos ou círculos eclesiais, mas também em vários segmentos e entidades que atuam no mundo. Da mesma forma o Espírito age através de vários elementos da cultura para trazer humanidade, vida, transformação e renovação a toda a criação.

Palavras-chave: Teologia Bíblica. Teologia Sistemática. Pneumatologia. Jürgen Moltmann.

1 A AÇÃO DO ESPÍRITO NA BÍBLIA E NA HISTÓRIA

1.1 A AÇÃO HISTÓRICA DO ESPÍRITO

Para entender a ação do Espírito Santo de forma livre e espontânea no mundo, é necessário fazer a seguinte pergunta: “O Espírito Santo teria liberdade de ação no mundo ou apenas nos círculos eclesiais?” Para responder essa pergunta será necessário observar a diversidade cultural na Bíblia e a forma como o Espírito impulsionou homens e mulheres para realizarem sua obra. Outro fator que merece destaque é a continuidade da ação do Espírito nos pais da igreja, na Idade Média, na Idade Moderna e nos movimentos contemporâneos com suas mais variadas diversidades culturais.

Essa diversidade cultural é apresentada de forma narrativa na vida cotidiana e cultural dos personagens Bíblicos, tanto homens como mulheres e a ação da *Ruah*

¹ Flávio Lages Rodrigues é Graduado em Teologia pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte. Atualmente é Mestrando PPGCR PUC Minas e bolsista pela Capes. E-mail: flavioposttrevor@yahoo.com.br.

de Javé é sempre a força que impulsiona e é determinante na história de cada um deles. A *Ruah* de Javé impulsionou os líderes carismáticos, os profetas, os reis de Israel assim como agiu na vida e ministério de Jesus Cristo e dos seus apóstolos a partir de Pentecostes. E hoje, o Espírito Santo poderá agir no mundo de forma livre e espontânea?

1.2 A AÇÃO DO ESPÍRITO NA BÍBLIA

No Antigo Testamento, o Espírito do Senhor (*Ruah* Javé em Hebraico e *Pneuma Kyriou* em Grego) é geralmente uma expressão que significa o poder de Deus, a Sua extensão, por meio da qual Ele realiza as Suas ações poderosas. Portanto, também na pneumatologia Bíblica, verifica-se um solo fértil para as experiências cristãs e assim para a ação do Espírito.

1.2.1 A AÇÃO DO ESPÍRITO NO ANTIGO TESTAMENTO

Na ação do Espírito nos testemunhos do Antigo Testamento, há uma relação íntima entre o Espírito e a vida. Segundo o Dicionário Crítico de Teologia, a palavra *Ruah*, aparece 378 vezes no Antigo Testamento e possui seu sentido básico inferido nas ideias de “vento” e “sopro”. (LACOSTE, 2004, p. 650). Este sentido do Espírito que age na vida em geral é descrito por Júlio Paulo Taveres Zabatiero, além das ideias básicas de “vento” e “alento”, como a respiração humana e o soprar dos ventos, e é pensada sempre como algo em movimento. (ZABATIERO, 1989, p. 21).

1.2.2 A AÇÃO DO ESPÍRITO NO NOVO TESTAMENTO

De acordo com o Dicionário Crítico de Teologia, a palavra *Pneuma* aparece 379 vezes no Novo Testamento e tem o sentido básico como “sopro” e “vento”. (LACOSTE, 2004, p. 650). Esse mesmo significado é basicamente o da palavra *Ruah* no Antigo Testamento. Percebe-se em toda a história de Israel a ação da *Ruah* de Javé, em que o povo se afasta de Deus, cometendo iniquidades e Deus sempre com seu infinito amor traz liberdade, transformação, renovação e fonte de vida.

1.3 A AÇÃO DO ESPÍRITO NA PATRÍSTICA

Percebe-se que até o Concílio de Nicéia em 325 a reflexão cristã concentrava quase exclusivamente em torno de Cristo. Até este momento nenhuma atenção havia

sobre a reflexão da natureza do Espírito Santo. Basílio de Cesaréia (330-379), foi ordenado presbítero, chamado a luta por seu bispo, onde desempenhou grande papel na defesa da fé cristã contra o arianismo. Ele desenvolveu vários tratados teológicos, entre eles o *“Tratado sobre o Espírito Santo”*, também elaborou tratados ascéticos, pedagógicos e litúrgicos, além do grande número de sermões e cartas que escreveu. Após o Concílio de Nicéia em 325, a discussão deslocou-se do Filho para a temática do Espírito Santo, cujo desfecho acontece em 381, no Concílio de Constantinopla, dois anos após a morte de Basílio, e o Espírito Santo é proclamado pelo Concílio como Divino, digno de receber a mesma Honra e Glória que o Pai e o Filho.

No *“Tratado sobre o Espírito Santo”*, Basílio afirma que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas (*hypóstasis*) e todos tem a mesma essência ou substância (*ousia*). *“Sua obra tornou-se documento memorável, de primeiro valor, ao qual se deve voltar toda a vez que se quiser remontar às fontes da Teologia do Espírito.”* (MAGNO, 1998, p. 86). Basílio combate toda formulação teológica que contrapunha a substância ou essência na Trindade. Para ele a hierarquia na Trindade está bem clara na Bíblia, onde Jesus como Senhor, ordenou no batismo da salvação, que os discípulos batizassem todas as nações em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mateus 28, 19). Portanto, o que se vê em seu Tratado é uma profunda sensibilidade sobre o Espírito Santo e Seu papel na Trindade. O que mostrou que Ele não está em lugar de *“escravo”*, mas está na mesma ordem que o Pai e o Filho.

1.4 A AÇÃO DO ESPÍRITO NA IDADE MÉDIA

No período da Idade Média, houve uma busca da racionalização da fé, o que levou os cristãos a dar sentido a sua própria fé como condição primordial para o culto a Deus. Neste período, ainda havia discussões sobre o Espírito Santo e Pedro Lombardo (1100-1160), mereceu destaque nessa época devido sua perícia e dedicação à fé. Lombardo era Teólogo e ensinava na Escola da Catedral de Paris, pouco antes de morrer em 1159, foi Bispo em Paris. Segundo Elwell: *“Sua fama baseia-se no Livro de Sentenças (1158), em que ele usava o método lógico para chegar a uma definição da ortodoxia.”* (ELWELL, 1993, p. 121-122). Essa obra consistia em citações dos pais da igreja bem como de escritores medievais. Sua obra foi a organização dessas matérias numa declaração coerente e objetiva da fé cristã. Seu livro está dividido em quatro seções que tratam de Deus, da Trindade e dos sacramentos. *“Lombardo foi um dos primeiros daqueles que insistiam na existência de sete sacramentos, e fazia uma distinção entre os sacramentos e os sinais sacramentais.”* (ELWELL, 1993, p. 122).

Para Lacoste, a obra de Pedro Lombardo serviu como base ao ensino teológico de ponta a ponta da Idade Média tardia. As *Sentenças*, distribuídas em quatro livros mostram em ordem temática o saber acumulado na teologia patrística. O plano da obra apresenta sucessivamente o mistério da Trindade, o problema da criação, a encarnação e a ação do Espírito Santo e os sacramentos. Este trabalho vai servir de núcleo às Sumas Teológicas. (LACOSTE, 2004, p. 632). Para Lombardo o Espírito Santo é identificado com o amor, dessa forma Ele é um só com a Graça e Ele é também o Doador. Tomás de Aquino em seu comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, apresenta o mistério trinitário como o lugar em que se enraíza uma teologia da graça. Do mesmo modo que houve uma racionalização da fé na Idade Média por homens como Pedro Lombardo através da ação do Espírito Santo, na Idade Moderna e Contemporânea o mesmo Espírito continuou a agir.

1.5 A AÇÃO DO ESPÍRITO NA IDADE MODERNA

Percebe-se também o agir da *Ruah* de Javé na Idade Moderna. Martinho Lutero foi levantado pelo Espírito Santo diante da situação de opressão em que o povo estava vivendo na Idade Moderna na Alemanha. Lutero nasceu no dia 10 de novembro de 1483, na cidade de Eisleben. Em 1501 começou a estudar filosofia de Aristóteles, já em 1502 ele recebeu o grau de bacharel em artes e, em 1505, o de mestre em artes, nesse mesmo ano ele entrou para um mosteiro da ordem agostiniana em Erfurt. No ano de 1507 foi ordenado e celebrou sua primeira missa e, em 1508, ensinou teologia por um semestre na universidade fundada em Wittenberg em 1502. Staupitz vigário geral de sua ordem abriu ainda mais a sua mente, quando lhe falou para confiar em Deus e estudar a Bíblia. Entre 1510 e 1511, ele foi enviado à Roma a negócios e viu a necessidade de uma reforma na Igreja Católica. Ainda em 1511 ele foi transferido para Wittenberg e em 1512 tornou-se professor de Bíblia e recebeu o título de doutor em teologia, sendo nesta universidade que ele e o grupo de professores e amigos aceitaram a fé que se espalharia por toda Alemanha.

A Reforma Protestante não aconteceu por causa de Lutero, mas aconteceu devido a ação libertadora e transformadora do Espírito Santo no momento certo e oportuno na história. O Espírito Santo age como pessoa na trindade para transformar e renovar o homem. Lutero reconhecia a inspiração e autoridade da Bíblia, o Espírito Santo para ele torna a Bíblia viva movendo os homens e guiando a Sua igreja. “A suficiência das Escrituras funcionava no contexto em que a Bíblia era reconhecida como o Livro dado à igreja, a comunidade da fé, reunida e guiada pelo Espírito Santo.” (GEORGE, 1993, p. 82). Para Lutero a Bíblia era o “livro do Espírito Santo”, “o veículo

do Espírito”, tanto suas palavras e suas frases são inspiradas, mesmo sendo escrita por homens, ela não é humana, mas Divina. (GEORGE, 1993, p. 83).

Com Lutero havia uma grande preocupação com a pregação, onde todas as pessoas pudessem participar do culto. Aqui, verifica-se sua sensibilidade com o Espírito Santo que tem liberdade para soprar, renovar e alcançar todos os homens. “A Palavra de Deus deve permanecer livre, para ser ouvida por todos.” (GEORGE, 1993, p. 93). Como reformador, Lutero se apropriou dos elementos da cultura, como a música para evangelizar as massas e a língua para traduzir a Bíblia para o alemão.

2 A EXPERIÊNCIA DO ESPÍRITO NA VIDA

Observa-se nesta comunicação a importância de Jürgen Moltmann, pela dimensão que ele dá ao Espírito Santo e sua ação, que não se limita apenas aos círculos eclesiais, mas que tem grande liberdade de ação no mundo. De acordo com Moltmann existem duas Teologias. “Teologia da revelação é teologia da Igreja, teologia dos pastores e dos padres: teologia da experiência é primariamente uma teologia de leigos.” (MOLTMANN, 1998, p. 29). Ainda segundo Moltmann, a experiência do Espírito acontece justamente na percepção de Deus em todas as esferas da experiência da vida, onde o homem tem a certeza da comunhão, da amizade e do amor de Deus. Essa experiência pode ser uma via de mão dupla para o homem. “As modificações internas também podem modificar a estrutura anterior do sujeito, reforçá-la ou destruí-la.” (MOLTMANN, 1998, p. 34). Algumas experiências trazem dores, mas reforçam as experiências de vida, chegando a novas experiências.

Quanto mais confiam em nós, tanto mais segurança nós adquirimos, e vice-versa, quanto maior nossa autoconfiança, tanto nós confiamos nos outros. Amamos o nosso próximo como a nós mesmos e amamos a nós mesmos como amamos o próximo. Amor a si mesmo e amor ao próximo condicionam-se mutuamente. De maneira semelhante o ódio a si mesmo e a misantropia são mutuamente condicionados. (MOLTMANN, 1998, p. 34-35).

Só pode brotar a vida onde há a confiança, liberdade e segurança. Se a vida é ameaçada individual ou coletivamente, por sistemas opressivos, injustos e desumanos, as pessoas podem com facilidade interiorizar estes julgamentos na forma de autodesprezo e de mania de perseguição. Em tempos de paz ou de normalidade as experiências coletivas não estão disponíveis. Não só a guerra, mas também as ditaduras e o próprio capitalismo fazem a humanidade pensar sobre seu destino e o do planeta terra nos próximos anos. “A cultura de dominação que é natural nos

homens faz seus usuários insensíveis para as destruições que a indústria, o comércio e o lixo do consumismo produzem na natureza.” (MOLTMANN, 1998, p. 37).

A comunhão do homem com a criação, pode ser perigosa, quando o homem com o antropocentrismo do moderno mundo ocidental e a antropologia bíblica que apresenta apenas o homem como “imagem e semelhança de Deus” (Gênesis 1, 26), o qual faz dele rei e dominador da natureza (Salmo 8.5-6) .“A exaltação da alma sobre o corpo e sobre a natureza levou os homens a se apossarem da natureza e a destruírem-na progressivamente.” (BROWN apud MOLTMANN, 1998, p. 47). O “domínio” da natureza dado ao ser humano por Deus na criação é a base para o cuidado e zelo, não para a destruição.

Portanto, a experiência do Espírito se dá na vida, no cotidiano das relações interpessoais e os homens são impulsionados pelo Espírito a agirem no mundo em suas mais variadas áreas: sócio, político, econômico e religioso. Como o próprio Jesus orou, para que os seus discípulos atuassem no mundo (João 17, 15).

2.1 A LIBERDADE DO ESPÍRITO NA VIDA

Observa-se em toda a natureza o sopro do Espírito renova e traz vida a todas as coisas. A *Ruah* de Deus e o seu hálito sinalizam para a vida plena, onde Seu sopro transforma toda a criação. No entanto não há como negar o sopro multiforme do Espírito também entre os homens, com sua pluralidade e diversidade cultural. Para Moltmann, “a história de Jesus de Nazaré, tanto sob o aspecto cronológico quanto teológico, pressupõe a ação do Espírito.” (MOLTMANN, 1998, p. 67). Jesus como judeu da palestina do primeiro século, também estava inserido e mergulhado em sua cultura, em que dela participou ativamente. Isso aponta para a vitalidade do Espírito para agir em toda a criação de forma livre e espontânea, o que não limita Sua ação apenas dentro das Igrejas. Ainda segundo Moltmann há o empobrecimento das comunidades, pois o Espírito estaria ligado somente as Igrejas e não teria liberdade de ação no mundo.

Por outro lado, a constante insistência do elo entre o Espírito de Deus e a igreja, sua palavra e seus sacramentos, sua autoridade, suas instituições e ofícios, leva ao empobrecimento das comunidades, ao esvaziamento das igrejas e à migração do Espírito para os grupos espontâneos e para as experiências pessoais. (MOLTMANN, 1998, p. 14).

Quando a Igreja deixa de ser testemunha para ser “defensora do evangelho” ela põem em risco o seu papel como agente do Reino, ficando ao lado ou a serviço de

uma determinada cultura e dos seus interesses.

Como resultado, ao invés de seguir o caminho da fé, a Igreja se colocou na defesa dos privilégios que lhe garantiam a segurança, na santificação do *status quo*, e a religião resultante dessa traição tornou-se a principal sustentação da ideologia das classes dominantes, da luta pela santificação dos objetos. (MOLTMANN, 1998, p. 17).

Se o Espírito traz vida e renova todas as coisas, a Igreja não deve ser uma estrutura rígida e engessada, mas deve estar aberta à renovação e transformação do Espírito. Para que as pessoas vivam uma novidade de vida, pessoal e comunitária em Cristo. “O Espírito Santo ainda é muito mais, é a força da ressurreição dos mortos e da nova criação de todas as coisas, e a fé é o começo do renascimento dos homens para a vida nova.” (MOLTMANN, 1998, p. 19). A experiência do Espírito vivificante na fé e no amor, ultrapassa os limites da igreja, levando à redescoberta do Espírito que atua na natureza, nas plantas, nos animais e em todo os ecossistemas da terra. O Espírito leva o homem a comunhão com Deus e com todas as criaturas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Bíblia mostra a *Ruah* de Javé, atuando na cultura do Antigo Testamento e do Novo Testamento, na vida e na história de seus personagens, como também através da história de vida de homens e mulheres através dos séculos. O Espírito que agiu nas transformações culturais dos personagens Bíblicos como: os líderes carismáticos, profetas, reis, e por Jesus Cristo e seus apóstolos. É o mesmo que continuou a agir na vida de cristãos do passado como: Basílio de Cesaréia, Pedro Lombardo, Martinho Lutero e ainda continua a agir na contemporaneidade. Jürgen Moltmann, mostra em sua obra que o Espírito age na atualidade nas transformações culturais e em toda a história humana de forma livre e espontânea. Para ele essa ação não se limita aos grupos ou instituições religiosas, mas também ocorre em instituições que atuam no mundo através de vários elementos da cultura para trazer humanidade, vida, transformação e renovação a toda a criação.

REFERÊNCIAS

A Bíblia: tradução revista e corrigida. São Paulo: SBB, 1995.

Espírito Santo. In: ELWELL, Walter A. **Enciclopédia Histórica-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. 2. p. 52.

Espírito Santo. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 650.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

MAGNO, Basílio. **Basílio de Cesaréia**. São Paulo: Paulus, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. **O Espírito da Vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998.

MOLTMANN, Jürgen. **Paixão pela Vida**. São Paulo: ASTE, 1978.

Pedro Lombardo. In: ELWELL, Walter A. . **Enciclopédia Histórica-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1993, v. 3 p. 121-122.

ZABATIERO, Júlio Paulo T. O Espírito Santo e a Renovação da Humanidade. **Boletim Teológico**, São Leopoldo, Fraternidade Teológica Latino-Americana, ano 3, n. 10, p. 21-37, dez. 1989.

AS “DUAS MÃOS DO PAI” NO CORAÇÃO DA “*TERRA MATER*” A articulação cristologia- pneumatologia na cosmovisão teilhardiana

*Aparecida Maria de Vasconcelos*¹

RESUMO

O texto trabalha à luz dos escritos de Teilhard de Chardin (1881-1955), uma possível articulação entre Cristo e o Espírito Santo. Partindo da constatação teilhardiana da presença de Cristo no universo buscamos, em tal visão mística, uma imbricação entre cristologia-pneumatologia. Em seguida, apresentamos um dos desdobramentos do estudo - uma espiritualidade de travessia - que pode brotar da atividade cotidiana do cristão, sensível à ação divina nele e ao seu redor.

Palavras chaves: Relação cristologia-pneumatologia. Cosmovisão. Teilhardiana.

INTRODUÇÃO

Uma visão cristológica desenvolvida no laboratório da terra nos inspira a conhecer outra maneira de construir o discurso teológico. O diálogo da teologia com a ciência ganha atualidade devido à complexidade e à globalidade dos problemas de nosso mundo (as descobertas científicas, as novas tecnologias, a destruição dos ecossistemas, etc.). A humanidade cada vez mais consciente de suas dimensões cósmica, evolutiva, ecológica e pública impõe complexas e fascinantes questões ao discurso teológico.

Pierre Teilhard de Chardin lançou as bases de uma nova reflexão que favorece o diálogo da teologia com o mundo científico. Ele elaborou uma visão de mundo, perpassada pelo olhar místico, nos quadros da evolução cosmológica e biológica. Embora sem ser teólogo de profissão, sua visão construída nas fronteiras da ciência, da filosofia da natureza e da teologia, apresenta Deus dinamicamente interior à criação que, por sua vez, está sob a influência do Cristo ressuscitado e a dinâmica do Amor-Energia.

1. A ARTICULAÇÃO CRISTOLOGIA-PNEUMATOLOGIA NA COSMOVISÃO TEILHARDIANA

Fazer cristologia no quadro de um mundo evolutivo significa mudar o coração

¹ Professora doutora de Teologia Sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e Editora Adjunta do Periódico *Perspectiva Teológica*.

da compreensão de Cristo e, segundo Ilia Delio (2008, p. 66), em tal contexto não se pode perder de vista que Cristo deve estar no coração da mudança. Podemos conhecer muito sobre Jesus sem necessariamente conhecer Cristo como o poder de Deus a agir. No entanto, o conhecimento intelectual deve nos orientar a uma compreensão profunda de Jesus Cristo. Estudo e experiência são complementares (cf. DELIO, 2008, p. 66).

A imagem genética do cosmo em uma visão finalista e convergente sob a atração do Cristo-ômega pode ser descrita em três estágios, sintetizados (cf. TEILHARD, 1955).

- 1) Na perspectiva fenomenológico-científica. A matéria evolui para formas sempre mais complexas e em crescente organização até a vida desabrochar sobre a terra. Na jornada cósmica algumas formas são bem sucedidas outras fracassam. É o estágio da cosmogênese e da biogênese.
- 2) Seguindo a perspectiva científica, historicamente, podemos dizer que o homem nasceu quando a vida passou o limiar da consciência reflexiva. Entre nós e o animal existe muito mais que simples diferença de grau. Existe uma diferença de natureza. O homem sabe que sabe. É capaz de tomar o próprio pensamento como objeto de reflexão. É a antropogênese.
- 3) No terceiro nível, a evolução continua com o desenvolvimento da consciência rumo a uma maior interiorização, uma maior união no amor até um ponto final de atração superior (hipótese científica). Este ponto é identificado com o Cristo-ômega — aquele que tudo dinamiza, orienta e amoriza do interior da matéria. Essa reflexão foi desenvolvida nos âmbitos da filosofia da natureza e da teologia.

Essa visão teve como fundamento bíblico o hino de Col 1,15-20, a supremacia de Cristo sobre a criação. A imagem do Pantocrator - “nele tudo se mantém” (Col 1,17) - está ligada à concepção de um Deus que atrai a si a criação em evolução. Cristo, juntamente com o Pai, é o Início, o Mediador, o Centro, o Fim de toda a criação animada e material. Mesmo antes de sua encarnação, as diversas entidades nele se concentravam e se depuravam. Sua presença já se revelava como foco que polariza, que sustenta, que redime o conjunto da Criação. Teilhard priorizou o Cristo de São Paulo e do Apocalipse, um Cristo recapitulador da história. No entanto, o Cristo da Revelação, identificado com o ômega da evolução, é sempre o Nazareno (cf. TEILHARD, 1969, v. 10, p. 211).

A discrição sobre o papel do Espírito Santo nos escritos do jesuíta-místico, de imediato, salta aos olhos do leitor. Ao aprofundá-los, nos deparamos com a ação de um operador imanente, espírito de síntese no seio do Universo. Cabe ressaltar que a expressão “as duas mãos do Pai”, de santo Ireneu (140-200), revela que sua visão é perpassada de ponta a ponta pela admiração do que a bondade do Deus criador realizou no mundo e no ser humano, por suas próprias mãos: o Verbo e a Sabedoria, o Filho e o Espírito (cf. *Adv. Haer.* IV, 7, 4.). O Filho e o Espírito estavam desde sempre com o Pai antes de toda a criação (cf. *Adv. Haer.* IV, 20, 3.).

A visão dinâmica da matéria é animada pelo espírito: “Espírito de síntese e de sublimação em que, laboriosamente, entre os ensaios e os fracassos sem fim, se concentra o poder de unidade” (TEILHARD, 1969, v. 10, p. 128). O Espírito se manifesta no processo de crescimento, de unificação, mas não de uniformidade das diversas entidades no mundo evolutivo. Os atos que sucedem aos dramas do cosmo sempre antecipam algo de mais criativo, de novidade emergindo do caos, pois “a Matéria é carregada de possibilidades sublimes” (Ibid., p. 142).

O processo evolutivo descrito no livro *O Fenômeno Humano* apresenta alguns elementos que parecem colocar em evidência uma possível presença pneumatológica nos escritos do cientista-místico, destacamos dois elementos. A “divina matéria” possui um aspecto exterior (*en-dehors*), sua forma e consistência e uma dimensão interior (*en-dedans*), o psíquico, a matriz viva, a consciência. O termo consciência é empregado para designar toda espécie de psiquismo, desde as formas mais rudimentares de percepção interior até o fenômeno humano de conhecimento refletido. Entre o aspecto exterior e o interior a interdependência da energia é incontestável.

A energia que perpassa o interior da matéria é a *energia radial* ou de contração/concentração/conscientização, uma energia unitiva. A energia exterior é a *energia tangencial*, mais mecânica, complexa e que atua, irradiando, arranjando os elementos materiais. As duas agem em cumplicidade, uma não pode existir/agir sem a outra. Desta maneira, no processo da cosmogênese, a matéria primitiva do universo se torna cada vez mais complexa em seu aspecto externo, em decorrência da energia tangencial e torna-se cada vez mais concentrada e consciente em consequência da energia radial.

Relacionamos o operador de síntese que anima a matéria conjuntamente com a eficácia dessas energias físicas que organizam o estofo cósmico, fazendo-o ascender e convergir para estados de maior complexificação e consciência, nos remetendo, por analogia, à ação do Espírito Santo. Moltmann diz que podemos “imaginar o Espírito no mundo como uma espécie de ‘campo de força’ que energiza todas as coisas” (2013, p. 31). E como nos lembra o teólogo alemão, Deus sopra o seu

Espírito vivificante sobre todos os seres criados (cf. Sl 104,29-30).

No mundo em expansão, no âmago de todo ser e de todo acontecimento há uma misteriosa claridade, uma “sarça-ardente” que os transfigura. “Clarões púrpuros transformam imperceptivelmente a Matéria no ouro do Espírito, para finalmente se transformar na incandescência de um Universal-Personal: - tudo isso atravessado, animado, ungido pelo sopro de União” (cf. TEILHARD, 1976, v. 13, p. 21-22).

Esta imagem nos remete a ligação das “duas mãos do Pai” na cosmovisão teilhardiana. Se a física indica que a matéria é energia em relação, na visão mística do universo é o “amor que constrói fisicamente o universo” (TEILHARD, 1962, v. 6, p. 90), a energia própria da cosmogênese. Compreendemos a ligação entre Jesus Cristo e o Espírito na categoria do Amor-energia. Esta categoria revela a identidade do Santo Espírito como também a função de unificação do universo por Cristo. Teilhard, ao mostrar o prolongamento da ação do Cristo-ômega no “meio divino” com as funções motora, atrativa, polarizadora, redentora e as energias que organizam e unificam o processo evolutivo, em tais aspectos, identificamos a ligação cristologia-pneumatologia.

A presença de Deus na criação e de sua contínua atividade redentora e criativa no universo evolutivo é atualizada pelo Espírito Santo. Em outras palavras, a ação de Deus Pai, o princípio sem princípio é realizada no mundo pelo Filho no amor-energia, o Espírito.

Uma espiritualidade encarnada desperta o cristão para sua participação ativa na sociedade e no pastoreio da “*Terra Mater*”.

2. ESPIRITUALIDADE DE TRAVESSIA

O Mistério revelado visto pelo olhar científico aguça a vivência de uma espiritualidade encarnada e que não deixa de ter implicações éticas para uma existência humana integrada. Este segundo tema é uma das contribuições originais do pensamento teilhardiano. A imagem ética, bela e viva do ser humano enraizada no “corpo” sideral do Universo, sob a lavra do paleontólogo, suscita dentre outros pontos, a excelência da responsabilidade que a pessoa deve assumir em seu cotidiano. Nos limites do texto, optamos por apresentar alguns desdobramentos da espiritualidade desenvolvida no escopo da visão científico-mística.

A atividade cotidiana do cristão é terreno para uma espiritualidade encarnada. O universo - constituído de tudo o que existe fisicamente, a totalidade do espaço e do tempo, todas as formas de matéria e energia - é não só um meio natural, mas também

um “meio divino”. Vivemos literalmente envolvidos em, no e pelo meio divino: Em Cristo vivemos, movemos e somos (At 17,28). Ele está em toda parte, no mais íntimo de nós mesmos e no mais consistente da matéria.

“Nós o pensávamos distante, inacessível: e vivemos mergulhados em suas camadas ardentes” (TEILHARD, 1957, v. 4, p. 134). O despertar para a consciência da presença do “Vivente-Pessoal” e da ação do Espírito no coração da “*Terra Mater*” impulsiona o cristão à vivência de uma espiritualidade que brota do seu cotidiano. Atraente, mas não menos exigente. Em suas atividades (ações das quais somos sujeitos) e passividades (forças favoráveis que apoiam nossos esforços e as forças que sugam nossas energias), o cristão coopera para que Cristo nasça sempre mais no mundo que o cerca.

A ação humana em todos os campos auxilia o avanço e o progresso evolutivos. O sacrifício ganha uma poderosa dimensão cósmica. A evolução desdobra-se por meio das limitações, dos sofrimentos que as pessoas enfrentam, como também das mudanças físicas da terra. No universo cristificado, amorizado, animado pelas “duas Mãos do Pai”, o trabalho mais insignificante e/ou elevado, colabora atômicamente para a construção do *pleroma*. A união com Deus não é separada do nosso labor, de nossos esforços, mas integrada e sublimada nele (cf. DELIO, 2015, p. 94).

Essa visão espiritual que denominamos espiritualidade de travessia, perpassando o cotidiano do cristão, pressupõe, dentre outros pontos, um olhar voltado para o meio ambiente. Atualmente, crescem os debates e as pesquisas em torno da espiritualidade ecológica. A crise ambiental vem ocupando a pauta dos grandes encontros internacionais. O papa Francisco na encíclica *Laudato Si'* (junho 2015), põe em relevo o que está acontecendo “com nossa comum”: estamos espremendo o planeta mais do que ele dá conta de suportar para manter nossas tendências, nosso consumo desenfreado.

Teilhard é uma figura inspiradora nesse debate. Embora sua reflexão não contemple os problemas ecológicos, indiretamente, seu pensamento é inspirador no tocante a tais questões. Ele contemplou o universo como um “meio divino” que deixa transparecer os atributos dos quais Deus se reveste. A onipresença, cuja luz invisível banha todo o universo. A onipotência, que preserva os elementos físicos da pulverulência e da multiplicidade extrema. A consistência, responsável pela subsistência das coisas interligadas na sua totalidade. A energia, desentranhando todo o processo criador. O Espírito, capaz de tudo penetrar e de absolutizar a ordem hierárquica dos “seres”, sem tocar nas suas oposições.

De acordo com a Prof. Dra. Mary E. Tucker, pesquisadora da Universidade de Yale - EUA, os temas *perspectiva, finalidade, viabilidade e personalização* que compõem as ideias seminais da espiritualidade teilhardiana, abrem implicações

interessantes para uma espiritualidade ecológica (cf. TUCKER, 2010, p. 36-50). Uma espiritualidade na qual o ser humano se abre à manifestação gratuita do Senhor da Vida na história humana, na natureza e nas relações dos ecossistemas.

Em termos de *perspectiva*, o jesuíta ofereceu uma visão da unidade da vida que ressitua o ser humano no conjunto da ordem cósmica. Nossa capacidade para comunicar com a natureza é ampliada e revitalizada quando tomamos consciência de nossa ligação com ela. Isto, certamente, tem importantes implicações para nossa compreensão da *finalidade* espiritual. A capacidade de Teilhard de ver o relacionamento entre espírito e matéria, ou intelecto e natureza, é o ponto de partida para uma compreensão mais larga da *finalidade* das coisas.

A *viabilidade* da visão cósmica teilhardiana abre um cenário que favorece a oração de reverência, de louvor, de entrega e de compromisso. O ensaio a *Missa sobre o Mundo*, simbolicamente celebrada no altar da terra, realiza um ato “sacramental” de liturgia cósmica, envolvendo a matéria que participa dos prolongamentos da magna consagração. Ao mesmo tempo presta homenagem de reverência ao meio divino. No regime da cosmogênese, o mundo físico é construído em torno da pessoa humana, escolhida como elemento significativo de todo o sistema (cf. TEILHARD, 1962, v. 6, p. 70). A *personalização* do universo se dá a partir do ser humano por grandezas morais.

O universo na cosmovisão teilhardiana é um santuário. A espiritualidade que daí brota destaca a harmonia que deve existir entre mundo, ser humano e Deus. Harmonia que deve ser perseguida por todo ser humano de boa vontade, requerendo a premência da contínua reconciliação dele com os demais semelhantes e com toda a “*Terra Mater*”.

CONCLUSÃO ABERTA

Teilhard de Chardin ousou fazer uma reflexão cristológica fora do esquema tradicional. Foi muito contestado. A novidade sempre incomoda e exige certa desinstalação de estruturas até então seguras. Não se afastando do núcleo da fé cristã, ele abriu-se com ousadia, criatividade, coragem intelectual para as verdades reveladas. Intentando escutar a alma do universo de ambas as formas, tanto a do Ocidente quanto a do Oriente, escutou uma mesma voz, buscando uma aproximação audaciosa entre ciência e fé. Daí surgiu uma reflexão que brotou do contexto laboratorial das escavações dos estratos profundos da terra, conjugada com a espiritualidade inaciana. Um programa teológico inspirador e atual.

A reflexão é por excelência cristocêntrica. Há um silêncio quanto ao papel específico do Espírito Santo. A relação das energias que operam com um poder de

síntese no cosmo em evolução, em analogia com as ações do Espírito Santo, faz-nos pensar sobre a “energia motora do Espírito divino em todas as coisas, todos os âmbitos vitais” e no coração do ser humano para energizar o mundo e reunir tudo no amor. As implicações desse estudo apontam *insights* para uma espiritualidade encarnada no cotidiano do cristão.

REFERÊNCIAS

DELIO, Ilia. *Christ in evolution*. New York: Orbis Books, 2008.

_____. *The emergent Christ: exploring the meaning of Catholic in an evolutionary Universe*. New York: Orbis Books, 2011.

_____. *The unbearable wholeness of being: God, evolution and the power of love*. New York: Orbis Books, 2013.

_____. *Making all things new: catholicity, cosmology, consciousness*. New York: Orbis Books, 2015.

EUVÉ, François. Humanity reveals the world. In: DELIO, Ilia (Ed.). *From Teilhard to Omega: Co-creating an unfinished Universe*. New York: Orbis Books, 2014. p. 67-79.

HAUGHEY, John C. Teilhard de Chardin: the empirical mystic. In: DELIO, Ilia (Ed.). *From Teilhard to Omega: co-creating an unfinished Universe*. New York: Orbis Books, 2014. p. 203-217.

IRÉNÉE, de Lyon, Saint. *La Gloire de Dieu c'est l'homme vivant*. Textes choisis et presentes par JEAN COMBY et DONNA SINGLES. Paris: Cerf, 2010.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. *Há esperança para a criação ameaçada?*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 1).

_____. *Le milieu divin: essai de vie intérieure*. Paris: Seuil, 1957. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 4).

_____. *L'énergie humaine*. Paris: Seuil, 1962. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 6).

_____. *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*. Paris: Grasset, 1965. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 12).

_____. *Comment je crois*. Paris: Seuil, 1969. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 10).

_____. *Le coeur de la matière*. Paris: Seuil, 1976. (Oeuvres de Teilhard de Chardin, 13).

TUCKER, Mary Evelyn. The Ecological Spirituality of Teilhard. In: DUFFY, Kathleen (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2010. p. 33-51.

VASCONCELOS, Aparecida Maria de. *A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin: "Omnia in ipso constant" (Cl 1,17)*. 2015. 331 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2015. Tese não publicada.

Cristo testemunhado no cristão, pelo Espírito Santo

Luana Diana Cristina e Silva Gonçalves¹

RESUMO

O cristão é constituído, pelo Espírito, testemunha da Boa Nova do Reino de Deus anunciado e vivido por Jesus de Nazaré (cf. At 1,8). No entanto, como ser testemunha dessa Boa Nova hoje, frente à pluralidade cultural e religiosa em que vivemos? Nosso intuito é buscar, na experiência dos primeiros cristãos, a compreensão do ser cristão para auferir veredas que nos ajudem no testemunho da fé. Trata-se de assimilar o estilo da vida de Jesus para viver como Ele, fiel à missão recebida: testemunhar o reinado de Deus para todos. Nosso itinerário quer mostrar que pelos sacramentos da iniciação cristã, inaugura-se este processo de ser testemunhas do Cristo. Assim, pelo Batismo o cristão torna-se outro “cristo” para o mundo. E, pela Confirmação, esta nova criatura deixa-se guiar pelo Espírito para viver aos moldes do viver e ser de Jesus de Nazaré que conviveu com todos testemunhando o amor misericordioso do Pai.

Palavras-chave: Jesus Cristo, Espírito, testemunha.

INTRODUÇÃO

O seguimento de Jesus Cristo configura a identidade do ser cristão. Contudo, o que significa ser cristão no contexto da pós-modernidade? O que pode denotar para qualquer ser humano, ser cristão hoje? No contexto de pluralidade como é o nosso, em que sentido reconhecer um cristão? Com o advento da tecnologia de informação e comunicação, as pessoas se comunicam mais pelos meios virtuais e muitas das vezes nem se dão conta das pessoas que realmente estão ao seu redor. O mundo virtual lhes possibilita comunicar com várias pessoas ao mesmo tempo e, concomitantemente, obter inúmeras informações. O mundo cabe na palma das mãos. E neste universo, como dialogar? Como dar testemunho de Jesus Cristo? Estas, e tantas outras perguntas, nos remetem à nossa própria experiência de encontro com Jesus de Nazaré (cf. Mc 8,29), o Cristo Ressuscitado, bem como definem nossa identidade de seguidores e testemunhas deste mesmo Jesus. Somente a partir daí poderemos viver nosso seguimento e dizer algo plausível para nós, enquanto cristãos, e para o mundo no qual estamos imergidos.

¹Aluna de graduação do 5º período do curso de teologia da Faculdade de Teologia e Filosofia do Instituto Santo Tomás de Aquino, (ISTA-BH). E-mail: luanabetharram@outlook.com

1 SER CRISTÃO

Viver no Espírito de Jesus Cristo, decidir seguir seus passos, não faz do cristão um ser sobrenatural, pelo contrário, o humaniza, dando-lhe a identidade de filho de Deus. O cristão mantém uma relação com Deus Pai, que o transcende, aplicando em sua vida os ensinamentos deixados por Jesus Cristo, pela ação do Espírito Santo. Nessa dinâmica, aproxima-se do outro com igualdade de irmãos: convive com todo tipo de pessoas, passa pelos mesmos tipos de dores e alegrias, perdas e ganhos, lutas e conquistas.

Deus Pai, através de seu Filho, se revelou à humanidade, pela ação do Espírito. No processo desta revelação, o Filho despojou-se de sua condição divina, tornando-se semelhante aos homens (cf. Fl 2,7), rebaixou-se para que com Ele, por Ele e n'Ele o ser humano fosse divinizado.

Neste sentido, ser cristão é a resposta humana a este processo da comunicação de Deus. É a acolhida de um amor que não se consegue mensurar, que leva necessariamente a uma constante busca de assemelhar-se com quem tanto se doou. O cristianismo se fundamenta nesta resposta humana do seguimento de Jesus Cristo, pelo Espírito, tornando-se testemunha desse processo no mundo.

1.1 TESTEMUNHA DE JESUS CRISTO PELA AÇÃO DO ESPÍRITO

Jesus Cristo testemunha que Deus é Pai (cf. Mc 1,1). Deus após ter falado de inúmeros modos (cf. Hebreus 1,1), revela-se plenamente na pessoa do Filho, que nasce do ventre de uma jovem simples de Nazaré (cf. Lc 1, 26-31) e, quando adulto, é batizado por João Batista. Nesse momento desce sobre ele, aos olhos dos homens, o Espírito Santo (cf. Lc 3,21-22) e Ele inicia sua vida pública.

Jesus deixa a família de Nazaré e segue para o deserto, lugar de encontro com Deus e consigo mesmo (cf. Lc 4,1-15). Como já afirmara o profeta Oséias, lá Deus fala ao coração (cf. Os 2,16). Vivida essa experiência Jesus deixa o deserto e segue para a Galileia, com o ardente desejo de anunciar ao povo que Deus veio libertá-lo do sofrimento e opressão (cf. PAGOLA, 2014, p. 109).

O encontro com Jesus estabelece laços profundos de amizade e vidas são restauradas (cf. Mt 9,9-13; Lc 7,36-50), por mais curto que seja o tempo ao seu lado. Jesus é uma pessoa simples que age com autoridade e poder diante dos homens e lhes ensina muitas coisas. Ele é movido pelo Espírito de Deus e não perde tempo, não se instala em nenhum lugar (cf. Lc 9,58), segue adiante, e a multidão o segue, um

grupo o acompanha mais de perto.

Ao ser indagado sobre o Reino, Jesus declara que este não é um fato observável, mas que o Reinado de Deus já está florindo entre o povo (cf. Lc 17,20-21). Por meio de parábolas, Jesus fala da dinâmica deste Reino à multidão e fala abertamente aos doze, que o seguem mais de perto: que em Jerusalém se cumprirá tudo que os profetas anunciaram a respeito do Filho do Homem, o sofrimento que passaria, até ser morto, e que ao terceiro dia ressuscitaria (cf. Lc 18,31-33). Os discípulos de Jesus não compreenderam naquele momento que ele estava falando da sua própria vida, paixão, morte e ressurreição. Jesus dá continuidade aos seus ensinamentos e fica firme no viver para cumprir a vontade do Pai até às últimas consequências. Chegada a hora do sofrimento, Judas, um dos doze discípulos, na calada da noite com um beijo entrega Jesus (cf. Lc 22,47-48); ele é capturado como um criminoso, julgado em praça pública e condenado à morte de cruz, sofre as dores da paixão e expira estendido no madeiro (cf. Lc 23,46).

O corpo de Jesus envolto em panos é depositado em um túmulo, na rocha (cf. Lc 23,50-53). Eis que no terceiro dia depois de sua morte, as mulheres, vão ao túmulo levando perfumes, acham a pedra rolada e somente os panos onde pretendiam encontrar o corpo de Jesus. São surpreendidas por dois homens que afirmam que Ele está vivo, Ressuscitou (cf. Lc 24,1-12). Jesus Ressuscitado não abandona seus amigos no momento de dor: faz uma caminhada com dois deles, deixa que eles contem a partir da própria experiência tudo o que padecera nos últimos dias e fica com eles mais um pouco para a refeição. Ao partir o pão e pronunciar a bênção eles o reconhecem (cf. Lc 24,13-35). Se cumpriu a promessa de que no terceiro dia ressuscitaria. O que lhes parecia como fim revela-se como início de uma nova etapa em suas vidas. Os discípulos, a partir da experiência da ressurreição de Jesus, começam a fazer uma releitura de toda sua trajetória. É intensa e importante essa releitura, pois ela é fruto da realidade concreta do povo. Eles conheceram Jesus na Galileia e toda essa experiência fundamenta a fé cristológica. Trata-se da recordação daqueles que o experimentaram em suas vidas como Boa Notícia que agora a interpretam à luz da ressurreição depois de vencida a morte (cf. PAGOLA, 2014, p. 528).

Os que decidiram seguir os passos de Jesus, tornando-se discípulos d'Ele, recebem o Espírito Santo para testemunhá-lo (cf. At 1,8) e anunciá-lo a todas as pessoas. Nesta perspectiva, se constituem as autênticas testemunhas do Mestre Jesus que, em meio às complexidades do mundo, abrem caminhos estreitos para entrarem em comunhão com novos homens e novas mulheres sedentos desse amor e, assim, acolher e propagar o reinado de Deus entre todos. Nisso consiste o programa de quem se torna seguidor de Jesus de Cristo.

1.2 EXPERIÊNCIA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

Os primeiros cristãos romperam com as estruturas de formalidades do judaísmo, se depararam com mundo helênico e a mensagem cristã não se reteve diante dos possíveis obstáculos, nem do que lhe parecia diferente (cf. At 17,22-28). Os discípulos de Jesus fizeram uma experiência tão intensa e convicta com ele, que não podiam seguir suas vidas sem anuncia-Lo. Os olhos desses homens e mulheres se abriram para o mundo. Eles buscaram fazer o bem, trabalharam para que a justiça prevalecesse sobre a injustiça. Como Jesus agiu com bom senso e discernimento diante das diversidades, seus seguidores foram, aos poucos e movidos pelo Espírito, recordando a vida do Mestre e procurando trilhar seus passos. Tamanha vitalidade precisava se espalhar pelos entornos da Galileia, constituindo-se numa crescente forma de vida, a cristã. Esses discípulos de Jesus foram-se tornando apóstolos e, dessa maneira, atraíram novos discípulos que não precisaram ver o Mestre para acreditar nele, pois viam em suas testemunhas o estilo de sua vida que gerava mais vida. Eles assumem a missão de difundirem a fé em Jesus Cristo, a Boa Nova. Envolvidos pelo exemplo e pelo estilo de vida dos cristãos, expressaram o desejo de viver do mesmo modo, ingressando na caminhada cristã (cf. At 2,37-41).-

2 REINO DE DEUS: O PROGRAMA DO SEGUIDOR DE JESUS CRISTO

A Boa Nova é o modo como Jesus viveu e deu testemunho do amor misericordioso do Pai. Jesus revelou um Deus misericordioso, compassivo, próximo. Assim, Ele desfez a imagem do juiz tirano, severo, implacável e tornou-se, pelo Espírito, modelo de vida humana plena, conforme o projeto do Pai. Seus primeiros discípulos foram chamados de cristãos (cf. At 11,26) que, anunciando Jesus e a sua missão, foram expressando aonde se fundamenta a fé cristã e a realização da humanidade. O amor colocado em prática por Jesus é a vigência do Reino de Deus: é o que transforma a vida de homens e mulheres em todos os tempos, como programa de vida para os cristãos. A luz que irradia de Jesus Cristo é a audácia que ilumina os povos, no empenho da concretização do Reino. O profeta Simeão toma o menino Jesus nos braços, e reconhece sua luz (cf. Lc 2,28-35). Os representantes da Igreja reunidos em concílio, passados dois mil anos de história, enfatizam a luz que irradia do Mestre exemplar (cf. LG 1). Jesus Cristo é luz que perpassa o tempo, revelou um Deus todo amor, deixou testemunhado com a própria vida, que o amor é o Reino por ele anunciado. O tempo não pode ofuscar a luz de Cristo, a missão do cristão é ser reflexo dessa luz em sua época.

3 O REINO DE DEUS E A PLURALIDADE CULTURAL

O mundo está em constante transformação. As informações circulam numa velocidade impressionante. A experiência do amor de Deus não se limita a estes fatores, mas os perpassa. Em meio à pluralidade cultural a proposta é voltar o olhar para a experiência do amor de Deus feita pelos primeiros cristãos. Eles enfrentaram os desafios de sua época para levar adiante o Reino de Deus com vontade e ousadia. Cabe a cada povo, em sua época, mergulhar na própria realidade para encontrar no contexto em que se vive, o Reino de Deus aí presente. Trata-se de inserir-se na própria realidade, como viveu Jesus de Nazaré.

No contexto da pluralidade cultural. Não é inusitado que uma mesma situação possa ser abordada a partir de diferentes pontos de vista, cada um deles bem fundamentados. Essa diversidade é considerada, no mundo atual, como uma riqueza que amplia o conhecimento das partes que se relacionam. A tecnologia da informação e comunicação facilitou o relacionamento das pessoas, a intercomunicação de ideias, de descobertas científicas, de avanços tecnológicos. Muitas crenças tornaram-se conhecidas, as religiões não têm mais o poder de impor-se como tinham em outras épocas, mas são desafiadas a dialogar e a abrir os horizontes. Em tudo se percebe o desenvolvimento de ideias e a ampliação do leque de conhecimentos. Fruto do diálogo profícuo estabelecido.

Deve-se buscar que nos ambientes em que se movem os cristãos, germinem as sementes do Reino de Deus. A experiência de cada pessoa, compartilhada, gera confrontos, é verdade; mas provoca, sobretudo, a ampliação do conhecimento. Os primeiros cristãos dialogaram com o mundo que encontraram, aí também se estabeleceram confrontos, foi necessária uma ruptura com o judaísmo, o helenismo não suprimiu os ideais cristãos, eles se abriram as nações pagãs e foram sementes dos cristãos posteriores. Hoje os cristãos têm em suas mãos o desafio de estabelecer diálogos profícuos, e serem sementes de novos cristãos, assim como os primeiros.

4 SACRAMENTOS DA INICIAÇÃO CRISTÃ

Os primeiros cristãos, expressando o modo de viver de Jesus Cristo atraíram, novos discípulos que iniciavam a caminhada cristã e, dessa maneira, o processo de incorporação a Cristo, pelo Espírito. Os sacramentos da iniciação são, portanto como que os símbolos visíveis da vida cristã, nos quais os cristãos alimentam um ideal comum: alcançar a perfeita compaixão em que o mestre Jesus Cristo revelou Deus Pai. Os cristãos impelidos a dar testemunho da vida de Jesus se intercomunicam em comunidade, a Igreja, que é, no mundo, o sinal de Cristo que congrega seus filhos,

para que em comunhão levem adiante a vivência do reinado de Deus.

4.1 MERGULHO NA NOVA REALIDADE: O BATISMO

No seio da Igreja, a nova vida daqueles que fizeram uma experiência do amor de Deus através do testemunho dos discípulos, é marcada com o sacramento do Batismo. Sinal da aliança amorosa entre Deus e seu povo, o Batismo tanto significa quanto realiza o ingresso do fiel na comunidade dos crentes. O sacramento do batismo abre o processo da vida nova, que move o ser humano a se incorporar a Jesus Cristo, pelo Espírito, na dinâmica do encontro pessoal com Deus. Fundamenta a vida cristã, marca o início da inserção do fiel na comunidade, é o mergulho na nova realidade (cf. 2Cor 5,17). Já no tempo dos apóstolos a iniciação cristã, era vivida em etapas por um itinerário da fé, os catecúmenos eram envolvidos na realidade mistagógica, norteadas de ritos, símbolos e orações. O mestre Jesus começa sua vida pública após ter sido batizado (cf. Mt 3,13-17). E Ressuscitado confia aos apóstolos a missão de batizar e ensinar as nações tudo o que Ele os ensinou, e que não os abandonaria (cf. Mt 28, 19-20). Ser batizado em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, marca o início da caminhada do cristão no seio da Igreja e o incorpora a Jesus Cristo, pelo Espírito Santo na dinâmica da nova vida que não é estática, mas dinâmica porque o Espírito move o cristão a viver ao estilo de Jesus de Nazaré.

4.2 UNGIDO PELA FORÇA DO ESPÍRITO, A CRISMA

Os sacramentos do batismo e da crisma estão ligados de modo inseparável, acolhida a palavra de Deus e recebida a graça batismal o cristão amadurece sua incorporação a Cristo no testemunho da fé e no exercício de suas obras. Nesse processo de incorporação a Cristo, o cristão recebe a unção crismal, entranhado pelas energias divinas, que é o próprio Espírito de Deus, tornando-se um ungido do Cristo, que é o ungido do Senhor (cf. Lc 4,18). Desta forma, pela graça, o cristão entra em comunhão com Deus (cf. 2Pd 1,4). Como testemunhas de Cristo pela fora do Espírito, a identidade do cristão, desde o princípio e por todos os séculos, é enraizada na realidade concreta de cada pessoa e amadurecida na caminhada eclesial desde o batismo e confirmada a pertença à comunidade cristã. A Igreja como serva do Senhor auxilia, todos aqueles que desejam viver o amor de Deus revelado por Jesus Cristo, na realidade. As novas criaturas em Cristo selam a comunhão com Deus na vivência dos três sacramentos, Batismo Crisma e a Eucaristia que em si, formam um único evento salvífico: a iniciação cristã.

4.3 COMUNHÃO DE IRMÃOS, A EUCARISTIA

A Eucaristia reforça os laços de caridade entre os discípulos e seu Mestre, nutrindo a caminhada do cristão que se empenha todos os dias a viver o amor de Deus. Os passos são contínuos e nos levam em direção da comunhão com o próximo, no empenho pela libertação dos cativos e pela prática da caridade. Trata-se do esforço para transformar as utopias em topias no momento presente. Ao celebrar em comunidade o Sacrifício Pascal de Cristo que é “fonte e ápice de toda vida cristã” (CIC, nº 1324, p. 365), os cristãos fazem memória da Vida, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo. Na certeza de que estão unidos a Jesus, viverão por Ele (cf. Jo 6,56-57), testemunhando seu discipulado e, pela ação do Espírito Santo, vivendo a dinâmica do Reino de Deus.

CONCLUSÃO

Assim, concluimos que este momento global suscita muitas perguntas em todos os âmbitos. O que se pretendeu mostrar é que, diante dessa pluralidade, os cristãos que querem ser, com a ajuda do Espírito Santo, testemunhas de Jesus Cristo não podem ser estáticos, mas precisam acompanhar o mundo e suas inovações, dialogar com o diferente, usar do discernimento para ser de fato um cristão aos moldes do estilo da vida de Jesus de Nazaré, que não rejeitou ninguém, mas a todos acolheu com amor. Este jeito de agir com as pessoas é que provocou nelas uma conversão de vida. Igualmente, percebemos que o mistério de Deus transcende o ser humano, não cabe em fórmulas prontas, não se limita a tempo ou lugar, é um constante descobrir e reaprender relacionando-se com o próximo no exercício do amor mútuo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, Tradução ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 2002.

Catecismo da Igreja Católica. Brasília: Vozes, 1998.

CODINA, Víctor. *“Não extingais o Espírito”*: iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II. *Lumen Gentium*: constituição dogmática sobre a Igreja. 12. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

VIVEIROS, Rosana Araujo. *La consagración de los bautizados: un itinerário de humanización*. In. CAERO, Bernadeth; TOMICHÁ, Roberto; HURTADO, Manuel (Eds.). *Consagración y humanización: experiencias, reflexiones, propuestas*. Itinerario-ILAMIS: Cochabamba 2015, p. 291-302.

Cristologia Pneumatológica

Aurea Marin Burocchi¹

RESUMO

O Filho e Espírito Santo se relacionam, essencialmente, na presença do Pai, pois as pessoas na Santíssima Trindade são e estão sempre em relação umas às outras. Esta comunicação tem o objetivo de aproximar elementos de uma cristologia pneumatológica sobre os quais os cristãos refletiram durante os primeiros séculos do Cristianismo e que, por vários motivos, acabaram por deixar de lado ao longo da história. O Espírito Santo poderia, assim, estar mais próximo da vida cotidiana dos homens e das mulheres de hoje, favorecendo a riqueza do viver a comunhão da vida trinitária.

Palavras-chave: Deus. Trindade. Espírito Santo.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação tem o objetivo de refletir sobre a relação do Espírito Santo com Jesus Cristo e a filiação deste com o Pai, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó. Portanto, inevitavelmente se tratará também da Santíssima Trindade, pela própria natureza do tema, pois a Filiação do Verbo já remete à origem sem origem do Pai. E ambos, Pai e Filho, na tradicional teologia cristã, trazem o Espírito Santo, *vinculum caritatis*.

Tenhamos presente que o dogma da Santíssima Trindade não se encontra nas Sagradas Escrituras, mas que a reflexão cristã chega à sua formulação nos primeiros séculos do Cristianismo como resposta às divergências das comunidades cristãs. Durante os séculos seguintes, por vários motivos internos e externos,² o dogma sofreu reduções, e a Igreja se calou sobre a Santíssima Trindade por cerca de 1600 anos,³ especialmente sobre o Espírito Santo.

Motivos para esse silêncio em relação ao Espírito foram: as dificuldades com os movimentos de caráter carismático; a teologia que servia a interesses históricos;

¹ Professora da PUC Minas e do ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino, em Belo Horizonte). Doutorado e Mestrado em Teologia Sistemática pela FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte). Esta publicação está vinculada ao projeto do Grupo de Pesquisa “Estudos de Cristologia”, coordenado por prof. Manuel Gilberto Hurtado Durán, SJ. email: aureamarin@gmail.com.

² Invasões do Império Romano pelos povos germânicos e a queda de Roma, o que forçou a uma reorganização da vida das comunidades cristãs.

³ Cf. MUÑOZ, R. *Trindade de Deus amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 8.

um acentuado “cristomonismo”; e, em consequência disso tudo, uma doutrina da graça, incipiente.⁴

Deus-Trindade se revela como: relação amorosa, gratuita, agradecida e aberta à novidade. Ou seja, Pai: iniciativa amorosa que sai de si mesmo, esquecendo-se e dando-se ao outro gratuitamente; Filho: acolhida agradecida, total, do outro; Espírito Santo, novidade graciosa do amor dado e recebido.

1. O ESPÍRITO SANTO E A ENCARNAÇÃO DA PALAVRA DO PAI

¹No princípio era o Verbo
E o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus.

¹⁴E o Verbo se fez carne,
E habitou entre nós.

(Jo1,1.14)

“E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós”, eis a parte central do núcleo da fé em Jesus Cristo, que, juntamente com a morte e ressurreição, compõe o Credo das primeiras comunidades. Acreditar que Deus, o eterno e infinito, assumiu a carne humana, o finito, o contingente, causou muitas dificuldades para a fé dos cristãos dos primeiros séculos (cf. Lc 24,27; 1Cor 1,22-23). Como explicar que Deus “deixou os céus” e “entrou” na sua criação, tornando-se parte dela? O prólogo do evangelho de João apresenta de modo radical a síntese e a antítese da encarnação: a relação paradoxal de Verbo (*logos*) e Carne (*sarx*). A resposta da comunidade cristã foi dada na definição de Calcedônia (451): as duas naturezas do Verbo Encarnado. Elas garantem a relação de descontinuidade e continuidade na unidade profunda da concepção de Pessoa.

O paradoxo da autocomunicação de Deus testemunhado por João, especialmente no versículo 14 do primeiro capítulo de seu evangelho, é uma espécie de “treva luminosa”, pois a Transcendência não pode ser dissolvida na linguagem⁵. A concepção cristã de revelação coloca em jogo a identidade da alteridade relacional. Este conceito contribui também para a filosofia da linguagem:

É desta forma que a história do conceito de linguagem acaba recuperando o valor altíssimo do conceito de linguagem reveladora, próprio da doutrina cristã da encarnação da Palavra: somente se a linguagem proferir a coisa sem esgotá-la é que o Verbo eterno poderá se proferir na carne sem se reduzir a ela [...]. E, por outro lado, este conceito de linguagem reveladora se abre para a possibilidade surpreendente de que através de palavras humanas possa ser proferida a Palavra e no silêncio além da linguagem possa se nos oferecer o Silêncio fecundo

4. Cf. SCHNEIDER, T. (Org.). *Manual de Dogmática*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 404-405.

5. Cf. FORTE, B. *Teologia da história*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995. p. 116.

da Origem divina do Verbo e de todas as coisas. (FORTE, 1995, p. 125)

Importante contribuição para o conceito de Logos foi dada pelo judeu Fílon de Alexandria (20 a.C; a mais ou menos 42 d.C.), que conseguiu fazer a síntese entre a filosofia e a formação helenísticas com a exegese e a teologia judaicas. Seu trabalho forneceu os fundamentos para a exegese cristã dos primeiros séculos. Fílon⁶ estabeleceu o sentido espiritual dos escritos do Antigo Testamento,⁷ baseando-se na visão de mundo platônico-estoica, que acreditava que o mundo visível é somente a imagem do mundo verdadeiro: o das ideias.

As narrativas da infância de Jesus em Lucas e Mateus apresentam o mistério da encarnação ligado diretamente a Deus, na força do Espírito Santo. Enquanto Lucas é mais genérico, usando o termo no gênero neutro, o que não teria o mesmo peso do texto de Mateus, segundo Moingt:

[...] o Espírito Santo é concebido como um *dynamis*, uma força vital, vivificante, seguramente de proveniência divina, mas não como uma pessoa subsistente e distinta, concepção da qual o Lucas dos Atos está ainda bastante distante, quando relata que os discípulos, no dia de Pentecostes, ficaram “cheios” de “Espírito Santo” (sem artigo), ou que Jesus, tendo-o recebido do Pai, “derramou” “o que vedes e ouvis” (um neutro) e que os judeus, por sua vez, são convidados a se converter para “receber o dom do Espírito Santo” (At 2,4.33.38). Essa força divina, fonte de vida e de palavra, sobrevém, pois, em Maria, como um poder fecundador e santificador pelo qual nascerá de sua carne um filho santo e consagrado a Deus, que “será chamado Filho de Deus” por que ele (*διο και*) foi gerado dessa maneira. (MOINGT, 2008 p. 550-551)

Mateus é mais claro, “ela se achou grávida de Espírito Santo” (sem artigo), “o que nela foi gerado é o fato (ou o fruto) do (*εκ*) Espírito Santo”; o “Espírito é designado da maneira de uma causa material, de uma semente que fertiliza Maria, a exemplo e na falta de uma semente viril”. (MOINGT, 2008, p. 551) E João alega que o Espírito é a semente de onde nascem os verdadeiros filhos de Deus. Posteriormente, a literatura gnóstica, a partir do século II, utilizará de modo associado as palavras *πνευμα* e *σπέρμα* ou *σπορά* e a atividade principal do Espírito Santo será inspirar as Escrituras.

Vê-se a ação do Espírito sobre o escritor, inspirando-o de tal forma que, muitas vezes, considera-se que é o próprio Espírito Santo o seu autor, da mesma forma que depositou a Palavra no seio de Maria. Nos evangelhos sinóticos ainda não há a ideia do Filho preexistente, que aparece de forma amadurecida no prólogo de João, juntamente com uma maior diferenciação entre Logos e Espírito Santo. João chama só o Logos de Filho (vs. 14 e 18).

6. Cf. MORESCHINI. *op. cit.* p. 130.

7. Cf. DROBNER, H.R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 1994. p.137.

2. OS QUATRO PRIMEIROS CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

A partir do século II as comunidades cristãs vivem as divergências entre as escolas e os grupos na defesa de suas opiniões as principais verdades que sustentavam a fé dos cristãos. Constantino, Imperador de Roma, convocou o primeiro concílio ecumênico da Cristandade, que foi celebrado em Niceia (325) e adotou o termo *οὐσία* referindo-se à essência, do qual se cunhou a expressão *ὁμοούσιος*, que afirma a absoluta paridade do Filho encarnado com o Pai. Em Niceia, foi tratada a controvérsia ariana. Ário (+256-336), baseando-se na teologia ainda não resolvida de Orígenes, propõe uma teologia em que Pai, Filho e Espírito Santo têm cada qual uma hipóstase, mas coloca o Filho e o Espírito subordinados ao Pai. Segundo Ário, isto salvaguardaria a unidade de Deus.

Os padres conciliares em Niceia, em sua maioria, não aceitaram a reflexão de Ário e afirmaram a fé dos cristãos na Trindade. O Filho não é subordinado ao Pai. Ambos têm a mesma dignidade, embora não sejam *o mesmo*. A gramática trinitária ainda não estava sólida o suficiente para se estabelecer definitivamente. Foi convocado um outro concílio pelo Imperador Teodósio (347-395) em 381, em Constantinopla.⁸ A teologia evoluiu nos 55 anos entre Niceia e Constantinopla, com discussões e reflexões, com a contribuição especialmente dos Três Capadóciolos: Basílio, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo. Duas questões estiveram no âmago da discussão: a divindade do Espírito Santo (respondendo à heresia dos macedonianos pneumatômacos) e a da união das duas naturezas de Cristo (em resposta ao apolinarismo).⁹ Nesse concílio tivemos também a definição da divindade do Espírito Santo, de modo vinculante para toda a Igreja.

Uma comparação entre as fórmulas do símbolo niceno e as do símbolo constantinoplolitano mostram poucas diferenças nos dois primeiros artigos de fé, referentes ao Pai e ao Filho, que na prática consistem apenas de transposições, da omissão de explicações que se tornaram desnecessárias e de formulações complementares mais precisas. Mas em três passagens a profissão de fé em Cristo é claramente ampliada: no tocante ao papel do Espírito Santo e de Maria na Encarnação, à realidade da Historicidade da paixão e morte de Cristo, e ainda à sua função escatológica como Senhor e juiz. Ganhou nova formulação toda a parte pneumatológica, que com o título *κύριος* equipara o Espírito Santo ao Pai e ao Filho, elaborando na *ἐκπόρευσις* a teologia de Gregório de Nazianzo e na *ὁμοτιμία* a de Basílio Magno. (DROBNER, 1994, p. 302)

8. Cf. DROBNER. *op. cit.* p. 302.

9. Cf. DROBNER. *op. cit.* p. 302.

Já em Calcedônia (451), a opção foi dos termos *πρόσωπον* e *ίπόστασις* para indicar o único sujeito das operações divinas e humanas do Cristo. Essas definições foram importantíssimas para a definição do dogma cristológico e, conseqüentemente, o trinitário, uma vez que, por causa de suas relações recíprocas, para se definir uma das Pessoas é necessário defini-la em relação às outras duas.

3. ESPÍRITO SANTO, VÍNCULO AMOROSO ENTRE O PAI E O FILHO

A doutrina da Trindade não está explícita na Bíblia. É o resultado do caminho de fé e da reflexão das comunidades cristãs dos primeiros séculos que buscavam compreender o Deus em que haviam colocado a sua fé. O Deus pelo qual estavam dando tudo, até a vida.

O Espírito Santo: *vinculum caritatis* entre Pai e Filho. O Espírito é essencialmente dom: *Vinculum caritatis aeternae*, laço do eterno amor. É ao mesmo tempo Aquele que une o Amante e o Amado e Aquele que se distingue em relação a eles na sua especificidade pessoal.¹⁰ Segundo Agostinho, o Espírito Santo é a unidade de um e do outro, a santidade de ambos, e também o amor deles.

O Espírito Santo é o êxtase de Deus, do Amante e do Amado, a “saída” de si dos dois para a entrega recíproca no tempo e na eternidade, para o Encontro entre eles e com a criação. A Sagrada Escritura fornece os argumentos usados por Forte para falar do advento de Deus na história dos homens, acontecimento que se dá no Espírito: a criação (cf. Gn 1 e 2); a profecia (cf. Nm 11,25; 24,2; 27,18; 1Sm 10,6; Is 61,1; Ez 2,2; etc.), a encarnação do Verbo (cf. Mt 1,18-20; Lc 1,35); o nascimento da Igreja (cf. At 2,1-12; etc.).

Os Padres gregos apresentam a fórmula: “do Pai, pelo Filho, no Espírito”. Esta seqüência, revela uma dinâmica processual em que é o Espírito Santo a finalizar o que foi iniciado pelo Pai, através do Filho. O Espírito Santo que leva à plenitude, à perfeição, a comunicação em Deus e de Deus. Nessa dinâmica do amor divino, o Espírito é a superabundância, a plenitude transbordante, o excesso generoso e gratuito. Pode-se ver a Terceira pessoa da Santíssima Trindade como a abertura fecunda do encontro do Pai e do Filho, excluído qualquer tipo de narcisismo. Essa relação amorosa não está restrita somente às Pessoas divinas, no evangelho de João pode-se observar que a promessa do Consolador feita por Jesus é imediatamente precedida por outra promessa: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e viremos a ele e nele estabeleceremos morada.” (Jo 14,23). O coração do homem é o lugar teológico do Encontro do Silêncio e da Palavra, onde o outro Silêncio, o da escuta amorosa, se faz presente. Na força desse Encontro, se dá a

10. Cf. FORTE. *Teologia...* p. 160.

Revelação. Nesse outro Silêncio do Encontro, o Silêncio da Pátria, enfim alcançada, a contemplação da Palavra se diz e se encarna na vida humana. Encontrar a Palavra leva o homem a abrir-se ao Silêncio e escutá-lo profundamente; encontrar o Silêncio é acolher a Palavra e vivê-la na transparência de cada gesto.

4. O FILHO E O ESPÍRITO SANTO NO MOMENTO DO DOM SUPREMO DA CRUZ

A Cruz é um evento Trinitário: história do Filho, história do Pai, história do Espírito Santo. Na Cruz está a pergunta do homem diante do sofrimento e da morte. A cruz é a resposta amorosa, a expressão da liberdade divina da Trindade que ama os homens. Entregue ao Pai, o Espírito é a garantia da “alteridade do Filho por ele [Pai] gerado na solidariedade com os pecadores, embora na infinita comunhão expressa da obediência sacrificial do Crucificado; história nossa”. (FORTE, 2003², p. 66). O Espírito faz com que o Filho se aproxime de nós, para que todos os distantes do Pai, tenham acesso ao retorno à pátria da comunhão trinitária.

Na Cruz, o Espírito Santo aparece com sua especificidade, sustentando o Amor Absoluto, ainda que este se mostre como o avesso da realidade intratrinitária, enquanto se revela num contexto de morte e de pecado, de rejeição, de abandono, de distância infinita. O Espírito Santo vive a entrega na Cruz como entrega do Amor do Abandonado ao Pai, em quem, não obstante todas as evidências contrárias, o Filho continua a confiar e a quem continua a amar. Com a entrega do Espírito Santo estabelece-se a profunda alteridade entre Pai e Filho, alteridade na qual o homem se reconhece:

A unidade do amor é feita de iniciativa amorosa de quem sai de si para ir ao encontro do outro e de acolhida agradecida e desarmada do outro que vem. Acolhida é ouvir o outro atentamente. Obedecer – *ob audire*, em latim – é característica do Filho, acolhedor do amor do Pai. Sua profunda relação com o Pai faz com que tudo o mais se torne “relativo”, pois somente Deus é o “absoluto” de sua vida. O “servo obediente”, em total comunhão com o Pai, apresenta-se plenamente livre e, por isso mesmo, é capaz de promover a libertação dos outros. Somente nessa obediência livre é que pode-se compreender a vida de Jesus de Nazaré até a sua morte, violenta e injusta, na Cruz. Sua amorosa acolhida-obediência é o pressuposto de sua liberdade absoluta. Jesus Cristo é livre no amor, é livre em sua relação com o Pai que o torna sempre mais livre. Por ser livre, opta pelo amor total que se expressa na doação irrestrita, entrega-se à morte por amor: amor ao Pai e amor aos homens amados por ambos – Pai e Filho.

A separação entre Amante e Amado é o espaço para que outros entrem a fazer parte do imenso amor deles: é o espaço da liberdade, da fecundidade, da

abertura, da novidade intrínseca do amor. O Espírito Santo, que garante a distinção, está presente, quando o Filho experimenta a mais profunda distinção do Pai. É nesse momento, entretanto, que o homem pecador entra a fazer parte, com toda sua opacidade, da verdadeira vida da Trindade. O Espírito Santo possibilitará o verdadeiro encontro entre Palavra e Silêncio para que, no Silêncio da contemplação, ulterior a toda Palavra dita no Silêncio, o homem possa repousar. A Igreja, sob a ação do Espírito Santo, Consolador, Paráclito, apresentar-se-á, então, como a comunidade dos filhos no Filho, anúncio da Palavra de amor do Pai, no Silêncio contemplativo do Encontro.

Concluindo, sem concluir, “Ele não está aqui, ressuscitou!” (Lc 24,6). A experiência com o Ressuscitado, dos primeiros cristãos foi, logo refletida como experiência de ressurreição, dom do Pai, o que foi um passo para a confissão trinitária que nos foi transmitida como memória, consciência e esperança. A releitura pascal da história que os primeiros cristãos fizeram é uma releitura trinitária dos eventos, do presente das comunidades e do futuro esperado.

REFERÊNCIAS

- FORTE, Br. **A essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003².
- _____. **Teologia da história**. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.
- DROBNER, H.R. **Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MUÑOZ, R. **Trindade de Deus amor oferecido em Jesus, o Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2002.
- MOIGNT, J. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.
- MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2013².

Jesus, o lado humano de Deus

Francisco Georgerlanio de Brito Felipe¹

RESUMO

Propor uma abertura que viabilize o lugar e o sentido da divindade de Jesus no contexto da pós-modernidade nietzschiana, de acentuada tendência niilista, é a preocupação de Faus. Evocar Jesus como 'Deus' pode provocar certa desconfiança acerca de sua humanidade. O rosto, ao contrário, infere um caráter indubitavelmente relacional, isto é, de reconhecimento mútuo, pessoal. A presente comunicação tenta reconhecer se é possível na pós-modernidade anunciar a divindade de Jesus como 'rosto humano de Deus'. Leva-se em consideração a experiência teologal da primeira comunidade cristã, que a impeliu a transformar toda a sua concepção do ambiente religioso, do culto e da moral. O trajeto dessa exposição situa na modernidade a possibilidade da transcendência desde a interpelação do rosto de Deus. Em seguida, recolhe-se dos primeiros cristãos suas experiências teológicas para, por fim, adentrar no ano santo da misericórdia, no qual o Papa Francisco provoca a experimentar o 'misericordiae vultus' (o rosto da misericórdia). Diante de tudo isso, coloca-se as bases de uma Igreja que se permite ser questionada pelo rosto dos pobres, dos marginalizados, dos sofredores, e que se põe em saída, em missão.

Palavras-chave: Modernidade. Experiência. Transcendência. Igreja.

INTRODUÇÃO

Em nosso momento atual, como em nenhum outro, o homem se sabe tão capaz de forjar a sua história e da sua comunidade. Se noutras épocas se afirmava que a história julgaria o homem, nesse intervalo hodierno, porém, assevera-se impetuosamente que pode ser julgada pelo sujeito porque é construída por ele. Em termos éticos, pode-se dizer que o indivíduo não aceita mais heteronomia que possa determinar suas opções. O homem de agora sente as condições de si, ele detém autonomia.

José Ignacio González Faus, teólogo jesuíta da Catalunha, busca se inserir nessa realidade sociocultural hodierna a qual ele denomina de pós-modernidade nietzschiana. Ele quer ler a história não como um erudito ávido por conhecimento ou sedento por definições e por conteúdos teológicos vazios de referências existenciais. Infere-se que em seu pensamento é constante a preocupação em oferecer aos leitores

¹ Mestrando em Teologia Sistemática Pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) em Belo Horizonte (MG). Bolsista da Capes. E-mail: pe_georgedebrito@hotmail.com

o quê e como o cristão deve crer na atualidade (FAUS, 1974, p. 11).

1. VIDA E HISTÓRIA QUE LEVAM AO PAI

A cultura pós-moderna, viu-se acima, apregoa que o homem deve se constituir a partir de uma lei que lhe é propriamente autodeterminação. A proclamação da Boa Nova não vai contra esta estimativa da humanidade. Mas busca levá-la à plenitude. Para a fé cristã a vida e a história do homem, nisso consiste a Boa Notícia, são verdadeiras na medida em que se configuram à história e à vida de Cristo (Idem, 2008, p. 114).

O interesse dos evangelhos ao apresentar as desautorizações de Jesus quanto Lei de Moisés visa tão-só a fazer o homem e a mulher remetidos à graça, ao próprio Jesus (Idem, 1974, p. 61). O Evangelho dá como referência o Cristo, enquanto no pensamento hodierno o homem é entregue a si mesmo. Na atualidade, egoísta; no Evangelho, alteridade. O exercício de sair de si, contudo, coloca o homem à disposição para atingir o amor e a bondade articulados pela liberdade. Pode conseguir alguns êxitos sem os auspícios da graça, mas esses sempre serão limitados e cerceados pelas paixões e pelo egoísmo. Falta-lhe o amor que prorroga abertura ao outro, quer dizer, acolhida a Deus e ao próximo (MIRANDA, 2011, p. 94).

Jesus apresenta um novo rosto de Deus, seu Pai. O inusitado jeito de se relacionar com o Todo-Poderoso, com linguajar familiar afável e carinhoso, de muita intimidade doméstica, de respeito e de confiança, de Filho para Pai e de Pai para Filho (PAGOLA, 2014, p. 384), faz a questão *para que Jesus veio* ceder lugar à pergunta *quem é Jesus* (CASTILLO, 2015, 106).

A cristologia não somente antecede, mas origina e fundamenta a soteriologia. E antes de se buscar o fim último do homem, porém, o significado extremo da sua humanidade tem seu ápice em Jesus Cristo. É a cristologia quem estabelece e direciona a antropologia que se diga cristã (DUPUIS, 2012, p. 13). O querigma, fonte primordial da cristologia, entretanto, destaca a *pessoa* de Cristo. Não é de seu interesse expor a *personalidade* de Jesus à moda idílica ou romântica (FAUS, 1974, p. 47).

O anúncio cristológico do evangelho assevera que Jesus é a verdade do homem. E que a verdade de Deus em nós é o amor. Pode-se perceber, diante disso, uma tensão entre a cristologia e a teologia. Aqui surge a antropologia, ou seja, é dada como tarefa ao homem ser aquilo que ele ainda não é. “Verdad y amor se hermanan porque la verdade es la cristificación de la carne, y el amor es la atención al Hermano, que es carne cristificada (Idem, 2008, p. 54). Jesus transforma de maneira radical a definição e a compreensão de experiência de Deus em sua época (CASTILLO, 2015,

p. 107). Torna esta relação com o Pai, porém, acessível a todo o gênero humano. Faz possível, ainda, que este relacionamento aconteça na horizontal.

Conocer a Cristo es comulgar con Él. Después añadirá que el modo de comulgar con Cristo es comulgar con los Hermanos. Y precisamente ésa será comunión con Dios. De modo que la divinidad de Jesús no puede reducir-se a una curiosidad ontológica para mentes especulativas, sino que es un fundamento de la horizontalidad del cristianismo. [...] Somos hijos, no por el mero hecho de ser criaturas u obras de Dios, sino en nivel superior. Utilizando el lenguaje conocido de nuestro Credo, cabría decir que somos engendrados, además de creados: esto es lo que no se ha manifestado todavía. [...] Pero somos hijos de Dios en el sentido de tener que llegar a serlo: *de manera dinámica*. La vida Cristiano es, a la vez, el camino de la filiación y e el camino del amor (o de la fraternidad) (FAUS, 2008, p. 61-62).

2. O CULTO, UMA RELAÇÃO COM UM DEUS QUE É AMOR

Jesus inaugurou um jeito novo de se relacionar com Deus, chamando-O de Pai (Jo 10,30; 17,1). E, além disso, ensinou aos discípulos a se dirigirem ao Senhor dos exércitos, ao Altíssimo, ao Soberano de Israel, conforme ele mesmo fazia, de modo íntimo e amável (Mt 6,9; Lc 11,13). A maneira de se experimentar a divindade deixa de ser submissão para se configurar a uma relação com um Deus que é Amor (1Jo 4,8).

Agora, o nome de Deus é Amor. Na cultura semita o nome possibilita estabelecer relações pessoais e comunitárias. O nome faz partilhar a existência, torna-a coexistência (RATZINGER, 2014, p. 100). Para Israel, porém, Javé era implacável e castigador, Senhor da ira e da justiça. Jesus entendeu que esta nomenclatura divina levava ao medo e ao pânico. Não conduz a humanidade a construir autêntica experiência de fé. A religião que coage as consciências estabelece relação de vassalagem. Ao permutar o nome de Deus, todavia, Jesus não somente transforma uma mentalidade ou um conceito (CASTILLO, 2015, p. 116), mas concede à humanidade uma maneira nova de O celebrar.

La cristología de la Carta a los Hebreos [...] convierte a Jesús en sacerdote: debió asemejarse en todo a sus Hermanos para ser sacerdote... (2,17). Misericordioso, porque el sacerdocio, si algún sentido tiene la palabra, es un ministerio de solidaridad. Éste es el verdadero, el único mediador, el auténtico 'puente' (¡pontífice significa 'hacedor de puentes'!). Y precisamente por ser misericordioso, es además digno de fe. La palabra *pistós* suele traducirse como fiel. Pero este término tiene doble significado: el de creyente o compilador, y el de digno de fe (o acreditado) (FAUS, 2008, p. 90).

Diante da atitude de Jesus em expulsar os vendilhões e mercadores do Templo de Jerusalém (Mc 11,15; Mt 21,12, Lc 19,45; Jo 2,15), pode-se afirmar ser improvável que tenha tomado para si as atribuições sacerdotais. Deve-se considerar também que Jesus não queria desativar o Templo, mas fazê-lo retornar à sua função original. Nota-se, ainda mais, entretanto, que o Nazareno questionou incisivamente a eficácia do culto do Templo (Mt 12,6), colocando-se acima deste, quiçá, para o substituir (Jo 2,21).

A atitude crítica de Jesus para com o sacerdócio não deve, no entanto, fazer-nos recusar a ideia de que ele tenha podido integrar a noção de sumo sacerdote à concepção de sua missão. Temos visto que no judaísmo, a crítica ao sacerdócio empírico seguia paralela à esperança de um sacerdócio ideal. No salmo 110, em que o rei é chamado “sacerdote segundo a ordem do rei Melquisedeque”, ele não é só colocado acima do sumo sacerdote judaico, como também é posto, de certo modo, como seu concorrente (CULLMANN, 2008, p. 119)

O sumo sacerdote da Antiga Aliança foi deposto pelo da segunda, pois enquanto aquele primeiro era transitório este último é eterno. Jesus não só é, no entanto, o sumo sacerdote segundo a ordem do Rei Melquisedeque, mas ele é outrossim a oferenda, o sacrifício que se oferece como vítima voluntária. O culto cristão, então, se é memorial do sacrifício da cruz, deve identificar peremptória e impreterivelmente Jesus com o pobre sofredor e marginalizado, e sobretudo, levar a reconhecer a miséria tanto do oprimido quanto do opressor (MOLTMANN, 2014, p. 45).

O gesto do filho de Maria cessa a contenda de separação entre Deus e o homem, entre vítimas e verdugos. Não renuncia a sua missão e nem desce da cruz para se identificar com os sofrimentos das vítimas inocentes. Não destrói nem aniquila seus verdugos, mas os insere na promessa da ressurreição mediante o perdão. A Boa Nova é por excelência a pregação sobre o perdão. Não é simples declaração de perdão, mas é reparação plena dos pecados (FAUS, 2008, p. 85). A vítima inocente, o homem Jesus, com o seu perdão, aponta e realiza precipuamente o fim da vingança e do ódio.

3. A MORAL: O AMOR É A NORMA, A LIBERDADE É O FIM

Percebe-se, diante do que se vem expondo até o momento, que as atitudes de Jesus provocaram rupturas na maneira habitual e convencional que os homens usavam para se relacionar com Deus. Em pequenas pinceladas, viu-se que estas transformações também infundem novos comportamentos no agir humano. Aos que têm conhecido o amor de Deus devem ter nova conduta na vida. O batismo nos

imerge na morte de Cristo e nos faz emergir para uma vida nova. A velha condição humana de pecado e de morte foi destruída pela crucificação de Jesus (Rm 6, 2-6).

Conforme FAUS (2008, p. 124), deve-se buscar a bondade antes da moral; que a ávida procura humana por honorabilidade ceda espaço à bondade de Deus. Infere-se que a moral não torna o homem bom, mas, ao contrário, a bondade, por não nascer de um imperativo, nos faz bons. Ainda com o autor, a bondade eclode do amor no qual se crer. Cristo deixou a *lei* do amor, que derramado no coração do homem, extrai o melhor, conclui o teólogo catalão parafraseando são Paulo.

A conversão que Jesus pede e a libertação que nos conquistou são para o amor sem qualquer discriminação. Fazer do amor a norma de vida e de conduta moral é impor ao homem algo de difícilíssimo. É mais fácil viver dentro de leis e prescrições que tudo preveem e determinam. Difícil é criar para cada momento uma norma, inspirada no amor. O amor não conhece limites. Exige fantasia criadora. Só existe no dar e no pôs-se a serviço dos outros. E é só dando que se tem. Essa é a “lei” de Cristo [...]. Este é o único comportamento do homem novo, livre e libertado por Cristo e convidado a participar da nova ordem (BOFF, 2012, p. 57).

Deve-se notar, no entanto, que a antecedência do amor perante a moral não significa dizer que o homem esteja já liberado de qualquer implicação de juízo ético. Não se quer destruir qualquer embasamento moral que possa ter seu agir. Ressalta-se, isso sim, que a moral salienta duas atitudes típicas da humanidade: o desejo e o arrependimento. O desejo diante do proibido e o arrependimento ante o fracasso. O amor insurge, porém, contra esta realidade, quer dizer, quem experimenta a graça amorosa de Deus em Jesus resiste ao pecado (FAUS, 2008, p. 129).

4. OS PRIMEIROS CRISTÃOS E SUAS EXPERIÊNCIAS TEOLOGAIS

A Boa Notícia lança a base fundamental do Senhorio de Jesus. Toda a novidade de Cristo suplanta e destitui qualquer outro senhorio. Para os primeiros cristãos nada se lhe iguala. Por sua vez, este senhorio se torna a fonte do amor cristão que não se confunde com sentimentalismos ou com emocionismos impulsivos. Mas transformação na maneira de pensar, de viver e de se relacionar com Deus e com os irmãos. Os primevos fiéis não estabelecem entre si uma relação de igualdade, fonte de conflitos e contendas jurídicos. Mas vivem uma relação de serviço (FAUS, 1974, p. 291). Rechaçam os relacionamentos ou do tipo sujeito-objeto, ou senhor-escravo (Hegel), ou ainda, burguesia-proletariado (Marx). Porém, numa relação não mais de inferior e superior, mas de irmãos amados. Eles devem se amar “segundo a carne e segundo Senhor” (Fm 16).

Deve-se constatar, entretanto, que o senhorio de Jesus não é subterfúgio

para a anarquia. Reconhecer Jesus como o Senhor não significa negar obediência ao imperador. Os mártires cristãos contestavam com bastante perspicácia professar que o imperador fosse o seu Senhor, mas não se esquivavam de serem observantes da lei. Para eles Jesus não era um senhor em meio a tantos outros senhores, nem um senhor que se punha superior aos demais senhorios. Eles eram cômicos de que Jesus era o único Senhor (FAUS, 1974, p. 288-289).

CONCLUSÃO

As primeiras comunidades cristãs contemplavam como mistério central de sua fé Jesus como o rosto misericordioso do Pai. A encarnação do Verbo de Deus só tem sentido e compreensão quando vista como ação divina da paterna misericórdia. Jesus selou a misericórdia entre Deus e os homens, e a partir daí, fê-la norma indispensável no interior do coração de cada pessoa (MV, 2). Ela não é fruto de elucubrações ontológicas, é um dos atributos divinos. Ela é também sinal da consolação de Deus para a humanidade, e de outro modo, desperta o homem dividido em contínuas discórdias para atuar entre os seus conformando-se a ela (KASPER, 2015, p. 16).

É neste espírito que o Papa Francisco convida todos os fiéis católicos a viverem o ano santo da misericórdia. Derrubar o muro da separação, desencastelar a Igreja e firmar os cristãos num testemunho evangélico de maneira nova para tempos novos. Como são João XXIII, proclama que a Igreja, esposa de Cristo, se detenha com maior eficácia na misericórdia que na severidade, e com beato Paulo VI convida à caridade (MV, 4). A reflexão do papa argentino leva a perceber a alegre implicação missionária do evangelho. Jesus é o missionário do Pai para testemunhar seu amor. A Igreja nasce do lado aberto de Cristo e só se mantém fiel à missão do mestre, se anuncia a misericórdia do Pai pelo Filho.

A Igreja em saída é a comunidade de discípulos missionários que [...] se envolvem, que acompanham, que frutificam e festejam. [...] Tomam a iniciativa! A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (cf. *1 Jo 4, 10*), e, por isso, ela sabe ir à frente, sabe tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Com obras e gestos, a comunidade missionária entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se – se for necessário – até à humilhação e assume a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo (EG, 24).

É o espírito de Jesus, entretanto, a força motriz vivificadora da Igreja, que desde a origem aos dias de hoje impulsiona para a plenitude da vida, denuncia a

marginalidade, consola as vítimas, estimula ao perdão, dá sentido à existência e convida à ação de acordo com a justiça. Ele continua a operar no mundo; suscita homens e mulheres para serem pedras de contradição. “É ele que mantém a vida das pessoas e a história dos povos permanentemente abertas, em constante transcendência, impedindo que algum acontecimento ou situação tenha a última palavra” (AQUINO JÚNIOR, 2014, p. 26).

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Viver segundo o espírito de Jesus Cristo:** espiritualidade como seguimento. São Paulo: Paulinas, 2014.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador:** ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 2012.

CASTILLO, José Maria. **Jesus:** a humanização de Deus. Petrópolis: Vozes, 2015.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2008.

DUPUIS, Jacques. **Introdução à cristologia.** São Paulo: Loyola, 2012.

FAUS, José Ignacio González. **La Humanidad nueva:** ensayo de cristologia. Madrid: Sal Terrae, 1974. VI.

. **La Humanidad nueva:** ensayo de cristologia. Madrid: Sal Terrae, 1974. VII.

. **El rostro humano de Dios:** de la revolución a la divindade de Jesus. Santander: Sal Terrae, 2008.

. **Otro mundo es possible... desde Jesús.** Santander: Sal Terrae, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Misericordiae Vultus:** Bula de proclamação do ano da Misericórdia. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html acesso em 14 de jun de 2016

. **Evangelii Gaudium:** Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html Acesso em 14 de jun de 2016

KASPER, Walter. **A misericórdia:** condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Loyola, 2015. 2ª ed.

MIRANDA, Mario de França. **A salvação de Jesus Cristo:** a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado:** a cruz de Jesus como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2014.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus:** aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2004.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo:** preleções sobre o Símbolo Apostólico. São Paulo: Loyola, 2014.

Quando age o Espírito? Renovação Carismática Católica e ação do Espírito Santo

Paulo Sérgio Carrara¹

RESUMO

O movimento carismático surgiu nos Estados Unidos em contexto protestante-metodista e conheceu um rápido crescimento. Valoriza a efusão do Espírito, mediante a oração, que acontece na comunidade através do batismo no Espírito, acompanhado de manifestações carismáticas, como glossolalia ou falar em línguas, profecias, curas. O movimento chegou também à Igreja Católica, através de um grupo de estudantes e professores da Universidade Católica de Dusquene, em Pittsburg, na Pensilvânia. O movimento se difundiu pelo mundo e no ano santo de 1975, o Papa Paulo VI o classificou como um “batismo eclesial”. Hoje envolve jovens, adultos, famílias, leigos, religiosos, religiosas, padres e bispos. A aceitação oficial não dirimiu, no entanto, críticas ao movimento, sobretudo por sua tendência mágico-pentecostal, centrada em demandas subjetivas e em uma mitigada teologia da prosperidade que parece ignorar as exigências históricas do Reino de Deus. Torna-se sempre necessário, portanto, o discernimento da ação do Espírito, para evitar desvios que afastem do dinamismo da construção do Reino, aspecto crucial da evangelização.

Palavras-chave: Movimento carismático. Espírito Santo. Discernimento. Reino de Deus.

INTRODUÇÃO

Os novos movimentos religiosos são testemunhas do desejo de Deus que razão moderna instrumental não conseguiu apagar do coração humano. São testemunhas da religião *pós-religiosa*. Apesar de suas ambiguidades, são manifestações da insuficiência de uma civilização que se limita ao científico e técnico, à racionalidade objetiva, dominadora e explicativa. Nasce, assim, uma nova forma de consciência, menos tecnicamente objetiva, mais global e totalizadora, aberta à transcendência (VELASCO, 1995, p. 24). Entre os novos movimentos espirituais católicos, um deles chama especialmente nossa atenção pelo significativo aumento que conheceu nas últimas décadas: o movimento carismático. Presente no Brasil desde o final da década de 60, exige de nós reflexão teológico-pastoral. Conhecer suas luzes e

¹ Doutor em teologia pela FAJE, professor nessa mesma faculdade e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Membro do grupo de pesquisa Estudos em Cristologia, na FAJE. E-mail: pecarraracssr@gmail.com

sombras nos permite um discernimento sobre seu significado eclesial. Neste breve texto, apresentamos o movimento carismático e sua inserção no contexto religioso do Brasil e buscamos critérios para um correto discernimento.

1. SURGIMENTO

O movimento carismático católico surgiu nos Estados Unidos na década de 60 e conheceu um rápido crescimento em todo o mundo. Suas raízes podem ser encontradas em duas experiências precedentes. Uma de tipo protestante e outra de tipo católico. No final do século XIX e início do século XX, o pastor metodista, Carlos Parham, e sua comunidade de Topeka, no Kansas, descobrem, através dos Atos dos Apóstolos, o poder da ação do Espírito que emerge, na comunidade primitiva, como verdadeiro agente da missão. A comunidade do pastor Carlos faz a experiência da efusão do Espírito, chamada “batismo no Espírito”, mediante a oração, acompanhada de manifestações carismáticas como glossolalia ou falar em línguas, profecia e cura. Tal experiência os faz renovar sua atuação apostólica que se revigora desde então. No dia primeiro de janeiro de 1901, na escola bíblica de Bethel, tem início o movimento carismático, chamado de pentecostalismo clássico. Pouco a pouco, a experiência da efusão do Espírito se difunde em outras igrejas protestantes tradicionais: luteranas, presbiterianas, episcopalianas. O conjunto desta experiência passa a se chamar neo-pentecostalismo, caracterizado por uma renovação dos dons carismáticos (CASTELLANO, 1995, p. 430).

Na década de 60, em Pittsburg, na Pensilvânia, um grupo de estudantes e professores da Universidade Católica de Duquesne busca uma experiência profunda do Espírito Santo, uma vez que não a encontravam na renovação pastoral e litúrgica então em curso. Dois membros do grupo oram todos os dias, um pelo outro, fazendo a oração do Espírito Santo: *Veni Sancte Spiritus*. O livro do pastor Wilkerson, em que narra as maravilhas operadas com a força do Espírito, impressiona-os e os faz buscar a mesma experiência. Outros membros do grupo, por sua vez, fazem contato com um pastor e outra pessoa da Igreja episcopaliana. Em uma oração comum, pedem e recebem o batismo no Espírito. Depois deste acontecimento, sentem profundas mudanças em sua vida. Comunicam sua experiência a outros participantes do grupo que, pouco a pouco, começam a difundi-la. Em pouco tempo, em muitos campus universitários católicos dos Estados Unidos, surgem pequenos grupos de oração fundamentados na experiência da efusão do Espírito. E rapidamente o movimento ultrapassou as fronteiras dos Estados Unidos e chegou à América Latina e à Europa. A aprovação da Igreja aconteceu no ano santo de 1975, quando o Papa Paulo VI fez um discurso de encorajamento e de orientação aos membros do movimento. O

movimento foi confiado ao cardeal Suenens, admirador da surpreendente ação do Espírito Santo nos novos movimentos da Igreja. João Paulo II confirmou a aprovação de Paulo VI, confiando o movimento ao vice-presidente do Conselho para os Leigos. Desde então, o movimento se espalhou pelo mundo, envolvendo jovens, adultos, famílias, leigos, religiosos, religiosas, padres e bispos (CASTELLANO, 1995, p. 431). Bento XVI considerava as novas comunidades uma benção para a Igreja; quase todas nasceram no contexto do movimento carismático. Francisco também acolhe o movimento carismático.

2. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS

Normalmente, quando a pessoa se torna membro do movimento, recebe a oração de intercessão do grupo, acompanhada da imposição das mãos em vista de uma transformação íntima, indicada como batismo no Espírito ou como efusão do Espírito (LAURENTIN, 1976, p. 29). No entanto, o fenômeno da glossolalia ou falar em línguas é o que mais chama a atenção. Trata-se da improvisação de um discurso em uma língua diversa daquela materna e de qualquer outra aprendida, vista como um novo modo de orar e se comunicar com Deus. Não acontece um transe, a pessoa permanece consciente do que está acontecendo em volta. A oração em línguas emerge como linguagem pré-conceitual e irracional. Não se apresenta como um carisma extraordinário, mas ordinário, que diz respeito aos recursos naturais do ser humano. Alguns o veem como retorno às primeiras tentativas de linguagem, à inspiração poética e musical, em reação ao intelectualismo. À medida que o grupo amadurece, a oração em línguas costuma assumir um lugar mais discreto (LAURENTIN, 1976, P.104).

Os carismáticos valorizam muito o dom de curas, apreciado como fruto da gratuidade de Deus através do Espírito. Nem sempre o tratam como atividade miraculosa ou extraordinária. Consideram a cura parte integrante da mensagem do Evangelho e momento ordinário do ministério de toda comunidade a seus doentes. A cura ganha sentido global dentro do projeto de salvação: moral e religiosa, pessoal e social. Tende a restabelecer a relação existencial da pessoa consigo mesma, com Deus e com os outros. A medicina, normalmente, é respeitada como meio normal para tratamento das doenças. Os ministros deste carisma não se comportam como taumaturgos, mas como irmãos que rezam por outros irmãos em necessidade. São vários os que rezam e impõem as mãos (LAURENTIN, 1976, p. 141-142). Mas não se pratica o rito da imposição das mãos apenas para obtenção de curas, pois se trata de ajuda espiritual para quem se encontra em dificuldades interiores ou apostólicas. Embora possa haver abusos, há um retorno às fontes da Escritura, como busca de

respostas para frustrações e necessidades pessoais. A dimensão terapêutica se apresenta como dimensão inegável do Evangelho (LAUTENTIN, 1976, p. 167). A instrução da Congregação para a doutrina da fé sobre a oração para pedir a cura (2000, p. 10) afirma:

Durante a atividade pública de Jesus muitos doentes se voltaram a Ele, tanto diretamente quanto através de seus amigos ou próximos, implorando a restituição da saúde. O Senhor acolhe estas súplicas e os Evangelhos não contêm nem mesmo um aceno de recusa de tais orações.

Os fenômenos de cura se revelam variados: além das curas físicas, acontece a cura de distúrbios emotivos, dos traumas da memória, dos males causados pelo pecado. A experiência da cura produz sentimento de tranquilidade e de alegre reconhecimento pelos fatos que Deus opera. Como nem todos alcançam as curas que deseja, evita-se o perigo de uma mentalidade mágica e de uma concorrência com as ciências psicológicas e médicas, que são a via normal para o processo de cura de traumas afetivos e doenças físicas (FIZZOTTI, 1995, p. 146).

3. O MOVIMENTO CARISMÁTICO NO BRASIL

Em 1969, os jesuítas Haroldo Rahan e Eduardo Dougherety, americanos, iniciam em Campinas a experiência dos encontros de oração no Espírito (CARRANZA, 1998, p. 45). O padre Eduardo assumiu como vocação pessoal a tarefa de difundir no Brasil o movimento carismático, chamado aqui Renovação Carismática Católica (RCC): “Deus me usou para estipular a Comissão Nacional e o Conselho Nacional da Renovação Carismática. E agora, depois de muitos anos, desde 1972 para cá, ela tem se espalhado tanto... e eu ainda estou com ela” (DOUGHERETY apud CARRANZA, 1998, p. 45). Em pouco tempo a RCC espalhou-se por todo o país e comporta hoje estrutura organizada e forte. A RCC provocou quatro reações distintas. **Rejeição:** a ala mais progressista da Igreja considera a RCC alienada dos problemas socioeconômicos, uma vez que se preocupa com a salvação do indivíduo, propondo-lhe caminho pessoal rumo a Deus. Insiste no pecado pessoal de maneira moralizante em detrimento do pecado social que produz exclusão, pobreza, injustiça, miséria. **Suspeita:** os membros da RCC tendem à compreensão fundamentalismo e literalista da Escritura, o que revela pobreza de conteúdo. Abusos e desvios emergem nos exercício dos carismas. Os dons carismáticos se tornam, para muitos, mais importantes do que os sacramentos. **Assimilação:** se os membros da RCC se inserem na vida da Paróquia e se abrem a outras atividades, inclusive sociais, a instituição consegue assimilá-los sem maiores problemas. No início muitos grupos carismáticos eram verdadeiros “guetos” dentro das paróquias. Mas a convivência pacífica, quando acontece, gera assimilação. **Domesticação:** face ao crescimento inesperado das

seitas pentecostais, a RCC surge como dispositivo pastoral eficaz para conter a saída de tantos fiéis da Igreja. Por outro lado, o movimento tem provocado verdadeira primavera de vocações sacerdotais e religiosas (CARRANZA, 1998. P. 47). Em 1994, em documento oficial, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil acolhe a RCC e lhe ofereceu diretrizes precisas. Há, ainda, certo conflito de base, mas passou a rejeição inicial. Com o crescimento da adesão ao movimento, tornou-se inevitável uma aceitação mais tranquila e menos conflitiva.

4. CRITÉRIOS PARA UM DISCERNIMENTO

Castellano (2011a, p. 100) encontra na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, n. 58, de Paulo VI, os critérios sempre válidos para o discernimento da experiência eclesial dos diversos grupos cristãos católicos. Embora os critérios sejam oferecidos às comunidades eclesiais de base, servem para a RCC. Os critérios são os seguintes: procurar alimento na palavra de Deus e não se deixar levar pela polarização política das ideologias da moda; evitar a tentação da contestação sistemática e do espírito hipercrítico; permanecer ligada à igreja particular onde se insere e à Igreja Universal, evitando o risco de se fechar em si mesma, acreditando-se a verdadeira Igreja de Cristo; conservar uma sincera comunhão com os pastores e com o Magistério; não se considerar única responsável pela evangelização ou única depositária do Evangelho; aceitar que a Igreja é mais vasta e diversificada e se encarna em modos diversos; crescer sempre em consciência, zelo, empenho e irradiação missionária, mostrando-se universalista e não sectária.

Para um contexto de injustiça social como o brasileiro, em que a Igreja, muitas vezes, assume a palavra profética da denúncia, são atuais algumas sugestões que podemos encontrar na carta de Dom Helder Câmara aos carismáticos. Segundo Dom Hélder, o movimento deve recordar a todos a presença contínua e benéfica do Espírito Santo; ajudar os cristãos a tomar consciência das prodigiosas realidades ligadas ao Espírito de Deus que muitos esqueceram; não esquecer que ninguém tem o monopólio do Espírito Santo e que devemos receber o seu dom com a mais profunda humildade e que os carismas não são nada se não estão a serviço da caridade; ajudar aqueles que estão convencidos de que a situação dos irmãos oprimidos, humilhados, reduzidos a uma condição sub-humana é de tal maneira terrível que exige uma mudança urgente, para qual é necessário compreender que evangelização e humanização caminham lado a lado e são dois aspectos do mesmo Evangelho; descobrir, com estupor, que o Espírito Santo pode agir poderosamente no meio dos pobres, oprimidos pela fome e pela miséria (SUENES; CÂMARA, 1979, p. 104-108). São apenas alguns dos muitos “recados” de irmão que Dom Helder

dirige aos carismáticos. E termina com uma bela oração:

“Nossa Senhora, ensina-nos a escutar a palavra do Senhor com uma perfeita disponibilidade, em todas as circunstâncias e a cantar contigo o Magnificat que exalta os pobres sem nenhuma amargura, com uma tal plenitude de amor que se o canto ferir alguém, provoque só uma ferida benéfica que, por si só, seja já cura”(SUENES; CÂMARA, p. 110-111).

Os critérios apresentados por Dom Hélder mostram que o Espírito Santo conduz à responsabilidade pela construção do Reino de Deus, afinal, sua missão consiste em lembrar aos cristãos o que Jesus disse (cf. Jo 14,26); ele transmite o que recebeu de Jesus (cf. Jo 16,12-14). O Espírito experimentado pelos cristãos é o mesmo que atuou na vida de Jesus, desde sua concepção até a sua morte (cf. Lc 1,35; 23,46). A ação do Espírito em Jesus se revela, assim, o critério de discernimento mais importante para a autenticidade de sua ação nos seus seguidores. Jesus apresenta o amor solidário e desinteressado como resumo da Lei e dos profetas (cf. Mt 22,40). Para Paulo, o dom por excelência do Espírito é o amor (1 Cor 13,31; 13,13). Portanto, a ação autêntica do Espírito produz sempre a paz, a justiça, a fraternidade e a liberdade, características essenciais do Reino anunciado e inaugurado por Jesus.

Do ponto de vista da experiência pessoal, são sempre válidos os critérios da espiritualidade clássica, como os de João da Cruz e Santa Teresa, por exemplo. Algumas pessoas têm uma tendência a se fixar nos fenômenos extraordinários, que distraem do essencial. Para João da Cruz, no entanto, tudo o que se pode acrescentar à revelação evangélica e à razão iluminada pela fé, reduz-se a informações secundárias e até perigosas, por causa da valorização desmedida que recebem da pessoa. As graças de Deus de maior valor pertencem a outras categorias: visão de verdades despojadas, revelação do mistério de Deus, palavras essenciais, sentimentos espirituais. Graças mais simples e substanciais. O real se sobressai ao espetacular (RUIZ, 1995, p. 204-205). Para Teresa, o verdadeiro orante não é aquele que pretende gozar egoisticamente dos favores de Deus, mas aquele que, identificado com Cristo no seu mistério pascal através da oração, põe-se totalmente a serviço da missão que dele recebeu. Afirma que a busca da conformidade com a vontade de Deus é o mais importante. Nesta lógica, considera o dom por excelência a graça de viver a vida dolorosa e laboriosa de Cristo, para participar, com ele e por ele, da grande obra da redenção (WILHÉLEM, 1996, p. 176-177). “A oração serve para chegar aqui, filhas minhas. Eis a finalidade deste matrimônio espiritual: que dele nasçam obras, sempre obras!” (SANTA TERESA, 1981, p. 254).

CONCLUSÃO

A experiência de oração carismática, quando vivida sem exageros e seguindo os critérios de discernimento fundamentados na Escritura e na tradição da Igreja, se torna válida ajuda aos cristãos de hoje. Muitos afirmam que pastoral da Igreja precisa incluir a oração como um de seus elementos essenciais. Sem oração pessoal e íntima será difícil fazer nascer um cristianismo convicto e pessoal. A oração se tornou uma urgência pastoral e a catequese da Igreja precisa inclui-la (CASTELLANO, 2001b, p. 133). Como introduzir os fiéis na prática da oração? Como poderia uma paróquia criar uma pastoral da oração? Como propor uma oração que solidifica o fiel na sua adesão a Cristo e o compromete com a construção do Reino de Deus? Eis o desafio, lançado, inclusive, pelo Papa João Paulo II na sua encíclica *Novo Millenio Ineunte*: “É necessário que a educação à oração se torne de algum modo um ponto qualificante de toda programação pastoral” (NMI 34). O movimento carismático, se não cai no desvio mágico-pentecostal, mas permanece fiel a *lectio divina*, ou seja, à escuta atenta e à prática da Palavra de Deus, presta um serviço indispensável à Igreja.

REFERÊNCIAS

- CARRANZA, Brenda. Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências. In: DOS ANJOS, Márcio Fabri (org.). **Sob o fogo do Espírito**. São Paulo: SOTER/Paulinas, 1998, p. 39-59.
- CASTELLANO, Jesus. **Carismi per il terzo millennio**. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Roma: Edizioni OCD, 2001a.
- CASTELLANO, Jesus. **Ripartire dalla Preghiera**. Piacenza: Berti, 2001b.
- CASTELLANO, Jesus. Movimento carismatico. In: ANCILLI, Ermano (org.). **Dizionario Enciclopedico di Spiritualità/1**. Roma: Città Nuova, 1995, p. 430-433.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. **Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione**. Milano: Paoline, 2000.
- FIZZOTTI, Eugenio. **Verso una psicologia della religione 2**. Il camino della religiosità. Torino: Elle Di Ci, 1995.
- JOANNES PAULUS II. **Novo millennio ineunte**. Lettera apostolica al termine del Grande Giubileo dell'anno 2000. Milano: Paoline, 2001.
- LAURENTIN, René. **Il movimento carismatico nella Chiesa Cattolica**. Rischi e avvenire. Brescia: Queriniana, 1976.

SUENES, Leo-Jozef; CÂMARA, Hélder. **Rinnovamento nello Spirito e servizio dell'uomo**. Roma: Paoline, 1979.

RUIZ, Federico. **Místico e Mestre São João da Cruz**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTA TERESA DE JESUS. **Castelo interior ou moradas**. São Paulo: Paulus, 1981.

VELASCO, Juan Martín. **La experiencia cristiana di Dios**. Madri: Trotta, 1997.

WILHÉLEM, François-Régis. **Dio nell'azione**. La mistica apostolica secondo Teresa d'Avila. Città del Vaticano: Libreria Vaticana, 1996.

FT 7 Devoções Religiosas e Culturas Brasileiras

The image features a decorative background with overlapping, semi-transparent blue circles of various sizes. A solid blue horizontal bar is positioned below the text. The overall aesthetic is clean and modern.

FT 7: Devoções Religiosas e Culturas Brasileiras

Coordenadores: Prof^a. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar – UFPE/UNICAP, PE; Prof^o Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral – UNICAP, PE; Prof^o Dr. Manoel Henrique de Melo Santana – CESMAC, AL.

Ementa: O principal intuito deste fórum temático é discutir as devoções religiosas e seus hibridismos culturais, amalgamados durante os processos de construções das identidades nacionais, desde a colonização até a atualidade. Para tanto, se aglutina reflexões teóricas/conceituais interdisciplinares e estudos de caso simples e múltiplos; estes advindos das inúmeras materializações do sagrado, sejam estas realizadas em espaços públicos ou privados, institucionalizadas ou não e que ocorrem, principalmente, em santuários, peregrinações, festas, confraternizações, romarias e em espaços domésticos. Estudos focados na compreensão das devoções religiosas realizadas por meios eletrônicos também estão inclusas. Cabe destacar que devoção religiosa é analisada enquanto representação social, por conseguinte aglutinadora das várias esferas expressas nas dimensões humanas em suas relações com a natureza.

A devoção ao divino espírito santo em Mazagão Velho/AP: expressão do catolicismo popular

Adriene dos Anjos Noronha¹

RESUMO

O objetivo desta comunicação é apresentar a ocorrência da Festa do Divino Espírito Santo no interior do Amapá, na localidade de Mazagão Velho, e discutir seus aspectos religiosos e devocionais, assim como suas influências culturais. A pesquisa foi feita por meio de bibliografia especializada, que apresenta, como pano de fundo, a peculiar história de Mazagão, única cidade a ser transferida do litoral do Marrocos para o Brasil no século XVIII. Também foram pesquisadas as questões que relacionam religiosidade popular e festas devocionais e sua oposição ao catolicismo oficial. Por fim, o texto apresenta as considerações sobre a festa do Divino Espírito Santo após acompanhamento de sua ocorrência *in loco*, agregando os rituais religiosos, como procissões e coroação, e as expressões da cultura local. A principal manifestação cultural relacionada a essa festa é o Marabaixo, que consiste em uma dança, associada à música e ao toque das caixas. A religiosidade popular dessa comunidade é marcada pela diversidade cultural ali existente que foi construída durante mais de dois séculos de história, com a influência primitiva dos indígenas, a chegada dos colonizadores portugueses e a posterior ocupação dos escravos africanos e seus descendentes.

Palavras-chave: Catolicismo popular; festas devocionais; manifestações culturais; Mazagão Velho.

INTRODUÇÃO

O catolicismo no Brasil adquiriu, desde os primeiros tempos, uma característica popular. Isso se deu por diversos fatores, entre eles: a devoção do fiel ao santo, o número insuficiente de sacerdotes e o trabalho das irmandades.

Neste texto, o objetivo é discutir esses fatores associando-os aos estudos de historiadores, sociólogos e antropólogos. Para um melhor entendimento dessas questões, usamos o exemplo da festa do Divino Espírito Santo que ocorre em Mazagão Velho no Amapá. As particularidades dessa comunidade ressaltam certos aspectos do *catolicismo popular*, como a grande participação da população local.

¹ Mestranda em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: adrieneanjosnoronha@gmail.com

1 MAZAGÃO VELHO NO MEIO DO MUNDO

Mazagão Velho é um distrito do município de Mazagão, localizado no interior do Amapá. Sua história começa em 1514, quando Portugal fundou uma possessão no litoral do Marrocos, tendo entre seus interesses centrais a expansão da fé cristã. Durante mais de duzentos anos, Mazagão serviu de entreposto comercial na rota que ligava o Ocidente ao Oriente. O local foi habitado pelos súditos dos soberanos portugueses, a maioria procedente dos Açores. Eles dividiam seu tempo entre a produção para subsistência, os contatos comerciais e as atividades militares e religiosas. (VIDAL, 2008).

Contudo, por causa da ameaça muçulmana, que já havia tomado outras praças, Mazagão teve que ser desocupada. Seus habitantes foram transferidos para o Brasil em 1769 para ocupar uma localidade na Capitania do Grão-Pará. Apesar dos novos contatos em um universo muito diferente, essa sociedade perpetuou suas tradições, por meio das quais vivenciavam seus antigos costumes e crenças.

Uma característica dessas pessoas era a forte religiosidade. Na Mazagão marroquina eram devotos de Nossa Senhora da Assunção, padroeira do local. E, a exemplo de Portugal, cumpriam o calendário religioso que determinava a guarda dos dias santos e a realização de festas.

Entre as principais festas que trouxeram para o Brasil está a do Divino Espírito Santo, ocasião em que se celebra a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus Cristo. Essa devoção é uma das práticas do *catolicismo popular* e muito concorrida no Brasil. Estudos divergem sobre a sua origem e apontam como possíveis locais Portugal no século XIV e até mesmo França e Alemanha no século XII. O certo é que a festa se espalhou para diversos países europeus e também para as Ilhas da Madeira e Açores. (GONÇALVES, 2007). Falando sobre as festas açorianas do Divino, José Reginaldo Gonçalves diz que “Essas festas teriam tido início no século XIV, pela iniciativa da Rainha Santa Isabel, em pagamento a uma promessa que fizera ao Espírito Santo, para que cessassem as guerras entre seu marido, Dom Diniz, e seu filho. [...]”. (GONÇALVES, 2007, p. 204-205). Esse mito se espalhou entre os açorianos e chegou ao Brasil.

2 A POPULARIDADE DAS FESTAS RELIGIOSAS NO BRASIL

Entre os principais objetivos de se povoar o Brasil estava o de propagar a fé cristã, intenção que fica clara nos documentos redigidos pelos reis de Portugal². Como

2 Análise feita a partir dos estudos de Riolando Azzi (1987) e Eduardo Hoornaert (1992; 1991; 2008).

parte desse projeto, vieram missionários de diversas ordens que representavam oficialmente a Igreja Católica Apostólica Romana. Eles tiveram grande influência sobre a população por causa de uma maior proximidade. Ao divulgarem a fé cristã, divulgavam também os rituais próprios da Igreja. Aos poucos, esses eventos foram tomando características populares.

Isso se deu pela grande identificação dos fiéis com os santos. Mas, também, pela falta de sacerdotes, que permitiu uma maior aproximação dos fiéis nas atividades da Igreja. Outro importante ponto foi a existência de irmandades³, que designavam responsabilidades religiosas aos leigos. Esses três fatores têm um elemento em comum que é a realização das festas de devoção. Assim, desde o tempo colonial, o Brasil apresenta uma religiosidade que tem como uma de suas características as festas devocionais marcadas pela grande participação de leigos na organização e promoção desses eventos.

Estas festas já ultrapassam séculos de existência. A sua proveniência acompanha o processo de colonização, do qual fez parte, também, a catequização dos nativos indígenas nos aldeamentos e a cristianização dos africanos trazidos como escravos pelas companhias de comércio. Ainda hoje podemos acompanhar as festas que foram instituídas nesse tempo e outras que foram reapropriadas pelas novas gerações. Esse é o caso da festa do Divino Espírito Santo de Mazagão Velho, que ocorre graças unicamente à ação da própria comunidade, caracterizando o que podemos chamar de *catolicismo popular*.

Diversos estudiosos brasileiros trabalharam esse conceito, principalmente a partir da década de 1960. Em suas análises, muitos dividiram o catolicismo em categorias ligadas aos grupos sociais que o praticam (ANDRADE, 2006). Esse é o caso de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968), que em seus estudos fala de um catolicismo plural, e, recorrendo a Roger Bastide (1951), destaca a existência de um catolicismo oficial e outro popular.

Tal dualidade não é exclusivamente brasileira, mas universal; em todos os países existiu sempre oposição entre de um lado as necessidades religiosas espontaneamente formuladas pela massa da população aliadas à conservação de antigas tradições religiosas e, de outro lado, a estrutura de uma hierarquia sacerdotal, sustentada por um dogmatismo mais ou menos rígido. (QUEIROZ, 1968, p. 104).

Além disso, analisando o *catolicismo popular*, Queiroz (1968) faz uma distinção entre o catolicismo desenvolvido no meio urbano e o catolicismo do campo,

³ “Irmandade: associações de leigos formadas nos centros urbanos coloniais e marcadas pelo caráter assistencialista e de ajuda mútua entre os indivíduos que dela faziam parte, denominados irmãos. [...] Responsáveis pela construção de igrejas, contratação de músico para acompanhar as missas e demais festejos religiosos e de padres que oficiavam os sacramentos. Além disso, contratavam o serviço de artistas para a ornamentação dos templos religiosos e o fabrico de imagens de santo. [...]” (BOTELHO; REIS, 2002. p. 101).

chamado de rústico. Esse último se desenvolveu em pequenas comunidades com formação social diferenciada do meio urbano, geralmente mais ligadas às tradições que favoreceram a conservação das práticas religiosas. Solange Ramos de Andrade resume a proposta de Queiroz dizendo que o catolicismo rústico é:

Constituído em comunidades rurais dispersas por vastas extensões territoriais, [...] com um senso de comunidade muito forte. Esse tipo de catolicismo se traduziria pela devoção comum a santos padroeiros locais, no qual a capela do santo ocuparia lugar de destaque na comunidade. Um catolicismo que reforçaria a solidariedade desses grupos, muitas vezes canalizando a rebelião onde a opressão foi grande. (ANDRADE, 2006).

Essa maneira de viver a religião é mais associada a populações que ficam distantes dos sacerdotes e das regulamentações da instituição oficial. Além disso, nesse meio, destaca-se a forte devoção aos santos, que deve ser cumprida periodicamente pelos fiéis.

Alba Zaluar Guimarães (1973) também aponta o caráter rural e interiorano do *catolicismo popular*, que consiste na prática da religião. Os deveres para com o santo são uma das principais atividades e estão ligados às promessas, aos milagres e aos castigos. “Essas categorias só podem ser entendidas dentro da ação ritual que efetiva o equilíbrio das relações entre os homens e os santos nessas comunidades rurais, ou seja, as festas.” (GUIMARÃES, 1973, p. 178). Ela ainda destaca que “o catolicismo popular seria assim visto enquanto um conjunto de crenças e de rituais relativamente sistemáticos, que ao mesmo tempo constitui um meio de expressão para os valores e regras sociais importantes para o funcionamento da sociedade [...]” (GUIMARÃES, 1973, p. 177).

A ética do *catolicismo popular* foi abordada por Carlos Rodrigues Brandão (1992) ao falar que o catolicismo está aberto a todos e que tem uma forte característica relacional, pois “dirige-se a feixes de relações cotidianas entre pessoas, familiares, parentes, vizinhos e amigos, companheiros de vida e de trabalho; dirige-se a feixes de relações entre pessoas terrenas e pessoas sagradas, como Jesus Cristo, ou santificadas, como São João Batista [...]” (BRANDÃO, 1992, p. 105).

Já Mauro Passos trabalha a ideia da “experiência religiosa nos meios populares” (PASSOS, 2008, p. 166) a partir das tradições culturais, da formação dos contextos históricos, das ações coletivas e compartilhadas. Ele coloca que o *catolicismo popular* brasileiro foi construído com a vinda dos portugueses que manifestavam sua fé por meio de festas, rituais e romarias, e se constituiu como expressão da vida. Contudo, é importante notar que:

Na evolução histórica do Brasil, o catolicismo popular lusitano sofreu um

processo de aculturação que o modificou, consequência do fenômeno da transplantação, tendo como resultado atitudes e comportamentos novos, com relação aos componentes religiosos e culturais originários, principalmente os africanos e indígenas. (PASSOS, 2008, p. 176).

Podemos entender que o termo popular se refere a uma característica do próprio catolicismo para designar certas práticas que ocorrem entre os fiéis católicos em diversas sociedades e que foram construídas ao longo de sua história. O *catolicismo popular* é o modo de viver a religião católica e está ligado às crenças, às devoções, aos rituais. A principal consideração que podemos tomar a partir dos estudos apontados acima, é que seus autores relacionam o conceito de *catolicismo popular* com a devoção dos fiéis aos santos e conseqüentemente com as homenagens a eles prestadas, sendo o principal evento as festas.

3 A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE MAZAGÃO VELHO

Em Mazagão Velho, a festa do Divino Espírito Santo foi se atualizando diante das mudanças culturais e sociais operadas em nossa sociedade. Mesmo carregando uma antiga tradição religiosa, a festa ganhou novos sentidos que são vivenciados pela comunidade. Portanto, a festa devocional não se constitui apenas pelos elementos religiosos nela existentes. Também estão contidas nesse entendimento as atividades que compõem as expressões culturais de uma sociedade, principalmente da cultura popular, como a dança, o canto, os bailes, as folias, as comidas e as bebidas. Nesse sentido, dispomos aqui do conceito de acontecimento total, traçado por Carlos Alberto Steil, o qual permite perceber a festa “como algo que ultrapassa a perspectiva que procura restringi-la a um ajuntamento de fiéis dedicados às atividades religiosas.” (STEIL, 1996, p. 134).

Mas ela também possui todos os elementos de tradição instituídos pelos antepassados. Principalmente àqueles ligados aos momentos religiosos, quando as pessoas se encontram para realizar as procissões, fluvial e terrestre, as rezas, o levantamento e a derrubada do mastro. Há também a coroação, um dos momentos mais importantes da festa que envolve um grupo de meninas da comunidade ricamente vestidas e adornadas para a ocasião. Os preparativos para a coroação começam ainda no ano anterior quando são sorteadas as Empregadas do Divino, como as crianças são chamadas, dividindo-se em: uma Imperatriz, que também representa Nossa Senhora e que receberá a coroa do Divino Espírito Santo; uma Trinchante, responsável por segurar a coroa; uma Pega na Capa, responsável por

segurar a capa da roupa da Imperatriz; uma Alferes Bandeira, responsável por segurar a bandeira e guiar a Imperatriz; quatro Varas Douradas, responsáveis por segurar as varas que formam um quadrado onde a imperatriz será coroada; quatro Paga Fogaças, meninas que levam, em bandejas, o alimento da Imperatriz.

Dessa maneira, forma-se a corte da Imperatriz, que são as damas de honra do Divino Espírito Santo. É uma tradição de longa data e que ainda se mantém. Para as meninas, ser contemplada no sorteio é como uma graça recebida do Divino Espírito Santo. A partir daquele momento, as famílias se sentem honradas tendo uma de suas filhas como empregada do Divino. Para isso, trabalham preparando a menina para o grande evento, comprando tecidos para a confecção da roupa, organizando suas casas e seus altares para receberem os visitantes e ajudando na realização da festa.

A programação da festa também envolve momentos de confraternização e compartilhamento. A mesa do café ofertado é composta de chocolate produzido pelos próprios moradores, que plantam e colhem o cacau, secam, moem e fazem uma bebida misturada com gema de ovo. Também é servido o bolo de macaxeira e o beijucica, produtos à base de mandioca, típicos da região Norte do Brasil. Em outros momentos, como durante as visitas nas casas dos moradores da comunidade, é distribuída a gengibirra, bebida típica das festas do Amapá, à base de gengibre, cachaça e açúcar.

Os principais símbolos em devoção ao Divino Espírito Santo estão presentes em diversos momentos. A coroa, sinal de realeza e soberania, é o objeto usado para coroar a Imperatriz. Ela apresenta em seu topo uma pomba, que é o símbolo Divino Espírito Santo. A coroa é apresentada a todos durante a procissão fluvial realizada no rio Mutuacá. Mas, também, podemos vê-la na Igreja de Nossa Senhora da Assunção, na coroação que ocorre no Centro Comunitário Mocito Aires e nos altares das casas ao lado de imagens de santos e oratórios durante as ladainhas.

Além disso, existem as bandeiras, objetos de devoção e de proteção, que são conduzidas pela Alferes Bandeira no cortejo para a coroação, e pelo bandeirista durante a realização do Marabaixo pelas ruas da localidade. Outra bandeira é colocada na ponta do mastro, objeto que representa a ligação entre o céu e a terra.

É dessa maneira que em Mazagão Velho acontece a aproximação dos fiéis com o Divino Espírito Santo, uma relação de troca e de devoção, em que se busca agradar e agradecer a entidade.

CONCLUSÃO

Por meio dos elementos e das atividades desta festa conseguimos entender quão próxima ela está dos devotos. Essa relação entre a entidade e os fiéis foi

construída com o tempo e proporcionou um pertencimento da festa ao povo. É uma festa feita pelo povo e para o povo, favorecida pelo envolvimento e pelas relações estabelecidas entre os moradores.

A festa do Divino Espírito Santo em Mazagão Velho possui um caráter coletivo que é vivenciado por meio dos rituais. Desde o preparo da festa, quando são realizadas reuniões entre os moradores para definir as atividades, até sua ocorrência, tudo é feito pela comunidade. A vivência coletiva é reforçada durante as procissões, missas, cortejos, durante os momentos de descontração nos encontros para o Marabaixo, e nos momentos de comensalidade em que a comida e a bebida são fartamente ofertadas e divididas entre os participantes.

Isso tudo ressalta o caráter popular da festa, pois há uma relação direta dos moradores com a realização do evento. Essas características se ligam às análises realizadas pelos historiadores, sociólogos e antropólogos, e mostram que os fundamentos do *catolicismo popular* estiveram presentes no Brasil desde seu período colonial.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Solange Ramos de. O catolicismo popular no Brasil: notas sobre um campo de estudos. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 17, dez. 2006. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/067/67andrade.htm>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

AZZI, Riolando. **Cristandade colonial**: mito e ideologia. Petrópolis: Vozes, 1987.

BASTIDE, Roger. **Religion and the church in Brazil**. New York: The Dryden, 1951.

BOTELHO, Angela; REIS, Liana. Irmandade. **Dicionário histórico Brasil Colônia e Império**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. p. 101.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A ética do catolicismo popular. In: GONZÁLES, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. São Paulo: Vozes, 1993. p. 105-130.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Patrimônio, memória e etnicidade: reinvenções da cultura açoriana. In: **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônio. Rio de Janeiro: Minc/Iphan, 2007. p. 195-209.

GUIMARÃES, Alva Zaluar. Sobre a lógica do catolicismo popular. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 173-193, 1973.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro, 1500-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época. Petrópolis: Vozes, 2008.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular: o sagrado, a tradição, a festa. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida**: significados e imagens. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 165-190.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. Revista do Instituto de **Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 5, p. 104-123, dez. 1968. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/45715>>. Acesso em: 06 abr. 2016.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o atlântico**: do Marrocos à Amazônia (1769-1783). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A Territorialidade Religiosa no Bairro do Pina em Recife-PE e seu Pluralismo Religioso

Maria Vanessa Nunes do Carmo¹

RESUMO

A comunicação é baseado no projeto de pesquisa de mestrado, que tem como objeto central o pluralismo religioso e a compreensão da territorialidade religiosa no espaço urbano do bairro do Pina-Recife/PE, desejando com isso, perceber a existência de diálogos inter-religioso ou não. Sabe-se que o espaço da religião no Brasil vem gradativamente passando por um processo dinâmico, onde distintas formas de expressões religiosas surgem no contexto urbano. Em Recife, e mais particularmente no bairro do Pina, é possível perceber esse crescimento de novas expressões religiosas, principalmente em áreas de comunidades carentes. Essa pesquisa tem um caráter inédito, pois, nunca foi feito um estudo voltado para esses núcleos religiosos existentes no bairro do Pina. Por isso, a pesquisa justifica-se em contribuir com essa temática dentro do campo das Ciências da Religião, pois, a mesma pretende a partir do mapeamento religioso feito no bairro do Pina, diagnosticar a relação do uso e apropriação desses inúmeros núcleos religiosos, no contexto territorial, procurando com isso, apreender a existência ou não de um diálogo inter-religioso respeitoso.

Palavras-chave: Mapeamento. Diálogo inter-religioso. Territorialidade Religiosa.

INTRODUÇÃO

Levando em consideração a importância da discussão atual em prol da laicidade no País, buscando assim, o respeito à diversidade religiosa, podendo isso, ser visto nos inúmeros congressos acadêmicos, e até mesmo esse assunto sendo debatido fora da Academia. Essa comunicação é baseada numa pesquisa de mestrado, em andamento, que tem um caráter inédito, pois, nunca foi feito um estudo voltado para esses núcleos religiosos existentes no bairro do Pina. Por isso, a pesquisa justifica-se em contribuir com essa temática dentro do campo das Ciências da Religião, pois, a mesma pretende a partir do mapeamento religioso feito no bairro do Pina, diagnosticar a relação do uso e apropriação desses inúmeros núcleos religiosos, no contexto territorial, procurando com isso, apreender a existência ou não de um diálogo inter-religioso respeitoso.

Percebe-se que ao longo da urbanização do país e da territorialidade

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Graduada em Licenciatura em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Bolsista da CAPES. E-mail: nunes.mariavanessa2@gmail.com

religiosa contemporânea, juntamente com o fator do uso e apropriação do espaço, acompanhada pelo surgimento de novos grupos religiosos e de novas religiosidades, uma busca por emancipação crescente de religiões distintas (Catolicismo, Afro e Protestantismo). Desta forma, cidades brasileiras, como o Recife, testemunharam e continuam testemunhando vários processos de novos territórios religiosos, além da formação de identidades, e até mesmo conflitos entre as religiões em si, onde predominaram o catolicismo romano.

Há hoje, uma rica variedade de crenças, seja, no Anglicanismo ao Mormonismo passando pelo Pentecostalismo, ao mesmo tempo em que cultos urbanos indígenas e afrobrasileiros, tais como: o Catimbó e o Xangô, anteriormente escondidos, emergem para o espaço aberto. Essas transformações são, sem dúvida, dignas de serem incluídas nas análises da vida urbana contemporânea, consistindo-se numa maior afirmação territorial das crenças.

Sendo assim, essas religiões trazem consigo novas estratégias territoriais no espaço metropolitano, baseando-se na apropriação religiosa de dados segmentos do espaço, pode-se conceber uma análise a partir da base conceitual, visando ressaltar o equilíbrio entre diferentes religiões ou a busca por conquista de um mesmo espaço por cada uma delas.

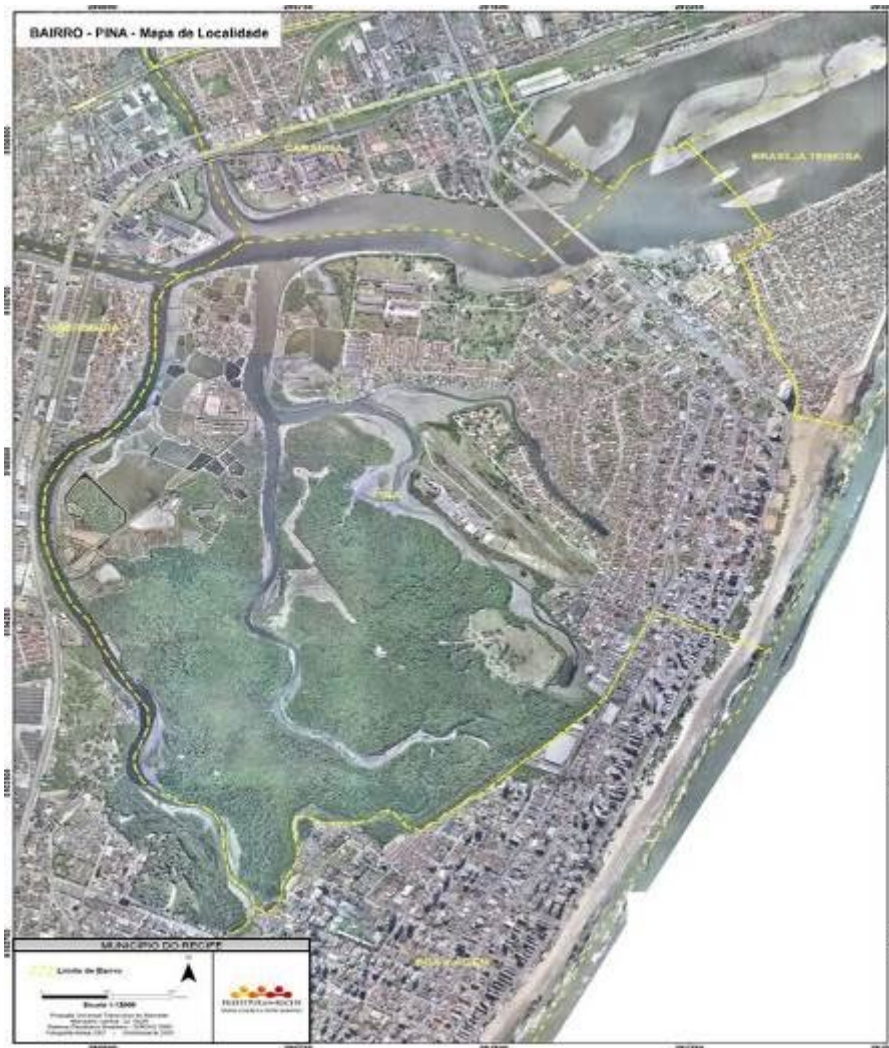
Não ao acaso a escolha desse recorte espacial. O bairro do Pina e a sua expressão religiosa foi foco de trabalhos anteriores, oriundo do convívio direto da pesquisadora com a área, por perceber na localidade, uma expressiva diversidade religiosa, particularidades simbólicas de cada religião e sua importância histórica, através da observação livre. Essas circunstâncias despertaram o interesse pelo fenômeno religioso e sua espacialidade, justificando a pesquisa.

Espera-se, portanto, proporcionar acréscimos na literatura específica acerca da pluralidade religiosa no Brasil na área das Ciências da Religião, como aglutinadora de subcampos da Sociologia, Antropologia, Teologia e História.

1. CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

No bairro do Pina estão inseridas as comunidades da Areinha, Beira Rio, Bode e Encanta moça, o referido é um bairro popular, que está situado na zona sul do Recife e tem como limites: ao norte, Brasília Teimosa e o porto do Recife; ao sul, Boa Viagem, ao leste, o Oceano Atlântico e a oeste, a Bacia do Pina. (Figura 1).

Figura 1 – Localização da área de estudo, bairro do Pina.



Fonte: Carmo, 2014

2. APROPRIAÇÃO E USO PELA RELIGIOSIDADE

A marca expressiva da religiosidade no bairro do Pina esteve sempre ligada à sua história e se tornou um identificador de sua população desde a chegada dos jesuítas e a vinda dos negros para a região costeira do Nordeste brasileiro. Os primeiros sinais de religião se dão com a chegada dos jesuítas desde 1600, os quais possuíam uma fazenda perto do mar e lá guardavam a imagem de Nossa Senhora do Rosário da Barreta. Por isso, a padroeira do Pina é até hoje, Nossa Senhora do Rosário. Posteriormente, a igreja Matriz do Rosário veio a ser fundada, em 1932, pelo padre José Fernandes que também construiu a capelinha do Menino Jesus na Av. Conselheiro Aguiar, o convento dos Capuchinhos na Areinha, o Patronato da

Conceição no Bode e a Igreja da Brasília Teimosa. (SILVA, 2008a).

Foi na ocupação pelos afrodescendentes que surgiram traços da sua cultura nas comunidades, sendo uma delas a religião, estabelecendo uma expressão forte da sua resistência e sua identidade. Foi a partir de Maria Fortunata, mais conhecida como “A Baiana do Pina”, que se edificou o terreiro, em 1917, tornando-se um dos maiores terreiros do Recife.

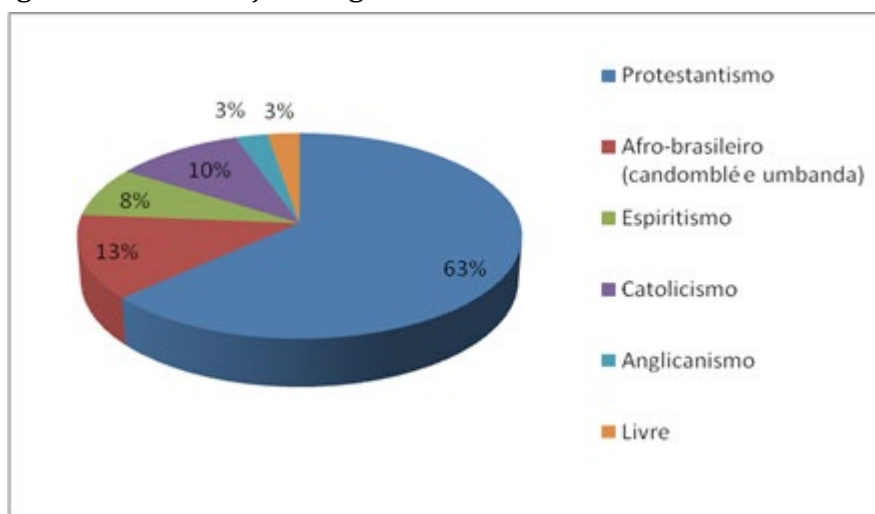
Ainda com relação com a religião afro, estas sofreram muita repressão, que dificultou o culto as suas divindades, obrigando seus praticantes a associarem suas divindades com os santos católicos, para exercerem sua fé disfarçadamente, mantendo viva a tradição cultural. Colocando assim, “As lideranças dos Xangôs do Recife perceberam que se tornaria perigoso continuar praticando os toques disfarçados nos ensaios do maracatu” (REAL, 2001, p. 21).

Com a diversidade religiosa da comunidade vieram outras fundações em seguidas: os evangélicos eram poucos no Pina, não havia igreja evangélica, a congregação reunia-se na Av. Encanta Moça. Em 1933, cinco famílias decidiram fundar a 1º Igreja Batista do Pina na Rua Eurico Vitrúvio no Bode (SILVA, *op. cit.*).

Em 01 de janeiro de 1947 houve a fundação do Núcleo Espírita Missionários da Luz. Desde então novos centros, igrejas e terreiros continuaram a surgir. Duas representações de núcleos religiosos, que fazem parte da história dessas comunidades:

O bairro do Pina possui uma topografia formada por ilhas que podem ser correlacionadas, atualmente com a existência de “ilhas religiosas”. Este bairro desenvolve-se a partir da fundação de novos centros religiosos inseridos nas comunidades Areinha, Bode e Encanta Moça, Beira Rio. Assim, observa-se que a proliferação dessas instituições religiosas como mostra o gráfico a seguir deve-se ao predomínio de algumas crenças religiosas, principalmente o protestantismo com uma porcentagem de 63% (Figura 2). Esta verificação é resultado do mapeamento realizado nas comunidades no qual foram encontrados, no momento presente da pesquisa 54 núcleos religiosos frutos da diversidade religiosa que impera as manifestações e simbologias diversas.

Figura 2 - Distribuição religiosa nas comunidades no Bairro do Pina



Fonte: Carmo, 2014.

Por meio da análise das formas de uso e apropriação dos espaços públicos, no bairro, enfatizasse que determinadas parcelas do espaço urbano assumem a função de lugares caracterizados pelos diversos usos ensejados, pelas práticas socioespaciais cotidianas, desde o local da sobrevivência, perpassando o lúdico e a festa, no ambiente de manifestações políticas, comemorativas, cívicas e culturais, bem como, do espaço do protesto e da reivindicação. Enfim, práticas e relações sociais que fazem com que o espaço público continue sendo lugar de multifuncionalidade, para os diversos segmentos sociais da cidade.

Nessa perspectiva, analisando o ponto de vista da diversidade de usos, a busca pelo sagrado e a fé limitante dessas crenças religiosas é vista com um recorte de novas conquistas territoriais e ocupacional, vendo o surgimento incessante de novos núcleos, os ditos “Igreja de Garagem²”, no bairro do Pina.

Assim, o espaço urbano do bairro do Pina é um produto das ações sociais em que os agentes produzem e consomem o espaço. Essas ações são tão complexas, que Corrêa (1995, p.11) afirma que o mesmo se mantém simultaneamente fragmentado e articulado, reflexo e condicionante social, ainda que suas formas e funções tenham mudado o que ocasionam um constante processo de reorganização espacial.

3. PLURALISMO, DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE RELIGIOSA

² São pequenas denominações protestantes, do qual não possuem uma identidade institucional difundida, liderados por outrem que, necessariamente, não tem uma formação teológica, tendo-se apenas declarados ungidos, para exercer a atividade. Seu território dito religioso é geralmente irregular, com uma infraestrutura precária (Carmo, 2011).

O pluralismo “é o fim de toda pretensão monopolista. Em outras palavras, é a ideia de que concepções filosóficas ou ideológicas-políticas globais, utopias gerais e projetos monísticos acabaram”. (SCHESINGER e PORTO, p. 575). O pluralismo aparece num tempo determinado de uma sociedade, com uma circunstância e um processo, com avanços e retrocessos, sempre em mudanças.

Maria Vigil (2006) falando sobre a questão do pluralismo, faz bem em lembrar que:

O pluralismo religioso não é um tema simplesmente teórico nascido das especulações de intelectuais que estejam querendo transmitir à sociedade. Provem da própria realidade do mundo de hoje. É um fato que se aproxima cada vez mais em todos os âmbitos: na sociedade, na cidade, no trabalho, na comunicação e até mesmo na família, ninguém pode subtrair-se ao reconhecimento desta nova paisagem humana. (VIGIL, 2006, p.27).

Faustino Teixeira referindo-se a questão do pluralismo, chega a afirmar que “há teólogos que dizem que o pluralismo será o grande horizonte do novo século” (1993, p.290).

Tendo em vista a existência inegável do pluralismo religioso na nossa sociedade atual, e considerando que o mesmo, procura dá voz de igualdade a todos, independentemente de credos, crenças ou gêneros, um elemento indispensável para que se entenda tudo isso, é o diálogo inter-religioso. Sobre o tema, Teixeira (2002) contribui quando diz:

O diálogo inter-religioso é reciprocidade existencial, conversão, intercâmbio de dons, e relação. Implica abertura e disponibilidade de ser enriquecido pelo outro. É uma comunicação que propicia um clima de empatia, simpatia, acolhimento, removendo preconceitos, suscitando compreensão e enriquecimento mútuos, comprometimento comum e partilha religiosa. (TEIXEIRA, 2002, p. 158-177).

É certo que, a presença da pluralidade religiosa faz parte do bairro do Pina, porém, o desafio da pesquisa é tentar através do pluralismo religioso identificar essa relação de convivência, ou seja, procurar perceber se há ou não um diálogo inter-religioso num ambiente respeitoso. Pois, sabe-se que, “o que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo”. (GADAMER, 2002, p. 247).

A proposta de estudo, abordará também a Religião no Território e na Territorialidade, a qual será utilizada, segundo Rosendahl, pois a referida entende território religioso, como “reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé, [...] (fortalecendo) as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido” (2008, p. 56-57).

Como todo território, o território religioso é também demarcado e obedece a uma lógica de funcionamento, percebe-se que há agentes que o controlam, o organizam, e, sobretudo instituem um poder.

Ainda segundo a autora, a territorialidade religiosa é definida como “o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, no sentido de controlar um dado território religioso. É uma ação para manter a existência, legitimar a fé e a sua reprodução ao longo da história” (Rosendhal, 2008). Esse controle e a própria reprodução de espaços religiosos advêm da territorialidade religiosa adquirida através das realizações de várias práticas religiosas para a busca de novos adeptos e a própria afirmação da sua crença.

Ambos baseiam-se na apropriação religiosa de dados fragmentados do espaço, ressaltando-se o equilíbrio entre diferentes religiões ou a procura por conquista de um mesmo espaço, por cada uma delas. Com estas estratégias de controle de pessoas e lugares, a religião se afirma como instituição e atende à demanda do sagrado, buscando novos territórios sagrados e sua apropriação para um maior pleito de fieis.

CONCLUSÃO

Como resultado parcial, observa-se que no bairro do Pina há uma paisagem delineada por uma pluralidade religiosa existente, ou seja, existe nessas comunidades uma presença diversificada em relação as inúmeras representações religiosas. Todavia, a proposta da pesquisa é tentar diagnosticar se existe uma relação respeitosa entre essas entidades.

Como já mencionado anteriormente o dialogo religioso será o paradigma para que se perceba um respeito diante dessa territorialização religiosa na busca do poder, no recorte espacial do bairro do Pina, onde naturalmente cada instituição procura estabelecer a sua crença e o seu domínio nas comunidades.

Relembra-se portanto, que essa pesquisa está em andamento, pois, a mesma faz parte de um processo final de uma dissertação.

REFERÊNCIAS

- CORREA, Roberto Lobato. **Espaço Urbano**. São Paulo: Ática, 1995.
GADAMER. Hans-Georg. **Verdade e Método II. Complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 247.
REAL, Katarina. **Eudes, o rei do maracatu**. Recife: FUNDAJ/ Ed. Massangana,

2001.

ROSENDAHL, Z. **Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião.** In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. **Espaço e Cultura: Pluralidade Temática.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 47-78.

SCHLESINGER, H.; PORTO, H. **Dicionário Enciclopédico das Religiões.** Volume II, p. 575.

SILVA, Oswaldo Pereira da. **Pina: Povo Cultura Memória.** Recife: Funcultura, 2008a.

TEIXEIRA, Faustino (org.). **Diálogo dos Pássaros.** São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Diálogo Inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. Perspectiva Teológica.** v. 34, n. 93, pp. 158-177, 2002.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso.** São Paulo: Paulus, 2006.

Barra do Ipanema: um itinerário de fé

Prof.º Dr. Manoel Henrique de Melo Santana

RESUMO

O texto aborda a existência uma Igreja, datada possivelmente do século XVII, sobre uma ilha no Rio São Francisco, situada no município de Belo Monte, Estado de Alagoas. A ilha tem o nome de Nossa Senhora dos Prazeres, imagem que se encontrava nesta pequena igreja. Chama a atenção de todos a arquitetura da igreja, com seu altar principal, um púlpito incompleto, e seu piso de madeira, com boa conservação, feita para servir de sepultamento, estabelecido em forma de campas. Suas origens são desconhecidas, apesar de sua posição majestosa, posicionada em sentido contrário à sua foz. São muitas as tradições religiosas, guardadas na memória popular. O interesse da pesquisa está na busca de tombamento deste patrimônio, abandonado pela Igreja e pelo Patrimônio Público, seja municipal ou estadual e nacional.

Palavras-chave: história, catolicismo, religiosidade popular, cultura.

INTRODUÇÃO

Uma viagem a Belo Monte, município de Alagoas, é uma viagem ao passado, através do imaginário histórico dos tempos coloniais. A estrada é de chão de chão e de pedras, por causa de uma mineradora ali existente. Acompanhado na primeira viagem por um colega, ele voltou ao passado quando há 50 anos, passava por ali embarcado em um dos grandes navios que navegava pelo São Francisco, em direção ao Seminário. O caminho é descendente, sempre descendo sem visualizar nada em seu redor; a não ser, quando depois de cerca de meia hora de viagem, deparamo-nos com as águas do São Francisco.

A cidade é pequena, mas antiga. E mais antiga deve ser a Barra do Ipanema, rio que atravessa vários municípios daquela região, atingindo o vizinho Estado de Pernambuco.

A Barra do Ipanema é a foz de um rio temporário alagoano, cujas águas deságuam no Rio São Francisco. Após a sua descoberta pelo italiano Américo Vespúcio, no dia 4 de outubro de 1501, festa de São Francisco, o grande rio passa a ser visitado em busca de novas descobertas.

O Rio tinha outro nome, “Opará”, topônimo aplicados pelos índios que habitavam a região, e que, traduzindo, significa “Rio-Mar”. Muitas informações

presentes aqui são fruto de cuidadosa pesquisa do historiador alagoano, de Santana do Ipanema, Clerisvaldo B. Chagas. Graças à sua obra sobre a Barra do Ipanema, de 2015, publicada em Maceió, o autor nos presenteia uma rica fonte histórica, de sítios até então desconhecidos. Assim, continua desconhecida as origens da igreja da ilha de Nossa Senhora dos Prazeres.

Diz a história que: “Há duas igrejas insulares

Assim na segunda metade do século XVI, os desbravadores subiram o leito seco do Ipanema até as nascentes, na serra do Ororubá, em Pesqueira, a cerca de 36 léguas (220 km). Esse caminho foi de muita importância na entrada do sertão nordestino e alagoano, itinerário também de muitos missionários, além das fazendas de criadores de gado. O casario defronte ao rio tem calçadas bem altas, medida de proteção contra as grandes cheias do Rio São Francisco. Os seus degraus servem para as mulheres lavarem publicamente as roupas de casa. Este modelo se encontra em outros lugares, a exemplo de Piaçabuçu, em Alagoas, já próximo à foz do grande Rio.

Não se pode deixar de imaginar que este cenário foi visitado regularmente pelas naus estrangeiras e logicamente viram muitos embates das tribos resistindo à invasão do homem branco. Nos seus mais 2.830 km de extensão, muitas eram as tribos presentes. O português Duarte Coelho, primeiro donatário da Capitania de Pernambuco, por volta de 1522, fundou entre penhascos a cidade ribeirinha de Penedo, não muito longe da foz, em Alagoas. Penedo logo manifestará sua grandeza, conquistando uma notável civilização, até hoje exuberante.

Mais tarde, o Rio se tornará o “Rio dos Currais”, através da ordem portuguesa de afastar o gado dos engenhos de açúcar, por volta de 1543, quando os rebanhos vão sendo tangidos, em criação extensiva, sem cercados, mas currais dentro das águas do Rio.

Barra do Ipanema está citada no relato de viagem do Imperador Pedro II quando navegava o Rio São Francisco, com pronunciamento de admiração sobre a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres, na ilha do mesmo nome. Sobre esta Igreja muitos contam muitas histórias, envoltas em lendas, ricas e antigas tradições narrando milagres e as várias peregrinações, Igreja data do século XVII. Muitas dúvidas restam até hoje sobre sua origem, sua construção e o passado de suas devoções. Tudo isso continua vivo nas tradições orais, vivenciada pelos mais antigos, com lembranças muito grandes de suas festas e celebrações. As festas eram feitas pelo povo, sem a presença de padres, pois, a religiosidade popular pode ser ricamente um momento maior da vida cristã, dada a presença dos missionários e a movimentação que as várias celebrações traziam. Sempre houve muita reza, de terço e de ladainhas, às vezes, cantadas, inclusive em latim, com a Salve Rainha

Rosa. As tradições religiosas ainda hoje são vivenciadas por algumas famílias, de modo especial, durante a Semana Santa, ao se vestirem gravemente, com hábitos compridos, a cabeça coberta. As cerimônias da Semana Santa, mesmo sem o padre presente, são feitas com um caráter muito sentimental, com expressiva teatralidade e simbolismo religioso. Recusam-se pegar em dinheiro, varrer a casa e tomar banho, fazendo jejum completo na quarta e na sexta-feira. No sábado santo, havia muito medo, devido ao fato de o padre não encontrar o pingo de sangue, do aleluia, e acontecer alguma catástrofe. Algo de misterioso acontecia neste sábado, que fazia as pessoas possuírem um medo religioso muito grande. As romarias continuam frequentemente vindas do lado sergipano. O Padre de Belo Monte, celebra na Igrejinha da rua em Barra do Ipanema, mas se recusa realizar algum movimento religioso na ilha e na Igrejinha. Mesmo quando não havia missa, o povo sempre rezava, cantava e celebrava os louvores de suas devoções.

Entretanto é a presença de Nossa Senhora dos Prazeres, que é reverenciada, desde que foi trazida posteriormente, vindo a ocupar o lugar de São Brás. São Brás foi entronizado como na Igrejinha da Ilha. Sobre esta imagem de São Brás não existe documentação que possa comprová-la. Em entrevistas feitas com a população, sobretudo, com Girlene Monteiro, natural da Barra do Ipanema, quando a casa de seu avô foi disponibilizada como Salão de Reza, todos falavam em Nossa Senhora dos Prazeres. Desta casa Girlene conserva apenas a parede frontal, com fachada arquitetônica e artística. Sua intenção é de vê-la, um dia, sendo uma casa de acolhimento para este sítio histórico. Girlene é a pessoa que acumula todos os acontecimentos históricos sobre a Barra do Ipanema e a Igreja da Ilha dos Prazeres, no Rio São Francisco.

A grande festa da Barra é de São João Batista, celebrada festivamente aos 24 de junho, com leilões, fogueira e muitos fogos. Esta festa acontecia no Salão da Reza, porque não havia ainda a Igreja na rua. De longe, vinha um sanfoneiro convidado para a festa. Uma banda de pífanos animava a novena e especialmente a procissão que percorre as principais ruas de cima e as de baixo do povoado, ora subindo ora descendo suas calçadas, passando com a imagem, por entre as fogueiras, bem próximo às casas. “As Barbinha de Deus” são o nome da Banda de Pífanos. Eles têm CD gravado e um grande repertório, ajudando o povo a cantar o hino de louvor a São João “Bendito louvado seja / São João lá no altar / digamos todos que viva! ”.

A história da imagem de Nossa Senhora dos Prazeres surge depois de cerca de 86 anos da fundação da Igrejinha. Reza a lenda que um caçador de mocós teria achado uma imagem de uma santa debaixo de uma pedra, no morro sanfranciscano. A santa era Nossa Senhora dos Prazeres, que trazida para a terra, sempre voltava sozinha para o morro, repetindo-se o fato por algumas vezes. Diante da insistência

do fenômeno da volta da imagem, os habitantes deduziram que ela era quem queria habitar na capela do Monte dos Prazeres, na Ilha dos Prazeres.

Em Maceió, Nossa Senhora dos Prazeres passou a ocupar o lugar de padroeira da Capital, Maceió, a partir do ano de 1762, substituindo São Gonçalo dos tempos de Alagoas canavieira, e que agora ocupa um lugar menor.

Sobre a Igrejinha dos Prazeres, preferimos seguir as anotações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em Alagoas. O intento desta investida é o seu tombamento. Anexamos aqui o depoimento da museóloga Carmen Lúcia Dantas, publicada pelo Instituto Organização Arnon de Mello, num texto intitulado: Alagoas Memorável – Patrimônio Artístico e Cultural, em seu fascículo 9, sem, porém, conhecer a sua data de publicação.

Procuramos o Conselho Estadual de Cultura com a intenção de trabalhar a ideia de um possível tombamento do patrimônio da ilha de Nossa Senhora dos Prazeres. Sem previsão de datas, muito menos de condições técnicas para uma análise patrimonial, as expectativas são poucas, apesar de uma aparente curiosidade. A Equipe do IPHAN de Alagoas conhece o patrimônio da Barra do Ipanema, com relatórios técnicos favoráveis ao seu pronto tombamento, não fossem as dificuldades de ordem econômica.

O interior da Igrejinha, sofreu perdas reparáveis, mas conserva alguns detalhes capazes de elucidar sua história, explica Carmen Lúcia Dantas, que está disposta a continuar o seu trabalho de pesquisa e futuro tombamento. Um destes exemplos é o exemplo de seu piso de madeira em placas retangulares, bem conservado, preparadas possivelmente para serem utilizadas como lápides. Em alguns lugares se percebe pinturas decorativas e barras provavelmente que por entre áreas descamadas deixam aparecer os vestígios da pintura original.

“A primitiva escultura de Nossa Senhora dos Prazeres, medindo 78 centímetros, foi descaracterizada em sua camada pictórica”. Sendo restaurada cuidadosamente, haverá possibilidade capaz de recompor sua ornado em folha de ouro e ramagens policromadas”.

Comenta Carmen Lúcia Dantas, que apesar do estado de deterioração em que se encontra “a Igreja mantém a arquitetura original, com a fachada precedida por um cruzeiro que não mais se sustenta fincado e pelo túmulo de um de seus benfeitores”.

Em Ouro Preto, Minas Gerais, destacamos a Igreja de São Francisco de Assis, que além de sua riqueza artística especial, o seu piso de madeira de lei, de formato retangular, foi construído para servir de sepultura para os irmãos da Ordem. Este detalhe arquitetônico se encontra na Igreja dos Prazeres, na ilha do São Francisco em Alagoas. Devidamente enumeradas, estas lápides eram provavelmente utilizadas pela comunidade. Por volta do século XVII houve uma certa aproximação da morte,

através das amostras de crânios, como se vê nas mãos de São Francisco, no altar mor desta Igreja. Em Roma, encontramos uma Igreja onde os crânios estão expostos em demasia, com pretensos motivos teológicos.

Muitos intelectuais mantêm um vivo interesse de não só conhecer a história de um patrimônio, abandonado, mas desejam conservar e contemplar a história de um passado feito de muitas páginas ainda não folheadas. Depois de tudo isso, resta-nos escrever a história dos missionários que desbravaram aqueles sertões sanfranciscanos, implantando a fé e o Evangelho, nas muitas ilhas do Rio São Francisco.

Quem sabe possamos encontrar o itinerário dos missionários do São Francisco e conhecer os outros caminhos que o cristianismo plantou, gerando novas gerações, novas civilizações. Um caminho complementar pode acontecer com o turismo religioso em pleno sertão brasileiro, um novo roteiro de turismo religioso nesta área aberta à pesquisa.

Alguns roteiros estão sendo desenvolvidos no Nordeste, de modo especial nos sertões. Euclides de Cunha, através de um viés, deixou-nos um perfil soube como ninguém cantar as alegrias, sonhos e desafios dos nordestinos e sertanejos em situações diversas da vida humana. O Rio São Francisco é possuidor de uma vasta cultura, caminho de comunicação até os sertões. Abre-se aqui um campo multifacetado de pesquisas, capazes de revelar o espírito brasileiro, adaptado a uma região de profundas carências físicas, modeladoras de superações tantas e de fisionomias marcadas pela fortaleza de caráter. O sertanejo acredita e luta pelos seus ideais. Possui suas devoções, com expressões religiosas inabaláveis.

Para assumir estas pesquisas muitas vezes são alegadas razões financeiras, que poderiam ser vencidas se se levassem em conta os aspectos históricos das missões dos tempos coloniais. A documentação certamente necessitará de muitas buscas aqui e fora do Brasil.

REFERÊNCIAS

CHAGAS, Clerivaldo B. Barra do Ipanema – um povoado alagoano. Maceió. 2015.
----- Ipanema: um riacho macho. Grafpel. Maceió.

DANTAS, Carmen Lúcia. A Igreja de Belo Monte. Alagoas Memorável (Patrimônio Arquitetônico). Fasc. 9. s.d.

SANTANA, Manoel Henrique de Melo. Em Barra do Ipanema. A Tribuna. Maceió. 4 de julho de 2015.

Fé e devoção na festa do mastro de nossa senhora da Conceição em coruripe Alagoas.

*Prof^a. Dra. Maria Jeane dos Santos Alves
Esp. Jackson da Silva Santos
Esp. Márcio Roberto Barreto da Rocha.*

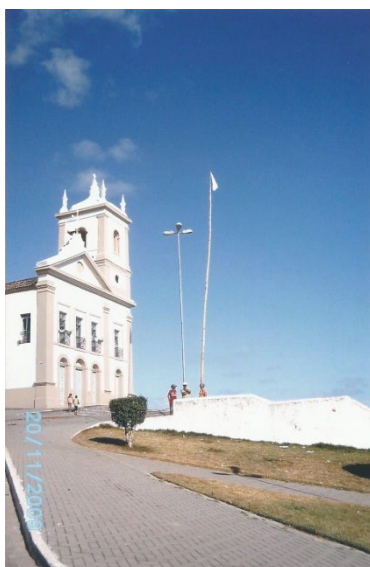
RESUMO

Toda festa religiosa tem elementos ou evento que a precede. Estes eventos são uma espécie de preparação do para o evento principal que em geral é a festa do santo padroeiro. O Estranho é quanto um destes eventos precedentes torna-se um atrativo maior do que o evento principal. No nordeste do Brasil, nas festas religiosas, especialmente as festas de padroeiros, são identificadas na região pela colocação de um mastro em frente a matriz. Este mastro geralmente é feito de uma haste de madeira decorada, onde em sua extremidade é fixada uma bandeira do santo padroeiro. Em Alagoas, no município de Coruripe a festa do mastro de nossa Senhora da Conceição passou de evento preparatório para ser um dos atos de maior relevância na festa, e motivo de devoção não apenas entre os moradores, mas também seus visitantes. A festa do mastro acontece em novembro com toda uma celebração ritualística que vai desde a escolha da árvore a ser cortada até o momento de fixação da mesma em frente a matriz. O presente trabalho tem como objetivo descrever imagetivamente a referida festa e dar vozes a alguns personagens desta devoção.

Palavras chaves: Religiosidade popular, imagens, devoção.

INTRODUÇÃO

O trabalho tem como objetivo apresentar por meio de imagens e vozes a festa do mastro de Nossa Senhora da Conceição em Coruripe – Alagoas enquanto fenômeno de devoção religiosa. Busca do mastro abre a festa da padroeira em Coruripe



1 ASPECTOS HISTÓRICOS

Segundo os pesquisadores João Ribeiro de Lemos, autor do livro “Coruripe, sua história e sua gente”, e Márcio Barreto, teólogo e autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Festa do Mastro da Padroeira de Coruripe Nossa Senhora da Conceição”, o ritual da busca do mastro de Nossa Senhora da Conceição teria sido iniciado no século XVIII, quando colonizadores portugueses aportaram às margens do Rio Coruripe e encontraram uma pequena imagem da santa.

“Com a formação de uma pequena vila, a devoção a Nossa Senhora da Conceição foi crescendo junto com o desenvolvimento do local, e a tradição da busca do mastro, e da festa, nasceu”, disse Márcio Barreto, acrescentando que a tradição é mais antiga que o próprio município, que só ganhou foro de cidade em 16 de maio de 1892. “De lá para cá, todos os anos, trabalhamos para que a cerimônia seja realizada, venerando a nossa santa padroeira e mantendo vivo o costume lançado por nossos antepassados”.

2 A FESTA ENQUANTO FENÔMENO RELIGIOSO

A festa do mastro da Padroeira de Coruripe, Nossa Senhora da Conceição, é um marco máximo do “povo de Deus” daquela localidade, e que nos permite fazer e interpretar algumas experiências como símbolos da transcendência, nos remetendo para o único que é infinito e eterno.

Uma cidade surge e cresce com sua população em torno da fé em um Deus e a devoção à sua padroeira, na esperança das bênçãos e proteção de suas vidas. Para isso escolhem um local, consagram e ergue uma capela para o encontro da comunidade a fim de festejar, celebrar os seus louvores e suas devoções.

Repetindo um ritual que acontece desde o século XVIII, antes mesmo de o município de Coruripe, no Litoral Sul alagoano, ganhar foro de cidade (fato que ocorreu em 16 de maio de 1892), a comunidade católica local realizou a busca do mastro no qual foi hasteada a bandeira com a imagem da padroeira, Nossa Senhora da Conceição.

Uma das maiores manifestações de fé e crença popular em Coruripe, a tradicional festa da busca do mastro. A tradição que ultrapassa séculos acontece sempre no terceiro domingo de novembro antecedendo a festa de Nossa Senhora da Conceição, que começa no dia 29 e se estende até o dia 8 de dezembro. Realizada sempre com a participação da comunidade, a busca do mastro é vista não só como um momento de fé onde as pessoas aproveitam para fazer suas preces e pagar promessas, mais também como um programa cativo onde os cristãos e devotos se encontram todos os anos para juntos em romaria seguirem até a mata a procura do mastro em que a bandeira da padroeira será hasteada. O mastro serve para elevar a imagem da Imaculada Conceição onde o homem não pode alcançar. “Nem no céu, nem na terra, mas num lugar de destaque”. Entre centenas de devotos, destaque para Geraldinho Gusmão, João Barreto, Antônio Dioclécio, Gilvan, José Luís, Júnior da Belira dentre outros que compõe a Comissão que há mais de 25 anos percorre o mesmo caminho na esperança de terem sua fé renovada na padroeira da cidade a Imaculada Conceição.

Veneração, clamores por milagres, pagamentos de promessas por bênçãos alcançadas ou, simplesmente, um motivo para festejar. Essa é a diversidade de sentimentos dos devotos da padroeira de Coruripe, Nossa Senhora da Conceição.

Nesse dia, o município volta todas as suas atenções para a realização da grande expedição.

3 O RITUAL DA ESCOLHA DO MASTRO

A bicentenária manifestação popular religiosa do povo coruripense é iniciada na madrugada do terceiro domingo de novembro, com a concentração de milhares de devotos de Nossa Senhora da Conceição, no pátio da igreja matriz que leva o nome da santa, no centro da cidade.

Ao amanhecer forma-se a grande concentração de oração e penitência, a multidão se dá as mãos, em oração e cânticos. Em seguida, uma grande carreata composta por centenas de carros, caminhões, ônibus e motos, segue rumo às florestas de mata atlântica da região, para encontrar a mais alta árvore, cujo tronco, depois de extraído e desganhado, é conduzido nos ombros dos devotos.

Na mata depois de escolhida a árvore ao redor da mesma faz-se uma prece. Geralmente é uma árvore da família *guttiferae* conhecida como “**Bacupari**”.

Enquanto é cortado há um silêncio em respeito a natureza e finalidade e que a partir daí já é considerado sagrado pelo povo.



4 O CORTE E RETIRADA DA ARVORE DA FLORESTA

Encontrada na parte mais profunda de uma gruta, nas proximidades da usina Guaxuma, a árvore, da espécie popularmente conhecida por bacupari, é derrubada pelo lenhador da Comissão do Mastro, Antônio Dioclécio, enquanto os fiéis entoam cânticos em homenagem à padroeira, buscando alimentar o espírito com a fé que depositam na Imaculada Conceição.



Depois de desganhada, a madeira extraída é levada, nos ombros de pouco mais

de cem homens, por longa vereda íngreme, até um caminhão, no qual a conduzira até o pátio da igreja matriz, onde é retirada a casca e içada, recebendo, em seguida, a bandeira com a imagem de Nossa Senhora da Conceição. Ainda na floresta, o Instituto Amigos da Natureza (Inan), ONG composta por estudantes de Coruripe, plantaram 15 mudas das espécies, bacupari, camaçari, genipapo, pau d'arco, pau-brasil, peroba-rosa e ouricuri.



“Esse mastro serve para elevar a imagem da Imaculada Conceição aonde o homem não pode alcançar; nem no céu, nem na terra, mas num lugar de destaque”, disse um dos maiores incentivadores e mantenedores da tradição, o teólogo Márcio Barreto, que ao lado de Geraldo Gusmão, João Barreto (Porco Espinho), Antônio Dioclécio, José Luis, dentre outros, compõe a Comissão do Mastro, que recebeu todo o apoio do prefeito Marx Beltrão e do secretário municipal de Esportes Lazer e Eventos, Ailton do Nélsion.



5 A PROCISSÃO QUE CONDUZ A ÁRVORE.



Na chegada os fiéis retiram o tronco do caminhão e, em procissão animada com cânticos de louvor, conduzem o mastro nos ombros até o pátio da igreja, onde é fincado e erguido.

Parte dos fiéis aproveita a procissão para pagar promessas por graças alcançadas. Há os que acompanham o cortejo de pés descalços, pisando sobre o solo escaldante do sol do meio-dia. Outros levam o pesado tronco sobre os ombros, todos a agradecer e pedir por novas bênçãos.



“Ainda criancinha, eu já ia com minha mãe à procissão. Ela costumava acompanhar descalça. Aprendi com ela e ensinei aos meus filhos e netos a retribuir as bênçãos com muita fé à nossa mãe do céu”, disse dona Maria Marta Tavares, de

68 anos.

6 O SAGRADO E O PROFANO NA VIDA DO POVO: ORAÇÕES, CELEBRAÇÕES, BEBIDAS E COMIDAS.

Após o processo de levantamento do mastro, que mede 24,3m de altura, e hasteamento da bandeira da padroeira, um show popular é realizado para a multidão presente, num palco montado na Praça Castro Azevedo, no centro da cidade. Agora a comunidade de Coruripe se prepara para o novenário da Imaculada Conceição, que segue, com missas e show populares durante todas as noites, até o dia 8 de dezembro, data na qual se comemora o dia da padroeira de Coruripe e acontece o ápice dos festejos, a procissão de Nossa Senhora da Conceição, encerrando o período mais importante para a comunidade católica local.

7 OS SACRAMENTOS DA VIDA E A VIDA DOS SACRAMENTOS. O SACRAMENTAL: A CASCA QUE VIRA RELÍQUIA MEDICINAL.

Antes de o mastro ser içado, entra em cena um antigo costume da festa: enquanto os homens descascam o tronco, as mulheres colhem as cascas da árvore, pedaços que, segundo a crença popular, são utilizados para fazer chás que curam males físicos e são usados como ingrediente principal de simpatias para encontrar a pessoa amada.



“É muito importante mantermos viva essa tradição. Coruripe é terra de mitos e lendas, rica em religiosidade e cultura”.

Terminada a limpeza do tronco, o mesmo está pronto para se tornar mastro e então é içado e nele hasteada a bandeira com a imagem da Nossa Senhora da Conceição, onde permanecerá até o final do período festivo, anunciando que a comunidade está a comemorar o novenário em homenagem à padroeira.

REFERÊNCIAS

LEMOS, João Ribeiro de. Coruripe, sua história e sua gente

ROCHA, Márcio Roberto Barreto. Festa do Mastro da Padroeira de Coruripe Nossa Senhora da Conceição

Negra Devoção – Elementos Bantu no Afro-catolicismo no Brasil

Marco Antonio Fontes de Sá¹

RESUMO

As festas do afro catolicismo no Brasil são baseadas na devoção a N. Sra. do Rosário e São Benedito. Acontecem em vários estados brasileiros com várias características comuns e algumas bem singulares. Seu ponto alto são procissões realizadas por grupos conhecidos como ternos ou guardas que se distinguem pelos nomes, tais como moçambiques, congos, marujadas, ticumbis, cacumbis, catopés, e que se distinguem pelo papel que assumem no caminhar das procissões, nos instrumentos usados e na forma de se vestir. Todavia, festas populares religiosas no Brasil acontecem em ciclos simultâneos, o que limita a quantidade que é possível acompanhar num período de mestrado ou doutorado. Eu fiz um caminho inverso. Levantei o material fotográfico no campo durante quase uma década e tenho agora um vasto material para, no ambiente acadêmico, fazer comparações e avaliações, embasado pelas referências teóricas citadas na bibliografia para mostrar os elementos da cultura Bantu que estruturaram essa devoção no período escravocrata e que a mantém viva até hoje.

Palavras chave: afro-cristianismo . instrumentos . festas . celebrações . fotografia

INTRODUÇÃO

Este trabalho é a continuidade do que apresentei no Congresso SOTER 2015 e apresenta a evolução da minha pesquisa e da minha dissertação de mestrado em Ciência da Religião, iniciado em 2015, na PUC de São Paulo. Esse texto tem muitos trechos iguais ao do ano passado mas também explicita essa evolução. Neste ano que passou transformei várias dúvidas em certezas posso, por isso, apresentar um trabalho novo baseado na mesma pesquisa.

Fotografia pode ser tratada como arte mas também pode ser utilizada com fonte de informação. Nesse caso, quem fotografa se compromete a informar e a se informar sobre o tema fotografado. Isso é capaz de fazer de uma fotografia um documento histórico. Fotografar é separar partes do mundo, interromper a passagem

¹ Mestrando no programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da PUC/SP. Fotógrafo há mais de 20 anos, dedicado à documentação fotográfica dos variados aspectos do patrimônio material e imaterial brasileiro e, de modo especial, às festas populares brasileiras – e-mail: marcoantoniosa@marcoantoniosa.com.br

do tempo e da história para contar, pelo tempo em que a fotografia for preservada, um fato, um momento e mesmo um sentimento, até a quem nunca viu pessoalmente o que nela está retratado.

Fotografo as festas populares brasileiras há muitos anos e meu interesse por elas foi aumentando na medida em que eu ia relacionando o que fotografava com o que havia fotografado em outros lugares, em outras datas. A história das festas populares é também a nossa história, contada ainda hoje com sons, danças, odores e cores que tocam todos os nossos sentidos. As festas transformavam a rotina das vilas e cidades do Brasil colônia.

No que diz respeito ao Catolicismo das comunidades de afrodescendentes, fui primeiro envolvido pela paixão desses homens e mulheres que, a seu modo e com seus recursos, celebram, mais do que sua devoção a um santo, a memória das gerações que os antecederam. Depois fui provocado pelas semelhanças que a mesma devoção apresentava em lugares tão distantes quanto Parelhas, no Rio Grande do Norte e Osório, no Rio Grande do Sul e pelas diferenças que acontecem até dentro de um mesmo estado, como em Minas Gerais.

Enquanto editava o material que trazia dessas viagens, as imagens iam me informando mas também me enchendo de novas perguntas associadas à origem de todas essas coisas. Eu via os espelhos, violas, patangomes², gungas³ e massaquaias⁴, bandeiras, chapéus, coroas, cetros. Todos tão iguais e tão diferentes mas sempre com seus significados. Como esses homens e mulheres organizaram essa simbologia? Onde estava a origem de suas crenças? Fui buscando novas respostas em outras festas.

Se por um lado me diziam que o sincretismo, tratado como uma disfarçada relação com a cultura africana Yorubá, era a razão para que pudessem festejar sua cosmologia original, disfarçada pelos símbolos do catolicismo, na prática, no campo, eu não constatava essa realidade. Ao mergulhar no referencial teórico, antes mesmo de entrar no programa de mestrado, fui descobrindo que de fato havia algo mais a ser contado e que, os procedimentos e rituais dessas festas devocionais estavam intimamente ligados a um passado Bantu que ainda se faz presente, e que qualquer associação de outra cultura de origem africana não aconteceu na origem.

Mostrar e demonstrar esses detalhes de modo a aprender e ensinar estes significados é meu trabalho e está nessas fotografias que apresento.

2 Tipo de chocalho de forma circular como um pandeiro.

3 Chocalhos cilíndricos feitos de metal e usados nos tornozelos ou guizos usados próximos aos joelhos.

4 Semelhantes aos gungas mas feitos de palha. A grafia também pode ser maçaquaias.

1 NEGRA DEVOÇÃO

A base da formação da comunidade afrodescendente no Brasil foi estabelecida pelos povos Bantus que vieram em maioria da África, como escravos.

No século XIV os portugueses iniciaram um projeto de navegação pelo Atlântico, na busca de uma rota alternativa para as Índias que ficou conhecido como Périplo Africano. Em 1483 desembarcaram na foz do rio Zaire e estabeleceram com os habitantes dessa região, onde hoje é o Congo, uma relação de comércio que não se baseou apenas no mercado escravocrata. Essa relação introduziu também o Catolicismo entre os povos Bantus e hibridizou as cultura portuguesa e africana de um modo que, se para o colonizador os africanos se tornaram católicos, na prática, eles nunca deixaram de ser negros.

Havia algumas similaridades entre o catolicismo e a cosmologia Bantu que facilitaram a assimilação do Catolicismo pelos Bantus: crença num deus único, crença na vida após a morte e na ancestralidade e objetos simbólicos comuns

Nos 350 anos da escravidão no Brasil muitos dos escravizados que para cá foram trazidos já haviam sido cristianizados na África e aqui estabeleceram um modo particular celebrar, usando tambores ao invés do canto gregoriano. Cada nova leva de escravizados que aqui chegava, encontrava uma comunidade estabelecida na realidade que o tempo e o lugar permitiam e, ao serem introduzidos nessas comunidades, hibridizavam novos valores e costumes trazidos da África com os que aqui já se haviam organizado. Séculos depois, essas comunidades remanescentes ainda mantém, em cada estado brasileiro, um jeito próprio de celebrar a devoção aos santos negros católicos que é a mais viável explicação para as variações e semelhanças existentes nas festas que fotografei.

Um olhar atento de quem vê com o interesse de conhecer, vai mostrando as particularidades no ritual, nos instrumentos, no jeito de se vestir. A fotografia facilita essa análise porque permite comparar eventos distantes e não simultâneos, evidenciando as semelhanças e diferenças que a mesma devoção configurou em comunidades que adaptaram sua celebração, até em função das características geográficas do lugar onde vivem. Assim, nas comunidades mineiras que estão à beira de rios, particularmente no Vale do Jequitinhonha, é possível fotografar a encenação do auto da retirada⁵ da imagem de N. Sra. do Rosário das águas para celebrar, no início da festa, o mito que deu origem à formação do reinado mineiro.

Com a fotografia e apoiado num referencial teórico, é possível identificar os elementos que são comuns à origem africana Bantu dessas festas.

⁵ No mito que originou a estrutura do reinado mineiro, uma imagem de Nossa Senhora aparece nas águas e só é retirada pelo toque dos tambores dos escravos.

CONCLUSÃO

Concluo da mesma forma que no ano passado, ressaltando a importância de um material bem documentado como fonte de análise e informação perene, também para outros pesquisadores. Ratifico a certeza de que o ambiente acadêmico acrescentou possibilidades enormes e um novo tipo de aproveitamento do que faço como fotógrafo, incentivou meu engajamento num projeto de mestrado e a estar pela segunda vez nesse congresso. Ao apresentar imagens de um mesmo tema, feitas em lugares e realidades diferentes, a outros pesquisadores que se interessam pelo assunto mas que não tiveram a oportunidade de estarem nesses lugares, é possível fornecer informação e até elementos de elucidação para perguntas ainda não respondidas.

A fotografia que informa é capaz de abranger todas as camadas da formação escolar e acadêmica. Hoje, muito do meu trabalho é publicado em livros didáticos. E se a fotografia ensina, o fotógrafo também se torna um professor e educador, especialmente se seu trabalho pode ser apresentado, avaliado e eventualmente aproveitado num ambiente de mestrado e doutorado e em congressos como esse.

REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. Portugal: Editora Paulinas, 2014.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
- BERGER, Peter Ludwig. *O Dossel Sagrado*. São Paulo : Editora Paulinas, 1985.
- BORGES, Célia Maria. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- BRASILEIRO, Jeremias. *Congadas de Minas Gerais*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2001.
- COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário – Iconografia e Poética de um Rito*. Niterói: Editora UFF, 2003.
- FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio dos Santos; MOREIRA, Carlos Eduardo de Araújo; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Cidades negras. São Paulo: Editora Alameda, 2006*
- FIGUEIREDO, Janaína. *N'kisi na Diáspora – Raízes religiosas Bantu no Brasil*. São

Paulo: Associação de Cultura Banto do Litoral Norte – ACUBALIN, 2013.

FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras – Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio De janeiro (Séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto*. Rio de Janeiro: Editora Palas, 2012

LUCAS, Glaura. *Os sons do Rosário*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória*. Belo Horizonte: Editora Perspectiva, 1997.

MACGAFFEY, Wyatt. *Kongo Political Culture*. Bloomington – Estados Unidos: Indiana University Press, 2000

NASCIMENTO, Lidiane Alves do ; RAMOS, Marilucia Mendes, *A memória dos Velhos e a valorização da tradição na literatura africana: algumas leituras - Crítica Cultural*. Santa Catarina: UNISUL, 2011

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*. Rio de Janeiro: Quartel Editora, 2008.

PEREIRA, Julio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2014

POEL, Francisco van der (Frei Chico ofm). *Dicionário da Religiosidade Popular*. Curitiba: Editora Nossa Cultura, 2013.

POEL, Francisco van der (Frei Chico ofm). *Congado: Origens e identidade*. Disponível em: <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/congadorigem.htm>. Acesso em 17/Mar/2015.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Irmandades Negras: Outro Espaço de Luta e Resistência*. São Paulo: Editora Annablume/Fapesp, 2002.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *Lá vem o meu parente – As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)* . São Paulo: Editora Annablume/Fapesp, 2002.

REGINALDO, Lucilene – *Os Rosários dos Angolas*. São Paulo: Alameda Editorial, 2001.

SLENES, Robert, *Malungu, ngoma vem! A África Coberta e Descoberta do Brasil*, São Paulo. Revista da USP, no. 12, dez/fev. 1991-1992

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil Africano*. São Paulo: Editora Ática, 2005.

SWEET, James H. *Recriar África – Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2007

TINHORÃO, José Ramos. *Festa de Negro em Devoção de Branco*. São Paulo: UNESP, 2012

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2012.

O fenômeno religioso no relato de alguns viajantes do século XIX.

Aparecido Barbosa¹

Resumo

Este projeto tem como objetivo pesquisar o fenômeno religioso através dos relatos de alguns viajantes do século XIX. Esse que a partir de uma bibliografia analisada se mostrou marcado pela relação entre Igreja, Estado e religiosidade popular, que num dado momento foi impactado pelo processo do regalismo, romanização e pelo Ultramontanismo. Como método para a interpretação e avaliação dos trechos selecionados, enquanto representação será feito uma análise qualitativa dos relatos produzidos pelos viajantes. Ou seja, interpretações representativas dos relatos que dizem respeito ao fenômeno religioso no Brasil do século XIX. Pesquisarei, a partir da literatura de representação dos viajantes, as expressões de identidades religiosa e cultural do brasileiro, presentes na arquitetura sacra, nas festas religiosas, procissões e dias santos, relatados pelos viajantes.

Palavras Chave: relatos de viagens – fenômeno religioso – Cultura.

1 DESENVOLVIMENTO TEÓRICO

A respeito dos testemunhos e relatos dos viajantes no contexto colonial, Hans Jurgen Greschat, na obra *O que é Ciência da Religião*, diz que esses relatos trazem muito de curiosidades vistas pelos viajantes, e muitas vezes sem nenhuma sistematização. Mas atesta que, por outro lado, “converteram-se em fontes de informação não apenas para linguistas, mas também para cientistas da religião. Estes lhes interrogavam sobre temas que guardavam relações com coisas do seu próprio mundo” (GRESCHAT, 2005, p. 78).

Esse projeto de pesquisa nasceu de outro projeto, intitulado *Relatos de Viajantes: Raça e Civilização no Brasil Oitocentista*, desenvolvido no âmbito do programa de Apoio à Formação Científica do Discente (Iniciação Científica) da Universi-

¹ Bacharel em Filosofia e Teologia pela Puc-Campinas; graduando no campo da Licenciatura em História pela Universidade Metodista de Piracicaba; mestrando no programa de pós-graduação stricto sensu em Ciências da Religião da Puc-Campinas na área História das religiões e religiosidade no Brasil, vinculado na linha de pesquisa Fenômeno religioso: instituições e práticas discursivas, bolsista da CAPS, sob a orientação do Prof. Dr. João Miguel T. de Godoy; e-mail pecidob@yahoo.com.br.

dade Metodista de Piracicaba, nos anos 2014/2015². Num primeiro momento, para essa pesquisa foram selecionados 17 autores que abordavam o tema proposto; após uma análise mais precisa chegou-se a 9 viajantes. Nos relatos analisados naquela ocasião, encontramos muitos comentários sobre arquitetura sacra, costumes religiosos e culturais de brancos, negros e mestiços, tais como: celebrações, danças, músicas, devoções e procissões populares.

Após a definição de pesquisar o fenômeno religioso no Brasil oitocentista a partir dos relatos desses viajantes, iniciamos o trabalho de releitura dos mesmos e o recorte do tempo a ser estudado. Seja por não abordarem o tema de interesse deste trabalho, pela dificuldade linguística, e por algumas obras estarem reproduzindo outros viajantes, acabamos excluindo 5 relatos, e definimos o recorte temporal de 1808 a 1865, coincidindo com período que os viajantes selecionados percorreram o Brasil.

Foram selecionados 5 autores, a saber: John Mawe, mineralogista inglês, viajou pelo Brasil entre 1809 á 1810; Auguste de Saint-Hilaire, botânico, francês, viajou por várias regiões brasileiras, esteve no Brasil entre 1819 a 1822. Alcide D’Orbigny, naturalista francês, esteve no Brasil em 1831 e o casal Louis Agassiz e Elizabeth C. Agassiz, ele geólogo e naturalista, ela escritora, viajaram pelo Brasil entre 1865 a 1866.

Essa pesquisa tem como problema aprofundar a lacuna deixada pela historiografia que trabalhou com a literatura de viagem, que não pesquisaram sobre o fenômeno religioso relatados no século XIX pelos viajantes, o “outro”, o estrangeiro e do além-mar, que relataram nossas arquiteturas sacras, celebrações, devoções, festas e procissões religiosas. Bem como, ressaltar a importância da literatura de viajantes no Brasil para a colaboração dos estudos históricos pelo cientista da religião.

O contexto e o momento da entrada dos viajantes no Brasil foram à vinda da família real (1808) e o decreto assinado por D. João VI, que possibilitou a abertura dos portos; o que acarretou o fim do exclusivismo português, e conseqüentemente, impulsionou a entrada de muitos viajantes no país. O Viajante D’Orbigny relata esse momento de abertura da colônia para o mundo, segundo ele, “Somente depois de 1808 foi que exploradores das nações mais esclarecidas do globo passaram a visitar o país” (D’Orbigny, 1976, p. 188).

Thomas Bruneau ao estudar a religiosidade brasileira dessa época, diz que essa análise deve ter como ponto de partida o momento quando Sebastião de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal implantou uma “monarquia absoluta” (1750-1777); deve ainda ser analisado o “regalismo”; o projeto de cristandade, que tinha

2 Projeto orientado pela historiadora Dra. Valéria Alves Esteves Lima.

como premissa chave “a integração da Igreja e do Estado” (BRUNEAU, 1974, p. 30); o sistema do “padroado”, domínio total do Estado Português sobre a Igreja e o papado; o “Ultramontanismo”, movimento que defendia a superioridade do papa; e o processo de “romanização” que pretendia purificar a religiosidade popular (Ìtalo, 2010, p. 24), que era celebrada a partir da devoção dos santos, nas procissões e dias de festas.

Além dos conflitos políticos e religiosos, a pesquisa dos Relatos dos Viajantes deve levar em conta o objetivo de suas viagens. Segundo a historiadora Karen M. Lisboa chegaram ao Brasil: naturalistas, comerciantes, diplomatas, mercenários, imigrantes e aventureiros. Os objetivos eram: “particulares, comerciais, científicos, literários ou de exploração dos recursos naturais, interagindo com os objetivos da esfera pública” (LISBOA, 1997, p. 32). Estes estudaram a fauna e a flora, observaram a vida social, tanto rural como urbana, avaliaram as relações de trabalho, produção, a condição econômica, e se interessaram pelas questões culturais e religiosas, dentre elas destacamos os relatos sobre arquitetura, festas religiosas, devoções populares, procissões e dias santos. Neste sentido relatou o viajante Agassiz:

Hoje é dia de grande festa, uma festa de que costumamos a compreender a significação tanto nela o elemento religioso se acha singularmente misturado ao grotesco e ao bizarro. É o dia do Corpo de Deus. Mas, como cai na mesma data de uma antiga cerimônia em honra de São Jorge, celebrada aqui com toda a sorte de solenidades dos bons tempos antigos, as duas se confundem. Assisti esta manhã, em companhia do nosso jovem amigo M. T., à grande missa cantada na capela imperial por essa dupla intenção, e, terminado o ofício, a custo que chegamos no hotel, em frente ao qual a procissão iria passar, tanto as ruas, por toda parte ornadas com ricos estofos de vivas cores, estavam apinhadas de multidão compacta (AGASSIZ, 1975, p. 75).

Estes viajantes trazem consigo alguns condicionamentos subjetivos. Pois, os relatos convergem para uma questão central: descrevem e apresentam uma imagem do Brasil dialogando num primeiro momento com um público leitor do velho mundo. Sendo que, seus registros têm como questão central descrever o lugar visitado, estudado e analisado. Na citação acima o viajante Agassiz descreve a religiosidade cultural da festa de São Jorge e Corpus Christ, dizendo que a mesma é celebrada como aquela dos tempos antigos, porém, seu relato traz também da sua subjetividade e a compara com um mundo ‘civilizado’ quando diz que a festa é grotesca e bizarra.

Há um consenso entre os historiadores e pesquisadores da literatura de viagens que esses escritos com algumas “ressalvas”³ são fontes para a pesquisa

³ Segundo a historiadora Karen M. Lisboa e outros pesquisadores dessa literatura, é preciso ter um olhar crítico, criterioso e procedimento metodológico para com esses relatos, pois os mesmos são carregados de precon-

científica. Porém, para uma análise e compreensão mais profunda é preciso pesquisar suas especificidades, como: o contexto social, cultural, econômico e científico. Bem como, é necessário compreender os pensamentos que iluminaram esses escritos e as características desse gênero literário, e conseqüentemente o procedimento crítico e metodológico que é submetido essa literatura.

Muitas pesquisas foram realizadas sobre essa literatura, no âmbito da história, antropologia, sociologia e demais áreas do conhecimento. Apresento a seguir alguns trabalhos que tomaram como fonte a literatura de viagem, porém nenhuma delas teve como objeto de pesquisa a religiosidade popular, festas, procissões e dias santos, enquanto fenômeno religioso no Brasil oitocentista. Mas suas pesquisas são luzes para análise que vamos fazer a respeito desse fenômeno.

Nas décadas de 30/40, do século passado, a sociologia através das obras de Gilberto Freyre, utilizou das informações fornecidas pelos viajantes para suprir as falhas decorrentes da escassez e /ou da dificuldade de acesso a outras fontes históricas, o autor usou dessas fontes numa perspectiva que cabe bem nas áreas de história, sociologia e antropologia, pesquisando os relatos de John Mawe, Auguste de Saint-Hilaire e até de Charles Darwin.

Em *Cientificismo e Sensibilidade Romântica. Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX* (2004), Márcia Naxara faz exercício semelhante, ao buscar, nos relatos de viajantes, chaves para compreender questões relativas à formação e interpretações do Brasil no século XIX. Entende-os como discursos marcados por determinantes culturais, políticas e estéticas, que condicionam a forma como os autores leem e transcrevem a realidade observada e vivida.

A historiadora Lilia Moritz Schwarcz nas suas várias obras usufrui dos relatos dos viajantes como fonte história e destaca alguns temas apontados pelos mesmos. Na obra *o Espetáculo das raças – Ciência, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, além de abordar o tema das raças presentes na formação na nação brasileira a partir do viajante Agassiz, também analisa seus relatos sobre a religiosidade popular. O que a autora faz nas suas outras obras sem um aprofundamento do tema.

Na obra *a Nova Atlântida de Spix e Martius: Natureza e Civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820)*, a historiadora Karen Macknow Lisboa, trabalha os conceitos de natureza e civilização problematizando o pensamento dos bávaros. A partir da obra dos viajantes a autora estuda a trajetória intelectual dos viajantes, e propõe

ceitos, superioridade racial, subjetivismo, emocionalismo e romantismo. Esses viajantes pensam de acordo com as convenções de seu grupo e incorporam as contradições e ambivalências de sua época, como o pertencimento a uma sociedade civilizada e detentora do progresso.

uma reflexão a cerca do papel e da função de um viajante naturalista do século XIX. Karen inclui um capítulo dedicado a analisar as observações que fazem os viajantes sobre os negros e os índios, neste a autora aborda os relatos sobre as questões culturais dos mesmos, mas pouco fala da sua tradição religiosa.

Compreendendo o valor das pesquisas científicas apresentadas acima, que trataram de vários temas relatados pelos viajantes, como: literatura de viagem, vida cultural e social, família escrava no Brasil, formação e interpretação da nação brasileira, escravidão, raças, natureza, civilização e lutas sociais das classes subalternas. Porém, esses trabalhos não tiveram como objeto de pesquisa e por isso não aprofundaram os estudos sobre o fenômeno religioso nos relatos dos viajantes, mas como já disse todos esses estudos serão luzes para aprofundarmos a pesquisa sobre o objeto proposto.

2 OBJETIVOS.

Ressaltar a importância da literatura de viajantes no Brasil para a colaboração dos estudos históricos pelo cientista da religião; identificar, nos relatos dos viajantes selecionados, o discurso sobre o fenômeno religioso no Brasil; explorar o tema das representações culturais e religiosas do Brasil no século XIX; analisar os discursos dos viajantes, buscando identificar suas matrizes intelectuais e conceituais; Compreender os discursos elaborados a partir de referências culturais e históricas; aprofundar os conceitos de Religião, Religiosidade, fé e cultura no século XIX; analisar a relação entre o Estado, a Religião Institucional e a Religiosidade Popular no período estudado, bem como, o processo do Ultramontanismo e da romanização.

3 METODOLOGIA.

Procurarei a partir do viés histórico e antropológico, realizar uma análise qualitativa dos relatos produzidos por viajantes, partindo de um conjunto específico de fontes publicadas em diferentes momentos do século XIX. Bem como, de uma bibliografia que permitirá informar-se a respeito da natureza do material consultado (relatos de viagens) e capacitar-se teoricamente para a discussão dos temas aqui privilegiados.

A interpretação e análise dos textos selecionados seguirá o percurso metodológico de trabalho com fontes primárias: identificação da fonte e do autor, contextualização da obra, análise do potencial informativo do conteúdo selecionado

e, por fim, avaliação dos trechos selecionados enquanto *representações*⁴, ou seja, interpretações elaboradas pelos autores a respeito do fenômeno religioso no Brasil do século XIX.

CONCLUSÃO.

Percebemos que a historiografia que tomou como fonte os relatos de viagens, não abordou com profundidade os escritos sobre o fenômeno religioso. Neste sentido detectamos uma lacuna que pretendemos pesquisar e analisar a partir dos discursos sobre o fenômeno religioso no Brasil do século XIX, relatados pelos viajantes, bem como a cultura, religiosidades e identidades religiosas presentes na miscigenação afro descendentes, indígena e católica europeia.

FONTES ANALISADAS:

AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil: 1865-1873*. Luiz Agassiz e Elisabeth Cary Agassiz, trad. João Etienne Filho. Belo Horizonte, ed. Itatiaia, São Paulo, 1975.

D'ORBIGNY, Alcide. *Viagem Pitoresca Através do Brasil*. Tradução de Davi Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

MAWE, John. *Viagens ao Interior do Brasil*. Tradução de Selena Benevides Viana. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a Província de São Paulo*. Trad. De Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

_____. *Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo*. Trad. De Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

REFERÊNCIAS

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

BARBOSA, Aparecido. *O Estado de Natureza em Jean-Jacques Rousseau*. Monografia apresentada como conclusão do Bacharelado em Filosofia – Puc-Campinas, 2001.

_____. *Relatos de Viajantes: Raça e Civilização no Brasil Oitocentista*.

Orientadora: Prof. Dra. Valéria Alves Esteves Lima. Relatório Final apresentado à

⁴Roger Chartier entende o conceito de Representação como as classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto às lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 17).

coordenação executiva do programa institucional de bolsas de iniciação científica da UNIMEP. Piracicaba, 2015.

BARREIRO, José Carlos. Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência/ José Carlos Barreiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BRUNEAU, Thomas C. Catolicismo Brasileiro em época de transição. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1974.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CRUZ, E.; De MORI, G. *Teologia e Ciência da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2011.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é Ciência da Religião?* Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da Viagem; escravos e libertos em Minas Gerais no Século XIX*. Ilka Boaventura Leite – Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Editora Hucitec, FAPESP, 1997.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo & Sensibilidade Romântica*. Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX. Brasília: Editora da UnB, 2004.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. (Tese de Doutorado). Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Império em procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2001.

_____. *O Espetáculo das Raças. Ciência, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

USARSKI, F. *O espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007

O primeiro congresso eucarístico diocesano de Mossoró (1946), e a construção de uma identidade cívica e religiosa no rio grande do norte

*Newton Darwin de Andrade Cabral*¹
*Cícero Williams da Silva*²

RESUMO

Considerados eventos marcantes de manifestação de fé e devoção, os Congressos Eucarísticos marcaram parcelas do mundo católico. Realizados em âmbitos internacional, nacional e local, eram ocasiões privilegiadas para que a instituição católica evidenciasse sua força e a supremacia de sua fé entre o povo brasileiro, pois o contingente de fiéis neles envolvidos desvelava o potencial político que os seus membros representavam no país. Objetivamos evidenciar que nessa perspectiva, a Diocese de Mossoró idealizou o seu Primeiro Congresso Eucarístico, realizado entre 30 de setembro e 03 de outubro de 1946. Ao fazê-lo, dava sequência a uma prática que se implantava, uma vez que, somente no Nordeste brasileiro, pelo menos outros três o haviam precedido. O evento reuniu expoentes da política norterio-grandense, além de uma dezena de bispos, ressaltando-se que, na ocasião, ainda não existia a Conferência Episcopal brasileira. A pesquisa, baseada em pesquisa bibliográfica e documental, possibilitou concluirmos que, além de ensejar que se demonstrasse publicamente a presença marcante da Igreja Católica no oeste potiguar, a manifestação exaltou elementos da construção de uma identidade cívica e religiosa potiguar ao mesclar com os objetivos de exaltação da devoção à eucaristia, com a comemoração do tricentenário de massacres perpetrados no Rio Grande do Norte contra o catolicismo.

Palavras-chave: Igreja católica. Modelos eclesiais. Poder. Manifestações públicas de devoção.

INTRODUÇÃO

Em 1945, a Igreja Católica, no RN, celebrava 300 anos da ocorrência de dois massacres ocorridos contra populações católicas, nas localidades de Cunhaú (16 de

¹ Doutor em História (UFPE), Coordenador do PPGCR - Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).
E-mail: newtondeandradecabral@gmail.com

² Mestrando em Ciências da Religião (UNICAP), bolsista PROSUP-CAPES. E-mail: cicerowilliams.brasil@gmail.com

julho de 1645) e Uuaçu (03 de outubro de 1645), ambos no contexto da ocupação holandesa no Nordeste. Entre as vítimas, 30 pessoas tiveram seus nomes aprovados³ para o processo de beatificação, que ocorreu, oficialmente, aos 05 de março de 2000. A celebração do tricentenário, no ano seguinte (1946), era um dos objetivos do Primeiro Congresso Eucarístico Diocesano de Mossoró (I CEDM). Em tal contexto, este trabalho evidencia que redes de relações foram estabelecidas para que ele atingisse, além dos objetivos religiosos, os de cunho político, uma vez que foi uma manifestação das identidades cívica e religiosa em terras potiguares.

1 O PRIMEIRO CONGRESSO EUCARÍSTICO DIOCESANO DE MOSSORÓ

As dimensões da efeméride requeriam preparações em prazos variados e diversos setores. Era necessário ressaltar sua importância para a tradição católica mossoroense, inclusive apontando ganhos espirituais imediatos, como foi o caso da promessa de indulgência de cinquenta dias para quem fizesse preces pelo seu êxito.

Várias circulares expedidas durante o bispado de Dom João Costa (1943-1953) registram cuidados com o evento. Delas, exemplificamos: 1. a 22^a, de 09 de junho de 1945, leva ao conhecimento do clero o programa de preparativos para o I CEDM; 2. a 27^a, de 08 de abril de 1946, estabelece que cada paróquia será taxada em, no mínimo, Cr\$ 5.000,00 de contribuição ao certame; 3. a 28^a, de 09 de julho de 1946, aborda aspectos operacionais, como inscrições, das quais foram determinadas categorias – assistentes: Cr\$ 5,00; efetivos: Cr\$ 20,00; benfeitores: Cr\$ 200,00 em diante; protetores: Cr\$ 3.000,00 em diante. Aos párocos se solicitava evitarem inscrições em uma categoria por quem podia fazê-lo em outra e instarem os que não fossem ao certame a que contribuíssem como aderentes (ARQUIVO da Cúria Diocesana de Mossoró).

Alguns aspectos da 23^a circular, datada em 19 de junho de 1945, requerem maiores referências. Nela, D. João Costa, após comentar ser o I CEDM desejo acalentado desde os tempos de D. Jaime Câmara [seu antecessor, primeiro bispo da Diocese entre 1936 e 1941], relembra a feliz oportunidade, para sua execução, oferecida pela comemoração do tricentenário dos heróis e mártires de Cunhaú e Uruaçu. Determina que haja solenidades eucarísticas preparatórias sob a forma de tríduos e que sejam concluídos em 16 de julho (data do martírio de Cunhaú). Dá a conhecer que também será proferida conferência, a cargo do Dr. Luiz da Câmara

³ O Direito Canônico estabelece critérios para arrolar os martirizados no processo, entre os quais a identidade direta ou a referência indireta, do tipo ser filho de alguém nominalmente reconhecido. Assim, só foi possível chegar a trinta. No entanto, em pronunciamentos proferidos pelo próprio Papa João Paulo II, há menção aos mártires anônimos, pois, como ressaltam as obras consultadas (ver nota de rodapé nº 2), foi bem maior o quantitativo estimado de mortos nos dois episódios.

Cascudo, sobre a brilhante data histórica de Cunhaú, às 19h 30 do dia 18 de julho, no Cine Pax. Solicita ao clero e fiéis a atenção e o interesse que merecem suas instruções (ARQUIVO da Cúria Diocesana de Mossoró).

De fato, o Congresso fora de tal modo planejado por D. Jaime – a não realização é explicada pela sua transferência para a Arquidiocese de Belém do Pará – que ele chegou a compor a letra do Hino do I CEDM, cuja música foi do Pe. Huberto Bruening:

“Louvado seja o Santíssimo/ Sacramento”, em nosso altar./ Desde Uruassú proclama/ Sangue-Mártir Potiguar.

Côro: Ó Milagre da Fé/ Ó Milagre do Amor./ Mossoró em Ti crê/ E Te adora, Senhor.

“Louvado seja o Santíssimo”/ É bandeira que conduz/ Os fiéis desse Estado/ Aos Congressos de Jesus.

“Louvado seja o Santíssimo”/ Cantam praias e sertão; Carnaúbas e salinas/ A Jesus saudando estão.

“Louvado seja o Santíssimo”/ E perdurem anos cem/ Nas planícies e nas serras/ Ecos repetindo: Amém (REVISTA, 1946, p. 33).

Ressaltamos duas referências evidentes na letra do hino: primeira, a de que cada estrofe é iniciada repetindo a exclamação de Mateus Moreira no momento de sua morte⁴; segunda, a evocação de elementos da geografia de Mossoró e de sua circunvinhança. O hino foi mais um elemento na construção de uma identidade cívica e religiosa dos católicos do Rio Grande do Norte.

Compor letra e música de um hino exige talentos que podem ser efetivados a sós e em qualquer momento. É requerido o contrário das comissões encarregadas de planejar e executar o Congresso – 11 no total, congregando 725 pessoas. Todos os 725 nomes (há casos de uma ou outra pessoa que participou de duas comissões) são declinados na Revista do I CEDM. Para um município em cuja sede havia, no ano do Congresso, 18.000 habitantes, 725 pessoas é número por demais significativo, ainda que tenhamos constatado serem integrantes de algumas comissões pessoas não residentes em Mossoró, pois algumas eram de Natal e outras residiam em paróquias da Diocese.

Ainda no âmbito de preparações de cunho religioso, entre as atividades mais próximas do I CEDM foi iniciada, em 19 de agosto de 1946, peregrinação com a imagem da padroeira diocesana pelas paróquias da Diocese e por algumas do Ceará (Livro de Tombo da Catedral de Santa Luzia, p. 39).

A cidade foi preparada para o evento. Numerosos locais, além das suas igrejas, de certa forma se tornavam tabernáculos para reconhecimentos que, da esfera inicialmente religiosa, simultaneamente atingiam significados assemelhados

⁴ Segundo as obras consultadas (CALADO, 1985; JESUS, 1979; PEREIRA, 2009; PEREIRA, 1999; SANTIAGO, 1944), houve requintes de perversidade nos dois massacres. Em Uruaçu, entre as vítimas estava um jovem chamado Mateus Moreira, cujo coração foi arrancado pelas costas, e que, nos estertores finais, exclamou: Louvado seja o Santíssimo Sacramento!

ao respeito então tributado aos símbolos da pátria ou a um cortejo cívico. Inúmeras solenidades compunham o programa do I CEDM, além das cerimônias religiosas. Cine-teatros, clubes e sedes de diversas associações foram utilizados. Nada, porém, equiparava-se ao esmero com que foi montado o palanque principal em praça pública – a Praça José Augusto⁵ – onde poderiam estar mais de 20.000 pessoas. No entanto, a ocupação de 3.000 lugares reservados, no centro da praça, ensejou questionamentos, a ponto de ter havido publicação de esclarecimentos, na imprensa, por parte da Diocese: 1. a entrada na praça é livre, e nela podem circular inscritos e não inscritos; 2. como os 3.000 lugares não podiam ser disponibilizados indistintamente, optou-se – para evitar indisciplina e desagradável desordem – por reservá-los para os inscritos como membros efetivos (cuja contribuição se destinava a cobrir custos de construção das bancadas), os quais receberiam cartão de inscrição com número correspondente ao lugar que ocupariam no local; 3. o bispo expressa o desejo de as senhoras comparecerem aos eventos do Congresso de vestido escuro e mantilha preta, e as senhorinhas de vestido e mantilha brancas. Quem não pudesse atender a tal pedido, ainda que de pés descalços, não deixasse de comparecer: “o Congresso é uma manifestação de fé, promovida por todos, pobres e ricos, e todos devem estar na praça louvando o Senhor Sacramentado” (Os locais para o público. *O mossoroense*, setembro de 1946 [dia não identificado]. ARQUIVO do Museu Lauro da Escóssia).

Na Praça do Congresso, foram colocados três símbolos de importância para o certame e para a construção de uma identidade religiosa e cívica por parte dos católicos potiguares: um busto de Dom Jaime Câmara – que, transferido de Belém, já era Cardeal do Rio de Janeiro – e fora o idealizador do evento. Aliás, o segundo motivo central do Congresso era comemorar dez anos de criação da diocese. Da Capela de Cunhaú, vieram o sino e a imagem de N. S. das Candeias. Com relação ao sino, ele “será colocado na Praça para que se iniciem os atos do Congresso ao som de suas badaladas, unguidas pelos séculos e sagradas pela memória imperecível dos nossos heróis” (O glorioso sino de Cunhaú. *O mossoroense*, setembro de 1946 [dia não identificado]. ARQUIVO do Museu Lauro da Escóssia).

A imagem de N. S. das Candeias foi conduzida em solene procissão até a Praça:

Conforme o anunciado, realizou-se, à noite de anteontem, como entusiástico prenúncio da abertura do Congresso, a recepção da trisecular imagem da santa de Cunhaú – N. S. das Candeias, testemunha do martírio dos heróis da guerra holandesa. Recebida que foi no Alto S.

⁵ Por decreto do prefeito municipal, o nome da Praça foi oficialmente mudado para Praça do Congresso. O mesmo decreto determinou feriado local no dia 03 de outubro de 1946 (*O mossoroense*, 02 de outubro de 1946. Arquivo do Museu Lauro da Escóssia).

Manoel, de onde partiu a grande procissão luminosa, N. S. das Candeias atravessou as ruas da cidade, iluminada pela efervescência da fé cristã do nosso povo, até o altar do Congresso (A imponente procissão de N. S. das Candeias. *O mossoroense*, 29 de setembro de 1946. ARQUIVO do Museu Lauro da Escóssa).

O Congresso teve como tema geral “A Eucaristia, fonte da justiça e da paz”. Todas as atividades realizadas aprofundaram esse tema central, caso das sessões de estudos – preparadas para associações religiosas e alguns grupos específicos, como foi o caso, por exemplo, dos operários – e das teses proferidas, conforme quadro abaixo:

TESES NO I CEDM

TEMA	RESPONSÁVEL
A Eucaristia e os novos deveres sociais	D. José de Medeiros Delgado (bispo de Caicó)
A Eucaristia e a questão social	Dr. José Ferreira de Souza (professor da Faculdade de Direito da Universidade do Brasil)
A Eucaristia e o conceito cristão de justiça	Mons. Severino Nogueira (do clero de Olinda e Recife)
A Eucaristia, escola de justiça social	Pe. Belchior Maia de Ataíde (sacerdote salesiano)
A Eucaristia e o conceito cristão da paz	Dr. Oto de Brito Guerra (presidente diocesano da Ação Católica de Natal)

Elaboração dos autores. Fonte: Programação do Primeiro Congresso Eucarístico de Mossoró (ARQUIVO da Cúria Diocesana de Mossoró).

De modo geral, a temática dos congressos eucarísticos explorava questões que a Igreja Católica considerava relevantes para o período, o que entendemos melhor quando consideramos que a hierarquia organizava aqueles eventos visando a atingir parcelas significativas do laicato para, de tal forma, reafirmar a força e a importância do catolicismo na sociedade brasileira.

O I CEDM aglutinou, em sua mesa dirigente, todos os expoentes políticos do RN, desde o Interventor Federal até os deputados federais, independente de eles serem membros do Partido Social Democrata (PSD) – mais forte na cidade – ou da União Democrática Nacional (UDN), que, em Mossoró, era oposição. O evento também reuniu comandantes das Forças Armadas, um representante do então Presidente da República (General Gaspar Dutra), numerosos membros do episcopado (mais de 10), e aproximadamente 80 sacerdotes. Tais números, relevantes, explicam-se pelo fato de os congressos eucarísticos possuírem, na época, uma forte conotação política, uma vez que suas realizações ensejavam a demonstração pública da presença da Igreja Católica na sociedade. O I CEDM também evidenciou a existência de uma íntima relação entre a hierarquia da Igreja Católica no RN e as elites políticas potiguares, através dos múltiplos apoios emprestados pelo poder civil à realização daquele certame religioso.

CONCLUSÃO

Para Riolando Azzi, nos congressos existiam quatro finalidades principais: 1. demonstração da força da instituição católica; 2. reafirmação da preeminência da fé católica entre os brasileiros; 3. marginalização da ação de outras denominações religiosas; 4. colocação em evidência do potencial de força política que se viabilizava na numerosa concentração de fiéis (AZZI; GRIJP, 2008, p. 436).

Em tal contexto, a cidade de Mossoró foi transformada, entre 28 de setembro e 03 de outubro de 1946, em palco principal da história da Igreja no Rio Grande do Norte, quando o seu Primeiro Congresso Eucarístico Diocesano encenava, com brilhantismo, o enredo de uma epopeia. A imprensa destacava: “Mossoró vive um momento histórico de compreensão cívica e Fé”:

Vai em tudo e em todos uma alegria desusada e justa. No badalar dos sinos de nossas igrejas, nos acordes das bandas de música que se encontram na cidade, nas congregações religiosas, no clero, no povo em geral, acrescido de grande número de visitantes que acorreram ao grande certame, constata-se verdadeira satisfação – filha da religiosidade com que o belíssimo espetáculo vem empolgando tantos quantos lhe estão assistindo as cerimônias.

O espetáculo festivo da cidade, com suas ruas apinhadas de peregrinos vindos de todos os recantos desta e de outras dioceses, a presença de inúmeras figuras do Clero, apresentam à cidade um movimento fora do comum, de efervescência, de júbilo, de religiosidade, sem precedentes em toda sua história cívico-religiosa (*O mossoroense*, 29 de setembro de 1946).

O certame foi um êxito para a cidade e para a Igreja Católica. Na esteira de outros congressos eucarísticos, realizados antes de 1946 e em dimensões nacionais e internacionais, Mossoró demarcou seu espaço na cartografia religiosa do país. Através de manifestações públicas de fé, apresentou um discurso eficaz de preferência do Evangelho à escravidão de um regime de negações, de vida materialista, de abjuração da fé que chegou ao Brasil nas caravelas de Cabral:

O Congresso Eucarístico de Mossoró vai se realizar em um tempo em que os verdadeiros patriotas têm duas grandes preocupações: festejar o tricentenário das nossas lutas vitoriosas contra o invasor de outra terra e de outra fé e combater o perigo do comunismo moscovita que ameaça a vida nacional e a estabilidade das nossas mais sagradas instituições – [...] Será possível que sejamos tão vis, que cheguemos a permitir que outros profanadores, debaixo destes céus, sob o esplendor do mesmo Cruzeiro, no meio desta mesma raça, venham, sob o signo do martelo e da foice moscovita, arrancar do nosso peito a nossa fé e da nossa alma as nossas crenças? (REVISTA, 1946, p. 163-165).

O I CEDM tornou evidentes enunciados que constituem parte do arquivo de uma época da história da Igreja Católica no Brasil. Através da análise das práticas e discursos dos sujeitos envolvidos com aquele Congresso, percebemos sentidos

que nos permitem afirmar a sua identidade como a de uma manifestação cívica e religiosa que, embora com feições nitidamente norte-rio-grandenses, articulava-se com as esferas local, regional e nacional, nas quais manifestações semelhantes eram promovidas.

Em paralelo ao âmbito religioso, houve mais uma afirmação de identidade cívica quando, sessenta anos depois da realização do I CEDM, foi aprovada, na Assembleia Legislativa do RN, a Lei Estadual 8.913, publicada no DO do Estado – 07 de dezembro de 2006 (passado pouco mais de um ano da beatificação), que instituiu feriado o 03 de outubro: Dia Estadual à Memória dos Protomártires⁶ de Uruaçu e Cunhaú.

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2. Terceira época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade; SILVA, Cícero Williams da. Dom João Batista Portocarrero Costa: no Recife e em Mossoró, inspirado pela Ação Católica. In: CABRAL, Newton Darwin de Andrade; AGUIAR, Sylvana Maria Brandão de (Orgs.). **Lideranças católicas no Brasil**: trajetórias, narrativas e memórias. Recife: Associação da Imprensa de Pernambuco, 2014. p. 419-461.
- _____; _____. Manifestação de identidade cívica e religiosa: o Primeiro Congresso Eucarístico Diocesano de Mossoró, Rio Grande do Norte (1946). In: ANDRADE, Péricles (Org.). **Polifonia do sagrado**: pesquisas em ciências da religião no Brasil. São Cristóvão: UFS, 2015. p. 137-168.
- CALADO, Frei Manoel. **O valeroso lucideno e triunfo da liberdade**. 4. ed. Recife: FUNDARPE, 1985. v. 2.
- JESUS, Frei Raphael de. **Castrioto lusitano**. Recife: Assembleia Legislativa de Pernambuco, 1979.
- MENDES, Eliseu Simões. **Diocese de Santa Luzia de Mossoró, 50 anos**. Mossoró: [s. n.], 1984.
- PEREIRA, Monsenhor Francisco de Assis. **Beato Mateus Moreira e seus companheiros mártires**. São Paulo: Paulinas, 2009.

⁶ A expressão protomártires, usada em discursos oficiais das cerimônias de beatificação, faz referências ao fato de terem sido, os que pereceram nos episódios mencionados, os “primeiros nativos de nossa pátria que derramavam o seu sangue por Cristo e pela Igreja” (PEREIRA, 2009, p. 6).

_____. **Protomártires do Brasil:** Cunhaú e Uruaçu - RN. Aparecida: Santuário, 1999.

REVISTA do 1º Congresso Eucarístico de Mossoró. Recife: Empresa Diário da Manhã S.A., 1946.

SANTIAGO, Diogo L. de. **História da Guerra de Pernambuco.** Recife: Imprensa Oficial, 1944.

“Quem canta reza duas vezes”: os cuidados com a música litúrgica durante o ritual da missa

Percy Marques Batista¹

RESUMO

Após o Concílio Vaticano II, a Igreja vivenciou mudanças no que diz respeito à sua liturgia. A antiga visão da igreja como “poder sagrado” sucumbiu diante da nova perspectiva de estar a serviço da comunidade. Nesse sentido, a música desempenha importante papel, pois traz para a liturgia o carácter festivo e envolvente, próprio da caminhada do “povo de Deus”. Assim, recorreremos a pensadores e teólogos que estudaram os efeitos da música sobre o homem e ressaltaram sua importância para os rituais sagrados. Depois, procuramos evidenciar as diferenças entre músicas sacra, de louvor e litúrgica, conceitos importantes para a pesquisa porque regem um procedimento estético musical que deverá adequar-se à liturgia, de acordo com a *Sacrossanctum Conclium*. Destacamos, também, o direito que os fiéis têm de participar ativamente da celebração, em contraponto com a obrigação dos pastores capacitarem os seus agentes responsáveis pela música nas comunidades. Considerando ser a musicalidade elemento essencial da cultura brasileira e a celebração da Missa um ato devocional, este trabalho, baseado em pesquisa bibliográfica, documental e em depoimentos orais, proporcionou concluirmos que, mesmo a despeito da abertura conciliar à participação ativa da assembleia, nas missas ainda subsistem problemas na execução das músicas, colocando em risco o canto harmonioso esperado, uma vez que também ele é sinal sacramental para a Igreja Católica.

Palavras-chave: Música Sacra. Música Litúrgica. Música de louvor. Música pós-conciliar. Música e liturgia.

INTRODUÇÃO

A importância e a influência da música, para nós humanos, têm sido debatidas ao longo de séculos. O professor Joaquim Fonseca, OFM, em obra intitulada “Quem canta? O que cantar na liturgia?”, declarou:

A música é uma linguagem que expressa a vida humana em várias dimensões: psicológica, social, cultural, entre outras; e acompanha o cotidiano das pessoas em circunstâncias diversas, tais como: *lazer/diversão* (festas, boates, clubes); *terapia* (música usada com finalidade

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela UNICAP. Possui Bacharelado em Direito pela UNICAP e Licenciatura em Música pela UFPE. Trabalha como assistente cultural na UNICAP e como advogado na Região Metropolitana do Recife. Email percymarques@gmail.com

terapêutica); *música ambiente* (fundo musical em shopping-centers, restaurantes, parques); *música para ser escutada* (concertos, shows) etc [...] A música, porém ultrapassa as fronteiras de uma mera *utilidade*: ela tem o poder de influenciar os sentimentos humanos mais profundos e até de transformá-los, dependendo do momento e da intensidade com que repercute no ser humano. Facilmente podemos passar da alegria à tristeza, só pelo influxo da música que, às vezes, de forma consequente e imperceptível, invade o nosso ser mais profundo. O contrário também é verdade! Rubem Alves, com a propriedade de teólogo e poeta, afirma: “Música é feitiçaria”. [...] A música possui um poder humanizador, podendo influenciar o ser humano no processo cognitivo, no desenvolvimento da sensibilidade e da capacidade de escuta do “todo”, além de seu uso para fins terapêuticos (2008, p. 45-47). Grifos originais.

Não é à toa que o som (a música) sempre esteve presente na maioria dos ritos religiosos praticados por várias civilizações ao longo da história. No catolicismo não seria tão diferente e a música sempre teve o seu papel de extrema importância para os ritos católicos romanos.

Na Liturgia Romana há dois serviços religiosos, a saber, os ofícios e a missa. A missa é o serviço religioso mais importante para os católicos. É verdadeiramente o encontro com o divino (o Cristo) através da palavra sagrada e da eucaristia, ato devocional por excelência.

Mas, há vários conceitos que precisam ser debatidos, como os de música litúrgica, música sacra, música religiosa e música de louvor, por serem importantes no exercício musical ministerial.

Com a nova concepção de igreja trazida pelo Concílio Vaticano II, o povo que antes desempenhava um papel de mero espectador, passa a ter uma participação ativa na missa e a música litúrgica ganha um caráter festivo, próprio de sua caminhada no seu esforço de viver o Evangelho.

Mas nem tudo são flores e ainda encontramos vários problemas em relação ao implemento das regras conciliares por motivos variados, sobretudo ao nível das igrejas em paróquias de periferia.

1 ALGUNS PENSAMENTOS PRELIMINARES SOBRE A MÚSICA

É nítida a influência dos pensadores gregos sobre a música e seus efeitos sobre o ser humano. Lecionam os insígnies mestres Grout e Palisca, 2005, que a mitologia grega

atribuía à música origem divina e designava como seus inventores e primeiros intérpretes, deuses e semideuses, como Apolo, Anfião e Orfeu. Neste obscuro mundo pré-histórico a música tinha poderes mágicos: as pessoas pensavam que eram capazes de curar doenças, purificar o corpo e o espírito e operar milagres no reino da Natureza. Também no Antigo

Testamento eram atribuídos à música idênticos poderes: basta lembrar apenas o episódio em que David cura a loucura de Saul tocando harpa (1 Samuel, 16, 14-23) ou o soar das trombetas e vozeria que derrubaram as muralhas de Jericó (Josué, 6, 12-20). Na época homérica, os bardos cantavam poemas heroicos durante os banquetes (Odisseia, 8, 62-82) (p. 17).

Ainda hoje os efeitos causados pela música no corpo humano inquietam pesquisadores pelo mundo inteiro. Sabe-se que a música acompanha o homem desde a sua existência. O “som” sempre existiu, provocado pelos elementos da natureza; entretanto, a sua transformação musical deve-se ao homem, que veicula expressão dos seus sentimentos através da música. Certamente que não foi um processo forçado, mas natural, assim como diverso.

De acordo com Herzfeld (1992, p. 271), a música diz respeito apenas ao homem, porque ela “é mais que um simples som: é uma expressão de sentimentos que só ele consegue (re)produzir”.

Há, destarte, uma estreita ligação entre a música e a filosofia e, nesse diapasão, vemos que a música era tratada com extrema importância e cuidados nos cultos sagrados. Nos ensinamentos de Pitágoras e dos seus seguidores, a música e a aritmética não eram disciplinas separadas. Para ele, os números eram considerados a chave de todo o universo espiritual e físico. Dessa forma, o sistema dos sons e ritmos musicais era regido por números. Já para Cláudio Ptolomeu (séc. II a.C.) a música estava intimamente ligada à astronomia, na qual as leis matemáticas estavam na base tanto do sistema de intervalos musicais quanto do sistema dos corpos celestes, acreditando que certos modos e até certas notas musicais correspondiam a um ou outro planeta. Essas conotações e extensões misteriosas da música eram comuns a todos os povos orientais.

Platão deu a essa ideia uma forma poética no belo mito da - música das esferas -, a música produzida pela revolução dos planetas, mas que os homens não conseguiam ouvir. Tal concepção foi evocada por diversos autores que escreveram sobre música ao longo de toda a Idade Média e, mais tarde, entre outros, como Sheakespeare e Milton (GROUT; PALISCA, 2005, p. 20).

Todavia, foram Platão e Aristóteles que discorreram sobre a Doutrina do Etos, segundo a qual era possível produzir pessoas “boas” mediante um sistema público de educação, cujos dois elementos fundamentais eram a ginástica e a música, visando, a primeira, à disciplina do corpo e a segunda, à do espírito. Por essa doutrina grega, a música afeta o caráter humano e os seus diversificados tipos de música, o afetam de forma diferente. Nesse sentido, havia uma divisão genérica em duas categorias de música: a que tinha como efeitos a calma e a elevação espiritual e a que tendia a suscitar a excitação e o entusiasmo. A primeira categoria era associada ao culto de

Apolo, e a segunda, ao culto de Dionísio.

Dos primeiros registros sobre o tratamento dado à música nos cultos religiosos, passando pela música da Roma Antiga do início da Igreja Cristã, até chegarmos aos dias atuais há um longo e prazeroso caminho. Salutar a opinião do grande pensador da Igreja Católica, Santo Agostinho, acerca dos prazeres e perigos da música. Vale, por oportuno, citar um excerto de sua famosa obra “Confissões”:

Quando me lembro das lágrimas derramadas ao ouvir os cânticos da vossa igreja nos primórdios da minha conversão à fé, e ao sentir-me agora atraído, não pela música, mas pelas letras dessas melodias, cantadas em voz límpida e modulação apropriada, reconheço, de novo, a grande utilidade deste costume. Assim flutuo entre o perigo e o prazer e os salutareos benefícios que a experiência nos mostra. Portanto, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja para que, pelos deleites do ouvido, o espírito, demasiado fraco, se eleve até aos afectos da piedade. Quando, às vezes, a música me sensibiliza mais do que as letras que se cantam, confesso, com dor, que pequei. Nestes casos, por castigo, preferia não ouvir cantar. Eis em que estado me encontro. Chorai comigo, chorai por mim, vós que praticais o bem no vosso interior, donde nascem as boas acções. Estas coisas, Senhor, não vos podem impressionar, porque não as sentis. Porém, ó meu Senhor e meu Deus, olhai para mim, ouvi-me, vede-me, compadecei-vos de mim e curai-me. Sob o vosso olhar transformei-me, para mim mesmo, num enigma que é a minha própria enfermidade. (GROUT; PALISCA, 2005, p. 44, APUD Santo Agostinho, *Confissões*, x, cap.33 trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Livraria Apostolado da Imprensa 6ª ed., Porto, 1958, p.278)

2 A MÚSICA LITÚRGICA CATÓLICA PRÉ CONCILIAR

Na igreja católica, antes do Concílio Vaticano II, a missa era celebrada em latim e os cantos entoados por um coro oficial – erudito, que executava um repertório específico, assistido pacificamente pela assembleia. Reinava a música sacra religiosa (erudita) e o povo assistia a tudo pacificamente. As músicas religiosas populares não faziam parte da missa e sim de atos religiosos, como procissões, bênçãos, romarias, novenas etc. Segundo os estudiosos Fonseca e Weber (2015, p. 17),

o canto do povo em língua vernácula era considerado oficialmente, como música religiosa e não litúrgica: era muito pouco usado na liturgia oficial, e sim em procissões, nas bênçãos do Santíssimo e nos ‘pios exercícios’. A única língua litúrgica era o latim e os únicos cantos litúrgicos eram o gregoriano e a polifonia renascentista e moderna também em latim. Na liturgia oficial, o povo não cantava, o povo era mero espectador; dominava o coral, que cantava as partes fixas da Missa em latim: *Kiryé, Gloria, Credo, Sanctus e Agnus Dei*.

Com a abertura trazida pelo Concílio Vaticano II, através da constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC), o povo passou a poder desempenhar um papel ativo nas

celebrações eucarísticas, sobretudo com o advento da língua litúrgica em vernáculo. Nesse sentido, máximas como “o canto harmonioso da assembleia é sinal sacramental da Igreja, corpo de Cristo” (FONSECA; WEBER, 2015, p. 25); assim, o canto harmonioso da assembleia jamais poderá ser reduzido ao aspecto meramente formal, decorativo ou acessório. A partir de então surgiram os Encontros Nacionais de Música Sacra, com a finalidade de adequar os aspectos culturais brasileiros à nova música litúrgica, promovendo uma participação ativa do povo nas missas.

3 MÚSICA LITÚRGICA CONCILIAR

Para melhor entendermos o conceito de música litúrgica, é mister recorrermos à *Sacrosanctum Concilium*. Lá estão definidos o rito e o papel da participação da assembleia na celebração eucarística. Por música litúrgica ou ritual, entende-se aquela que acompanha o rito, ou seja, que está em função da celebração. Segundo depoimento oral da professora de música, Irmã Priscila Daniele da Silva²,

as músicas litúrgicas têm duas estruturas básicas: as que são o rito e aquelas que acompanham o rito. As que são o rito têm texto próprio no missal romano. Exemplo: o Glória, o Santo e o Cordeiro. Esses textos são invariáveis; e as músicas que acompanham o rito são as músicas que vão sendo variadas de acordo com o tema da celebração, ou seja, o Evangelho e o tempo litúrgico. Exemplo: o canto de comunhão, escolhido em sintonia com o Evangelho. Já a música religiosa é uma música mais livre, ou seja, os compositores podem fazê-la inspirados nos salmos, na sagrada escritura, ou até numa experiência mística, espiritual. Essa música, especificamente, tem outros espaços dentro da Igreja para serem executadas. Fora da liturgia, nós não temos o rigor desse esquema propriamente dito que se tem na ação litúrgica. Então pode ser executada em um momento de louvor, de adoração, ou em outros momentos específicos, fora da liturgia. Então, a música religiosa tem amplo espaço para ser executada, não dentro da liturgia. Às vezes há essa confusão: as pessoas querem colocar uma música religiosa em qualquer espaço dentro da missa e essa não é a música litúrgica. A música sacra é mais erudita. Muitas vezes ela pode não ser litúrgica porque ela é uma música mais trabalhada e acaba tendo o seu espaço maior em concertos [...] A música religiosa está no alcance mais popular, da piedade popular, daquilo que as pessoas têm como expressão de sua fé, sem nenhum tipo de conhecimento prévio de música, eles assimilam isso e colocam na sua experiência de fé; a música sacra está um pouco mais afastada dessa realidade comunitária e paroquial porque se assemelha mais aos conceitos, aos eruditos, às pessoas que trabalham profissionalmente a música; e a música litúrgica é aquela que está num meio termo: ela não é tão simples, porque também foi trabalhada, não é uma música feita de qualquer forma; ela foi uma música pensada para o

² Professora de música, licenciada pela UFPE, é religiosa da Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora do Bom Conselho

rito e, portanto, ela tem um certo trabalho melódico, harmônico, rítmico mais que a música religiosa, ou seja, ela não é para a piedade popular – o povão –, ela é mais trabalhada, artisticamente falando, embora não seja tão erudita quanto a música sacra.

O Concílio Vaticano II resgatou a função ministerial da música na ação litúrgica; porém, depois de 50 anos, observamos que várias regras conciliares ainda não são seguidas pelas diversas paróquias espalhadas pelo país, inclusive pela paróquia Nossa Senhora da Conceição do Barro, localizada no Recife, escolhida como *locus* de análise para este artigo.

Fonseca e Weber traçaram três “desafios” a serem superados pela igreja católica, com o intuito de se chegar à música litúrgica por excelência: a música de matriz neopentecostal e sua veiculação na mídia católica; a permanente busca da inculturação da música litúrgica no Brasil; e a permanente formação dos agentes litúrgico-musicais.

O primeiro desafio faz uma crítica ao uso inadequado de cantos de louvor nas celebrações, com letras carregadas de discursos individualistas, sentimentalistas, relativistas e com baixa qualidade melódica.

O segundo desafio tem como fundamento o artigo 112 da *SC* segundo o qual “música litúrgica inculturada é aquela que, como parte integrante da liturgia, expressa o mistério através da linguagem musical típica do povo”.

Já o terceiro desafio repousa na permanente formação dos agentes litúrgico-musicais. A *SC* trata especificamente da formação musical no artigo 115:

Dê-se grande importância à formação e prática musical nos seminários, noviciados e casas de estudo de religiosos de ambos os sexos, bem como nos outros institutos e escolas católicas; para adquirir tal formação, os mestres indicados para ensinar música sacra sejam cuidadosamente preparados. [...] Os músicos, os cantores, principalmente as crianças, devem receber também uma verdadeira formação litúrgica.

À luz de todos os conceitos expostos, entrevistamos personagens que atuam em diversos grupos da paróquia de Nossa Senhora da Conceição, no Barro (Recife-PE). Todos os depoentes declararam que a paróquia, na medida do possível, orienta liturgicamente os integrantes dos grupos, mas ponderaram algumas dificuldades.

Para a dupla do grupo “Ser Luz”, Antônio Carlos e Alberto César, nunca houve uma oferta específica de um curso de música litúrgica por parte da paróquia. Eles escolhem as canções de acordo com a experiência acumulada ao longo de vinte anos de atuação nas missas, de acordo com o tempo litúrgico. A dupla declarou preocupar-se com o futuro das novas gerações de cantores, que se encontram despreparadas e

inexperientes. Além disso, citou dificuldades técnicas, como sistema de sonorização inadequado (som muito alto – mau regulado – e de baixa qualidade); já a Ir. Priscila Silva, que atua especificamente nas missas das crianças e celebrações festivas há três anos, declarou que houve, no passado, a oferta de um curso de educação musical para toda a comunidade, que durou dois anos. Disse que, em relação à capacitação da parte mais litúrgica, há sempre oferta de cursos pela paróquia, mas não há um mais específico, profissionalizante, sobre técnica vocal ou instrumental para os grupos de música nela atuantes. Ressaltou, também, que há problemas em relação ao sistema de som inadequado. Por fim, o depoente Eduardo Ramos do grupo *Humanos*, atuante na paróquia desde 2007, declarou que a preocupação maior do grupo é fazer com que a comunidade participe mais ativamente da celebração, escolhendo músicas conhecidas e relacionadas com a liturgia do momento, mas, colocou como dificuldades a necessidade de um maior aperfeiçoamento, de uma maior preparação técnica e espiritual e da presença de uma pessoa qualificada que atue nas direções espiritual e musical do grupo.

CONCLUSÃO

A Igreja Católica reconhece a importância da música na celebração eucarística para uma maior integração e participação ativa da comunidade, hoje celebrada em conjunto pelo presbítero (igreja) e o povo. As regras estão postas na SC, mas ainda há inúmeras dificuldades para o seu devido implemento. O importante é destacar que houve avanços significativos na participação efetiva dos fiéis, com relevantes modificações na ritualística católica, o que ainda continua em constante evolução nas paróquias pelo Brasil a fora.

REFERÊNCIAS

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2002.

FONSECA, Joaquim; WEBER, José. **A música litúrgica no Brasil: 50 anos depois do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

FONSECA, Joaquim. **Quem canta? O que cantar na liturgia?** São Paulo: Paulus, 2008.

GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. **História da música ocidental**. Lisboa: Gradiva Publicações Ltda, 2005.

HERZFELD, Friedrich. **Nós e a música**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1992.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002.

Relação dos entrevistados

Alberto César de Oliveira – Recife, junho de 2016.

Antônio Carlos de Albuquerque Melo – Recife, junho de 2016.

Eduardo Rodrigues de Melo Ramos – Recife, junho de 2016.

Priscila Daniele da Silva – Recife, junho de 2016.

The background features a light beige color with a pattern of overlapping, semi-transparent blue circles of various sizes. A solid blue horizontal bar spans the width of the page, positioned below the text.

FT 8 Diversidade Religiosa e Imaginário

FT 8: Diversidade Religiosa e Imaginário

Coordenadores: Prof. Dr. Carlos André Cavalcanti – UFPB, PB; Prof. Dr. Lusival Antônio Barcellos – UFES, ES.

Ementa: Na relação homem/sagrado, o imaginário constitui ponte que permite instauração de um diálogo. Diferentes concepções sobre tal relação homem/divino dão origem a múltiplas expressões religiosas. No âmago de todas elas encontramos símbolos, mitos e ritos como elementos fundadores e mantenedores de cosmovisões e plausibilidades. Caracterizado como país de relativa tolerância, o Brasil vê-se atualmente confrontado com demonstrações de intolerância de vários segmentos religiosos. Assim, o reconhecimento das convergências profundas que unem diferentes expressões religiosas – entendidas como parte do capital simbólico comum da humanidade – constitui tarefa intelectual e política urgente. Esta tarefa faz-se ainda mais necessária como fundamento teórico à afirmação do respeito à pluralidade e ao reconhecimento da Diversidade Religiosa. Nossa experiência como co-fundadores da área de Ciências das Religiões da UFPB demonstrou-nos esta necessidade.

Os estudos no campo do simbólico e do imaginário constituem instrumentos capazes de ampliar entendimento das convergências e distinções entre as tradições religiosas, fundamentando o direito de cada uma à livre expressão e elencando proximidades. Entre estes estudos destacamos, sem exclusividade, a Teoria Geral do Imaginário, que através da abordagem das estruturas antropológicas que orientam as criações simbólicas da humanidade – onde se vê a Tradição profunda do Ocidente, traída pelo clero no século XIII – propicia reconhecimento dos elementos subjacentes à DR, contribuindo para seu melhor entendimento. A Diversidade Religiosa é uma das vitrines da nossa área na interface com a sociedade civil! Nela atua cada vez mais o Estado em boa parte de suas políticas públicas voltadas para religiões. Debater neste ST noções e conceitos da nossa área que contribuam para fundamentar DR é ato estratégico que reafirma um campo de ação. Participe desta luta que une os novos paradigmas do saber e da diversidade!!

Diversidade religiosa dos indígenas tabajara e potiguara da paraíba

Eliane Farias¹
Lusival Barcellos²

RESUMO

O presente estudo revela como os povos indígenas Potiguara e Tabajara da Paraíba mantêm e reelaboram a tradição herdada dos antepassados e sua participação nas confissões religiosas que professam na atualidade. Nos últimos 500 anos de história os indígenas paraibanos passaram por muitas transformações religiosas, atreladas a outros fatores que aproximaram e/ou distanciaram do sua crença religiosa. O objetivo desse trabalho é investigar como os indígenas conseguem manter-se equilibrados nessas conexões de forças religiosas e políticas, e como suas crenças nutrem a sua espiritualidade. Autores como Barcellos e Farias (2014, 2015a e 2015b), Grunewald, (2004) e Blanck (2013), aporta esta temática. Tratando-se de um estudo etnográfico com a abordagem qualitativa, demandou uma coleta de dados com a utilização de instrumentos como a observação participante, o diário de campo e a entrevista semiestruturada. Os resultados revelam a força, a energia e a religiosidade indígena como elemento primordial para perpetuar a espiritualidade da etnia.

Palavras-chave: Indígenas Tabajara e Potiguara. Diversidade Religiosidade.

INTRODUÇÃO

O Brasil é país de uma pluralidade cultural imensa e de uma fecunda diversidade religiosa que floresceu com a chegada dos portugueses e dos africanos a partir do século XVI. “Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade [...], a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza [...]” (UNESCO, Declaração Universal para a Diversidade Cultural. art.1, 2002).

Conhecer a diversidade religiosa de uma nação é compreender a sua própria identidade. “Na religiosidade, encontramos a fé, a crença de forma histórica, social

1 Doutoranda em Educação pela Universidad Internacional Iberoamericana – UNINI/México. SEDEC - Cuité de MME/PB. E-mail: elafariass@gmail.com

2 Doutor em Educação - PPGCR/UFPB/UFES. E-mail: lusivalb@gmail.com

e cultural concreta. Em suas práticas e em seu conteúdo se articulam – de maneira simples e direta - as grandes questões que preocupam os homens: o sentido da vida, do sofrimento, da vida após morte.” (GREINACHER; METTE, 1986, p. 3).

Nosso recorte, neste ensaio, será com os povos indígenas Potiguara e Tabajara da Paraíba. Contemplar a religiosidade sobre os nossos antepassados é adentrar na tradição genuína de quem é protagonista desta *mãe terra*, reverenciada e repassada para as novas gerações pelos anciãos indígenas, conhecidos como troncos velhos. A importância de embrenhar-se nessas crenças religiosas nos dá uma visão sobre a nossa cultura, mitologias, costumes, espiritualidades, enfim sobre nossa equanimidade religiosa.

Nosso objetivo é analisar como os povos indígenas Tabajara e Potiguara da Paraíba mantêm e reelaboram a tradição herdada dos ancestrais, a partir das manifestações religiosas que professam na atualidade. Nosso desafio é entender o universo mítico e simbólico expresso nas suas narrativas, nas práticas e nos seus rituais religiosos, assim como suas conexões com os espíritos que habitam lugares como as florestas, as águas, as furnas, enfim, na natureza sagrada (BARCELLOS, SOLER, 2012).

Trata-se de pesquisa etnográfica (MALINOWSKI, 1984), de abordagem qualitativa (MINAYO, 2003), descrita a partir da observação, dos questionamentos e averiguação dos movimentos vivenciados pelos indígenas na convivência e na participação em atividades cotidianas (BARCELLOS; FARIAS, 2015; BARCELLOS, 2014), realizada nos últimos três anos, num universo perpetuado pela oralidade (ELIADE, 2002; HALBWACKS, 1990). De maneira concisa, nos propomos revelar essa cultura de valor paraibana.

1 CONTEXTUALIZANDO O OBJETO

Debruçar sobre os estudos das tradições religiosas indígenas nos induz a um processo de se autoeducar e despir-se dos (pré) conceitos formados, dos equívocos estudados etc.. “Multipliquei-me, para me sentir. Para me sentir, precisei sentir tudo. Transbordei, não fiz senão extravasar-me. Despi-me, entreguei-me. E há em cada canto da minha alma, um altar a um deus diferente.” (PESSOA, 1980, p. 242).

No caminho trilhado como pesquisadores para ver, ouvir e escrever sobre essa temática, percorremos os acontecimentos vivenciados pelos indígenas nas aldeias, nas festas, nas retomadas, nas assembleias e nos locais públicos, para dar a devida fundamentação do estudo que aqui apresentado. Oliveira (1998, p. 18, grifo nosso), reforça esses três aspectos para o exercício da pesquisa:

[...] de apreensão dos fenômenos sociais, tematizando-se [...] como algo merecedor de nossa reflexão no exercício da pesquisa e da produção do conhecimento. Tentarei mostrar como *o olhar, o ouvir e o escrever* podem ser questionados em si mesmos, [...] assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é como tais atos que logramos construir nosso saber.

A nossa construção de saber edificada no ver, ouvir e escrever resultou na coleta dos dados produzidos num aprendizado de respeito à diferença, de acolher a diversidade, de deixar fluir crenças significativas, sensíveis e às vezes imperceptíveis, de valorizar o universo mítico/simbólico (VILHENA, 2005), uma vez que, no empenho de *olhar o outro, de ouvir* outras confissões e/ou preleções, nós como *outros* também passamos a ser aceitos por eles, a partir da perspectiva dos indígenas.

A aproximação com esses povos paraibanos acontece, desde 2002, com os Potiguara, e de 2006, com os Tabajara, num contínuo diálogo respeitoso e de confiança. A religiosidade dos povos Potiguara e Tabajara expressa uma sabedoria, uma maneira própria de ser, ver e de estar no mundo, uma cosmopraxis diferenciada. (BARCELLOS; FARIAS *et al* 2014).

2 A DIVERSIDADE RELIGIOSA DOS INDÍGENAS DA PARAÍBA

Essa temática apresenta múltiplas especificidades, que são cultivadas individualmente ou coletivamente, repassadas no tempo certo, para alguém que se compromete e que demonstra estar preparado em dar continuidade ao legado milenar indígena. Há reações contrárias, há pretensões frustradas, há interesses antagônicos nesse universo religioso.

2.1 O CAMPO RELIGIOSO TABAJARA

O povo indígena Tabajara tem uma população de aproximadamente de mil habitantes, que habitam as cidades de João Pessoa, Pitimbu, Alhandra e em duas aldeias, Vitória e Barra de Gramame, localizadas no Litoral Sul da Paraíba, no município do Conde (BARCELLOS; FARIAS; CÓZAR, 2015). Esse povo, na **década de quarenta** do século XX, sofreu uma diáspora e culminou com o êxodo de todas as famílias para as comunidades próximas da Mata da Chica³. Nesse contexto, instalaram-se nas periferias das cidades citadas acima, próximas do território tradicional (BARCELLOS; FARIAS, 2015).

Nas últimas décadas, vivendo em locais distante da sua cultura tradicional, o povo Tabajara incorporou elementos da cultura do não indígena. Devido às adaptações

³ Território tradicional da sesmaria da Jacoca e Aratagui, no litoral Sul da Paraíba. (BAUMANN, 1981).

com o novo *habitat* acabaram abandonando os princípios tradicionais e católicos que já praticavam, possibilitando espaços de ruptura e proporcionando ambiente para as religiões evangélicas. “[...] a realidade social e cultural do cotidiano da favela cria condições favoráveis para práticas e crenças heterodoxas animadas pelos seguidores e permitida pelas autoridades religiosas, [...] criadores e reprodutores de um mesmo *habitus* religioso.” (RIVERA, 2010, p. 168 *apud* BOURDIEU, 2007).

Os evangélicos protestantes adotam como estratégias instigar nas periferias um espírito altivo de coração, de esperança e provedor de uma vida religiosa intensa, de uma experiência mística mais expressiva. A religiosidade se torna uma grande aliada para superar muitos obstáculos de manter viva a esperança por dias melhores. Para os Tabajara as denominações Pentecostais e Protestantes contribuíram com novas formas, desafiando as antigas crenças e colocando em tensão as velhas tradições religiosas. (BARCELLOS, FARIAS, 2015).

Hodiernamente, o povo Tabajara apresenta uma diversidade religiosa com predominância de práticas cristãs evangélicas, principalmente os pentecostais, mas não existe uma adesão nas religiões de matriz afro-brasileiras como o Candomblé e Umbanda. Entre os descendentes Tabajara houve uma mudança ou perda de várias referências tradicionais, “[...] a seleção do que constitui a tradição é sempre feita no presente; o conteúdo do passado é modificado e redefinido conforme uma significação moderna.” (GRÜNEWALD, 2004, p. 149 *apud* LINNEKIN, 1983, p. 241), mas outros elementos tiveram continuidades e descontinuidades na história da geração presente.

Em consequência dessa descontinuidade, hoje cerca de noventa por cento dos Tabajara são fiéis evangélicos pentecostais ativos e comprometidos com suas responsabilidades eclesiais. “A palavra de Deus diz: aquele que conhece a verdade, a verdade vos libertará. Não somos nós que dominamos a palavra, mas é a palavra que nos domina, que nos motiva a agir diferente.” (MYSACKE SEVERO, informação oral, mar. 2014). Ser crente para esses indígenas significa bênçãos de Deus e espera dias melhores. “Na história das religiões mundiais, as versões oficiais da tradição religiosa, regra geral, entenderam a esperança como possibilidade futura e alheia à história presente.” (RIVEIRA, 2010, p. 169). Essa esperança compartilhada pelas famílias Tabajara cria uma coesão que produz sentido ao presente e expectativa de um futuro altivo.

No processo de etnogêneses, os indígenas direcionam suas práticas religiosas na resignificação de determinados elementos simbólicos fundamentais para a alteridade Tabajara. Nesse sentido, acontece com o ritual do Toré, símbolo diacrítico característico das etnias indígenas do Nordeste. (GRÜNEWALD, 2004). A dança

do Toré tem causado constrangimento numa minoria dos Tabajara do segmento pentecostal tradicional⁴ (BARCELLOS; FARIAS, 2015) - não comungam com a prática do uso do cachimbo e invocação dos espíritos dos ancestrais - acreditam haver ligações com entidades não cristãs. De outra forma, as famílias que se apegam às tradições indígenas praticam o ritual porque acreditam na interface entre o religioso e o político, o que é fundamental para a construção desse processo de recuperação de sua etnia, das suas tradições e fortalecimento do etnônimo dos indígenas Tabajara.

2.2 AS MATIZES RELIGIOSAS ENTRE OS POTIGUARA

O povo Potiguara tem uma população de aproximadamente 20 mil habitantes, que habita em 33 aldeias, localizadas nos três municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, no litoral Norte da Paraíba (SILVA, Eva, 2016; SILVA, Gilvania, 2016). Apresenta uma expressiva diversidade religiosa de crenças tradicionais e de matriz cristã católica e evangélicas, além das de matriz afro-brasileiras (MENDONÇA, 2014).

Devido à presença cristã católica imposta de maneira autoritária, desde o início da invasão europeia no século XVI, a religião católica é predominante entre os Potiguara, em todas as aldeias existem fiéis que seguem o catolicismo. As relações de compadrio com os santos católicos e adoção desses nomes por membros das famílias tem se processado em vínculos constituídos entorno de promessas que são feitas para serem pagas nos festejos dos padroeiros, que predominam nos doze meses do calendário religioso do povo Potiguara. Cada aldeia rende homenagem a um santo: São Miguel, Nossa Senhora da Penha, Nossa Senhora dos Prazeres, São Domingos, Santa Luzia Nossa Senhora da Conceição, são alguns deles. São Miguel, que é concebido como padroeiro de todo o povo Potiguara (BARCELLOS; SOLER, 2012), o dono da terra e, sobretudo, um santo encantado.

[...] os encantados e os santos católicos integram sistemas que operam paralelamente e não se sobrepõem, cuja diferenciação é menos de grau do que de natureza: os primeiros usam um poder intrínseco em relação à natureza, à doença, à morte, à prosperidade e à riqueza e também para o bem ou para o mal. Já os segundos, passaram pela experiência da morte, foram santificados e agem como intermediários do poder divino a favor dos humanos. (VIEIRA, 2010, p. 291 *apud* SOUZA, 1996).

Na simbologia do indígena, atribuir encantamento ao padroeiro revela o

⁴ Termo que se restringe à ideia de antiguidade ou pioneirismo histórico dessas denominações (MARIANO, 1999).

poder sobrenatural dos santos dos princípios católicos sobre a devoção dos Potiguara. Na religiosidade Potiguara a devoção por um santo significa o desejo de proteção material e espiritual, de bênçãos em suas plantações, em seu trabalho, em sua família, enfim em todo contexto da vida.

A raiz do religioso encontra-se na percepção da finitude humana e na busca de respostas que transcendem os limites objetivos do cotidiano. A necessidade de sobreviver e de construir significados fez com que os humanos se constituíssem em relação e interação com natureza, com determinados grupos sociais e com as forças invisíveis, ocultas e misteriosas – a(s) divindade (s). Dessas relações resultaram conhecimentos que subsidiaram materiais de produção da vida e de sentido à existência. (BLANCK *et al*, 2013, p. 25).

Na necessidade de buscar respostas para suas necessidades espirituais, há uma prática religiosa popular realizada pelas rezadeiras (BARCELLOS, 2014), para afastar diversos males, pragas, quebrantes etc.

Existem inúmeras devoções pessoais de ascender vela, de rezar terços, de ter um oratório em casa, de praticar rituais de bênçãos quando acorda ou vai dormir, de rezar ou orar pela saúde, pelo trabalho, de proteção do roçado, nos momentos de tensão, de dor, de desespero, de livramento de todos os males e de agradecer por uma graça recebida, enfim em todos os momentos do cotidiano da vida indígena.

Dando continuidade nessa temática cristã, outro tema religioso amplo se refere aos Potiguara evangélicos, presentes em todas as aldeias, cada vez mais atuantes entre os indígenas. Dentre as denominações mais influentes estão a Assembleia de Deus e a Batista (BARCELLOS, 2014).

As religiões de matriz afro-brasileira também estão presente entre os Potiguara, têm seus seguidores, todo um ordenamento de rituais e de expansão na busca de fortalecer uma tradição que aqui posteriormente chegou. No entanto, floresceu e frutificou numa proporção inferior ao cristianismo.

Os indígenas adotaram diversas estratégias para perpetuar sua tradição num contexto de opressão e de negação da sua tradição religiosa. Perante as múltiplas práticas, aqui não convém aprofundá-las, mesmo versando-se de temas instigadores, mas trazer para ciência do leitor a diversidade religiosa presente na vida dos Potiguara.

2.3 O RITUAL DO TORÉ NA RELIGIOSIDADE TABAJARA E POTIGUARA

O ritual do Toré é um dos pontos chaves na sustentação da identidade, nas reivindicações e religiosidade indígena dos povos Tabajara e Potiguara paraibanos e nordestinos. (GRÜNEWALD, 2004). São os fios através dos quais tecem uma rede de relações internas e externas da vida indígena. (BARCELLOS, 2014). A partir do ritual, é possível compreender o sistema simbólico presente na cosmologia indígena. De acordo com ARRUTI (1995, p. 82-83), “[...] podendo ser realizá-lo, a princípio, em muitas e distintas situações e lugares, com diferentes objetivos: festas religiosas ou profanas, dentro da aldeia ou em cidades, em locais reservados, como terreiros, ou em locais públicos, [...]” Em todas essas situações o Toré se reveste de natureza organizadora, emblemática, reivindicatória de tradição cultural e religiosa.

Na crença indígena, a prática do ritual é o momento dos indígenas se comunicarem com os ancestrais que estão sob a forma de *encantados* e de *espíritos de luz*. (BARCELLOS; FARIAS; CÓZAR, 2015). A comunicação se faz através do domínio mediúnico, evocando-os por meio do pitar do cachimbo, das orações, dos cânticos sonorizados ao som de maracás, gaitas, bombos e nos movimentos da dança circular.

Para a maioria dos Tabajara e Potiguara o ritual do Toré é vital para aliviar males e sofrimentos, para comemorar momentos celebrativos, para expressar seu grito de lutar pelos seus direitos por melhores condições de vida nas reivindicações políticas e sociais.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ...

O panorama religioso apresentado pelos Tabajara e Potiguara proporcionam um compartilhar de experiências e uma riqueza em suas simbologias evidenciando as diversas faces do sagrado presentes em nossa cultura. Uma riqueza plural de densa religiosidade que são recriadas e resignificadas constantemente.

O indígena Tabajara de maioria pentecostal, nesse momento vivencia um processo de emergência étnica iniciado 2006, tem um grande desafio em relação a sua religiosidade e a tradição cultural.

O povo Potiguara ao longo de sua história teve presente à religiosidade católica e neste momento também enfrenta um grande desafio com a efervescência de religiões neo pentecostais e da tradição cultural.

O Toré para os Tabajara e Potiguara em virtude da dimensão religiosa/

cultural atua como um agente articulador interno e externo promovendo o fluxo entre as aldeias, os povos indígenas e a sociedade.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício Andion. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94. 1995.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. **Relatório Potiguara**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1981.

BARCELLOS, Lusival. **Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

____; SOLER, Juan. **Paraíba Potiguara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012.

____; FARIAS, Eliane *et al.* **Diversidade PARAÍBA**: indígenas, religiões afro-brasileiras, quilombolas, ciganos. João Pessoa: Grafset, 2014.

____; _____. **Memória Tabajara**: manifestação de fé e identidade étnica. 2. ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

____; _____. **Paraíba Tabajara**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

BLANCK, *et al.* Diversidade Religiosa e Direitos Humanos: Conhecer, Respeitar e Conviver. In: FLEURI, R. M. (Org.). **DIVERSIDADE RELIGIOSA E DIREITOS HUMANOS**: Conhecer, Respeitar e Conviver. Blumenau: Edifurb, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GREINACHER, N; METTE, N. Religiosidade Popular. In: MALDONADO, L.; Religiosidade Popular. **Revista Concilium**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970.

GRÜNEWALD, R. A. (Org.). **TORÉ**: regime encantado do índio do nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2004.

HALBAWCHS, Eduardo. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértica Editora, 1990.

MALINOWSKI, Bronislaw. K. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Prefácio de Sir James G. Frazer. Trad. Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Men-

donça, revista por Eunice R. Durham. 3 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: Sociologia do novo protestantismo no Brasil. São Paulo: Loyola 1999.

MENDONÇA, Joselma Bianca Silva de Souza. **Entre o tronco e o monte**: Convergências e divergências nas espiritualidades dos indígenas Potiguara e do Carmelo Monástico da Paraíba. Dissertação. 2014. 232 f. Mestrado (Ciências das Religiões)–Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O olhar, o ouvir e o escrever. In: _____. **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: UNESPE, 1998.

PESSOA, Fernando. **O Eu profundo e outros Eus**: Seleção poética nota editorial[de] Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

RIVEIRA, P. B. Religião da periferia social: perspectivas par o estudo da “religião popular” no pensamento de Henri Desroche e Maurice Halbwachs. In: MARQUES, L. C. L. (Org.). **Religiosidade populares e Multiculturalismo**: intolerâncias, diálogos, interpretações. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SILVA, Eva Tânia Viana da. **Educação indígena diferenciada na escola estadual Pedro Poti**: aldeia São Francisco: revitalizando a cultura Potiguara a partir das práticas educativas. 2016. 86 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Pedagogia)-Universidade Federal da Paraíba, Mamanguape, 2016.

SILVA, Gilvania Hilário da. **O Toré Potiguara na escola municipal de ensino fundamental Paulo Eufrásio Rodrigues, aldeia São Miguel**. 2016. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Pedagogia)-Universidade Federal da Paraíba, Mamanguape, 2016.

SOUZA, Jorge Bruno Salles. **Fazendo a diferença**: um estudo de etnicidade entre os Kaimbé de Massacará. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia)-Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

VIEIRA, J. Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 2010. 365 p. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

VILHENA, Maria Angela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005.



FT 9 Religião, ecologia e cidadania
planetária

FT 9: Religião, ecologia e cidadania planetária

Coordenadores:: Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE, MG; Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC-RS; Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – ISTA e PUC Minas; Prof. Dr. Pedro A. Ribeiro de Oliveira – PUC Minas, MG.

Ementa: O GT “Religião, ecologia e cidadania planetária” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes na relação entre Religião, cuidado com a Terra e superação do antropocentrismo, dando continuidade ao trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem problemas teóricos envolvidos no debate atual da Teologia e das Ciências da Religião, (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 a espiritualidade que afloram de práticas em favor da sustentabilidade e do Bem-Viver. O GT será realizado juntamente com o seminário dos grupos de pesquisa “Modernidade, Religião e Ecologia” e “Ecoteologia”. Pede-se aos participantes do GT que estejam presentes durante todo o tempo, para enriquecer a discussão dos temas e promover a elaboração coletiva do conhecimento

A Festa de Sucot e seus desdobramentos éticos para a ecoteologia

Luiz Albertus Sleutjes¹

RESUMO

A proposta de uma ecoteologia visa ao diálogo entre os fundamentos teológicos/bíblicos e os valores éticos. Os primeiros cristãos tiveram influência direta dos princípios e tradições judaicas. Dentre essas, destaca-se uma das três grandes festas de peregrinação²: *Pessach, Sucot e Schavuot*. A celebração de *Sucot* ou festa das cabanas desenvolve liturgicamente a relação de Deus com Israel na história. Esta comunicação tem como objetivo fazer um estudo da arte sobre as principais pesquisas acerca dessa festa das Cabanas, o desdobramento no Quarto Evangelho – uma vez que esse é considerado o mais judaico dos evangelhos – e a ligação com o cuidado da Casa comum. Dessa forma, a metodologia utilizada será um ensaio temático a partir da literatura disponível sobre o assunto. Também foi feita uma busca manual de artigos atuais sobre o tema. Essa experiência litúrgica veterotestamentária influencia o início do cristianismo, agrega, a partir do processo de historização, consequências éticas à Comunidade de João e ilumina as ações cotidianas no cuidado da Casa comum.

Palavras-chave: Quarto Evangelho. *Sucot*. Ética. Ecoteologia.

INTRODUÇÃO

Os vários desafios sociais e ambientais clamam por uma alternativa justa que favoreça a vida. Os sistemas vigentes já não são eficazes na organização global nem na promoção da individualidade. Essas e outras questões são objeto de estudo da teologia. Tudo o que diz respeito ao ser humano constitui ponto de reflexão da fé. Por isso, parte-se da liturgia judaica presente na Tradição do deserto em que o povo da aliança demonstrava seu respeito à natureza como dom de Deus. Mais que um gesto de gratidão, é uma memória do cuidado de Deus com o povo e do povo com as coisas de Deus, a criação. Diante disso, a celebração da Festa de *Sucot* é um ponto de partida para se refletir sobre uma nova ética sobre a Casa Comum.

¹ Mestrando na área de Reflexão teológica da prática cristã - Teologia moral - PUC-SP; bolsista da Bischöfliche Aktion Adveniat. E-mail: sleutjesla@yahoo.com.br

² Estas festas recebem a designação de peregrinação ou transliterada do hebraico *Ragalim*. Existe uma certa dificuldade na tradução das palavras hebraicas *Pessach, Sucot e Shavuot* para as línguas neolatinas. No geral, são traduzidas, respectivamente, por: Páscoa, Tendias ou Tabernáculos, e Pentecostes. No entanto, diante da variedade de possibilidade que existe para a tradução das mesmas, neste estudo, prefere-se adotar: Páscoa, Tendias e Pentecostes.

1 A FESTA

A partir das várias dimensões antropológicas que marcam o ser humano, destaca-se a categoria de festa como vivência religiosa. O teólogo Afonso Garcia Rubio (2001, p.489) afirma que essa expressão da religião pela humanidade se manifesta mediante a prática celebrativa, utilizando-se de elementos da natureza que, por sua vez, fazem referência à qualidade sagrada do divino. Parte-se do princípio de que a festa é uma experiência comunitária e lúdica de uma vivência fundamental. No caso da festa religiosa, revive-se o encontro do humano com o transcendente. Ela é uma expressão do mundo simbólico religioso da vida. Dessa forma, através desse evento comunitário, atualiza-se a experiência vivida no presente. Quebra-se a monotonia do cotidiano e se encontra uma forma de revalorar a vida como uma alternativa à razão, à técnica e à atividade produtiva. Diante disso, faz-se necessário, por ser um ato comunitário e não egocêntrico, a observância de regras e ritos para que o objetivo seja alcançado. Em todo caso, os celebrantes revivem a experiência de encontro do transcendente com o humano na história.

De acordo com o arqueólogo e biblista Roland de Vaux (2003, p. 506), as celebrações apresentam, em sua origem, como característica marcante, o fato de terem elementos essencialmente pastoris e agrícolas. Isso se confirma no ambiente cultural do povo de Israel. As festas de caráter familiar ou de clã apontam os principais acontecimentos da vida do indivíduo: nascimento, puberdade, casamento e morte. No entanto, ocasiões vividas na relação ser humano/natureza também constam no calendário litúrgico, como, por exemplo: plantio, colheita e tosquia dos animais. Da mesma forma, os acontecimentos públicos como a coroação de um rei, momentos de jejuns e outros são comemorados e constam nas festividades previstas.

No entanto, como afirma o filósofo e conhecedor da mística judaica Walter Rehfeld, (1979, p.5) a vivência do tempo na vida judaica permite entender a relação das festas nesse contexto. Por um lado, o povo festeja a história, lembrando fatos importantes na linha do tempo da trajetória de Israel; por outro, celebram os ciclos da natureza e sua interdependência com as estações: o tempo de plantar e colher. Uma vida que surge na primavera e uma aparente morte no inverno. O grupo das festas de peregrinação apresenta as três principais do povo da Aliança (DE VAUX, 2003, p. 520): a) *Pessach*, em que se festejam a primavera e a Libertação; b) *Shavuot*, que celebra o corte dos cereais e a Revelação da Torá; c) *Sucot*, em que se mostra a gratidão pela colheita e se recordam os quarenta anos em que os antepassados israelitas atravessaram o deserto, habitando em cabanas.

Das três celebrações, a que ganha maior destaque é a Festa de *Sucot*. Como afirma o biblista Gilvan Leite de Araujo (2014, p. 518), as bases históricas não são

precisas, mas apontam para elementos de uma cultura nômade. Entretanto, a partir de um processo de historização, é possível relacionar com a memória do Êxodo: um povo eleito que caminha para a liberdade sob proteção divina. O rito que orienta essa liturgia judaica prevê tomar as refeições e permanecer o maior tempo possível na tenda, cujo teto permite ver as estrelas, o que, segundo a tradição, recorda a proteção divina a Israel na travessia do deserto. Essa habitação é paradoxal, pois, mesmo frágil, revela a força da presença divina, que protege o povo e faz dessa fragilidade um exemplo de segurança, não em si, mas devido à estreita aliança com Deus (REHFELD, 1979, p.6).

Outro elemento indispensável é a questão social desse reviver. Ao ser relatada em Dt 31,9-13, a leitura exegética mostra que a celebração é feita por todos da comunidade, independente da condição social que ocupam. Existe um conceito de justiça equitativa presente que permite uma unidade entre todos: filhos, servos, órfãos, viúvas, estrangeiros, enfim, entre os que possuem ofertas e os que não possuem. Com a evolução histórica dessa celebração, logo após o processo de sedentarização do Povo da Aliança em Canaã, a evolução histórica dessa celebração, logo após o processo de sedentarização do Povo da Aliança em Canaã, propriamente no período monárquico, em 1Rs 8, o rei Salomão une a mística da Festa de *Sucot* com a consagração do Templo de Jerusalém. O filho de Davi liga a Tradição do deserto, um elemento nômade, com o Templo de Jerusalém, característica sedentária (ARAUJO, 2011, pp. 17-23). Existem outras interpretações do processo histórico dos ritos judaicos, porém todas concordam que o eixo é a celebração da relação entre Deus, a natureza e o ser humano.

2 A FESTA DE *SUCOT* NO NOVO TESTAMENTO

Ao refletir sobre essa solenidade judaica e sua influência no cristianismo primitivo, percebe-se que sua presença é ofuscada por dois motivos. O primeiro pelo fato de que as comunidades neotestamentárias, com características judaico-cristãs, davam mais ênfase as outras duas festas: *Pessach*/Páscoa e *Shavuot*/Pentecostes. Dessa forma, consta única e explicitamente no Evangelho segundo João. O relato do capítulo 7 do Quarto Evangelho apresenta a Festa das Tendas. Segundo Joannes Beutler, essa perícopes é inspirada pela resposta à pergunta: quem é Jesus? Com isso, é possível estabelecer uma estreita relação entre a cristologia e a soterologia joanina. Agora, Jesus é apresentado como a realização tanto da teologia da Tradição do deserto, quanto da plenitude do Templo de Jerusalém. Essa releitura da Festa de *Sucot*, a partir do Quarto Evangelho, culmina na compreensão e vivência, não individual, mas comunitária da fé (BEUTLER, 2015, p.213).

O relato do Quarto Evangelho denota relação kenótica entre Jesus e o Templo. Dois outros elementos aparecem: a água e a luz. Segundo Gilvan Araujo, Jesus aparece como Água da Vida e Luz do Mundo. O Quarto Evangelho apresenta, nessa primeira parte, conhecida como Livro dos Sinais, Jesus como o Novo Templo, no qual Deus habita como humanidade (THEISSEN, 2009, p. 265). Essa visão de que Jesus é o Templo, morada de Deus, *Shekiná*, está presente desde o prólogo do Quarto Evangelho. João relaciona as expressões da encarnação – “*se fez carne*” – com a referência à estada de Deus – “*habitou entre nós*”, em Jo 1,14.

A teologia da habitação e, conseqüentemente, a do Templo estão presentes no Antigo Testamento em Ez 47; Jl 4,18; Zc 13,1; 14,8. A intenção é mostrar Jesus como ápice, espaço onde o céu e terra se encontram (ARAUJO, 2014, p.519). Contudo, esse prólogo traz o *Logos*, num primeiro momento, como condição divina, pois tudo foi criado por Ele. Num momento posterior, o *Logos* se encarna, torna-se *sesarx*. Assume, portanto, uma condição de fraqueza, de limitação. Dessa forma, encontra-se em Deus, que se fez humano, fraco e limitado, uma autocomunicação de Deus, o próprio Deus (RUBIO, 2012, p. 151).

3 OS DESAFIOS DA CASA COMUM

De acordo com Boff (2016, p. 175), a reflexão teológica é enriquecida com as singularidades pastorais do Papa Francisco. A partir de uma perspectiva pastoral latino-americana, mediante a metodologia do ver-julgar-agir-celebrar, trata-se, na Encíclica *Laudato Si*, da deterioração dessa Casa comum e de todos que nela habitam. Assim, Boff destaca a perspectiva de que os problemas ecológicos vão além do caráter ambiental, estão estreitamente relacionados com os desafios sociais e antropológicos (MURAD, 2016, p.19). Dessa forma, forma-se um discurso que solicita uma conversão ecológica em nível integral, uma real mudança de paradigma.

A Carta Encíclica *Laudato Si* eleva o debate sobre o cuidado Casa comum. O termo aparece doze vezes em todo o texto. Essa reiteração tem por objetivo destacar o lugar comum em que todos habitam e não apenas os seres humanos; além de apresentar várias formas de degradação dessa Casa (FRANCISCO, 2015, n.231). O conceito de habitação em comum é usado para levar a reflexão da necessidade do cuidado com esse dom que Deus concede a todos. E, por fim, o termo é utilizado numa dimensão escatológica relacionando a Casa comum com a Jerusalém celeste. De acordo com Passos (2016, p. 151), esse termo traz em torno de si uma perspectiva social, pois a existência da Casa e seus habitantes depende da conversão de várias dimensões: social, econômica, política, espiritual, práticas de produção e consumo.

Nesse sentido, Murad defende uma reflexão teológica a partir da fé que

pensa numa perspectiva da Casa comum. Parte-se do princípio de que todo assunto importante à humanidade é objeto da reflexão teológica. Logo, a Casa comum como o espaço de interdependência, a necessidade de uma ética do cuidado e uma aplicação do paradigma pós-antropocêntrico aparecem como elementos de um novo enfoque teológico: uma práxis cristã, isto é, uma postura humana a partir da ética cristã. Assim, a partir dessa perspectiva ecoteológica, a proposta de uma nova ética do cuidado só é possível quando se entende que a Casa é comum horizontal e verticalmente. A primeira categoria diz respeito a todo o ecossistema em que a sociedade se integra. Já a segunda lembra que, aqui também, é Casa comum, morada de Deus (MURAD, 2016, p. 224). Surge a necessidade de uma ética que seja uma dialética entre a vida integral, a técnica e a responsabilidade (OLIVEIRA, 2015, p.163).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diversas situações da Casa comum ajudam a humanidade nessa mudança de paradigma. É possível perceber muitas ocasiões de morte causadas pela má convivência, ou seja, pela forma como o ser humano escolheu interagir entre si e com a outra parcela da natureza, o que causa danos à habitação. No entanto, há outras ocasiões naturais de radicalidade que, aparentemente, expressam o fim, mas, na realidade, são um retorno ao essencial. Assim, a situação análoga e metafórica de um inverno rigoroso pode iluminar uma nova ética. Essa estação gelada faz com que as árvores se voltem, com suas raízes, à fonte de nutrientes, o essencial para a vida, e dispensem suas vidas. O cenário cinza do frio concentra em si uma estratégia para estourar em vida nova. Da mesma forma, diante de um paradigma que propaga a violência nas relações de ser e estar, a ecoteologia coopera no retorno ao fundamental.

A teologia é dinâmica e se dá na dinamicidade. De maneira geral, a nova ética voltada à globalização do cuidado passa pela dinâmica da misericórdia. De acordo com Kasper (2015, p. 57), a ética cristã, fundamentada pela moral do Cristo, que propõe o Novo mandamento, uma regra de ouro, compreende um querer elaborado aos moldes do cuidado: almejar para a Casa comum aquilo que se quer para si. Cuidar da Casa comum, dessa habitação, é cuidar de si, enquanto humanidade e vice-versa. No geral, este estudo não tem a intenção de encerrar o diálogo, mas se apresenta como um ponto de partida para o debate, para iniciar um processo de mudança. Retomar o paradigma litúrgico da Festa de *Sucot* é uma possibilidade que ajuda na construção de uma ética do cuidado com a Casa Comum.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Gilvan Leite. A festa de shavuot, pentecostes. **Revista Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro: v. 50, pp. 310-329, mai/ago, 2015.
- _____. A presença da festa de sucot na literatura joanina e na liturgia cristã. **Revista Atualidade Teológica**. Rio de Janeiro: v. 48, pp. 516-531, set/dez, 2014.
- _____. **História da festa judaica das tendas**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João**: comentário. Trad. Johan Konings, SJ. São Paulo: Loyola, 2015.
- BOFF, Leonardo. **A Terra na palma da mão, uma nova visão do planeta e da humanidade**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2016.
- DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.
- KASPER, Walter. **A misericórdia: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã**. São Paulo: Loyola, 2015
- LIBÂNIO, João Batista. *Ecologia vida ou morte?* São Paulo: Paulus, 2010.
- _____; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996
- MURAD, Afonso (org.). **Ecoteologia: um mosaico**. São Paulo: Paulus, 2016.
- _____; TAVARES, Sinivaldo Silva (orgs.). *Cuidar da Casa comum, chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade, três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas**. São Paulo: Paulus, 2015.
- PASSOS, João Décio. **A Igreja em saída e a Casa Comum, Francisco e os desafios da renovação**. Paulinas: 2016.
- PAPA FRANCISCO. **Laudato Si, sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus, Loyola, 2015
- PORTO, Humberto. **Liturgia judaica e liturgia cristã**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- REHFELD, Walter. **As nossas festas: as rezas de Pesach, Shavuot, Sucot, Shemini Atzeret e Simchat-Torá**. São Paulo: Publicação comunal da Congregação Israelita Paulista, 1979.

RUBIO, Afonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo vivo, um ensaio de cristologia para nossos dias.** São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. **Unidade na pluralidade.** São Paulo: Paulus, 2014.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos.** São Paulo: Paulinas, 2009.

BIOCONSCIÊNCIA E CIDADANIA: O papel social dos trabalhadores e trabalhadoras na triagem e destino correto e seguro dos resíduos sólidos gerados pelas residências, indústrias e corredores comerciais no município de Contagem – MG.

Gilson Ramos Faria¹

RESUMO

O tema transversal, a educação ambiental e cidadania é um processo permanente, buscando-se constante envolvimento de todos como um todo na utilização responsável dos bens naturais que dispomos. Esse processo inicia-se nos primeiros anos da formação para uma consciência baseada na complexidade ambiental. Um Trabalho de formação para uma BIOCONSCIÊNCIA E ECO-CIDADANIA junto à comunidade escolar, onde todos os atores envolvidos, no que diz respeito ao destino correto dos resíduos sólidos gerados e objetiva-se também dar visibilidade quanto à importância dos agentes envolvidos nesse processo, os catadores e catadoras da cooperativa COOPERCATA, quanto à triagem dos resíduos sólidos para a comercialização e destinação ao aterro sanitário.

Palavras-chave: Bioconsciência, cidadania, educação, catadores, resíduos sólidos.

INTRODUÇÃO

A coleta seletiva e seus desafios para o recolhimento porta-a-porta dos resíduos sólidos gerados na unidade escolar Funec-Oitís e famílias do entorno, junto à cooperativa de Catadores de Materiais Recicláveis COOPERCATA.

Um Trabalho de formação para uma BIOCONSCIÊNCIA E ECO-CIDADANIA junto à comunidade escolar, onde todos os atores envolvidos, no que diz respeito ao destino correto dos resíduos sólidos gerados e objetiva-se também dar visibilidade quanto à importância dos agentes envolvidos nesse processo, os catadores e

¹Mestre, Professor e Orientador do PIBIC-JR da FUNEC – Fundação de Ensino de Contagem-MG. Projeto financiado pela FEPAMIG E FUNDEP. Membro Efetivo da Comissão de Iniciação Científica do PIBIC-JR da FUNEC. Email: gilsonramos@hotmail.com

catadoras da cooperativa COOPERCATA, quanto a triagem dos resíduos sólidos para a comercialização e destinação ao aterro sanitário.

Partindo do ambiente escolar, que por excelência tem papel fundamental na formação crítica dessa eco-cidadania quanto ao uso sustentável dos recursos ambientais e da importância da geração de renda de família em risco de vulnerabilidade social.

Como suporte teórico o pensador e sociólogo polonês Zygmunt Bauman e os Temas transversais tendo como abordagem a educação ambiental e a eco-cidadania como processo permanente, buscando-se constante envolvimento de todos como um todo na utilização responsável dos bens naturais que dispomos consumo e gestão de resíduos. Esse processo inicia-se nos primeiros anos da formação para uma consciência baseada na complexidade ambiental. O pensamento de Bauman e sua obra: *A globalização: As consequências humanas* e discute as dimensões econômicas, políticas e sociais, processo esse irreversível na modernização e que privilegia uma minoria da população planetária em detrimento a maioria. Para o sociólogo essa globalização tem duas faces bem distintas de causa da felicidade e infelicidade, que para ele “tanto divide como une; divide enquanto une — e as causas da divisão são idênticas às que promovem a uniformidade do globo.” (BAUMAN, 1999, p.9).

A sociedade, na obra de Bauman a globalização é um único modelo a ser seguido por toda a sociedade, desde as mais avançadas tecnologicamente as mais simples, onde padrões de consumo:

A “globalização” está na ordem do dia; uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, uma encantação mágica, uma senha capaz de abrir as portas de todos os mistérios presentes e futuros. Para alguns, “globalização” é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, “globalização” é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira. Estamos todos sendo “globalizados” — e isso significa basicamente o mesmo para todos. (BAUMAN, 1999, p. 8).

Bauman faz críticas a esse consumo, enquanto identidade de pertencimento na sociedade às novas configurações sociais e a construção da identidade social, sendo fragmentada e volátil não podendo ser vista de forma positiva, pois não há solidez nesse tipo de reprodução da vida social. O consumo vem substituindo as condições sociais e econômicas perenes, que ele denomina de líquida.

1 CONSUMO E GESTÃO DE RESÍDUOS

Este projeto visa desenvolver uma eco-consciência crítica, partindo do ambiente escolar, na integração com toda a comunidade escolar com cooperativas de catadores do município de Contagem.

A partir de um processo de conscientização da importância da preservação e conservação dos recursos naturais, conscientizar da importância da coleta seletiva porta-a-porta dos moradores no entorno da escola junto com a Associação de catadores, avaliando durante todo o processo a viabilidade do mesmo.

Entre as etapas metodológicas a serem cumpridas está na conscientização do corpo discente e docente pela importância da Educação Ambiental como Fundamentação Teórica dentro da Transversalidade, que embasam o projeto o que ocorre por meio da interação participativa e criativa de todos, indo além de uma simples proposta de intenção pedagógica, mas permanentemente inseridas na nossa realidade cotidiana.

A unidade escolar da FUNEC/OITIS situa-se na Regional Ressaca que abrange vários bairros no entorno da lagoa da Pampulha, hoje patrimônio mundial da humanidade. Uma das preocupações também agregada a esta pesquisa é o descarte de materiais nas vias públicas o que conseqüentemente acabam nos córregos da região, sendo os ribeirões: do Cabral ou Sarandi e o córrego do Bom Jesus e seus afluentes, sendo que estes deságuam no córrego da Pampulha para a Lagoa da Pampulha e desaguando no Ribeirão do Onça, estes três últimos em Belo Horizonte.

Resultados esperados na aplicabilidade do Projeto na melhoria do cotidiano da comunidade, como utilizar adoção de práticas sustentáveis na coleta seletiva de resíduos sólidos, e como consequência:

- 1.Reutilizar: Criar uma mentalidade de coleta seletiva.
2. Reciclar: O impacto ambiental na vida útil dos aterros sanitários da cidade;
- 3.Gerar: Melhoria de renda para a comunidade de catadores que vivem em função da coleta seletiva de resíduos sólidos, que depois de selecionar e triar com segurança todo o material reciclado dentro dos galpões, os mesmos serão destinados para a comercialização industrial e o material de refugo é destinado ao aterro sanitário.

E numa ação macro-ambiental, a poluição dos Córregos Cabral ou Sarandi e do Bom Jesus e seus afluentes, sendo que estes deságuam no córrego da Pampulha para a Lagoa da Pampulha e desaguando no Ribeirão do Onça, estes três últimos em Belo Horizonte. Sendo assim o município de Contagem está dentro da grande

bacia do Rio São Francisco, pois as redes de drenagem estão localizadas nas bacias hidrográficas do Rio Paraopeba e Rio das Velhas. O município é dividido pelas suas duas bacias e sub-bacias, quais sejam: a do ribeirão Arrudas, represa da Pampulha e da Vargem das Flores e a do córrego Imbirucu.

1. Sensibilizar a comunidade da unidade Escolar e apresentar os objetivos da proposta de coleta seletiva porta-a-porta, superando as práticas tradicionais de descartes de resíduos com novos procedimentos de coleta seletiva, promovendo assim um bem estar social e exercício da cidadania participativa.

2. Junto com a Associação de Catadores do município de Contagem que já atuam há anos no município, utilizar da TRADIÇÃO ORAL no recolhimento de informações e dar visibilidade ao trabalho invisível desses trabalhadores e a importância da seleção e comercialização de resíduos gerados nos domicílios e a coleta porta-a-porta, industrias e corredores comerciais, objetivando eliminar qualquer descarte no aterro que não seja resíduo orgânico.

Entre as etapas metodológicas a serem cumpridas está na conscientização do corpo discente e docente pela importância da Educação Ambiental dentro da Transversalidade o que ocorre por meio da interação participativa e criativa de todos, indo além de uma simples proposta de intenção pedagógica, mas permanentemente inseridas na nossa realidade cotidiana.

Dentro da proposta apresentadas, observa-se que gradativamente o recolhimento porta-a-porta dos os *bags* (sacos de ráfia) distribuídos nos domicílios de aproximadamente 30 kilos, vão tendo suas capacidades esgotadas, ou seja, os moradores cada vez mais vão coletando mais resíduo, solicitando mais *bags*. Na escola há uma unidade de recolhimento onde a comunidade escolar traz de casa resíduos e ali depositam, sendo recolhido semanalmente pela Cooperativa com o apoio do Caminhão cedido pela Prefeitura de Contagem.

Na implantação da coleta seletiva porta-a-porta, a recepção dos moradores sempre se dá de forma acolhedora e elogiando a iniciativa da coleta. No ato da distribuição dos sacos Bags de ráfia, distribui-se um informativo da prefeitura, os dias da coleta naquela rua e a importância da coleta, pois visa gerar renda aos trabalhadores e aumentar a sobre vida do aterro sanitário que já dá sinais de esgotamento. Vê-se gradativamente o aumento em toneladas desta coleta porta-a-porta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Repensar nossas práticas cotidianos quanto ao meu ambiente e o estilo de vida que a sociedade de consumo viver, nos obrigam a pensar nos paradigmas que nos desafiam cotidianamente quanto nossas ações como objetivo de minimizar os impactos sobre o meio ambiente.

O objetivo deste trabalho é contribuir para uma ação reflexiva e prática cotidiana sobre o descarte de resíduos sólidos nos aterros sanitários sem um devido processo de reaproveitamento e mesmo questionar o consumo exagerado com o intuito de atender a um anseio capitalista de consumo de massa.

Os problemas gerados pelo nosso atual modo de vida preocupam a todos aqueles que procuram refletir seriamente sobre os rumos de nossas sociedades contemporâneas e nos desafiam a pensar ações práticas e políticas públicas que possam reduzir ao máximo os impactos de nossa atuação predadora sobre o meio ambiente. Este nosso hábito natural/cultural cotidiano, longe de ser estranho a este debate é parte fundamental para o futuro do planeta, uma vez que se trata de uma prática que possui implicações éticas importantes, pois ecologia e ética estão intimamente ligadas.

A finalidade deste projeto e proporcionar de forma eco pedagógica, subsídios para se refletir acerca do consumo e seu descarte e “moldar” com essa nova geração de discente quanto aos cuidados com a nossa casa: a Terra.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. Tradução Marcus Penchel.

BRANCO, S. M. **O meio ambiente em debate**. São Paulo: Moderna, 2000.

BRASIL. Presidência da República. Lei nº. 9795 de 27 de abril de 1999: **Política Nacional de Educação Ambiental**. Publicado no D.O.U. em 28/04/1999, Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9795.htm>. Acesso em 10 nov. 2009.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais : apresentação dos temas transversais, ética** / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília : MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Ministério da Educação. **Tratado de Educação Ambiental para**

Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global. Disponível em: < www.portal.mec.gov.br > Acesso em: 15 nov. 2009.

CONTAGEM. Programa Municipal de Coleta Seletiva. Contagem, 2011.

DELORS, Jacques. Relatório para a Unesco da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. São Paulo: Unesco/MEC/Cortez, 1999. Disponível <http://www.brasilia.unesco.org/areas/educacao/areastematicas/formprof/index.html>. Acesso em 10 nov 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GASCHO, J. A. A Escola: força restritiva ou impulsora? In: Sabres, Jaraguá do Sul. N. 1, p. 30- 41,2000.

Guia da coleta seletivo de lixo. – Brasília: Cempre, 2002. 88p.

PAPA Francisco. **Carta Enciclica *Laudato si***. São Paulo: Paulinas, 2015.

REIGOTA, Marcos. **O que é educação ambiental**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Primeiros Passos).

Ecofilosofia e a crítica husserliana à ciência moderna: o conceito de mundo da vida como possível abertura para uma reflexão sobre a crise ambiental

José Carlos Aguiar de Souza¹

RESUMO

A caracterização husserliana do saber metódico da ciência leva em consideração dois elementos básicos: validade e universalidade. Ou seja, o conhecimento científico é auto-evidente, certo, capaz de nos oferecer o único e verdadeiro conhecimento da realidade. O seu alcance é universal devido à sua compreensibilidade e caráter unificador. A ciência nos oferece clareza radical de suas próprias pressuposições. Entretanto, não se pode eliminar os aspectos subjetivos envolvidos no empreendimento científico, na medida em que a ciência encontra-se arraigada no cotidiano do mundo-da-vida. O cientista vive no mundo e a ciência é apenas um dos modos de criação espiritual do ser humano. A separação radical entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias criaram a ilusão de que o conhecimento científico possa excluir todos os elementos subjetivos envolvidos no processo cognitivo. Afinal, é o ser humano que conduz as investigações científicas. Para Husserl, o mundo da vida é muito mais rico do que o mundo objetivado das ciências positivas. Ele faz uma distinção entre o modo como estamos cientes e a nossa consciência do mundo enquanto totalidade. Essa reflexão abre um espaço de crítica filosófica à univocidade do saber científico e aos seus limites, dentre eles a crise eco-ambiental. Para Desmond, a guinada epistêmica cartesiana e o ideal científico operado pela ciência moderna com a sua pretensão de dar uma resposta unívoca ao ser das coisas se tornam reticentes à matriz ambígua do ser, que nutriu a racionalidade do passado. E a instrumentalidade da razão se configurou quase que como normativa da racionalidade, sobretudo, depois de Descartes.

Palavras-chave: Mundo da vida. Ecofilosofia. Ciência. Crise. Metaxologia

O objetivo desse artigo é apresentar e discutir o conceito husserliano de mundo da vida e suas implicações para a ecofilosofia, a partir da crítica de Husserl às ciências européias.

A ciência moderna é caracterizada, na avaliação de Husserl, por dois elementos básicos, constitutivos do seu método: validade e universalidade. Ou seja, o conhecimento científico seria, supostamente, auto-evidente e certo, o único capaz de nos oferecer o verdadeiro conhecimento da realidade. (HUSSERL, p.

¹ Doutor em Filosofia. Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). Professor do ISTA e da PUC - Minas. E-Mail: jc-aguiar@ig.com.br

303) Ao mesmo tempo, seu alcance se propõe a ser universal, na medida em que se trata de um conhecimento capaz de nos oferecer clareza radical de suas próprias pressuposições, através do método. Não existe ciência para o particular.

Entretanto, segundo Husserl, não se pode eliminar o aspecto subjetivo envolvido na empreitada científica, na medida em que a ciência está arraigada no cotidiano do mundo-da-vida. O cientista está no mundo e a ciência é apenas um dos modos de criação espiritual do ser humano. (DESMOND, 1990, pp. 29-34)

A separação radical entre as qualidades primárias e as qualidades secundárias criaram a ilusão de que o conhecimento científico possa excluir todos os elementos subjetivos envolvidos no processo cognitivo. Afinal, é preciso considerar o fato de que é o ser humano que conduz as investigações científicas. Para Husserl, o mundo da vida é muito mais rico do que o mundo objetivado das ciências positivas.

Ele faz uma distinção entre o modo como estamos cientes da realidade em que vivemos e atuamos no mundo e a nossa consciência desse mesmo mundo enquanto totalidade. Para Husserl o mundo da vida é um horizonte no qual nos encontramos inseridos: viver é viver na certitude do mundo, que consiste de objetos. Entretanto, nós temos a consciência do mundo dos objetos como sendo uma totalidade. (HURSSERL, p. 83)

Desse modo, os objetos pressupõem um horizonte, ou seja, o mundo que existe em seu sentido mais universal. (HURSSERL, p. 15) Contudo, a nossa vida se dá no mundo do nosso dia-a-dia e não enquanto conceito universal, não havendo razão para tematizá-lo universalmente como mundo. (HURSSERL, p. 107) Em outras palavras, o mundo já nos é dado de antemão como horizonte de todas as nossas possíveis práticas e atuações. Enquanto tal, ele não é algo constituído por nós, existindo em si como um todo vago, que está sempre lá. Isso significa que o mundo da vida enquanto horizonte de todas as nossas experiências é anterior a qualquer teoria. (HURSSERL, p. 112)

A partir deste dado é que podemos estabelecer os nossos próprios fins e metas neste mundo; assim, essa totalidade previamente dada enquanto horizonte, se torna através de nossos projetos ou fins, algo determinado, passível de matematização e quantificação. Enquanto horizonte, o mundo é uma totalidade previamente dada que se torna um horizonte particular, movido por nossos interesses e projetos imediatos, tornando-se particularizado através de nossas atividades quotidianas.

Tomando como ponto de partida esse fato básico é que podemos conceber um mundo dominado pelos mais diversos interesses. O modo de se conceber o mundo por um cientista é radicalmente diferente do de um agricultor ou de um artista. O mais importante, todavia, é perceber que existe apenas um mundo: o mundo em que vivemos e que é anterior às diversas concepções e interesses particulares. Todos

esses mundos possíveis nada mais são do que construções e interpretações, que revelam interesses específicos.

Enquanto humanos, nós experimentamos nosso mundo como constituído não apenas de objetos, mas de outros seres humanos. O mundo não é meramente objeto, sendo algo intersubjetivo. Em outras palavras, trata-se de um mundo de construções culturais as mais diversas. (HUSSERL, p. 141) O mundo da vida possui um aspecto social e cultural; é um mundo de opiniões, projetos e compartilhamento.

Em contraste ao mundo objetivo da ciência, o mundo do nosso dia à dia é visto como subjetivo e relativo. O ideal da pura objetividade o rejeita, em nome do conhecimento científico, como sendo o mundo da mera opinião. Para Husserl, tal rejeição não é justificável, já que o mundo da vida se constitui como fundamento de sentido da própria ciência. (HURSSERL, p. 214) Esta, segundo ele, perde o seu sentido se for esquecido de que para o bem da verdade, a ciência é uma interpretação do mundo.

Os aspectos invariáveis da experiência, que a ciência tenta descrever, não podem ser tomados de modo absoluto ou como sendo a única e válida descrição possível da realidade das coisas.

O mundo-da-vida é o mundo da nossa experiência pré-científica, pré-lógica e pré-predicativa. Enquanto tal, ele é o fundamento mais original de nossa vida teórica e prática. Devido ao sucesso metodológico da ciência prevaleceu a construção científica do mundo como a única descrição verdadeiramente válida da natureza. Husserl pretende se mover para além da faticidade objetiva da ciência, que, segundo ele, não foi devidamente criticada, escrutinada, sendo foi aceita sem uma crítica mais aprofundada. Afinal, o mundo da vida é anterior e mais vasto do que uma teoria científica. (HURSSERL, p. 105)

A relação entre esses dois mundos tem que ser revista e resignificada. Trata-se de advogar uma nova relação com o mundo, que supere a dicotomia cognitiva de sujeito e objeto, tendo em vista apenas os propósitos meramente práticos e instrumentais de um projeto de senhorio e dominação da natureza, que nutre o ethos moderno científico desde Descartes.

O método da ciência moderna tende a conceber um mundo que seja definido e matematicamente determinado, resultado de abstrações e idealizações. A pressuposição básica do cientista é que possamos conhecer o mundo verdadeiro para além da relatividade de nossa experiência sensível. A matemática foi eleita a única linguagem apropriada, capaz de revelar a verdade inscrita no livro da natureza.

Heidegger faz uma distinção entre o correto (*Richtigkeit des Vorstellens*) e o verdadeiro. (HEIDEGGER, 2010, p. 12-14) A descrição científica do mundo é correta, mas tomada em si, ela não é verdadeira em suas pretensões de determinação unívoca

da realidade. O conceito husserliano de mundo da vida abre o horizonte para além da descrição científica do mundo e sua pretensão de revelar univocamente a verdade das coisas.

Mais recentemente, Marcelo Gleiser utiliza a metáfora da “ilha do conhecimento”. (GLEISER, 2014, pp. 12-15) A constituição científica da realidade é como uma ilha de conhecimento cercada por um mar bravio do desconhecido. Quanto mais se aumenta a ilha mais cresce a fronteira indomável do que permanecerá sempre fora do nosso conhecimento explicativo e determinado.

A crise da ciência moderna abre novos horizontes para o conhecimento do mundo, numa perspectiva que Desmond denomina de metaxológica. Um espaço de intermediação plurívoca, que mais se adequa à condição em que o próprio conhecimento científico se encontra: uma voz entre outras vozes.

Trata-se do reconhecimento pelo cientista de que a ciência não será nunca a única descrição possível da complexidade do mundo da vida. Existe “uma pluralidade de modos do ser e do pensar” (DESMOND, 1990, p. 5) que ultrapassam o domínio científico da realidade e o seu projeto de univocidade matemática de determinação de um mundo supostamente objetivo e verdadeiro. O que não pode ser mensurável não pode ser simplesmente descartado como não verdadeiro por não se tratar de um conhecimento explicativo objetivo.

Em outras palavras, Para Desmond, a guinada epistêmica cartesiana e o ideal científico operado pela ciência moderna com a sua pretensão de dar uma resposta unívoca ao ser das coisas se tornam reticentes à matriz ambígua do ser, que nutriu a racionalidade do passado. E a instrumentalidade da razão se configurou quase que como normativa da racionalidade, sobretudo, depois de Descartes

Para Husserl, o papel da filosofia de tornar claro as pressuposições da ciência moderna e que se encontra para além do âmbito do método específico de cada ciência particular é fundamental. O mundo da vida é o solo ou fundamento do mundo cientificamente construído e este escapa ao limites estritos da descrição científica do mundo. (HURSSERL, p. 98)

Eu gostaria concluir esta reflexão com uma observação de Montaigne que em seus **Ensaio**s aponta para a necessidade do autoconhecimento por parte do cientista, ao afirmar que não se pode acreditar em pessoas que não se conhecem a si mesmas. Ninguém precisa ser uma boa pessoa para saber a verdade a respeito de algo. Um tirano, um ladrão, um corrupto, alguém que faz tudo errado pode ter a verdade que a ciência apresenta. Entretanto, qualquer ciência construída se não for usada adequadamente não possui valor algum. É com base nas próprias necessidades, ansiedades e desejos humanos, que a ciência é construída. Caso contrário, a ciência corre o risco de ser destrutiva e falsa.

A reflexão husserliana sobre o mundo da vida abre um espaço de crítica filosófica à univocidade do saber científico e aos seus limites, dentre eles a crise ambiental.

REFERÊNCIAS

DESMOND, W. **Philosophy and its other: ways of being and mind**. New York: University Press, 1990.

GLEISER, Marcelo. **A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca por sentido**. São Paulo: Record, 2014.

HEIDEGGER, Martin. Questão sobre a técnica. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. São Paulo: Vozes, 2010. P. 11-53.

HUSSERL, E. **A crise das ciências européias e a fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

SOUZA, J. C. A. de. **O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas**. Brasília: Liber Livros, 2005.

SOUZA, J. C. A. de. A atenção-plena planetária e o serviço agápico: uma crítica filosófica ao conceito de consciência. **Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI**/ Pedro Ribeiro de Oliveira, José Carlos Aguiar de Souza (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2012, p. 95-108.

SOUZA, J. C. A. de. Entre a sutileza e a geometria: William Desmond e a porosidade do ser religioso. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 40, n. 126, 2013, p.109-124.

VAZ, H. C. L. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2011.

WHITEHEAD, A. N. **Science and the modern world**. London: Free Association books, 1985.

Ecologia Integral na Encíclica *Laudato Si*. Implicações teológicas e pastorais

Afonso Murad¹

RESUMO

Apresentaremos inicialmente as facetas que caracterizam a Ecologia Integral, no capítulo IV da *Laudato Si*: ambiental, econômica, social, cultural e cotidiana. A seguir, refletiremos sobre a gama de sentidos do termo “integral” e sua relação com a ecologia, na encíclica. Por fim, delinearemos algumas implicações teológicas e pastorais da Ecologia Integral, a partir da *Laudato Si*.

Palavras-chave: ecologia integral, *Laudato Si*, ecoteologia,

INTRODUÇÃO

A *Laudato Si* visa “nos ajudar a reconhecer a grandeza, a urgência e a beleza do desafio que temos pela frente”: cuidar da casa comum, a Terra (LS 15). Nela, Francisco faz um grande apelo: unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral (LS 13). Dirige-se não somente aos católicos, e sim a cada pessoa que habita neste planeta (LS 3)

A encíclica está assim organizada: introdução; o que está acontecendo na nossa casa comum (cap.1), como a Bíblia ilumina o compromisso com o cuidado do planeta (cap. 2); Raízes humanas da crise socioambiental: o paradigma tecnocêntrico e a sociedade de mercado como (cap. 3); caminhos de solução: uma ecologia integral (ambiental, econômica, social e da vida cotidiana) (cap. 4); algumas linhas de orientação e ação: diálogo, políticas nacionais e internacionais (cap. 5), educação para a aliança da humanidade com o ambiente e cultivo da espiritualidade ecológica (cap. 6), marcada pela conversão e novas atitudes. Conclui-se com duas orações: dirigidas respectivamente a homens de mulheres de várias religiões, e aos cristãos.

Alguns eixos perpassam toda a *Laudato Si*, tais como: a relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica às formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor

¹Doutor em Teologia. Professor do Programa de Pósgraduação em Teologia da FAJE. Professor do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). Email: murad4@hotmail.com

próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a crítica à cultura do descarte, a proposta dum novo estilo de vida a partir da nossa fé (Cf. LS 16).

Nesta comunicação, apresentaremos: (1) Alguns pontos de destaque do capítulo IV da *Laudato Si*, (2) Aproximação do conceito de “integral na ecologia”, (3) Síntese conclusiva e algumas perspectivas².

1 O CAPÍTULO IV DA *LAUDATO SI*: COMPONENTES UMA ECOLOGIA INTEGRAL

O capítulo IV da *Laudato Si* apresenta a Ecologia integral e seus componentes: ecologia ambiental, econômica e social (LS 138-142), ecologia cultural (LS 143-146), ecologia da vida cotidiana (LS 147-155). Relaciona a ecologia com o conhecido princípio do bem comum e a opção preferencial pelos pobres (LS 156-158). Termina com o apelo de estender o nosso compromisso para com as futuras gerações (LS 159-162).

Destacaremos alguns pontos deste rico capítulo, que são iluminadores para o diálogo com a sociedade contemporânea, estimulando assim uma “Igreja em saída”, como nos pede o Papa Francisco na “Alegria do Evangelho”. Serão apresentadas em forma de breves frases, que remetem ao documento, com seus respectivos números.

(a) Ecologia ambiental, econômica e social

- Tudo está interligado. A ecologia exige avaliar os modelos de desenvolvimento, produção e consumo (138).
- Consideramos não somente cada ser em particular, e sim o ecossistema, o conjunto de organismos que convivem em determinado espaço (140).
- Há uma única e complexa crise socioambiental. Assim, a abordagem integral ao mesmo tempo devolve a dignidade aos excluídos e cuida da natureza (139).
- O crescimento econômico deve incluir a proteção do meio ambiente, pois há uma interação entre os ecossistemas e as comunidades humanas. O todo é maior que a soma das partes (141).
- A ecologia social: a atuação das instituições, pequenas ou grandes, tem consequências no ambiente e na qualidade de vida humana (142).

(b) Ecologia cultural

- A ecologia inclui o cuidado das riquezas culturais da humanidade. Pede atenção às

² Este “paper” servirá como base para um artigo mais desenvolvido, a ser apresentado na mesa temática acerca da *Laudato Si* no Congresso Internacional de Teologia da Universidade Javeriana (Colômbia).

realidades locais e a valorização da linguagem popular. A cultura compreende não só os monumentos do passado. Tem sentido vivo, dinâmico e participativo (143).

- A visão consumista tende a nivelar por baixo as culturas e a desvalorizar sua variedade. Devemos lutar pelos direitos dos povos e das realidades locais, contra a imposição da cultura única, gerada pela economia globalizada (144). O desaparecimento de uma cultura é tão grave quanto a de uma espécie.

- A Igreja assume a defesa das culturas indígenas, que em várias partes do mundo são ameaçadas por grandes projetos agropecuários e de mineração (146).

(c) Ecologia da vida cotidiana

- O autêntico progresso produz melhoria global na qualidade de vida humana (147).

- Os pobres desenvolvem uma ecologia humana, em meio a muitas limitações ambientais, como as péssimas condições de moradia. Criam uma rede de comunhão e pertença (148).

- A pobreza extrema em ambientes desumanos facilita a perda das raízes, a proliferação de organizações criminosas e a violência. Mas as pessoas são capazes de superar estas situações e fazer uma experiência comunitária (149).

- A boa planificação urbana integra vários saberes, busca a qualidade de vida, harmonia com o ambiente, o encontro e a ajuda mútua das pessoas. Considera o ponto de vista da população (150).

- Cuide-se dos espaços comuns e das estruturas urbanas, visando melhorar o sentimento de “estar em casa” dentro da cidade, que nos envolve e une (151).

- O acesso à habitação (ter uma moradia) é questão central da ecologia urbana (152).

- São encantadoras as cidades que, já no seu projeto arquitetônico, estão cheias de espaços que unem, relacionam, e favorecem o reconhecimento do outro (152).

- A qualidade de vida nas cidades está largamente relacionada com o transporte público. Deve-se reverter o tratamento indigno aos usuários, devido a superlotação, desconforto, reduzida frequência dos serviços e insegurança (153).

- A vida caótica das cidades e a falta de serviços essenciais no campo contrasta com a dignidade do ser humano (154).

- Aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados é essencial para a ecologia humana (155).

(d) O princípio do bem comum

- A ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, princípio central e unificador na ética social cristã (156).

- O bem comum exige respeito aos direitos humanos fundamentais e a promoção da paz social (157).

- Num contexto mundial de tantas desigualdades sociais e pessoas descartadas, a opção preferencial pelos pobres é fundamental para a efetiva realização do bem comum (158).

(e) A justiça intergeracional

- A busca do bem comum inclui a preocupação com as gerações futuras. É uma questão essencial de justiça. A terra que recebemos pertence também àqueles que hão de vir (159).

- Que tipo de mundo deixaremos às crianças que estão crescendo? A nossa própria dignidade está em jogo. Somos nós os primeiros interessados em oferecer planeta habitável para a humanidade que nos vai suceder (160).

- O ritmo de consumo, desperdício e alteração do meio ambiente superou as possibilidades do planeta. O estilo de vida atual – insustentável – desembocará em catástrofes no presente e no futuro. Temos que fazer algo! (161).

- O consumo excessivo dos pais prejudica os próprios filhos (162).

- Devemos alargar o horizonte de nossas preocupações. Sejam atentos às gerações futuras e também aos pobres de hoje, que poucos anos têm para viver nesta terra e não podem continuar a esperar (162).

Em síntese, o capítulo IV descortina um horizonte extenso, significativo e articulado. Mostra que o cuidado com a Casa Comum não é somente uma questão ambiental. A ecologia está constituída por um mosaico vivo. As pedras principais são a manutenção do ciclo da vida no planeta e a justiça social. A elas se associam as culturas vivas dos povos e a qualidade de vida humana, especialmente no crescente contexto da cultura urbana. Tudo isso tem profundos laços com um tema central e gerador do Magistério Social da Igreja: o bem comum. Por fim, a busca do bem comum se estende para além do presente, postulando a solidariedade intergeracional.

2 O “INTEGRAL” DA ECOLOGIA: SEMÂNTICA E PRÁTICA

Em que sentido a ecologia assumida na Laudato Si é *integral*? O que significa este termo? O adjetivo “integral”, nas nossas línguas latinas comporta vários sentidos, constituindo uma constelação de significados, intimamente relacionados entre si. No âmbito da saúde, “integral” se aplica aos alimentos completos, inteiros, nos quais não submetidos a processos químicos para retirar fibras, nutrientes ou mesmo gordura. Integral significa, portanto, inteiro, saudável; completo, que possui todos os componentes iniciais, mantendo suas propriedades originais. No campo da produção literária ou artística (como um livro, um filme ou uma peça de teatro), se

diz “integral” daquela obra inteira, que não sofreu redução, censura ou mutilação. No contexto da discussão de ideias, se diz que uma visão integral é aquela que reúne diferentes elementos, não justapostos ou em paralelo, e sim de maneira articulada. Respeita os distintos componentes e apresenta os pontos de vista contrários. Pode até tomar posição, mas sempre considera “o outro lado da questão”.

No âmbito ético, o adjetivo vizinho “íntegro” traduz a postura da pessoa sincera, transparente, que mantém suas convicções, não se deixa levar pela corrupção ou qualquer outro tipo de assédio do mal. Já o verbo *integrar* deriva do latim *integrare*, que quer dizer: ato ou efeito tornar inteiro o que está separado, fragmentado ou dividido. Pode significar ainda: aglutinar, unir, juntar, compor. Na língua portuguesa, o verbo pronominal “integrar-se” significa: passar a fazer parte de uma coletividade; sentir-se membro de determinado grupo. Ou ainda, ligar-se ao coletivo, de modo a constituir um conjunto coerente e harmônico.

Portanto, o adjetivo “integral”, como os termos próximos “integrar”, “integrar-se”, “íntegro” e “integrado” apresenta toda essa gama de significações: completo, inteiro, saudável, eticamente bom, comunitário, plural e aglutinador. Opõe-se ao que é parcial, restrito, unidimensional e eticamente deficiente.

Para evitar uma compreensão idealizada e totalitária, sustenta-se que a qualificação de “integral” considera tanto o processo quanto os resultados. Por isso, exige o diálogo e a construção coletiva. Consiste em equilíbrio dinâmico, belo e frágil, propício à constante (auto)superação. Assim, o integral é inteiro, mas sem pretensão de ser total. Avalia-se, reconstrói-se. Incorpora e integra, sem destruir ou negar as tensões contextuais. Mantém a singularidade dos elementos que a constituem, embora acentua a interdependência entre eles.

A grande parte dos evangelizadores (leigos/as, religiosas/as, presbíteros e bispos) tendem a identificar “ecologia” com “preservação da natureza” ou “zelar pelo verde”. Tal compreensão tem duas limitações. O empenho ecológico não se limitar a manter intacta as florestas e outras áreas de conservação. E sim, em estabelecer processos sustentáveis, que respeitem os ciclos de matéria e energia no planeta. Além disso, a ecologia não diz respeito somente à natureza, compreendida numa visão idealizada e fora de nós. A grande novidade da ecologia contemporânea é a interdependência. Nós, humanos, estamos em constante relação, entre nós mesmos e com a comunidade de vida do planeta, os ecossistemas. Fazemos parte da Terra, mas ao mesmo tempo somos diferentes dos outros seres. Ecologia não é sinônimo de natureza estática, e sim de busca por um planeta habitável para nós e outros seres. E, com a crescente concentração de pessoas nas cidades e aumento da exclusão social, ganha importância a ecologia urbana, que diz respeito à qualidade da existência humana e de seu meio, especialmente para os mais pobres. Neste sentido, Francisco

inicia o capítulo IV, afirmando:

Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais (LS 137)

O adjetivo “integral”, incorporado à “ecologia” na *Laudato Si*, traduz o esforço constante de pensar e atuar de maneira articulada, e não segmentada, para o bem da humanidade e da biosfera, a comunidade do nosso planeta. Assim, o primeiro elemento da ecologia integral, abordado no cap.IV, enquanto três, constituem um: a “ecologia ambiental, econômica e social”.

A ecologia integral não se restringe ao ambiental, primeira dimensão que lhe deu origem. Implica pensar o ser humano em suas múltiplas relações, a começar do âmbito econômico, que diz respeito à extração, produção, consumo e descarte de produtos (e serviços):

A ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem. E isto exige (...) discutir acerca das condições de vida e de sobrevivência duma sociedade, e (...) por em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo. Tudo está interligado. (...) 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 (LS 138)

A última frase da citação acima sinaliza um aspecto singular da ecologia integral: a recusa à pretensão de totalidade do conhecimento (que origina os totalitarismos) e a aceitação humilde de sua provisoriedade. Pois “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)”. Assim, ecologia integral propõe uma forma de elaborar e transmitir o conhecimento que reúna vários saberes, superando assim a visão analítica e monofocal de cada ciência.

A ecologia busca ser *integral* enquanto estreita os laços do ambiental com o social. Considera o meio ambiente por inteiro, incluindo o humano. “Quando falamos de *meio ambiente*, fazemos referência também à relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos (...) (LS 139)”.

A qualificação de “integral” compreende também na maneira de abordar os problemas e encontrar as melhores soluções, para a humanidade e o planeta. Ou seja,

conjuga teoria e prática, no único e complexo âmbito socioambiental. Diz o Papa:

Dada a amplitude das mudanças, já não é possível encontrar uma resposta específica e independente para cada parte do problema. É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações *dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais*. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS 139).

A pós-modernidade ocasionou o rompimento da ética com a estética, dando primazia à primeira. De um lado, a modernidade se caracterizou pela crescente utilização da razão instrumental, provocando um “desencanto” em relação ao mistério dos seres. Esses foram reduzidos a coisas, a “recursos” (hídricos, minerais, energéticos), utilizados a bel prazer da humanidade. Coisificados, perderam sua alteridade e força simbólica. E a beleza real da natureza e das pessoas foi encoberta ou substituída por diversos recursos paisagísticos e “cosméticos. De outro lado, a estética se tornou a grande arma de sedução para o consumo. A aparência, o simulacro, tomou o lugar do real.

Ora, a ecologia integral propõe o reencontro da estética com a ética. A palavra “beleza” aparece 32 vezes no documento. Em vários pontos da *Laudato Si*, Francisco chama a atenção para a beleza dos ecossistemas e de cada ser, para suscitar o encantamento e o respeito. Por exemplo:

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. Pelo contrário, se nos sentirmos intimamente unidos a tudo o que existe, então brotarão de modo espontâneo a sobriedade e a solicitude (LS 11).

O encantamento diante da beleza não diz respeito somente à mundo criado por Deus. É bela a criação humana, especialmente a da tecnologia, porque fascinante e com possibilidades de ser utilizada para o bem. O belo não é somente estético, pois se torna quase sinônimo do “eticamente bom”. Revela também aspectos inusitados do humano, que se abrem à transcendência.

A tecnociência, bem orientada, pode produzir coisas realmente valiosas para melhorar a qualidade de vida do ser humano (...) É capaz também de produzir coisas belas e fazer o ser humano, imerso no mundo material,

dar o «salto» para o âmbito da beleza. Poder-se-á negar a beleza de um avião ou de alguns arranha-céus? Há obras pictóricas e musicais de valor, obtidas com o recurso aos novos instrumentos técnicos. Assim, no desejo de beleza do artífice e em quem contempla esta beleza dá-se o salto para uma certa plenitude propriamente humana (LS 103)

A união da ética com a estética é fundamental para superar a visão utilitarista, que reduziu os seres a meros objetos. A ecologia integral resgata assim esse precioso valor para a humanidade. Pois “não se deve descurar a relação que existe entre uma educação estética apropriada e a preservação de um ambiente sadio. Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista” (LS 215)

Quando Francisco dialoga com a visão contemporânea, a qual sustenta que os processos de evolução do cosmos não terminaram e constituem sistemas abertos, ele também exercita este olhar encantado. Mostra assim que a visão integral da ecologia dá conta de articular os avanços da ciência com uma fé adulta:

Neste universo, composto por sistemas abertos que entram em comunicação uns com os outros, podemos descobrir inúmeras formas de relação e participação. Isto leva-nos também a pensar o todo como aberto à transcendência de Deus, dentro da qual se desenvolve. A fé permite-nos interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece (LS 79).

Por fim, a ecologia é integral, pois compromete, ao mesmo tempo, indivíduos, grupos, movimentos sociais, povos e nações, e religiões. Cada um e todos são chamados a integrar-se nesta causa fascinante e bela. Várias e múltiplas abordagens se conjugam, levando em conta não somente a ciência, mas também a sabedoria dos povos e o patrimônio espiritual das religiões:

(Dada a) complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, as soluções não vem de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer às diversas riquezas culturais dos povos, à arte e à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Se quisermos construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria (LS 63).

Portanto, o qualificativo “integral” para a ecologia comporta uma série de significados distintos e complementares, tais como: inteireza, articulação sem reduzir as diferenças, união da estética com a ética, diálogo da fé com a ciência, abrangência de múltiplos fatores (ambiental, econômico, social, cultural), unificação da perspectiva ambiental com a social, superação do pragmatismo utilitarista,

simultaneidade de ações pessoais e coletivas, e uma espiritualidade unificadora.

CONCLUSÕES ABERTAS E PERSPECTIVAS

(1) A *Laudato Si*, com o tema da ecologia integral, *abre caminhos novos para a Igreja e a humanidade*. Destacamos:

- Assume grande parte da terminologia do movimento ecológico, como interdependência, impacto ambiental, ecossistemas, uso sustentável, capacidade regenerativa, culturas homogêneas, ecologia humana, grandes projetos extrativistas, paisagem urbana, tecnociência, antropocentrismo e biocentrismo, solidariedade intergeracional, modelos de desenvolvimento, produção e consumo... Tal postura, além de favorecer o diálogo com pessoas e grupos que não professam a fé cristã, confere um indiscutível grau de contemporaneidade ao documento papal;
- Mostra que é necessário recorrer às Mediações Hermenêuticas pré-teológicas, como as ciências ambientais;
- Articula um discurso teológico-pastoral integrador, no qual se somam o uso de conceitos, de poesia e de analogias;
- Propõe uma “conversão ecológica” que não é a fuga do mundo, mas voltar-se para o mundo com os olhos de Deus;
- Recolhe e legitima vários elementos da reflexão bíblica, da espiritualidade, da ética e da dogmática, veiculada por diversos autores da ecoteologia;
- Apresenta com clareza inconfundível que a questão social e a ecológica fazem parte de uma mesma realidade, intimamente interligada. O clamor da Terra e o grito dos pobres constituem um único apelo de Deus, que exige cuidado com a casa comum e novas relações sociais.

(2) A *Laudato Si* impulsiona a ação evangelizadora da Igreja, em vista da promoção da teologia integral. Daí se descortinam várias tarefas pastorais, como:

- Incorporar a sustentabilidade em todas as instâncias eclesiais.
- Estimular simultaneamente: atitudes pessoais, ações coletivas, gestão institucional e políticas socioambientais.
- Promover um diálogo efetivo com várias instâncias da sociedade civil, especialmente nas Campanhas da fraternidade.
- Resgatar a dimensão social da fé cristã, para além do individualismo.

(3) Por fim, a ecologia integral nos leva a promover uma “teologia integral”, que compreende:

- Uma teologia interligada, para além das caixinhas das disciplinas e áreas de estudo;
- A ciência da fé em diálogo com outros saberes;
- Uma compreensão holística da teologia: o todo é maior do que a soma das partes;
- A reelaboração dos tratados clássicos de teologia, na perspectiva da interdependência.

Concluimos evocando a exortação final de Francisco na *Laudato Si*:

Caminhemos cantando! Que as nossas lutas e a preocupação por este planeta não nos tirem a alegria da esperança! Deus nos dá as forças e a luz de que necessitamos para prosseguir (244).

No coração deste mundo, permanece presente o Senhor da vida que tanto nos ama. Ele não nos abandona, *não nos deixa sozinhos, porque se uniu definitivamente à nossa terra e o seu amor sempre nos leva a encontrar novos caminhos. Que Ele seja louvado!* (245)

REFERÊNCIAS

Básica

Papa FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da Casa Comum.** São Paulo: Paulinas, 2015.

MURAD, A; TAVARES, S. (orgs). **Cuidar da Casa Comum.** Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo: Paulinas, 2016.

Complementar

BOFF, L., **Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres.** Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

JUNGES, J.R. **(Bio)Ética ambiental.** São Leopoldo: Unisinos, 2010.

MOLTMANN, J. **Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación.** Sígueme: Salamanca, 1987.

MORAES, M.C. **Ecologia dos saberes. Complexidade, transdisciplinaridade e educação.** São Paulo: Antakarana/WHH, 2008.

MURAD, A (org). **Ecoteologia: um mosaico.** São Paulo: Paulus, 2016.

OLIVEIRA, P.A.R.; SOUZA, J.C.A. (Org.). **Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI.** São Paulo: Paulinas, 2009.

PANIKAR, R. **Ecosofía. Para una espiritualidade de la tierra.** Madrid: San Pablo, 1994

RIECHMANN, J. **Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia.** Madrid: Catarata, 2 ed, 2005.

Educação, sustentabilidade e Espiritualidade.

Danielle Gomes de Freitas¹

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a proposta “Educação para a Sustentabilidade” do Programa Gaia Education, realizado na Ecovila Terra Una, no município de Liberdade, Minas Gerais. Este programa foi criado em 2005 pela Rede de Educadores Globais de Ecovilas para uma Terra Sustentável, passando a ser considerado complemento padrão pela ONU para a “Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável 2005\2014”. Baseado na Pedagogia de Aprendizagem Vivencial, o Programa Gaia Education tem a finalidade de fornecer instrumentos\ técnicas que possibilitem aos seus alunos aprender diferentes práticas sustentáveis, baseadas nas experiências comunitárias e nas relações que elas estabelecem com o ambiente, sendo rural ou urbano. O curso Eco Design em Sustentabilidade, subdividido por módulos-temáticos: “Reconectar-se com a Natureza, Saúde Pessoal e Planetária, A Transformação da Consciência e Espiritualidade Socialmente engajada”. Tudo isso nas dimensões social, econômica, ecológica e visão de Mundo, que são reconstruídas, se apresentando como uma nova e diferente possibilidade de se fazer presente e estar no mundo. Uma das novidades é a inclusão da espiritualidade, fazendo a articulação com a educação e a ecologia.

Palavras-chave: Educação, Ecologia, Sustentabilidade, Espiritualidade. Gaia Education.

INTRODUÇÃO

Sustentabilidade e o seu desenvolvimento são questões muito debatidas no contexto atual. É um conceito pluridimensional que, de acordo com Sachs (1993), está fundamentado nas dimensões social, econômica, ecológica, geográfica e cultural. A primeira e mais estudada dimensão, a ambiental-ecológica, produz interações com as outras dimensões. O processo demonstra como elas estão profundamente entrelaçadas e são impactadas pelas ações umas das outras. Essa pluridimensionalidade oferece uma variedade de possibilidades, identificadas em vários segmentos. Dentre essas, a educação apresenta o campo de estudo mais versátil para o desenvolvimento da

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Email: dagomeslobo@gmail.com.

sustentabilidade, seja aplicada na economia, na cultura e na primeira vertente da área da sustentabilidade, a ambiental-ecológica.

A educação é a primeira via para o entendimento e qualificação nesta área. Via que nos interessa abordar em associação à sustentabilidade social, cultural e ecológica, em interação com a espiritualidade. Essa relação é construída no contexto atual de transdisciplinaridade, com o objetivo de sanar uma variedade de questões, que vão desde a manutenção das relações sociais ao tratamento da agricultura, e por consequência, a produção sustentável de alimentos. Proporciona outra visão pela busca da melhoria da qualidade de vida, ou seja, da vida com bases sustentáveis para este contexto atual. Para destacar alguns destes investimentos no âmbito da Educação para a sustentabilidade, pretendemos apresentar o Programa Gaia Education - Eco Design em Sustentabilidade, realizado anualmente na Ecovila Terra Una-Minas Gerais. Para isso serão apresentados o objetivo, a estrutura metodológica e as interações realizadas na comunidade em que está inserido, assim como alguns resultados alcançados.

1. QUAL SUSTENTABILIDADE?

Sustentabilidade é um conceito que ficou conhecido mundialmente a partir de 1972 na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano na Suécia, e no Brasil em 1992 na Conferência sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento no Rio de Janeiro (Rio 92). Trata de um desenvolvimento que “satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades”, de acordo com o relatório “Nosso futuro comum” (Agenda 21, 2015). Neste trabalho, optamos pela definição de sustentabilidade como “(...) equilíbrio dinâmico com o outro e com o meio ambiente, é harmonia entre os diferentes”. (Gadotti, 2008, p.75).

1.1 EDUCAÇÃO E SUSTENTABILIDADE.

Como objetivo geral, o desenvolvimento da sustentabilidade busca a melhoria da qualidade de vida em qualquer âmbito. Esta qualidade de vida, de acordo com Gadotti (2000, p.62), “faz referência à satisfação do conjunto das necessidades humanas: saúde, moradia, alimentação, trabalho, educação, cultura, lazer”. O processo da sustentabilidade tem possibilitado, além da criação, a inovação de ações próprias a cada necessidade identificada, tendo demonstrado por isso total flexibilidade de aplicação, assim também como novas dificuldades. Mesmo inicialmente associada à questão ambiental, hoje cobre uma extensa área de atuação, pois se realiza com

embasamento físico (ecológica ambiental e demográfica), e/ou social (cultural, social e política), e também não de forma explícita, mas permeando todo esse processo, com embasamento espiritual. Mas como para este processo não há um modelo universal, com toda diversidade de situações e aplicações, a sustentabilidade e o seu desenvolvimento se realizam através de metodologias, sendo transmitidas por meio de processo educativo, que ocorre com variação de ambientes e tempo, em empresas, escolas, comunidades, Ecovilas e outros agrupamentos.

1.2 EDUCAÇÃO E ECOLOGIA

Trabalhar pela sustentabilidade envolve, segundo Moacir Gadotti, baseado em Paulo Freire, compreender primeiro que o conceito sobre desenvolvimento da sustentabilidade possui um componente educativo, a consciência ecológica, que se constrói através da educação, neste caso associada à Ecopedagogia. Pedagogia que consiste na “promoção da aprendizagem” e é realizada no cotidiano, através dos sentidos dos eventos e no respeito a todas as formas de vida. “A ecopedagogia centra-se na relação entre os sujeitos que aprendem juntos ‘em comunhão’”. (2001, p. 90) E não se trata de uma pedagogia escolar, mas um projeto alternativo global, porque ela é orientada também para outros cidadãos em geral, além dos educadores. Como projeto, a sustentabilidade interage com outras propostas como a pedagogia de aprendizagem, da autonomia, e outras formas, muitas delas sobre a influência de Paulo Freire.

Essa proposta insere-se nos processos educativos que são aplicados nas Ecovilas, locais que, de acordo com a Rede global de Ecovilas (GEN- Global Ecovillage Network), ensinam a buscar e a praticar experiências de vida sustentável, baseadas em vida comunitária. E quando aplicam o programa Gaia Education se tornam incentivadores de mudanças significativas.

2 ECOVILAS

No Brasil e em outros países, muitos empreendimentos que visam à sustentabilidade são desenvolvidos através de práticas, muitas delas aplicadas em áreas ocupadas por Ecovilas, que consistem, de acordo com a Rede Global de Ecovilas em:

comunidades urbanas ou rurais formadas por pessoas que se esforçam para integrar o ambiente social cooperativo com um estilo de vida que não cause danos ao meio ambiente. Para atingir este objetivo, junta-se também vários aspectos de planejamento e projeto ecológico, construção ecológica, produção verde (orgânica, sem agrotóxicos), fontes alternativas

de energia, práticas para construir a comunidade e outros fatores mais. (GEESE,2012)

As ecovilas tornam-se incentivadores de mudanças significativas, sendo esta uma das características que definem uma Ecovila (rural, suburbana ou urbana), especialmente a integração das atividades humanas sem danos ao mundo natural. A estrutura de uma ecovila se pauta em valores:

Reconhecer e relacionar com os outros, o compartilhamento de recursos comuns e fornecendo ajuda mútua, enfatizar as práticas de saúde holísticas e preventivas, proporcionar um trabalho significativo e sustento a todos os membros, integração de grupos marginais, promover a educação sem fim, incentivar a unidade através do respeito pelas diferenças e promover a expressão cultural". (TERRA UNA, 2014).

A ecovila Terra UNA, situada no município de Liberdade/MG, promove o curso Gaia Education - Design para a Sustentabilidade desde 2003. O curso é realizado durante todo o ano em formato de módulos (10 dias cada).

É um curso imersivo que promove a convivência com os moradores da ecovila onde se realizam várias atividades inerentes ao curso e à vida de uma ecovila. Terra UNA também é uma ONG, que proporciona outras atividades como residência artística, ponto de cultura, encontros biorregionais da Mantiqueira, entre outras atividades:

TerraUna é uma ONG que desde 2003 trabalha para promover e apoiar ações transdisciplinares que visam à sustentabilidade ecológica, o redesenho social e o desenvolvimento integral do ser humano. Para tal, atua em MG, RJ e SP, em zonas urbanas e rurais, realizando eventos e projetos nas áreas socioambiental, econômica, artístico-cultural, terapêutica e educacional. (TERRA UNA,2014).

Através deste sistema educacional, criada por educadores (GEESE- Global Ecovillage Educators for a Sustainable Earth) das ecovilas que compõe a Rede Global de Ecovilas (GEN-Global Ecovillage Network). O Programa Gaia Education consiste em cursos de formação, que visam fornecer instrumentos que possibilitem práticas sustentáveis baseadas nas experiências comunitárias e bem sucedidas de muitas ecovilas pelo mundo.

3 PROGRAMA GAIA EDUCATION

O Programa se baseia na Pedagogia de Aprendizagem Vivencial, “É todo um estilo de aprendizagem do corpo – ao mesmo tempo em que se vive também se aprende.” EDE(2012). Gaia Education foi elaborado por educadores de várias ecovilas,

após anos de registros de experiências desenvolvidos nelas. Foram criados cursos que fazem parte das iniciativas da “Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável- 2005-2014’ das Nações Unidas tem como objectivo mobilizar os recursos educacionais do mundo para criar um futuro mais sustentável.” (EDE, 2012).

Os cursos são: a EDE- Educação em Design de Ecovilas e o curso virtual e presencial GEDS- Gaia Education Design para a Sustentabilidade. O conteúdo desses cursos apresentam experiências nas quatro dimensões em que é organizado. O *Social*, que trata os temas: Construir Comunidade e Abraçar a Diversidade; Ferramentas de Comunicação (Conflito, Facilitação e Tomada de Decisões); Liderança e Empoderamento; Arte, Ritual e Transformação Social; Educação, Redes Sociais e Ativismo. Já o *Econômico*, aborda os temas: Da economia global para a sustentabilidade; Sustento Justo; Economias Locais; Moedas e Bancos Comunitários; Temas legais e financeiros.

A dimensão *Ecológica* trata de: Construção Ecológica e Retroajustes; Alimentos Locais e Ciclo dos Nutrientes; Água, Energia e Infraestrutura; Restaurar a Natureza, Regeneração Urbana e Reconstruir após desastres, Design Integrado. Finalmente, a *Visão de Mundo* desenvolve: Visão de Mundo Holística; Reconectar-se com a Natureza; A transformação da consciência; Saúde Pessoal e Planetária; Espiritualidade Socialmente engajada.

Há também práticas comuns a cada ecovila e as que são realizadas durante os cursos, que compreendem desde atividades conjuntas, voltadas à organização, limpeza, confecção de alimentos, a atividades voltadas a momentos de cultura, lazer e espiritualidade. Esta estrutura pode ser adaptada às escolas, empresas, cidades.

4 SUSTENTABILIDADE E A ESPIRITUALIDADE NO PROGRAMA GAIA EDUCATION.

A última das dimensões, a *Visão de Mundo*, contempla cinco módulos que conectam a espiritualidade ao conteúdo da EDE, realizando a ligação entre a natureza, o indivíduo e a espiritualidade. Os módulos são:

- 1 – Visão de Mundo Holística que pretende articular a natureza da transição que vivemos atualmente, com o surgimento de uma nova visão do mundo que reintegra a ciência e a espiritualidade.
- 2 – Reconectar-se com a Natureza é um guia para reconectar os seres humanos ao mundo natural como prática espiritual.
- 3 – A Transformação da Consciência é um relato poético das consequências do compromisso com a viagem espiritual.
- 4 – Saúde Pessoal e Planetária nos lembra da unidade na relação estreita entre saúde planetária e pessoal.
- 5 – Espiritualidade Socialmente engajada expõe a visão de que uma

vida espiritual bem conduzida é uma vida de ativo serviço social, e que nos tempos de hoje ambos os aspectos são inseparáveis. (EDE, 2012, p.13).

Essa é uma das metas que o currículo elaborado pelo GEESE propõe, a do desenvolvimento através de uma *Espiritualidade socialmente engajada*, cujas raízes são encontradas nas tradições ocidentais e têm sido empregadas por outros grupos, como budistas e hindus: “a espiritualidade sem mudança social é manca e a mudança social sem espiritualidade é cega.” (EDE, 2012, p.26). Essa mudança é alicerçada pela espiritualidade, e alcança e contribui efetivamente para o desenvolvimento de uma vida sustentável de qualidade. Buscar uma vida sustentável para a qualidade de vida. “Educar para a sustentabilidade é, essencialmente, educar para uma vida sustentável, que significa, entre outras coisas, educar para a simplicidade voluntária e para a quietude...” (GADOTTI, 2008, p.76).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este conteúdo e práticas inerentes a cada módulo, a Ecovila promove e estreita contato com a comunidade do entorno, contribuindo para a manutenção do estilo de vida vigente nas regiões em que se localizam, fortalecendo organizações comunitárias, a educação e cultura. E também promovendo, com o contato e outras atividades com o ambiente local, o desenvolvimento de uma espiritualidade conectada à consciência ecológica. Ainda, há a relação com a economia local, com o uso de produtos produzidos por fornecedores locais, como queijo branco, mel, artesanato e também a prestação de serviços (cozinheira, jardinagem e outros).

Além desses resultados, outros se configuram nos empreendimentos em andamento, que os alunos que concluíram o curso realizam, como ações colaborativas para aplicação de agroflorestal, como o projeto *Novo mundo de Yacantã*, no município de Rio Acima; a criação de curso voltado para Jovens (Gaia Jovem Serrano), da empresa Txai Design de Experiências; assim como outras iniciativas individuais que foram reforçadas como o Projeto Comunidade de Aprendizagem *Shanti* Brasil, no estado do Rio de Janeiro. Há princípio, através desta abordagem educacional para a sustentabilidade, se desenvolve e articula nas dimensões trabalhadas, a percepção de algum tipo de espiritualidade; por meio de conteúdo e atividades focadas na interação com o ambiente, neste caso a natureza. Proporcionando o conhecimento e oportunidade para a criação de outro tipo de qualidade de vida.

REFERÊNCIAS

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra**. São Paulo, Peiropolis. 2000.

_____ **Educar para a sustentabilidade**. Revista Inclusão Social, Brasília. 2008 V.3, n.

_____ **Pedagogia da terra: ecopedagogia e educação sustentável**.

Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI. Buenos Aires: CLACSO, 2001.

SACHS, I. **Estratégias de transição para o século XXI: desenvolvimento e meio ambiente**. [Trad.] MAGDA L. São Paulo: Studio Nobel. 1993.

AGENDA 21. Sustentabilidade. Disponível em: <<http://www.agenda21local.com.br/sustentabilidade.php>> Acesso em 22.09.15.

GEESE- Educadores globais de Ecovilas para uma terra sustentável. EDE- Educação para o Design de Ecovilas. Gaia Education, 2012. Disponível em: <<http://gaia.education.net>> Acesso em 23.09.15

MOVIMENTO BRASILEIRO DE ECOVILAS. Ecovila. Disponível em: <<https://mbecovilas.wordpress.com/ecovilas/>> Acesso em 23.09.15.

ONU. Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável 2005\2014. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/about-this-office/prizes-and-celebrations/2005-2014-the-united-nations-decade>> Acesso em 23.09.15

TERRA UNA. Programa gaia education. 2014. Disponível em: <<http://www.terrauna.org.br>> Acesso em 22.09.15

O Ensino Religioso transverso e a ecologia integral. Um caso (“de amor”).

Nilma Paula Combas da Silva¹

RESUMO

“... É preciso transver o mundo. Isto seja: Deus deu a forma. Os artistas desformam...”, Manoel de Barros.

A intenção desse trabalho é dividir uma experiência vivida durante as aulas de Ensino Religioso para alunos do quinto ano sobre Ecologia e, compartilhar reflexões e ideias sobre o tema. Essa disciplina que se apresenta como transversa, abre uma janela de possibilidades. Por exemplo, que os alunos entendam que todos fazemos parte da natureza. De uma natureza que é única, de todos e para todos. De um planeta que é a nossa casa comum e que, como vizinhos, estamos interligados e conectados. Através de textos, como a Carta Encíclica *Laudato Si'* escrita pelo Papa Francisco, os dizeres de Mahatma Gandhi sobre igualdade e não-violência, documentos da ONU, de vídeos, filmes, entrevistas e pesquisas, um caminho de sensibilização sobre essas questões vai se abrindo aos alunos. Consequentemente, percebe-se que uma consciência ecológica e integral é construída, e que, dessa maneira, há a formação dos cidadãos planetários.

Palavras-chave: Ensino. Religioso. Ecologia. Planeta.

INTRODUÇÃO

Desde a colonização, há a intenção de se ensinar sobre religião e, inicialmente, catequisar para uma educação cristã católica. Religião que desembarcou no Brasil com os portugueses.

No decorrer dos anos, a educação passa para o Estado, tornando-se de caráter elitista. O ensino religioso desenvolve-se como o ensino da religião Católica, disciplinador e evangelizador dos índios, escravos e do povo em geral. Mas como no dia a dia o ensino religioso era mais de caráter doméstico do que institucional, em que cada família era responsável por ensinar sua religião, há uma separação entre educação e religião.

No país muitas discussões foram levantadas sobre essa questão. Num momento, 1824, Rui Barbosa diz que nas escolas não se poderia impor uma crença. Na chegada da República, as chamadas tendências secularizantes ajudam na defesa

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, bolsista Capes. E-mail: nilmapaula@gmail.com

de uma escola leiga, gratuita, obrigatória e pública. Em 1934, admite-se o Ensino Religioso nas escolas, mas de caráter facultativo, de acordo com a crença do aluno, como disciplina nas escolas públicas.

Desta maneira, inicia-se um processo de busca por um objeto do Ensino Religioso, ou seja, de uma identidade. Pois não havia clareza quanto ao seu papel no âmbito escolar.

Joana Zylbersztajn (2012), em sua tese de doutorado “O Princípio da Laicidade na Constituição Federal de 1988”, diz que é usual ouvirmos que o Brasil é um Estado laico: imprensa, círculos acadêmicos, políticos, movimentos sociais, todos afirmam que o país é laico. Essa declaração, no entanto, não está explícita na constituição federal de 1988.

E o debate sobre o Ensino Religioso talvez seja o mais amplo dentro da discussão sobre a laicidade e a relação entre Estado e Igreja.

O ensino religioso é previsto na constituição federal no art. 210 – serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais, §1o: “o ER, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Colocando em evidência o pluralismo religioso.

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.

Art. 33. 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.

Optou-se então, por criar um parâmetro de ensino religioso de caráter social e filosófico, e não confessional. Ou seja, as religiões teriam lugar no ensino público enquanto tratadas sob a perspectiva fenomenológica e antropológica, a partir do ensino objetivo das religiões como fenômeno histórico cultural das sociedades. Além disso, a lei vedou expressamente o proselitismo nas salas de aulas das escolas públicas.

Tudo isso foi consequência de um significativo movimento articulador promovido pelo Fórum Nacional Permanente do ER.

Desde 1974, Encontros Nacionais de Ensino Religioso (ENER) têm sido realizados para reflexões sobre esse papel. Além de se pensar nos conteúdos disciplinares específicos, no como ensinar e quem estaria habilitado a ensinar. As ideias sobre pluralismo, diversidade, construção de uma sociedade justa e

democrática através de aprendizados que estimulassem a atuação transformadora dos cidadãos, estavam sempre presentes. E assim, demonstrando que o Estado, através da educação, tinha (e tem) o dever de se preocupar com a formação em todas as dimensões do ser humano, inclusive o transcendente, a alteridade, a solidariedade (e a sustentabilidade e meio ambiente). Ampliando esse campo também para a compreensão do fenômeno religioso e o conhecimento dessas manifestações em diferentes denominações religiosas.

Neste momento, a Ciência da Religião, área transdisciplinar que abrange todos os estudos sobre religião em parceria a diversas abordagens ou sub-disciplinas como a sociologia, psicologia, educação e ensino, economia, arqueologia e antropologia etc, se conecta ao Ensino Religioso no que diz respeito ao estudo e reflexão das manifestações religiosas, do sagrado, da fé, das crenças etc, para colaborar na constituição dos seus fundamentos e orientação para definição de seus componentes como disciplina escolar. Desta maneira, colaborando para o desenvolvimento de uma cultura de paz, ou seja, que cada educando possa se empenhar para um convívio pacífico entre as culturas. Já que para se respeitar é necessário conhecer! E, construindo também uma consciência ecológica e integral, para a formação dos cidadãos planetários.

1 O ENSINO RELIGIOSO

Junqueira (2013), indica os princípios estruturais estabelecidos para o Ensino Religioso: parte integrante da formação básica do cidadão, ou seja, esta disciplina se alicerça nos princípios da cidadania, do entendimento do outro enquanto outro, na formação integral do educando. Mesmo que muitas pessoas neguem ser religiosos, existe um dado histórico que toda pessoa é preparada para ser religiosa, do mesmo modo que é preparada para falar determinada língua, gostar disso ou daquilo, do modo de vestir, acreditar ou não, pois o ser religioso é um dado antropológico, cultural.

Portanto, o Ensino Religioso não se restringe em ensinar sobre uma religião específica, mas sim poder conversar e refletir sobre os valores existenciais do ser humano, sua religiosidade e transcendência.

E, Junqueira (2013) ainda complementa: o objetivo do ensino religioso escolar é proporcionar ao estudante experiências, informações e reflexões que o ajudem a cultivar uma atitude dinâmica de abertura ao sentido mais profundo de sua existência em comunidade, a organização responsável do seu projeto de vida, acreditando que esta disciplina ajudará a vivenciar práticas transformadoras, removendo eventuais obstáculos à fé; dessa forma, ficam compreendidas as diversas expressões religiosas.

Para tal, é importante valorizar a própria crença, assim como respeitar a dos outros, proporcionar ao estudante as oportunas experiências, informações e reflexões ligadas à dimensão religiosa da vida, que ajudem a cultivar uma atitude dinâmica de abertura ao sentido radical da sua existência em comunidade, e a preparar-se, assim, para uma opção responsável do seu projeto de vida. Ou seja, ajudar o estudante a formular em profundidade o questionamento religioso e a dar sua resposta devidamente informada, responsável e engajada.

2 O ENSINO RELIGIOSO E A ECOLOGIA

Essa disciplina que se apresenta como transversa, abre uma janela de possibilidades. Por exemplo, que os alunos entendam que todos fazemos parte da natureza. De uma natureza que é única, de todos e para todos. De um planeta que é a nossa casa comum e que, como vizinhos, estamos interligados e conectados.

A alfabetização ecológica proposta por Fritjof Capra (1996), cujos princípios são: interdependência, sustentabilidade, ciclos ecológicos, fluxos de energia, associação, flexibilidade, diversidade e coevolução, dentro da metodologia e pensamento científicos, confirmam a ideia de estarmos conectados (seres vivos e meio ambiente) e, assim, a importância da Ecologia estar presente nas aulas de Ensino Religioso.

Num trecho de sua Carta Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco nos lembra e diz sobre a importância dessa interligação:

Nunca é demais insistir que tudo está interligado. Quando falamos de «meio ambiente», fazemos referência também a uma particular relação: a relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto impede-nos de considerar a natureza como algo separado de nós ou como uma mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos. (...) Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza.

E Mahatma Gandhi também já tinha dito: “Cada dia a natureza produz o suficiente para nossa carência. Se cada um tomasse o que lhe fosse necessário, não haveria pobreza no mundo e ninguém morreria de fome”.

Portando, abrindo caminhos para que em ER esse tema seja abordado. De forma ampla, clara, objetiva e real, para que os alunos possam se sensibilizar e ter consciência do que está acontecendo com o planeta que habitamos. Percebendo a importância e necessidade de cuidar do nosso meio ambiente e de todas as vidas que nele vivem.

3 ECOLOGIA E SUSTENTABILIDADE NAS AULAS DE ENSINO RELIGIOSO

A ex-primeira ministra da Noruega, Gro Brundtland publicou em 1987, como presidente de uma comissão da Organização das Nações Unidas, um livreto chamado *Our Common Future*, que relacionava meio ambiente com desenvolvimento. Nele, ela escreveu pela primeira vez o conceito:

Desenvolvimento sustentável significa suprir as necessidades do presente sem afetar a habilidade das gerações futuras de suprirem as próprias necessidades. (...) Nem de longe se está pedindo a interrupção do crescimento econômico. (...) O que se reconhece é que os problemas de pobreza e subdesenvolvimento só poderão ser resolvidos se tivermos uma nova era de crescimento sustentável, na qual os países do sul global desempenhem um papel significativo e sejam recompensados por isso com os benefícios equivalentes.

O que deixa claro, portanto, que sustentabilidade vem da relação de três aspectos que formam o seu tripé: ambiental, econômico e social.

E assim, um Ensino Religioso que se apresenta no viés da Ciência da Religião (um campo do saber multidisciplinar), é capaz de apresentar e discutir um tema tão amplo e atual.

Partindo do individual, como mudança de atitudes, para o coletivo, projetos escolares de coleta seletiva e reciclagem, por exemplo, é possível desenvolver todo um plano didático de aulas sobre o assunto.

CONCLUSÃO

Os alunos se envolvem muito mais quando são sensibilizados para o tema e entendem que também são responsáveis pelo que está acontecendo com o nosso planeta, com nossa casa comum, e assim, podem refletir sobre mudanças reais e urgentes. Sem pensar em notas ou avaliações, e sim, no que podem fazer para que o futuro possa ser diferente.

REFERÊNCIAS

BRUNDTLAND, Gro Harlem (dir.). **Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future**, Oxford, Oxford University Press, 1987.

CAPRA, F. **A Teia da vida**. São Paulo: Cultrix, 1996.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**: Sobre o cuidado da casa comum.

São Paulo: Paulinas Editora, 2015.

FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. São Paulo: Ave Maria, 1997.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola.** Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNQUEIRA, Sérgio. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2002.

____. Objeto do ensino religioso: uma identidade. História da Religião: perspectivas culturalistas. **Rever - Revista de Estudos da Religião** / Programa de Estudos Pós-graduados em ciências da religião – PUC/SP – ano 12, n.01 (jan/jun) 2012. São Paulo: Paulinas, 2012.

JUNQUEIRA, Sérgio; CORRÊA, Roa Lydia Teixeira; HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. **Ensino Religioso; aspectos legal e curricular.** São Paulo: Paulinas, 2007.

JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul. **O ensino religioso no Brasil.** Ed. Ver. E ampl. Curitiba: Champagnat, 2011.

LAVILLE, Christian e DIONNE, Jean. **A construção do saber.** Porto Alegre: ArtMed: 1999.

PASSOS, J. D. & USARSKI, F (ORG.). **Compêndio de Ciência da Religião.** Paulinas, 2013.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta.** São Paulo: Paulinas, 2007.

RODRIGUES, Edile Fracaro; JUNQUEIRA, Sérgio. **Fundamentando pedagogicamente o ensino religioso.** Curitiba: Ibpx, 2009.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Religião e Educação. Da Ciência da Religião ao Ensino Religioso. São Paulo: Paulinas, 2010.

USARSKI, Frank (org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, 2007.

ZYLBERSZTAJN, J. **O Princípio da Laicidade na Constituição Federal de 1988.** Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2012.

Psicologia da Educação na perspectiva ecológica: contribuições da Análise do Comportamento aplicada em diversos contextos educacionais em que se busca vivenciar a *Laudato Si'*.

Maria Christina Bittencourt Lima¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é verificar quais são as contribuições da Análise do Comportamento aplicada à Educação na busca de vivenciar a proposta ecológica, feita pelo Papa Francisco em sua *Carta Encíclica Laudato Si'*, nos diversos contextos educacionais da nossa “casa comum”. Por meio da análise e das articulações de textos bibliográficos, constatou-se a importância, no momento atual, da mudança de foco de atuação da Psicologia da Educação e a diversidade de contribuições que a Análise do Comportamento tem a oferecer para a tomada de consciência da relação do homem contemporâneo com seus semelhantes, com os demais seres vivos e com sua “casa comum”.

Palavras-chave: Psicologia da Educação. Análise do Comportamento. Educação. *Laudato Si'*. Ecologia.

1 A PSICOLOGIA DA EDUCAÇÃO E SEUS CONTEXTOS DE ORIGEM

O contexto que gerou a psicologia da educação, segundo Salvador (1999, p.19), nos remete a 1890, aproximadamente, momento em que o pensamento educativo foi influenciado por explicações psicológicas de natureza filosófica, como pela teoria das faculdades, a qual afirmava que o conhecimento consiste na investigação da verdade via compreensão dos nexos existentes entre os acontecimentos temporais. Para Platão, o verdadeiro conhecimento ultrapassa o mundo sensível e atinge o mundo das ideias, como ele expressa em seu clássico texto *O mito da caverna* (ARANHA; MARTINS, 1991, p.126). De forma contrária, verifica-se que, para Aristóteles, o conhecimento se origina das evidências proporcionadas pelos sentidos, portanto as sensações são a fonte de todo conhecimento. A explicação aristotélica foi adaptada

¹ Mestre em educação, administração e comunicação. Discente do curso de Especialização em Teologia (pós-graduação lato sensu) e do curso de Mística e Espiritualidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)/Centro Loyola de Espiritualidade, Fé e Cultura de Belo Horizonte. E-mail: christina1381@outlook.com.br.

ao cristianismo e tornou-se objeto de estudo de vários pensadores dos séculos XVI e XVII, como Bacon, Descartes e, principalmente, John Locke, o qual ampliou a ideia aristotélica e opinou que a mente é um mapa plano que recebe impressões vindas dos sentidos e que geram, por meio da reflexão, todo o conhecimento. No final do século XVIII, chega-se a um consenso sobre os tipos de faculdades que dão forma ao psiquismo humano: a inteligência, as emoções e a vontade.

Contudo, a influência da psicologia filosófica na teoria educativa do século XIX foi reforçada pela teoria da apercepção formulada por Herbart (1776 – 1841), filósofo, psicólogo e pedagogo alemão. Esta apontou para a tendência da autoconservação da psique humana, de modo que as sensações e as ideias, produtos da experiência, de acordo com as leis da associação, influem em aprendizagens posteriores. Essas ideias e sensações formam um conjunto de representações as quais exercem influência que será maior nas experiências subsequentes à medida que mais alto for o nível de consciência que a pessoa possuir.

No último quarto do século XIX, distancia-se da filosofia e, nos primeiros anos do século XX, emerge a psicologia científica. No mesmo período, mesma tendência tomou a teoria educativa em busca de uma fundamentação científica devido à implantação progressiva, no ocidente, de uma escolarização generalizada e obrigatória para a maioria da população e à necessidade de introduzir mudanças qualitativas no ensino. O olhar se volta para a psicologia como disciplina detentora de fonte de informações e ideias para a elaboração de uma teoria educativa científica e, assim, nasce, ainda no século XX, nos Estados Unidos, a Psicologia da Educação, disciplina que é responsável por trabalhos e pesquisas sobre aprendizagem em vários contextos, com ênfase no contexto escolar.

2 NOVA CONCEPÇÃO DE HOMEM – UM SER ECOLÓGICO INTEGRAL

Hoje, século XXI, o contexto é constituído pelo avanço da ciência vinculado à tecnocracia, que exerce poder sobre a economia e a política. A Igreja Católica, através do seu papado em vigor, na figura de Papa Francisco, via *Carta Encíclica Laudato Si'* elaborada por Ele, chama a humanidade para um diálogo aberto, numa relação horizontal, que visa à tomada de consciência da relação do homem contemporâneo com seus semelhantes e com todos os demais seres vivos e com o planeta Terra, o qual denominou de “casa comum”. Esta se apresenta, no momento, em processo de deterioração frente à poluição do solo, à escassez hídrica, ao elevado consumo que tem destruído o meio ambiente, à cultura do descarte, ao desrespeito às diversas culturas, ao comprometimento da qualidade de vida humana e à degradação social. A partir dessas constatações, Papa Francisco nos convida a ver e atuar na “casa

comum” com uma espiritualidade ecológica, a qual nos proporciona descobrir o Deus em nós e no outro, a nos deslocarmos do puro saber intelectual para a direção da busca do sabor da sabedoria, exercitar a contemplação diminuindo de forma gradativa a distância entre o contemplador e o contemplado, buscar o discernimento na presença da luz do Espírito Santo. Ele estende seu convite para uma conversão ecológica integral, que significa ler o mundo, a vida, não de forma fragmentada, mas de forma interligada, holística, integral, pois é nessa visão de conexão que o mundo se encontra. Em síntese, Papa Francisco nos chama para o caminho da mudança de mentalidade.

Frente ao exposto acima, urge uma nova Psicologia da Educação, na perspectiva ecológica que tenha uma concepção de homem como obra do amor divino, como uma luz branca do sol, que se decompõe como um espectro solar nas cores da vontade, da cognição, do afetivo/social, da espiritualidade, do físico, do psicomotor e da sexualidade que, sob o “olhar integral”, segundo Papa Francisco em sua *Encíclica Laudato Si'*, o ângulo de visão deve ir sempre à direção da luz branca do sol que constitui este homem holístico. Esse que interage fisiologicamente o tempo todo consigo e simultaneamente com sua “casa comum”.

Nessa linha de pensamento, o objetivo é proporcionar que o sujeito epistêmico busque não o saber de objetos de conhecimento, mas o saber das relações entre esses objetos, de forma consciente, para que suas aprendizagens sejam-lhe significativas e suas leituras de mundo avancem da leitura literal para a leitura simbólica, devido a avanços em sua estrutura no pensar na linha da Epistemologia Genética. Esse saber de saberes entre si relacionados é um saber ecológico, o qual valoriza todas as experiências e formas de compreensão como complementares e úteis para nosso conhecimento do universo, nossa funcionalidade neste e na solidariedade cósmica que proporciona nossa união.

Nessa mentalidade de interação/relação do indivíduo com o ambiente, o significado dessa palavra última, pela própria *Laudato Si'*, não é restrito ao seu emprego comum, e sim abrangente, pois envolve a interligação de tudo no e com o universo, em um raciocínio nomeado por Ele de “ecologia integral”. Em razão disso, a abordagem psicológica que mais coaduna com essa nova proposta de psicologia da educação e concepção de homem é a Análise do Comportamento Aplicada, a qual tem como base filosófica o Behaviorismo Radical criado no século XX, nos Estados Unidos, tendo como progenitor Burrus Frederick Skinner².

² B. F. Skinner (1904-1990) durante décadas foi o psicólogo mais influente do mundo, tendo sido a personificação da Psicologia Behaviorista norte-americana.

3 SOBRE O BEHAVIORISMO RADICAL

Convém ressaltar que Skinner e seu Behaviorismo Radical, sendo o termo radical originário de “raiz”, tem sido mal interpretado no contexto educacional brasileiro. Por esse motivo, torna-se fundamental esclarecer que o Behaviorismo Radical não tem como proposta prever, controlar e condicionar o comportamento, mas sim compreender o comportamento humano. Essa interpretação indevida ocorreu em função do acontecimento de Ivan Pavlov, fisiologista russo, que pesquisou em seu laboratório sobre os reflexos inatos, os quais, segundo suas conclusões, fazem parte do repertório comportamental dos seres humanos e dos demais animais. Pavlov também associou comportamento reflexo com os termos “estímulo” e “resposta”, concluindo que o estímulo produz a resposta que corresponde ao comportamento. Essa pesquisa desencadeou outra que foi a descoberta do reflexo aprendido, que recebeu o nome de Condicionamento Pavloviano. Assim, Pavlov plantou as bases da teoria comportamentalista.

Embasado na teoria de Pavlov, em 1920, surge Jonh B. Watson, psicólogo americano fundador do Behaviorismo clássico ou metodológico, com o objetivo de prever e controlar o comportamento. Ele provou a relevância do condicionamento pavloviano para a compreensão das emoções, uma vez que podemos aprender a sentir determinadas emoções relacionadas a estímulos que antes do condicionamento não sentíamos. Esse behaviorismo metodológico negava o estudo da mente e adotava uma concepção mecanicista, isto é, relação estímulo-resposta.

Surgem estudiosos que reintroduzem os fenômenos mentais nas explicações sobre o comportamento, dando origem ao neobehaviorismo mediacional. Contudo, nesse momento, chega Skinner com o Behaviorismo Radical que aponta o ambiente como determinante do comportamento, opõe-se à visão cognitivista dos neobehavioristas mediacionais e afirma que o organismo é único e interage em sua totalidade com o ambiente, não havendo assim diferença entre mente e corpo. Desse modo, o fenômeno mental é tão físico quanto o comportamento, o que significa dizer que pensar e sentir é comportamento. Essa concepção leva-o a distinguir os comportamentos em comportamento privado, que se refere à cognição, aos sentimentos, às alterações fisiológicas e às emoções; e comportamento público, que é o diretamente observável. Ambos são importantes, aprendidos via interação com o ambiente e são considerados na Análise do Comportamento, que neste artigo é aplicada à educação.

Barone *et al* (2013, p. 83) descrevem o paradigma utilizado por Skinner para explicar o comportamento analisado através da tríplice contingência, ou seja, o indivíduo age no ambiente e produz neste mudanças (consequências), as quais

retroagem sobre o indivíduo, determinando a ocorrência ou não do comportamento em condições semelhantes no futuro. Se as consequências forem reforçadoras, a tendência é a manutenção ou aumento da frequência do comportamento. Nesse caso, dizemos que o comportamento recebeu um reforço positivo. Os reforçadores positivos se apresentam em duas categorias: os reforçadores intrínsecos, que são comportamentos reforçados pelo próprio comportamento, e os reforçadores extrínsecos, que necessitam de intervenção externa que estimula a ocorrência do comportamento. O reforço não acontece apenas na apresentação de estímulos, mas também pela retirada deles do ambiente. Esse tipo de reforço é denominado reforço negativo.

As supracitadas autoras abordam outro tipo de consequência: a punição. Esta consiste em um comportamento seguido pela perda de reforçadores positivos ou acréscimos de reforçadores negativos. Essa consequência pode gerar comportamentos de fuga e esquiva. O comportamento de fuga acontece na presença do estímulo aversivo presente, enquanto o comportamento de esquiva ocorre anteriormente à ocorrência do estímulo aversivo.

4 INFLUÊNCIA DO PAPA FRANCISCO E DE SKINNER NA EDUCAÇÃO

Sobre a educação, o Papa Francisco destaca a necessidade de reeducar em um contexto de espiritualidade ecológica, portanto uma educação que se inicia no contexto familiar, na formação dos hábitos da boa convivência, das habilidades sociais que envolvem o respeito mútuo, a troca de afetos, o desenvolvimento do hábito da escuta, do diálogo, de sincronizar o olhar com quem se conversa demonstrando atenção, interesse, identificar e discriminar sentimentos. Esses comportamentos se generalizam para a convivência em sociedade, nos diversos espaços, como no trabalho, nas instituições de ensino, em manifestações sociais, na igreja, na pastoral, na catequese e vários outros, sempre considerando o contexto. Essa linha de pensamento coaduna com a de Skinner, como nos apresentam os autores Henklain e Carmo, em seu artigo *Contribuições da análise do comportamento à educação: um convite ao diálogo* onde descrevem a concepção de homem de Skinner a qual diz que o homem não existe por si mesmo uma vez que é constituinte do mundo e sua existência está intrinsecamente relacionada ao mundo social e físico que o cerca. Suas ações não ocorrem no vazio e é gerado por condições externas concretas. Não difere dos demais fenômenos existentes no mundo, daí seu comportamento poder ser explicado cientificamente. O comportamento humano está submetido a leis universais, mas cada pessoa é singular quando considera-se a sua filogênese, a sua ontogênese e a sua aprendizagem no contexto de uma determinada cultura. Nessa

perspectiva, nem o homem nem o mundo são absolutos. Eles são interdependentes no que diz respeito a como se modificam ao longo do tempo.

O papel da educação tanto da família quanto das instituições educativas está diretamente vinculado ao valor ético, que por excelência é a sobrevivência da cultura. Esta no mundo ocidental é marcada pela filosofia com grande influência principalmente de Platão e pela experiência da humanidade junto ao Cristianismo, revelada pela Bíblia. Cabe principalmente a esses dois espaços estabelecer comportamentos adequados aos indivíduos e para os grupos dentro de suas respectivas culturas e criar condições para o desenvolvimento de comportamentos como autocontrole, resolução de problemas e tomada de decisão, oportunizando ao indivíduo contribuir com a sobrevivência da cultura. Na família, a análise do comportamento contribui para a formação de hábitos e nas instituições educativas a matriz curricular com seus respectivos conteúdos que constituem o conjunto de conhecimentos, habilidades, hábitos, valores e atitudes sociais organizados de forma pedagógica e desenvolvidos em forma de leituras, de reflexão, de diálogos e convivências. Estes devem ser organizados de forma articulada. Além de ter clareza do papel da formação do professor e sua grande influência na formação do aluno, uma vez que, o professor, para Skinner, é modelo de comportamento para o discente. A clareza dos objetivos educacionais, dá coerência entre os componentes que constituem projetos e planejamentos, como também a coerência destes com a filosofia da instituição para a qual atuam.

É fundamental lembrarmos que a consequência é o estímulo responsável por ensinar/ instalar um comportamento, de modo que, quando se pretende ensinar um novo comportamento, devemos utilizar o reforço contínuo, que consiste em reforçar cada vez que o comportamento se manifestar; quando o comportamento já se instalou, utilizamos o reforçamento intermitente. Deve-se acrescentar que, quando se quer reeducar, faz-se necessário desinstalar o comportamento anterior para instalar um novo. Essa é a questão que nos é colocada pelo Papa Francisco, que apresenta como proposta uma educação que reedueque seguindo os princípios da espiritualidade ecológica. Diante dessa proposta o adequado é utilizar a modelação (imitação), um processo de aprendizagem que proporciona comportamentos novos ou modificam comportamentos antigos por meio da observação de um modelo.

CONCLUSÃO ABERTA

Busca-se uma nova educação para a re-construção e construção de um novo homem.

REFERÊNCIAS

- ARANHA, Maria Lúcia Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. São Paulo: Moderna, 1991, p.126.
- BARONE, Leda Maria Codeço; MARTINS, Lilian Cassia Bacich Martins; CASTANHO, Marisa Irene Siqueira (Orgs.). **Psicopedagogia: teorias da aprendizagem**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013. p.81-118.
- CABALLO, Vicente E. **Manual de avaliação e treinamento das habilidades sociais**. Tradução de Sandra M. Dolinsk. Revisão científica de Maria Luiza Marinho. São Paulo: Santos, 2012, 408 p.
- CARRARA, Kesster. Behaviorismo, análise do comportamento e educação. In: CARRARA, Kesster (org.) *et al.* **Introdução à Psicologia da Educação: seis abordagens**. São Paulo: Avercamp, 2004, cap. IV, p. 109-133.
- RECH, Teresinha Helena. Espiritualidade Ecológica: O caminho do coração. Partilha de uma experiência. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, Ano XV, nº 37, p. 137-145, jan. a abr./2011. Disponível em: <<http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18906/18906.PDFXXvmi>>. Acesso em: 30 jul. 2016.
- FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- MOREIRA, Márcio Borges; MEDEIROS, Carlos Augusto de. **Princípios básicos de análise do comportamento**. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- MURAD, Afonso. Singularidade da Ecoteologia. In: MURAD, Afonso (org.). **Ecoteologia: um mosaico**. Coleção Temas da Atualidade. São Paulo: Paulus, 2016, cap. VI, p. 205-235.
- PORTO, Olívia. **Psicopedagogia Institucional: teoria, prática e assessoramento psicopedagógico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Wak, 2009.
- SALVADOR, César Coll *et al.* **Psicologia da educação**. Porto Alegre: Penso, 1999.
- SKINNER, Burrhus Frederic. **Ciência e comportamento humano**. 11 ed. Tradução de João Carlos Todorov e Rodolfo Azzi. São Paulo: Martins Fontes, 2003, coleção Biblioteca Universal.
- HENKLAIN, Marcelo Henrique Oliveira; CARMO, João dos Santos. Contribuições da Análise do Comportamento à Educação: um convite ao diálogo. **Cadernos de pesquisa**, vol. 43, nº 149, Ago. 2013, p. 704-723. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 31 jul. 2016.

Sustentabilidade como eixo integrador da educação

Evaldo Apolinário¹

RESUMO

Percebe-se, cada dia com maior clareza, a evolução das agressões provocadas ao meio ambiente. Devido à destruição ambiental, tem-se a impressão, em alguns momentos da história, que o ser humano e a natureza são adversários. Buscando justamente responder a esse grande desafio, o presente artigo visa oferecer uma contribuição teórica sobre a sustentabilidade como um elemento minimizador dessa agressão. Trata-se de uma questão central hoje. Para que se possa pensar uma nova perspectiva para a educação, é importante articular educação e sustentabilidade, em educação ambiental. É considerar a sustentabilidade como eixo integrador da educação. A metodologia utilizada para desenvolver este artigo será a pesquisa teórica bibliográfica. Para essa discussão tomaremos como referência as posições dos autores, Leonardo Boff, Enrique Leff, Fritjof Capra e Moacir Gadott. Objetiva-se refletir a respeito da sustentabilidade, seus desafios e efeitos. Procuraremos identificar como a sustentabilidade torna-se um eixo integrador da educação.

Palavras-chave: Sustentabilidade; educação; educação ambiental; natureza.

INTRODUÇÃO

A sustentabilidade é, sem dúvida alguma, um novo paradigma fundamental e deve estar presente no centro de todo processo educativo. Nessa perspectiva da sustentabilidade, a educação pode se apoiar para oferecer horizontes de mudança, começando pelos programas e práticas pedagógicas, produzindo uma educação ecológica. Esse processo deve atingir todas as etapas do ciclo educativo, de forma a desenvolver nos educandos nova relação com o ambiente, uma postura de cuidado e de sensibilidade para preservar e não destruir.

Diante da desafiadora realidade da crise ecológica na qual a humanidade está submersa, a sustentabilidade torna-se o elemento minimizador da destruição.

O presente trabalho objetiva refletir a respeito da sustentabilidade, seus desafios e efeitos para a educação.

¹ Evaldo Apolinário: Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Email. apolinario20@hotmail.com

Para essa discussão tomaremos como referência as posições dos autores, Leonardo Boff, Enrique Leff, Fritjof Capra e Moacir Gadott, que apresentam a sustentabilidade como um novo paradigma para a educação.

1 SUSTENTABILIDADE COMO EIXO INTEGRADOR DA EDUCAÇÃO

Muito tem se discutido sobre os desafios para uma educação sustentável, na visão de Boff, Capra, Gadotti e Leff, o momento para agir é agora, para que se inicie uma “alfabetização ecológica” e suscite resposta criativa e soluções inovadoras para a crise geral que vivemos:

A partir de agora a educação deve impreterivelmente incluir as quatro grandes tendências da ecologia: a ambiental, a social, a mental e a integral ou profunda (aquela que discute nosso lugar na natureza). Mais e mais se impõe entre os educadores esta perspectiva: educar para o bem viver que é a arte de viver em harmonia com a natureza e propor-se repartir equitativamente com os demais seres humanos os recursos da cultura e do desenvolvimento sustentável. (BOFF, 2012a, p. 2).

O que Boff propõe é uma mudança no processo da educação. Hoje, com a consciência da crise ecológica, é fundamental que se tenha uma educação para um modo de vida sustentável. A sustentabilidade como eixo integrador do ser humano à natureza vem como um salto qualitativo na história.

Desse modo, para a realização de uma educação sustentável, um elemento fundamental é desenvolver “uma consciência ética sobre todas as formas de vida com as quais compartilhamos este planeta”, como salienta Gadotti (2000, p. 96). Outro elemento importante é colaborar para construir comunidades sustentáveis que na visão de Capra (2003) consiste em:

ensinar esse saber ecológico, que também corresponde à sabedoria dos antigos, será o papel mais importante da educação no século 21. A alfabetização ecológica deve se tornar um requisito essencial para políticos, empresários e profissionais de todos os ramos, e deveria ser uma preocupação central da educação em todos os níveis – do ensino fundamental e médio até as universidades e os cursos de educação continuada e treinamento de profissionais. (CAPRA, 1993, p. 25).

Há outro elemento relevante que funda-se na concepção da sustentabilidade e que abrange os aspectos sociais, econômico, educacional, político e religioso. Nessa perspectiva, um programa de educação que inclui um trabalho interdisciplinar e transdisciplinar, voltado para a questão ecológica pode ajudar o educando a se

relacionar melhor com a natureza, a conscientizar-se de que formamos uma “teia da vida”.

Na visão de Leff (2013), a educação ambiental:

inscreve-se assim dentro de um processo estratégico que estimula a reconstrução coletiva e a reapropriação subjetiva do saber. Isto implica que não há um saber ambiental feito e já dado, que se transmite e se insere nas mentes dos educandos, mas um processo educativo que fomenta a capacidade de construção de conceitos pelos alunos a partir de suas “significações primárias”. Nesta perspectiva educacional, o aluno é um ator inserido num meio ideológico e social, onde se forma através de práticas nas quais podem transmitir-se (memorizar-se) conhecimentos (modelo tradicional), ou fomentar-se capacidades para que o aluno forje seu saber pessoal em relação com seu meio, através de um pensamento crítico. (LEFF, 2013, p, 245-246).

Assim, na opinião desse autor, não há um saber ambiental pronto, ele é um processo que precisa ser desenvolvido, diante da realidade da degradação ambiental na qual vivemos.

Mais ainda, na concepção do Papa Francisco todo saber ambiental deve colaborar para que o ser humano desenvolva ações de cuidado com a natureza anterior a qualquer degradação ambiental:

um estudo de impacto ambiental não deveria ser posterior à elaboração dum projeto produtivo ou de qualquer política, plano ou programa. Há de inserir-se desde o princípio e elaborar-se de forma interdisciplinar, transparente e independente de qualquer pressão econômica ou política. Deve aparecer unido à análise das condições de trabalho e dos possíveis efeitos na saúde física e mental das pessoas, na economia local, na segurança. (FRANCISCO, 2015, p. 57).

Na perspectiva do desenvolvimento de uma educação ambiental mais integradora, a doutora em educação ambiental, LucieSauvé (2005) destaca a importância do envolvimento das comunidades locais como principais fomentadoras desse conhecimento:

A educação ambiental visa a induzir dinâmicas sociais, de início na comunidade local e, posteriormente, em redes mais amplas de solidariedade, promovendo a abordagem colaborativa e crítica das realidades socioambientais e uma compreensão autônoma e criativa dos problemas que se apresentam e das soluções possíveis para eles. (SAUVÉ, 2005, p. 317).

Num sentido mais preciso, entende-se que a educação ambiental é a forma de ajudar a reaproximação do ser homem com a natureza: “leva-nos também a explorar

os estreitos vínculos existentes entre identidade, cultura e natureza, e a tomar consciência de que, por meio da natureza reencontramos parte de nossa própria identidade de ser vivo entre os demais” (SAUVÉ, 2005, p. 317).

Não há como desconhecer o lugar e a importância da sustentabilidade como o eixo integrador da educação. E toda e qualquer disciplina pode e deve exercer papel educativo para essa educação integral e integradora. O paradigma da sustentabilidade é a expressão mais atual e necessária para que o ser humano exerça papel de “anjo”, filho, irmão e “cuidador” da Terra e não de mantenedor da desordem ecológica mundial que ele tem produzido e reproduzido nos últimos séculos, especialmente nas últimas décadas.

O motivo da crise ecológica em nossa cultura está na própria relação do ser humano com a natureza, que vem determinada pelas técnicas usadas pelos seres humanos para obter da natureza a própria subsistência. Assim, a natureza é dominada por meio da técnica humana e usada em favor dos homens. “As ciências naturais fornecem o saber dominante para a sujeição da natureza” (MOLTMANN, 1993, p. 103).

No resultado da crise ecológica, a vítima do sofrimento sempre será a criação. E o problema não diz respeito apenas a uma determinada nação industrializada. Não é possível afirmar que haja sequer um país totalmente imune à responsabilidade em face da destruição natural, que deixe de causar evidente sofrimento na criação. Independente do sistema ideológico de cada país industrializado, seja ele socialista ou capitalista, as ações de destruição do meio ambiente resultam na perda de uma grande riqueza, a biodiversidade, que, por consequência, é uma perda para a humanidade e dela própria.

A ação humana é a principal causa do desequilíbrio ecológico, que encontra a sua deficiência na falta de uma educação ambiental, o que leva o ser humano a degradar a natureza. Hoje, fala-se muito de educação ambiental, educação ecológica e de cuidado com o planeta. Mas é preciso pensar em uma educação ambiental e sustentável que envolva uma perspectiva holística.

Moacir Gadotti (2000) salienta que a educação ambiental ajuda na conscientização do ser humano: A educação ambiental deve ajudar a desenvolver uma consciência ética sobre todas as formas de vida com as quais compartilhamos este planeta, respeitar seus ciclos vitais e impor limites à exploração dessas formas de vida pelos seres humanos. (GADOTTI, 2000, p. 96).

Diante da crise ecológica em que a humanidade se vê mergulhada, o Papa Francisco escreve, em sua mais longa carta – Encíclica *Laudato si'*² – que precisamos nos conscientizar e nos responsabilizar frente ao urgente desafio de proteger a

² As citações da Encíclica *Laudato Si* serão referidas a Francisco, 2015.

nossa casa comum (FRANCISCO, 2015, p. 5). Isso requer mudanças no nosso modo de olhar e tocar a natureza.

Francisco (2015, p. 5) afirma que “a humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum”. Ele articula de forma excelente a educação e a sustentabilidade: “é muito nobre assumir o dever de cuidar da criação com pequenas ações diárias, e é maravilhoso que a educação seja capaz de motivar para elas até dar forma a um estilo de vida” (FRANCISCO, 2015, p. 65).

No entanto, essa temática da sustentabilidade que tem sido muito discutida hoje, se coloca de modo frequente e agudo em todo mundo como um enorme desafio. A nossa forma atual de vida é sustentável? Fazer tal pergunta mostra que a sustentabilidade é o “significante de uma falha fundamental na história da humanidade” (LEFF, 2013, p. 9).

Dessa foram, um olhar atento e panorâmico do mundo ao nosso redor é preciso para perceber que viver de um modo sustentável é de fundamental importância num planeta cada vez mais degradado.

De fato, esse novo paradigma impede de se considerar a natureza como algo separado dos seres humanos, uma simples ferramenta ou objeto, ou como uma mera moldura da nossa vida.

CONCLUSÃO

A sustentabilidade pode e deve tornar-se a base de sustentação para todo o ser humano se relacionar com a natureza. Nos dias atuais, a educação pode se apoiar nessa perspectiva para oferecer horizontes de mudança, começando pelos programas e práticas pedagógicas, produzindo uma educação ecológica.

Esse processo deve atingir todas as etapas do ciclo educativo, de forma a desenvolver nos educandos nova relação com o ambiente, uma postura de cuidado e de sensibilidade para preservar e não destruir.

Assim sendo, a elaboração de um novo programa de educação específico deve ter a sustentabilidade como arcabouço para a conscientização do cuidado consigo, com o outro, com a natureza e o sentido profundo da existência.

Ressalta-se, nesta conclusão, a importância da educação, através do trabalho interdisciplinar, e mais do que isso, pela transdisciplinaridade, em realizar uma dinâmica educativa para a construção de uma sociedade sustentável.

A sustentabilidade, conforme afirma Boff (2012b, p.16), “é um modo de ser e de viver que exige alinhar as práticas humanas às potencialidades limitadas de cada bioma e às necessidades das presentes e das futuras gerações”.

Conclui-se que a sustentabilidade não acontece automaticamente. Ela é um processo de desenvolvimento, de educação, que vai sendo construído a partir da mudança política e econômica, de nossos hábitos de vida pessoal e social. Ela aponta para a necessidade de despertar a consciência do ser humano quanto à importância de sua aproximação da natureza, de outro tipo de convivência com ela, com respeito, amor e cuidado.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário:** na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade.** O que é – O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- CAPRA, Fritjof. **O que é alfabetização ecológica.** In: Princípios da alfabetização ecológica. São Paulo: Rede Mulher de Educação, 1993.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2015- : Francisco). Carta encíclica Sumo Pontífice. **Laudato Si' louvado seja:** Sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2015.
- GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra.** 4. ed. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- LEFF, Enrique. **Saber ambiental:** sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 494 p.
- MOLTMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo:** cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SAUVÉ, Lucie. Educação Ambiental: possibilidades e limitações. **Revista Educação e pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 317-322, 2005.**



**FT 10 Religião, Patrimônio Cultural e
Turismo Religioso.**

FT 10: Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso.

Coordenadores: Prof. Dr. Aurino José Góis – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Josimar da Silva Azevedo – PUC Minas, MG; Prof. Dr. Leandro Pena Catão – UEMG/SENAC – MG.

Ementa: O patrimônio pode ser compreendido como um produto resultante do esforço de um determinado grupo para significar sua existência. Essa existência particular vai tecendo a rede intrincada da história mais ampla da humanidade. Portanto, a preservação do patrimônio cultural e religioso de um grupo específico é fundamental para a compreensão da humanidade como um todo, enquanto experiência diversificada de distintos e variados grupos, ou seja, enquanto experiência plural e complexa. Resulta que, a preservação de um patrimônio cultural significa salvar a arte manifesta materialmente e garantir as condições para que o grupo de pertença manifeste e expresse o seu modo particular de existir. Este é o objetivo deste Fórum que irá focar suas reflexões a partir da articulação de três grandes realidades culturais e campos de conhecimento: a Religião, o Patrimônio Cultural e o Turismo Religioso. Os estudos e as pesquisas desenvolvidas estarão orientados prioritariamente para a compreensão dos fenômenos, suas possíveis articulações, entre si, e potencialidades relacionadas ao desenvolvimento humano e social dos grupos envolvidos, seguidos de ações sociais e políticas que garantam sua valorização, reconhecimento e promoção. O Fórum tem também a pretensão de reunir pesquisadores das temáticas propostas numa rede articulada em torno de projetos comuns, sobretudo, àqueles protagonizados pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Pastoral da Cultura (NEPAC). **ÁREAS:** Ciências da Religião, Teologia, Educação, Geografia, História, Ciências Sociais e Turismo.

A arte de alimentar: quando a poesia integra corpo e alma.

*Samantha Guedes Barbosa*¹

RESUMO

O consumo de alimentos altamente industrializados, sobretudo pelos jovens, exige que venhamos a repensar o ato de comer através de uma reeducação alimentar. É nesta perspectiva que está inserido o projeto “A arte de alimentar – quando a poesia integra corpo e alma”. O projeto consiste na elaboração, desenvolvimento e promoção de encontros voltados para conteúdos relacionados à alimentação e à poesia, em especial, os poemas do padre e poeta José Tolentino Mendonça cujos poemas servirão de fruição nos momentos de partilha. Associando alimentação e poesia, vislumbramos uma visão holística do ser humano. Por meio dessa visão integrada do homem, despertamos a sua responsabilidade em relação não só às suas escolhas e o potencial de transformação de si mesmo, mas também do meio em que vive. E ainda, por meio da beleza e leveza da arte, criamos um espaço de convivência fraterna que desperta em cada pessoa, um novo sabor pela vida. Corpo e alma bem alimentados geram corações mais felizes e abertos para o mundo. Neste caso, especificamente, jovens mais confiantes, solidários e responsáveis.

Palavras-chave: Poesia. Arte. Alimentação. Jovens. Cultura Alimentar.

INTRODUÇÃO

A importância de recuperar ritmos de vida saudáveis tem reflexo direto com a questão alimentar na sociedade moderna. Não poucas vezes, sobretudo, jovens são atraídos pela prática do fastfood. Ou seja, o consumo de alimentos altamente industrializados se une a um estilo de vida cada vez mais sedentário, causando grande prejuízo à saúde. A proposta desse projeto visa reeducar o ato de comer, levando em consideração o aspecto cultural e não apenas o biológico. Isto significa dizer da participação humana, bem como de sua responsabilidade não só em preparar, mas também escolher e cuidar da sua alimentação. Considerando a analogia entre poesia e gastronomia no que tange a estética, a criatividade, a construção do imaginário, o prazer, o sentido visual e outras afinidades, este projeto pretende valorizar esse

¹ Pós-graduanda em Projetos Culturais com Ênfase em Pastoral da Cultura. (PUC- Minas); Licenciada em Letras (Centro Universitário de Belo Horizonte – Uni-BH). E-mail: samguba@yahoo.com.br

diálogo junto ao grupo de jovens da comunidade do Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, em Belo Horizonte, a fim de ressignificar a alimentação. Dessa forma, unindo saber e sabor, a construção tanto do fazer poético como da arte de cozinhar contribuirá para o autoconhecimento humano, assim como o nosso papel no mundo, uma vez que ambos suscitarão reflexões que passam pela integração do corpo e da alma.

1. POESIA – AMPLIAÇÃO DE UM CONCEITO

Primeiramente é preciso ampliar o conceito de poesia. Segundo Moriconi (2002, p.9), toda linguagem tem seu quê de poesia. Mas a poesia é onde o “quê” da linguagem está mais em pauta. A poesia brinca com a linguagem. Chama atenção para possibilidades de sentido. Explora significativamente coincidências sonoras entre palavras. Fabrica identidades por analogia, através de imagens ou metáforas. Por outro lado, a palavra poesia abrange sentidos que vão além da linguagem verbal, oral ou escrita. É o lado aquém-livro da poesia, que tem a ver com o universo da cultura, com o ar que nos envolve. Um filme pode ter poesia. Um gesto, comum ou excepcional, pode ter poesia. Ela é popular, está na boca do povo, vem da boca do povo. Espera-se que a poesia enquanto arte específica das palavras de algum modo revele ou esteja articulada com essa poesia da vida. Para fundamentar a proposta desse projeto, elegi o padre, teólogo e poeta português José Tolentino Mendonça para ilustrar com alguns poemas variados e, especialmente, com o capítulo do seu livro “A cozinha e a mesa”, em *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*, este aspecto de criação poética do mundo. Nós todos herdamos, compartilhamos, interferimos nesse ato de criação seja como religiosos, céticos, místicos, devotos da ciência, conformados ao apenas humano, ao demasiadamente humano. Todo leitor ou leitora de poesia é um pouco poeta também, mesmo não sendo profissional. O ato criador do poema sobre a linguagem evoca a criação poética do mundo implícita na própria existência dela, linguagem, que é de todos.

2. O UNIVERSO DA GASTRONOMIA

Em segundo lugar, ou concomitantemente, investigaremos o universo da gastronomia, refletindo sobre as principais transformações que a alimentação sofreu no século XX e investigar a respeito do elo que une alimentação e cultura, ampliando a compreensão do papel polivalente do alimento na vida das pessoas, das

famílias e da sociedade. Além de nutriente, o alimento é prazer sensorial, é ritual, é linguagem simbólico-religiosa, veicula significados. Ainda como sugere Leloup (1999, p.101), o alimento psíquico, os alimentos afetivos e emotivos são tão reais quanto o alimento físico, pois desde que ingeridos são integrados em nós. É dessa maneira, que alimentação associada à poesia pretende despertar nos jovens um novo olhar em relação à vida, primando por uma visão holística do ser humano, bem como a sua participação na sociedade, uma vez que há também toda uma questão política envolvida, quando presenciamos a desigualdade de um sistema alimentar global que empobrece os recursos do planeta, comprometendo o futuro das próximas gerações.

3. JUVENTUDE - INFINITAS POSSIBILIDADES E ENCANTAMENTOS

A idade juvenil fascina pelo tremendo paradoxo da vulnerabilidade e da potencialidade. Considerando esta fase de transição entre a segurança da infância e ainda a não solidez da idade adulta, na juventude há um céu de possibilidades. Justamente por se constituir de uma fase que requer muito discernimento e autoconhecimento, este projeto visa contribuir com a reeducação do ato de comer dos jovens do Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, em Belo Horizonte, pensando na qualidade de vida integral dessa juventude, bem como na sua atuação consciente e saudável, sobretudo com as mudanças trazidas pela pós-modernidade. Se já existe uma busca espiritual entre o grupo de jovens, o projeto vem contribuir para a reflexão de um tema importante: a alimentação, que associada à poesia tem o objetivo de ampliar o olhar no que diz respeito ao conceito das duas palavras. Alimentar não só o corpo, mas a alma. Poesia não só textual, mas poesia da vida.

4. A ARTE A SERVIÇO DA VIDA

O objetivo geral do projeto consiste na reeducação do ato de comer dos jovens. Por se tratar de um projeto aberto, em um primeiro momento, ele será desenvolvido no Santuário Arquidiocesano São Judas Tadeu, em Belo Horizonte, com a participação da juventude, unindo alimentação e poesia. Para isso, foi pensado em encontros mensais, com duração de três horas, nos quais serão realizadas palestras cujos temas foram divididos da seguinte forma: Literatura – Poesia: uma festa para os sentidos; Temperar a vida, colhendo o sabor das palavras; Um olhar poético: imaginação e sabedoria reinventando o mundo. Gastronomia – Alimentação: diversida-

de, transformações e hábitos culturais; A historicidade do alimento: aprendendo a pensar nas escolhas e na condição humana; A mística da mesa: a poesia constrói-se ao lado da fraternidade. Esse espaço tem a intenção de oferecer um diálogo entre gastronomia e poesia, estimulando a reeducação alimentar e a visão poética da vida. Ainda permitirá a reflexão e a partilha, contribuindo para a convivência fraterna e para o espírito crítico. A estimativa é de 50 jovens. Haverá também a produção de uma apostila para cada participante acompanhar a parte teórica. E como encerramento dos encontros, levando em consideração o conteúdo apresentado, bem como o interesse e participação dos jovens nesse processo, realizaremos um jantar muito especial unindo saber e sabor.

Os poemas apresentados abaixo fazem parte do projeto e encontram-se no livro “A noite abre os meus olhos”, do padre e poeta José Tolentino Mendonça. A seleção e leitura destes textos nos ajudarão a pensar nas considerações finais, uma vez que respectivamente nos remetem aos três níveis de relacionamento: comigo mesmo, com Deus e com o outro. Dessa forma, pensamos na visão holística do homem.

Isto é o meu corpo

O corpo tem degraus, todos eles inclinados
milhares de lembranças do que lhe aconteceu
tem filiação, geometria
um desabamento que começa do avesso
e formas que ninguém ouve

O corpo nunca é o mesmo
ainda quando se repete:
de onde vem este braço que toca no outro,
de onde vêm estas pernas entrelaçadas
como alcanço este pé que coloco adiante?

Não aprendo com o corpo a levantar-me,
aprendo a cair e a perguntar

A fala do rosto

És Tu quem nos espera
nas esquinas da cidade
e ergue lampiões de aviso
mal o dia se veste
de sombra

Teu é o nome que dizemos
se o vento nos fere de temor
e o nosso olhar oscila
pela solidão
dos abismos
Por Ti é que lançamos as sementes
e esperamos o fruto das searas

que se estendem
nas colinas

Por ti a nossa face se descobre
em alegria
e os nossos olhos parecem feitos
de risos

É verdade que recolhes nossos dias
quando é outono
mas a Tua palavra
é o fio de prata
que guia as folhas
por entre o vento

Os amigos

Esses estranhos que nós amamos
e nos amam
olhamos para eles e são sempre
adolescentes, assustados e sós
sem nenhum sentido prático
sem grande noção da ameaça ou da renúncia
que sobre a luz incide
descuidados e intensos no seu exagero
de temporalidade pura

Um dia acordamos tristes da sua tristeza
pois o fortuito significado dos campos
explica por outras palavras
aquilo que tornava os olhos incomparáveis

Mas a impressão maior é a da alegria
de uma maneira que nem se consegue
e por isso ténue, misteriosa:
talvez seja assim todo o amor

CONCLUSÃO

Podemos e devemos pensar em melhorar os nossos hábitos alimentares, refletindo sobre novas formas de cuidarmos do ser humano, tendo como ponto de partida a alimentação. No entanto, a visão integral do homem não passa somente pelo corpo, mas também pela alma. É dessa forma que a poesia, por meio da beleza e leveza da arte, cria um espaço de convivência fraterna, a fim de suscitar em cada um não só a responsabilidade no que tange as suas escolhas, como também o seu potencial de transformação de si mesmo e também do meio em que vive. O autoconhecimento, sobretudo, de forma prazerosa (saber e sabor), gera corações mais felizes e abertos para o mundo. Neste caso, especificamente, contribui para que

a juventude, mais confiante e responsável, seja também solidária e compromissada com o bem. Somos mais inteiros, quando corpo e alma estão bem alimentados.

REFERÊNCIAS

- FREITAS, Maria do Carmo Soares; OLIVEIRA, Nilce. Fast-food, um aspecto da modernidade alimentar. In: Freitas, Maria do Carmo Soares; Fontes, Gardênia Abreu Vieira; Oliveira, Nilce. **Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura**. Salvador: EdUFBA. p.239-260. 2008.
- FREITAS, Maria do Carmo Soares; VELOSO, Iracema Santos. A alimentação e as principais transformações no século XX: uma breve revisão. In: Freitas, Maria do Carmo Soares; Fontes, Gardênia Abreu Vieira; Oliveira, Nilce. **Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura**. Salvador: EdUFBA. 2008.
- LELOUP, Jean-Yves. **O corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- LIBANIO, J.B. **Para onde vai a juventude?** – reflexões pastorais. São Paulo: Paulus, 2011.
- MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. (Coleção travessias).
- MENDONÇA, José Tolentino. **A noite abre os meus olhos** (poesia reunida). 3.ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2014.
- MORICONI, Ítalo. **Como e por que ler a poesia brasileira do século XX**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- Sobre estes anúncios
- PAZ, Octavio. **O Arco e a Lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Col. Logos. Tradução de Olga Savary (p.15-31).

A patrimonialização do religioso: Conflitos e consequências no tombamento do terreiro Casa Branca, em Salvador, BA.

Jéssica Gonçalves Silva¹

RESUMO

A presente comunicação trata-se de um projeto de pesquisa de mestrado em andamento. Abordando o tema do tombamento do terreiro de candomblé “Casa Branca” situado em Salvador - fato que ocorreu no ano de 1984 - a pesquisa consiste em identificar quais foram os conflitos em torno da obtenção de seu título de Patrimônio Cultural e mostrar quais transformações se deram no terreiro após seu tombamento.

Palavras Chave: Patrimônio; Candomblé; Tombamento

INTRODUÇÃO

A proposta dessa comunicação consiste em compartilhar um projeto de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) a fim de poder receber as mais diversas contribuições para sua realização.

O texto desta presente comunicação foi estruturado nos parâmetros acadêmicos de um projeto de pesquisa para que pudesse ficar clara a proposta aqui realizada. Vale ressaltar que, como a pesquisa ainda está em seu início, ainda não há resultados, mas sim, apenas os meios para que possa alcançá-los.

Seguem abaixo a contextualização do tema proposto, seguido das justificativas para sua realização, seus objetivos, bem como a metodologia que será utilizada nessa pesquisa que tem previsão de ser concluída nos próximos dois anos.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEMA

Os estudos sobre o candomblé na Bahia permitem realizar um retorno à história dos povos trazidos da África. Sinteticamente, esses povos chegaram ao Brasil ainda em seu processo de colonização, servindo como mão de obra escrava.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG); Essa pesquisa é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES); E-mail para contato: jessica_silva1@yahoo.com.br

Como chegavam em terras estranhas, eles eram impedidos de manifestar sua cultura publicamente, tendo que manifestar de forma oculta.

A princípio, o candomblé era considerado uma dança e só posteriormente passou a ser reconhecido como uma religião de origem totêmica e familiar, herdada dos negros trazidos da África. Segundo Gêiza Barros e Rodrigo Oliveira (2008, p.5), “o candomblé é uma religião anímica, embasada pelo culto à alma (alma) ou natureza, que foi proibida por muitos anos e duramente perseguida pela Igreja Católica e até mesmo por alguns governos”.

Só na Constituição de 1988 os povos afro-descendentes e outros tantos componentes da cultura brasileira, em sua amplitude geral, garantiram sua proteção junto ao Estado que, em bases teóricas, “os inclui o direito a educação, expressão cultural e principalmente culto religioso. Sendo mais tarde considerado crime, qualquer ato que se julgasse a discriminação de raça, etnia ou de cor (Lei nº 7716/89. art. 1º)” (CARVALHO E ÁVILA, 2009, p. 2). Dessa forma, essas leis permitiram a salvaguarda de alguns de seus elementos culturais como a culinária, suas artes, danças, entre outros.

Segundo Renata Carvalho e Marco Ávila (2009, p. 2), apesar da salvaguarda dada pelas leis instituídas na Constituição, ainda assim, os terreiros sofriam com a crescente expansão urbana e com isso sentiam a ameaça de perder as suas terras, pois não tinham em sua posse escrituras da terra e nem mesmo eram reconhecidos enquanto templos religiosos. Mas ainda havia uma saída para tal situação: a luta pelo tombamento, enquanto segurança de proteção patrimonial de suas terras e manifestações.

O primeiro a conseguir tal feito foi o terreiro de candomblé Casa Branca de nação Ketu², em Salvador, em 1984. “Este momento foi um marco importante para o povo de santo, pois além de efetivar a importância do espaço, liberava legalmente e moralmente suas práticas religiosas” (CARVALHO E ÁVILA, 2009, p. 2).

Como é possível perceber, o tombamento do “Casa Branca” se realizou alguns anos antes da efetivação da própria Constituição de 1988, fato que permitiu observar inúmeros conflitos envoltos em torno do tombamento do terreiro, como podem ser evidenciados na fala do antropólogo Gilberto Velho, um dos relatores desse tombamento:

Os membros do Conselho da SPHAN³ que discordavam dessa posição tinham suas convicções honestas e arraigadas, produto de décadas de práticas voltadas para um outro tipo de política de patrimônio.

2 No Candomblé da Bahia, a nação de maior representatividade é a Ketu ou Queto, de “linhagem” Iorubá (o idioma de origem africana que é utilizado nos rituais) ou Nagô (em português) e somente na cidade de Salvador, a Federação Baiana de Cultos Afro-brasileiros registra mais de 2.200 terreiros pertencentes tanto à nação Iorubá, quanto às nações Bantu, Jeje e suas sub-nações” (BARROS E OLIVEIRA, 2008, p. 5).

3 Atual IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional

Argumentou-se também que não era possível tomar uma religião. Quase todos os presentes na reunião de Salvador concordavam que era necessário proteger o terreiro, mas alguns insistiam em não utilizar a figura do tombamento (VELHO, 2006, p. 239).

Contudo, tais membros que argumentavam que não se podia “tombar uma religião”, acreditavam que o tombamento das igrejas e monumentos católicos eram tão somente por razões de sua monumentalidade arquitetônica, o qual não era o objetivo da tentativa de se tombar o terreiro “Casa Branca”. “Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural” (VELHO, 2006, p. 240).

Após tal conquista, uma série de outros terreiros⁴ foram tombados, e também outros tantos monumentos e construções que não fossem ligadas a uma “cultura luso-brasileira”, como uma casa de colono, no Rio Grande do Sul e uma casa de chá japonesa em São Paulo” (VELHO, 2006, p. 240). Inclusive em 4 de agosto de 2000, através do Decreto Lei 3.551 se reconheceria pelo Estado Nacional, através de registro, os patrimônios imateriais no Brasil.

Neste contexto, pretende-se discutir o tombamento deste patrimônio cultural enquanto - parafraseando Lowenthal (1985) - um ethos preservacionista moderno e secular, numa busca de sentido de tradição. Mais do que discutir crenças religiosas, almeja-se aqui analisar as disputas simbólicas no passado e no presente, onde “a modernidade trouxe consigo o culto da preservação e da nostalgia preservacionista (...) traduzida no desejo de salvar tudo o que pode vir a desaparecer (DUARTE, 2010, p. 45)”.

2. JUSTIFICATIVA

“Os terreiros de candomblé na Bahia hoje são reconhecidos como elemento da formação cultural do Brasil. Seu tombamento como patrimônio foi um marco na história, valorizando seu povo e firmando sua resistência” (CARVALHO e ÁVILA, 2009, p. 1).

Dada a relevância simbólica e o recente período de reconhecimento dos patrimônios imateriais no Brasil, a justificativa dessa pesquisa é reforçada academicamente pela carência de pesquisas sobre patrimônios imateriais religiosos, que faz uso de teorias advindas de outras áreas de conhecimento. Além da relevância acadêmica, vale enfatizar a importância social de articular conceitos

4 Pelo IPHAN: Ilê Axé Opô Afonjá T.1999; Ilê Axé Omim Iyá Yamassê - Gantois T.2002; Inzo Manzo Bandukenké - Bate Folha T.2003; Ilê Mariolaje - Olga de Alaketu T.2005; e Casa das Minas T.2002 - São Luís, Maranhão. Pelo IPAC: Terreiro São Jorge Filho da Goméia Portão T.2004; Ilê Axé Ajagunã T.2005; Ilê Axé Opô Aganju T.2005; Ilê Axé Oxumaré T.2004; Terreiro Pilão de Prata T.2004; Ilê Axé Alabaxê T.2006; Terreiro de Jauá T.2006.

de cultura, patrimônio e religião, para que, quando falar-se patrimônio cultural, não nos lembremos apenas de edificações, sítios e obras de arte, mas também das mais diversas manifestações culturais presentes em nosso país, dentre elas, as das minorias religiosas. “Normalmente, a história que se preserva, tende a ser a história das classes dominantes. Raramente se preserva a história dos dominados, como minorias étnicas e religiosas, camadas populares e classes e grupos sociais oprimidos” (DIAS, 2006, p. 81).

Nesta mesma perspectiva em torno de religião, cultura e patrimônio, existe a possibilidade, através de uma maior atenção dada a estes temas, de que as manifestações culturais de determinada religião consigam se articular para valorização da cultura e desenvolvimento destes povos. Todavia, existem reflexos nem sempre tão positivos em torno do tombamento, podendo ser melhores avaliados e analisados, e esse estudo tem a expectativa de trazer contribuições ao assunto.

Assim propõe-se estudar o terreiro “Casa Branca”, não pelo seu conjunto arquitetônico, mas sim por suas interações sociais e culturais.

3. OBJETIVO GERAL

Analisar quais são as transformações ocorridas ao se tornar uma religião utilizando-se do estudo de caso do terreiro de candomblé Casa Branca em Salvador, BA.

3.1 Objetivos Específicos

- Discutir questões em torno do Patrimônio Cultural e da construção imaginária do nacional.
- Analisar as particularidades da religião candomblecista enquanto lugar de formulação da cultura de uma nação.
- Compreender o caso do terreiro “Casa Branca”, identificando os conflitos em torno de seu tombamento, e analisar as transformações após seu título de Patrimônio Cultural.

4. METODOLOGIA

A presente pesquisa se constitui de um estudo exploratório, pois “tem o objetivo de proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses”, (GIL, 2002, p. 41) além do “aprimoramento

de ideias e intuições (GIL, 2002, p. 41). Possui abordagem qualitativa, na medida em que “privilegia a análise de microprocessos, através do estudo das ações sociais individuais e grupais, realizando um exame intensivo dos dados, e caracterizada pela heterodoxia no momento da análise” (MARTINS, 2002, p. 289).

Ao todo, a pesquisa se desdobrará em quatro etapas. Numa primeira etapa será feito um levantamento bibliográfico acerca dos temas já expostos no referencial teórico para uma construção conceitual do trabalho. Ainda nessa primeira etapa, serão levantados os documentos referentes aos processos de tombamento de terreiros em Salvador, em particular do terreiro Casa Branca, onde registram o grande debate desenvolvido entre as instâncias do Patrimônio, estudiosos da cultura negra, defensores, representantes e integrantes das comunidades de culto; cópias de notícias de jornais que se posicionam quanto à questão; manifestações documentadas de atores sociais em apoio aos tombamentos. A análise dessas fontes, à luz de bibliografia teórica e histórica pertinente, constituirá o fio condutor deste estudo. Estima-se para isso, 6 (seis) meses de análises.

Numa segunda etapa, ao decorrer dos estudos no Programa, serão pensados e elaborados métodos para a pesquisa de campo e estudo de caso do terreiro Casa Branca, tais como confecção de entrevistas semi-estruturadas⁵; observação-participante e pesquisa documental, bem como a ininterrupta escrita da dissertação feita a partir da primeira etapa da pesquisa. Estima-se outros 6 (seis) meses para a construção dessa etapa.

Na terceira etapa, será desenvolvida a pesquisa de campo em si. Pretende-se realizar algumas visitas ao Terreiro, estruturadas a partir do cronograma dos próprios dirigentes do mesmo. Vale ressaltar que houve contato prévio com os mesmos onde permitiu-se a realização desta pesquisa. A cada visita será feita uma leitura interpretativa sob o foco da análise de conteúdo e análise de discurso.

Na quarta e última etapa, os dados obtidos serão confrontados e correlacionados, e, por fim, analisados dentro dos marcos da análise documental e de discurso. Os dados serão analisados segundo eixos de sistematização relacionados aos temas relevantes ao estudo. Em todas as análises será dada atenção ao predomínio e omissão de temas e posicionamentos específicos, construindo-se, por fim, a análise dos conflitos e conseqüências do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, totalizando assim, 24 (vinte e quatro) meses de pesquisa e estudo.

⁵ Segundo MATOS e VIEIRA (apud CARVALHO e ÁVILA, 2009, p. 3), a entrevista semi-estruturada possibilita a clareza nas respostas e uma posterior análise dos dados.

CONCLUSÃO

Como já dito na introdução e através das percepções ao longo do texto, a presente pesquisa ainda não possui conclusões por ser uma pesquisa em andamento. Pretende-se nos próximos 24 (vinte e quatro) meses a busca por tais resultados, e no fim desse prazo apresentá-lo à comunidade acadêmica e à todos os interessados no tema.

REFERÊNCIAS

BARROS G. O.; OLIVEIRA R. B. A Representatividade do Candomblé da Bahia em Comunidades no Orkut. **XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, Natal, 2 a 6 de setembro de 2008.

CARVALHO, R. C. O; AVILA, M. A. Terreiros de Candomblé: entre Memórias, História, Tombamento e Turismo Étnico. **VI Seminário da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo**, São Paulo, 10 e 11 de setembro de 2009.

DIAS, R. O conceito de patrimônio cultural. In: DIAS, Reinaldo. **Turismo e patrimônio cultural: recursos que acompanham o crescimento das cidades**. São Paulo: Saraiva, 2006.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ed. São Paulo: Atlas, 2002.

LOWENTHAL, D. (1985). **The Past is a Foreign Country**. Cambridge: Cambridge University Press.

MARTINS, H. H. T. S. Metodologia Qualitativa de Pesquisa. **Educação e Pesquisa (USP)**, v. 30, p. 289-300, 2004.

VELHO, G.. **Patrimônio, Negociação e Conflito**. Mana. Rio de Janeiro, v. 12, n.1, 2006

Conhecer para valorizar : Grupos de Congado de Timóteo, MG.

Maria da Penha Horst Mendes¹

RESUMO

A trajetória de tradição, criatividade, beleza e fé dos grupos de Congado não são valorizadas até mesmo dentro das igrejas cristãs, que foi o motivo de inspiração inicial trazida pelos Portugueses no período da colonização do país. O congado faz parte da religião cristã. É de origem do sul do Congo, de Moçambique e dos povos Bantos, regiões onde os portugueses já haviam introduzido o cristianismo e que foi muito bem aceito por todos lá. Todavia, quando a igreja se desvincula do Estado e a maioria dos padres portugueses foi substituída por padres Holandeses e Italianos, foi um massacre cultural para os negros e para a cultura Brasileira, pois os mesmos desconheciam, não se interessaram, chegando até mesmo a reprimir as manifestações. Se não tivermos uma atitude de proporcionar conhecimento e diálogo, vamos com todo o pesar, assistir ao final de uma tradição tão rica e importante para a cultura de Minas e do Brasil. É neste contexto que está inserido o projeto, objeto desta comunicação, a saber: o projeto de valorização e reconhecimento dessa tradição como patrimônio da cidade de Timóteo, Minas Gerais.

Palavras Chaves: Tradição. Congado. Patrimônio. Comunidade. Igreja.

INTRODUÇÃO

A identidade do Congado é Brasileira. Suas raízes estão na África principalmente com os Bantus, descendentes do Congo (Sul) , Angola e Moçambique. Regiões colonizadas por Portugal. Os Bantus já existiam antes dos portugueses chegarem à África. Os Portugueses chegando ao Golfo da Guiné levou junto o Cristianismo que foi aceito por todos. Os escravos Bantus no Brasil já eram cristãos e as irmandades do Rosário surgidas no Brasil vieram da Europa e da África.

Em 1548 chega nos estados do Rio de Janeiro, Salvador e em São Paulo um grande número de escravos, trazidos pelos Portugueses. . Em 1699 com o ciclo do Ouro em Minas Gerais, muitos negros foram trabalhar nas lavras, morando nas mediações e em quilombos espalhados em Minas Gerais. Em 1702, as primeiras confrarias e Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, se tornam de grande importância na construção das igrejas coloniais. A coroa Portuguesa tratou de

1 Pós-graduanda em Projetos Culturais com Ênfase em Pastoral da Cultura. (PUC- Minas); E-mail: penhahorst@yahoo.com.br

estimular as irmandades que eram registradas em Portugal a fim de através delas, transferir às mesmas, trabalhos em mineradoras.

A missa conga não existia. Dentro das igrejas não se usavam tambores. As irmandades do Rosário cantavam suas missas em Latim e muito solenemente. Só depois do Concílio Vaticano segundo surgiu a missa “Luba” em Latim, mas com caráter Africano. No canto do credo tambores avisam a morte de Jesus.

Para sobrevivência, os grupos criaram o papel dos presidentes, vices, tesoureiro já que não era mais um reinado de nossa Senhora do rosário, reconhecida pela igreja católica, mas sim uma instituição clandestina.

As Irmandades eram registradas em cartório em Portugal. Tinha toda uma organização estipulada de acordo com o interesse da mesma, construções, trabalhos de plantação e colheitas e outros.

As Irmandades Congadeiras foram as primeiras associações a se constituírem com fins de prestação de serviço junto às comunidades carentes em Minas Gerais. Os sacerdotes cristãos implantaram as confrarias e irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Sebastião e outras, que cuidavam da alma e no campo material, eram verdadeiras empresas prestadoras de serviço e muito lucrativa(Lavras de ouro e esmeraldas , terras onde plantavam feijão, arroz, milho e mandioca e vendiam aos brancos e pagavam aos padres pela produtividade das terras construindo igrejas e santuários nas fazendas dos coronéis). Tinham o respaldo das igrejas para a comercialização e sustento das famílias. Quando a igreja se desvincula do Estado e a maioria dos padres portugueses foi substituída por padres Holandeses e Italianos, foi um massacre cultural para os negros e para a cultura Brasileira, pois os mesmos desconheciam, não se interessavam, chegando até mesmo a reprimir as manifestações.

1 AS IRMANDADES DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM TIMÓTEO, MINAS GERAIS.

Observando e também ouvindo outras pessoas, percebi o quanto existe desconhecimento a respeito da origem de grupos de congado em nossa cidade favorecendo assim a criação de atitudes preconceituosas. A trajetória de tradição, criatividade, beleza e fé desses grupos não são valorizadas até mesmo dentro das igrejas cristãs, que foi o motivo de inspiração inicial trazida pelos Portugueses no período da colonização do país. O congado faz parte da religião cristã. É de origem do sul do Congo, de Moçambique e dos povos Bantos, regiões onde os portugueses já haviam introduzido o cristianismo e que foi muito bem aceito por todos lá. É a partir de sua contribuição enquanto associações registradas em cartórios em Portugal

com o objetivo de através dos seus trabalhos construírem igrejas, que hoje é motivo de grandes eventos religiosos em muitas cidades, atraindo o turismo cultural, como é o caso em Minas Gerais.

Em Timóteo, o grupo de congado Nossa Senhora do Rosário foi criado pelo posseiro Manoel Berto de Lima em 1895. O grupo era formado por 16 homens. No início, todas as irmandades eram formadas por homens. Em 1980, as mulheres passaram a participar, o que tornou o grupo mais alegre, tornando as danças e as cantigas mais vivas. Congado São Sebastião de Timóteo continua seus trabalhos, e conta atualmente com 30 participantes.

Luiz Fabiano dos Santos, participante do grupo de congado São Sebastião de Timóteo, querendo recriar o grupo com mais atrativos às crianças e jovens, e não conseguindo convencer os participantes, resolveu sair e fundar em 2005, o Instituto Cultural Nossa Senhora do Rosário. Segundo o mesmo, o que o incentivou foi uma graça alcançada pela sua fé. Iniciou como grupo de marujada e depois passou para Moçambique.

Se não tivermos uma atitude de proporcionar conhecimento e diálogo, vamos com todo o pesar, assistir ao final de uma tradição tão rica e importante para a cultura da cidade de Timóteo. Os dois grupos de congado, reclamam da falta de incentivo para a continuidade dos grupos pelo poder público e até mesmo pelas igrejas. Muitas pessoas se sentem ofendidos com a entrada dos tambores e dos cantos, dizendo que pertencem ao candomblé, mostrando assim o desconhecimento total da sua trajetória histórica e cultural.

Mesmo com as dificuldades apresentadas, fazem apresentações nas festividades como festa de São Sebastião, Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e de todas que são convidados. Também em outras cidades como Aparecida do Norte, Goiânia, Marliéria, Jaguaraçú, etc...também nestes pontos, durante o encontro poderá surgir incentivos e caminhos para que superem estas necessidades e surjam novas conquistas.

Esse projeto tem como objetivo valorizar os grupos de congado da cidade de Timóteo, MG, através da divulgação e resgate de sua tradição e história. Para isto ele propõe a realização de um seminário com o intuito de favorecer o conhecimento dessa tradição pela população da cidade como um patrimônio cultural a ser preservado e valorizado. Desse modo, espera-se proporcionar um diálogo dessa manifestação religiosa e as instituições dessa cidade de modo a dirimir preconceitos e discriminação ainda vigentes.

O Seminário será realizado com a participação do poder público, o curso de história da UNILESTE, as Secretarias de Educação e Cultura, Representantes das Igrejas e as duas Guardas de Reinado da cidade.

CONCLUSÃO

Através das irmandades muitas profissões surgiram e foram de grande utilidade para o desenvolvimento do Brasil e mesmo da nossa cidade como: carpinteiros, marceneiros, pedreiros, mestre de obras, artesãos, costureiras, bordadeiras, doceiras, quitandeiras, dentre outras, sempre representando e fortalecendo uma cultura de resistência, de fé e de trabalho. Valorizar esta história é preservar a nossa história, a nossa tradição. Uma identidade cultural surge na história da comunidade através de pessoas que foram os pioneiros que trouxeram na sua bagagem vida, fé e tradição, portanto preservando esta identidade estaremos preservando toda a nossa história.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. Os Congos. In: Danças Dramáticas do Brasil. Tomo 2. Belo Horizonte: Ed.:Itatiaia; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1982. p.9-105.
- BARRETO, Abílio. Belo Horizonte: memória histórica e descritiva. 2ª edição atualizada e revisada. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1996. 2v.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 10. Ed. São Paulo: Global, 2001.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. Negras raízes mineiras: Os Arturos. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2000.

Discernimento como modalidade compreensiva do conhecimento humano.

Ms José Martins dos Santos Neto¹.

RESUMO

Reflexão sobre a importância do cultivo do discernimento numa sociedade complexa marcada pelo império dos imediatismos e pela recusa ao pensamento crítico. Para a superação do pensar ingênuo e inconsequente, postula-se a necessidade de mediações teóricas que instrumentalizem as pessoas de modo consistente no tratamento das informações e na complexidade das relações humanas nas suas dimensões subjetivas, objetivas e intersubjetivas. Objetiva-se a superação de obstáculos à formação de um espírito crítico e aberto ao diálogo com as diferenças, como o egoísmo, o etnocentrismo e as formas de redução do outro com consequente negação da alteridade. Para facilitar a internalização da importância da construção de uma cultura do discernimento, que possibilite o emergir de uma ética da compreensão fundada no debate respeitoso de ideias e nos posicionamentos através de um espírito de tolerância e abertura subjetiva ao outro, o texto serve-se de reflexões propostas por Edgar Morin na obra “Os sete saberes necessários à educação do futuro”, aplicando-as a experiências no exercício do ensino da disciplina “Cultura Religiosa; Pessoa e Sociedade”, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Palavras-chave: Cultura do discernimento. Ética da compreensão. Tolerância. Etnocentrismo. Alteridade.

INTRODUÇÃO

A presente reflexão enfatiza a importância do desenvolvimento de habilidades compreensivas de textos como exigência de construção de uma cultura do discernimento no contexto da sociedade atual.

De início, convém ressaltar a relevância do cultivo cotidiano de atitudes reflexivas na sociedade complexa atual (Morin, 2006) marcada pelo “império do provisório” (Bauman, 2001), permeada pelos imediatismos e pela recusa ao pensamento crítico. Nesse contexto, emergem obstáculos de naturezas diversas, tais como o egoísmo e o etnocentrismo, desafios a serem superados com vista a formação de sujeitos críticos e abertos ao exercício da tolerância e diálogo com as diferenças. Posturas egoístas e etnocêntricas são próprias do humano, decorrentes de fatores

¹ Professor do Departamento de Ciências da Religião /PUC Minas.

histórico-culturais e, como tais, podem ser ultrapassadas pela via da razoabilidade crítica; esta, por sua vez, é intrínseca ao ato de pensar e deve ser educada, para que não seja qualquer pensar, mas um pensar bem, isto é, um pensar lógico e ao mesmo tempo contextualizado.

1 O UNIVERSO SIMBÓLICO DOS SUJEITOS DA SOCIEDADE ATUAL E SEUS DESAFIOS

A reflexão, isto é, o pensar contextualizado, deve se debruçar sobre a liquidez do universo simbólico dos sujeitos do mundo atual que, de acordo com a obra “Modernidade líquida” (Bauman, 2006) se encontram inseridos numa sociedade que: a) perdeu a solidez de seus valores fundamentais; b) viu definhando os projetos fundantes da modernidade como liberdade, igualdade e fraternidade; c) desencantou-se de suas utopias; d) passou a pensar em curto prazo; e) diminuiu a sua prática reflexiva; f) investiu na busca do prazer individualista; g) busca usufruir avidamente o agora; h) é guiado por ondas incomensuráveis de incertezas; i) trata o conhecimento de modo fluido, dissociando-o do contexto em que é produzido.

O contexto em que se inserem os sujeitos na sociedade atual, em especial os jovens, pode ser compreendido a partir das ideias de provisoriabilidade e descartabilidade que reforçam nos indivíduos atitudes de “apatia” e de “indiferença” (Lipovetski, 2005), no que se refere ao circuito de transmissão e assimilação dos legados intelectuais ou morais por parte da tradição cultural. Sujeitos apáticos e indiferentes tendem a se fechar a quaisquer possibilidades de acolhida de um conhecimento em profundidade, isto é, contextualizados, e daqueles valores éticos capazes de possibilitar julgamentos racionais. Esse fechamento de ordem narcísica pode, enfim, impedir o reconhecimento do outro como outro sujeito com o qual se deve relacionar, impossibilitando, assim, a presença de uma ética de compreensão, isto é, de um modo de compreender o outro como fim e não como simples coisa ou meio.

A partir desse contexto se colocam, sob a forma de questões- problemas, alguns desafios para os educadores da atualidade como os pais, professores e líderes políticos e religiosos em geral, no ofício de transmissão do legado do conhecimento às novas gerações: a) com o fito de administrar a apatia dos jovens em processo de formação, os educadores deverão se apropriar das novas linguagens com todas as especificidades ou os jovens educandos deveriam adaptar-se às formas de comunicação dos educadores? b) compreendendo o espírito narcísico que impera

no contexto hipermoderno em que os jovens se inserem, como despertá-los para o amor à sabedoria, isto é, para um conhecimento que não seja estritamente objetivo e pragmático? c) No atual contexto sociocultural de elogio à dispersão, próprio de uma cultura de atenção difusa, de conhecimentos lapidares e descolados da complexidade do real, como incentivar os educandos para a importância da concentração e da disciplina no que se refere ao ato de conhecer? d) como podemos nos apropriar do ofício de educar como técnica e arte de “ensinar a compreender”, no sentido de “aprender em conjunto”, que demanda esforço e disciplina, numa sociedade do espetáculo que transforma o real em representação falsa e alarga a esfera da alienação pelo “jogo das aparências”? (Lipovetsky, 2005).

Os ensaios de resposta advindos das questões mencionadas podem facilitar o debate entre os educadores e facilitar a construção de um consenso mínimo no que se refere ao trato das questões ligadas ao conhecimento na sua forma compreensiva. Para responder a essas questões convém chamar a atenção para a importância de se compreender em profundidade o que já é sabido: Como seres humanos, somos uma complexidade multidimensional e interdimensional: um conjunto de dimensões interligadas que precisam ser levadas em conta no ato de aprender e de ensinar. Somos um todo formado pelas múltiplas dimensões somáticas, linguísticas intelectivas volitivas, sociais, técnicas, lúdicas e religiosas. (MONDIN, 1980).

Como educadores e educandos somos por fim, desafiados a reaprendermos e internalizarmos a noção de que somos unidades bio-psíquico-sociais híbridas. Não somos tão somente “sapiens-sapiens”, mas também “sapiens-demens”; quer dizer, não somos completos nem perfeitos, mas sempre deficientes de aprendizado.

Como educadores já iniciados no ofício ou na arte do ensinar, seja pela experiência acumulada, seja pela iniciação teórica e técnica, temos o dever de criar condições para transmitir o legado cultural dos conhecimentos objetivos e intersubjetivos aos educandos, ressignificando, de forma equilibrada, o papel da memorização tão criticado nesses tempos hipermodernos que supervaloriza a forma em detrimento do conteúdo. Os educandos, por sua vez, têm o dever, ou melhor, o direito de serem educados, isto é, de aprenderem e cooperarem para que o aprendizado ofertado se efetue da forma mais eficiente e adequada possível; isso demanda uma abertura simpática ao conhecimento e posturas objetivas de foco e disciplina, que incluem, entre outras, aquisição e exercício do hábito da leitura sempre contextualizada de textos.

2 DISCERNIMENTO E LEITURAS CRÍTICO-COMPREENSIVAS DE TEXTOS E DA REALIDADE

O desenvolvimento de leituras compreensivas de textos e da realidade é uma das condições para a aquisição de atitudes em discernimento. Essa ideia parte de dois pressupostos: a) o ser humano é uma realidade complexa e aberta à “descomplexificação”; b) a compreensão de si e do outro requer o desenvolvimento de atitudes de discernimento que, por sua vez, supõem a familiarização com ferramentas linguísticas de leituras críticas de textos e contextos. A contextualização implica a capacidade de situar o sujeito e o objeto do conhecimento no seu universo e não separá-lo dele. Nesse sentido, “o conhecimento pertinente é o que é capaz de situar qualquer informação em seu contexto e, se possível, no conjunto em que está inscrita. Podíamos dizer até que o conhecimento progride não tanto por sofisticação, formalização e abstração, mas, principalmente, pela capacidade de contextualizar e englobar” (MORIN, 2014, p. 15). Nessa linha de pensamento, pode-se afirmar que todo conhecimento que advém de textos orais ou escritos tem como ponto de partida a noção de complexidade do real que, para se deixar “desdobrar” demanda o ato de “compreendere”, isto é, de “aprender/apreender o conjunto, abraçando junto o texto e o seu contexto. A leitura compreensiva, sempre contextualizada, possui duas dimensões em relação: a objetiva, que passa pela inteligibilidade e explicação do real, e a intersubjetiva, que ultrapassa a estrita objetividade e se direciona à compreensão do outro sujeito, requerendo, nesse sentido, algo mais do que a simples apreensão do objeto; demanda, portanto, abertura interna ao outro que se pretende conhecer. Essas duas formas de compreensão enfrentam alguns obstáculos que precisam ser superados pelo aprendiz como a polissemia linguística, a dubiedade dos vocábulos no que se refere à compreensão na sua dimensão objetiva, e a indiferença e o egocentrismo, no tocante a compreensão intersubjetiva. Como facilitadores do conhecimento encontram-se, sobretudo, o bem pensar o qual supõe que se rejeitem as ideias preconcebidas e as racionalizações pouco fundamentadas ou fundadas em premissas arbitrárias e falaciosas.

REFERENCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- LIPOVETSKI, Gilles. *Era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005.
- MONDIN, Batista. *O homem, quem é ele: elementos de antropologia filosófica*. 12. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 11. ed. São Paulo: Cortez, Brasília, DF: UNESCO, 2006.

MORIN, Edgar. *O enigma do homem*. Zahar Editores, 1979, 242 p.

MORIN, Edgar. *A cabeça bem feita: reformar a reforma, reformar o pensamento*. Tradução: Eloá Jacobina. 21ª ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2014. 128 p.

ROJAS, Enrique. *O homem moderno*. 2. ed. São Paulo: Mandarin, 1999.

Icabode da tiferet israel - paradoxo no patrimônio cultural judaico remanescente em nilópolis – RJ

Hebert Quaresma Soares¹

RESUMO

A proposta de comunicação é fruto de uma pesquisa sobre uma extinta comunidade judaica que se estabeleceu em Nilópolis – RJ a partir de 1914 formada, majoritariamente, por judeus poloneses foragidos do terror do antissemitismo czarista. Atualmente, na cidade da baixada fluminense, com um olhar científico, observam-se os rastros dessa passagem meteórica em algumas arquiteturas e símbolos religiosos que serviram na construção dos processos identitários e nos dilemas da religião etnicizada. Destacam-se, a Tiferet Israel (beleza de Israel), uma sinagoga abandonada que realizou sua última sessão em 1984 sendo tombada pelo patrimônio histórico municipal em agosto de 1999 e o Cemitério Comunal Israelita um remanescente em plena atividade. Entretanto, a pesquisa revela um paradoxo entre as duas diásporas que envolve a pesquisa. A primeira da Polônia para o Nilópolis, compulsória e truculenta e a de Nilópolis para diversos destinos ocorre gradativamente em contexto distinto. A comunicação aponta para a relação do conjunto de transformações de ordem política, econômica, social e cultural e sua influência na relação entre religião e patrimônio cultural. A pesquisa levantou um acervo precioso de fotos, vídeos, documentos históricos e realizou entrevistas e observação participativa.

Palavras-Chave: Sinagoga Abandonada. Identidade Religiosa. Patrimônio Cultural.

INTRODUÇÃO

“Aqueles que passam por nós, não vão sós, não nos deixam sós, deixam um pouco de si, levam um pouco de nós”, assim diz “O Pequeno Príncipe” (*Le Petit Prince*), uma obra do escritor francês Antoine de Saint-Exupéry. A passagem meteórica de uma comunidade judaica por Nilópolis, Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, deixou um pouco desse grupo na cidade e, simbioticamente, os judeus dessa diáspora nilopolitana, indiferente o destino, carregaram consigo, marcas desse relacionamento, ainda que de modo simbólico.

Dentre o que os judeus deixaram de si, destaca-se uma sinagoga, o ápice da arquitetura judaica, a qual foi sonhada, idealizada, projetada, erguida e consagrada para o exercício da religiosidade e ser o sustentáculo da fé e da preservação étnica do povo judeu, principalmente quando estão longe de sua terra natal. Atualmente a

¹ Mestre em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie – SP. revhebertquaresma@yahoo.com.br

etnicidade judaica jaz na sinagoga abandonada Tiferet Israel.

A problematização que norteou a pesquisa emana da relação entre o atual estado de abandono da Sinagoga *Tiferet* Israel e a diáspora dos judeus de Nilópolis que culminou na extinção da comunidade. O presente artigo apresenta em sinopse a origem dos imigrantes, da formação de Nilópolis e da comunidade judaica nilopolitana, premissas do tema principal.

1. ORIGENS DA COMUNIDADE JUDAICA EM NILÓPOLIS – RJ

1.1 – IMIGRAÇÃO JUDAICA: DO LESTE EUROPEU A NILÓPOLIS

Não há registro que possibilite precisar a chegada da primeira família de judeus a cidade de Nilópolis. Sabe-se a época e em que contexto chegou, mas não exatamente os precursores de uma grande comunidade que chegou a contar com trezentas famílias.

Segundo a declaração de Xie Goldman²:

Há um período nebuloso na contagem regressiva daquele tempo, pois, poucas testemunhas ainda estão entre nós, mas ainda assim, divulgam, a seu modo, como procederam os judeus da década de 40, 50, 60 e 70, mas as décadas de 20 ou 30, quase nada temos em mãos. Do período que mais desejávamos buscar não se tem documentos em *íidish*, pois a censura não admitia o uso de línguas estrangeiras no meio sociocultural. (GOLDMAN, 1999, 4).

Sobre esta época e contexto que se sabe, segundo Nachman Falbel, uma referência sobre a imigração judaica ao Brasil, houve quatro grandes ondas de imigração do Leste Europeu:

1. Primeira onda imigratória (de 1904 a 1914): no início da colonização da JCA – Jewish Colonization Association. Em 1904, em Philippon; em 1905, a colonização agrícola promovida pelo governo do estado de São Paulo em Nova odessa; em 1909, a imigração da Europa Oriental, principalmente da Bessarábia.
2. Segunda onda imigratória (1914 a 1933): houve uma grande corrente migratória oriunda da Europa Oriental, o que resultou na formação das instituições comunitárias judaicas (religiosas, beneficentes, sociais, culturais, educacionais) em diversos Estados do país.

² Professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pioneiro na iniciativa de legalizar a documentação da sinagoga em Nilópolis e de propor o tombamento como patrimônio cultural e sua restauração. Faleceu em fevereiro de 2006 sem ver seu sonho realizado.

3. Terceira onda imigratória (1933 a 1945): compreende a migração dos judeus durante o holocausto. Inicialmente os de língua alemã em decorrência da ascensão do nazismo, depois os de outras regiões da Europa, como os italianos do fascismo. Em 1937, durante o governo Getúlio Vargas, a entrada dos judeus no Brasil foi restrita.
4. Quarta onda imigratória (1945 a 1957): com a migração do pós-guerra ou migração pós-*shoah* de sobreviventes. Em 1956 com a migração de húngaros em decorrência do Levante da Hungria. Depois de 1957, a imigração judaica do Leste Europeu ao Brasil foi pouco significativa. (FALBEL, 2008, 26).

Após a Primeira Guerra Mundial, a JCA se tornou mais significativa porque os judeus começaram a migrar para o Brasil em larga escala, especialmente porque Estados Unidos e Argentina passaram a restringir a entrada deste grupo e, entretanto, a imagem do Brasil estava em alta no Leste Europeu. Contudo, o governo federal brasileiro, também esboçava restringir a entrada de judeus no Brasil. (LESSER, 1995, 61)

Enquanto isso, em 1914, a Fazenda São Mateus localizada na região metropolitana do Rio Janeiro, baixada fluminense, a 27,5 km do centro da capital carioca seguia seus primeiros passos rumo ao desenvolvimento em cidade.

1.2 – ESBOÇO HISTÓRICO DE NILÓPOLIS: DE FAZENDA À CIDADE

Considerando observações de estudiosos, estima-se que foram os índios Tupinambás, do grupo Tamoio, os pioneiros na ocupação das terras que compõem a cidade de Nilópolis. Tamoio, que em Tupi, corrobora para esta tese, pois significa “os mais antigos” ou “os avós”. Ademais, alguns topônimos, em Tupi, permanecem até os dias atuais, como por exemplo, Pavuna, Meriti, Gericinó, Jacutinga, Marapicú, Cabuçu, Iguçu, Magé etc. (MONTEIRO, 2012, 51).

A Fazenda São Matheus foi fundada em 1634 por João Álvares Pereira entre os rios Meriti e Sarapuú que permaneceu em posse da família por 220 anos, de 1634 a 1854. Nesse ínterim funcionou um Engenho de Açúcar, segundo relatório oficial do Rio de Janeiro, em 1779 a fazenda contou com a produção anual de 30 caixas de açúcar e 14 pipas de aguardente, com 50 escravos. (MONTEIRO, 2012, 61)

O marco inicial do desenvolvimento da cidade é 1914 quando o proprietário João Alves de Mirandella determinou que fosse levantada a planta da área para

ser arruada e loteada, toma força a propaganda da projetada cidade que era feita exaustivamente através dos jornais cariocas, com a venda de milhares de lotes a razão de cinquenta mil reis, pagáveis em prestações de cinco e dez mil reis mensais. (CARDOSO, 1938, 45)

Neste mesmo ano, ocorre um evento que contribuiria para este processo de desenvolvimento, a construção da estação ferroviária nas dependências da fazenda. A estação nos limites do que hoje é Nilópolis foi inaugurada em 08 de novembro de 1914 com o nome de “Engenheiro Neiva”, em homenagem ao engenheiro Lucas Soares Neiva, responsável pela construção da estação. No dia 1º de janeiro de 1921, os moradores do Povoado São Matheus/Estação de Engenheiro Neiva, liderados pelo presidente do Bloco Progresso, Coronel Júlio de Abreu, mudaram o nome da estação férrea de Engenheiro Neiva para Nilópolis, antes que a mudança acontecesse oficialmente. (MONTEIRO, 2012, 70-75).

A emancipação veio acontecer em 21 de agosto de 1947, pela Lei Estadual nº 67, que regulou o Art. 7º das Disposições Transitórias da Constituição do Estado do Rio de Janeiro, Nilópolis se emancipa de Nova Iguaçu, passando então a ser Município autônomo. O autor da proposta foi o deputado Lucas de Andrade Figueira (MONTEIRO, 2012, 77).

Atualmente a maior referência em todo território nacional à cidade de Nilópolis é principalmente por ser sede do Grêmio Recreativo Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis, uma das grandes campeãs do carnaval carioca, sendo a terceira no ranking de títulos.

2- A SINAGOGA TIFERET ISRAEL

2.1 – A COMUNIDADE JUDAICA NILOPOLITANA

A JCA, estrategicamente, designou um representante a fim de cuidar exclusivamente da imigração ao Brasil, o rabino Isaías Raffalovich, um ex-diretor de um grande centro de realocação em Liverpool, com exímias habilidades administrativas, educacionais bem como diálogo inter-religioso.

Pois bem, um dos primeiros atos de Raffalovich foi se instalar no Rio de Janeiro, até então, capital federal, aproximando-se dos envolvidos diretamente com as questões legais quanto à imigração no Brasil. A experiência política de Raffalovich contribuiu com efeito para obter permissões especiais a imigrantes patrocinados pela JCA. (LESSER, 1995, 62)

Na imensa nação brasileira, sob a larga amplidão destes céus, a 30km do Rio de Janeiro, numa região onde nós nem cremos que escravos outrora tenha havido

em tão nobre fazenda, o visionário Raffalovich percebeu uma possibilidade de se estruturar uma comunidade judaica, onde um grupo de judeus residia e faziam suas orações numa modesta casa particular. Resolve-se, portanto, investir recursos para o desenvolvimento desta.

Deu-se início na comunidade a construção de um Centro Comunitário, uma Escola e a Sinagoga. O próprio Raffalovich se envolveu pessoalmente no início das atividades para a preservação da identidade étnica judaica na região atuando como diretor e professor de Torá na Escola Israelita S. An-ski e contratando o professor Haim Rozin para lecionar iídiche, hebraico e cultura judaica. (LONDON, 1999, 38).

Com esses investimentos o número de famílias judaicas se multiplicou em pouco tempo, pois, muitos juntavam dinheiro e vinham por conta própria devido a fama da comunidade ter se espalhado principalmente na Polônia³. As famílias que se instalaram na região escreviam para seus parentes pedindo que viessem e se juntassem a eles. Esther London diz em seu livro que a comunidade judaica em Nilópolis em seu auge totalizou cerca de 300 famílias.

2.2 – A SINAGOGA NOS TEMPOS DA BELEZA DE ISRAEL

No apogeu da dinâmica nos entornos da sinagoga podia ser visto a expressão cotidiana da identidade judaica de várias formas: no comércio, no cotidiano, tradições, cultura etc. E, principalmente, era a Sinagoga o local sagrado de expressão da religiosidade judaica. Nela se vivenciava a religiosidade que se confunde com a etnia, celebrando-se os dias santos e as festas.

Ancorados na memória de Esther London, sabe-se da existência de diversas lojas: sete alfaiatarias, botequim, padaria, serralherias, drogaria, gráfica, loja de móveis e roupas, sapateiros, serviços de engomar roupas e loja de doces. Seria de esperar, inclusive, uma loja específica para a comunidade judaica, tipo um armazém com mantimentos gerais e petiscos que só judeus compravam, como *arenque*, *cashe*, (cereal comestível); *ygerikes*, (pepinos em conserva); *cusherer vursht* (salame casher, próprio para consumo judaico). Nos dias que antecediam ao *Pessach* (Páscoa judaica) eram vendidos “*matzot*” (bolachas feitas só de farinha de trigo e água) e outros artigos de *Pessach*. (LONDON, 1999, 68).

Nas dependências da Sinagoga funcionava também um Centro Comunitário e uma Escola Israelita. As crianças estudavam numa escola da região junto com as demais crianças e, como matéria complementar, estudavam iídiche, hebraico e

³ Destacou-se a Polônia desde o início por ser dela a maioria dos imigrantes para Nilópolis, cerca de 90% do contingente. Em entrevista com o jornalista Radamés Vieira, idealizador do documentário *Novos Lares*, diz ter encontrado dentre seus entrevistados “*alguns pouquíssimo da Ucrânia, e uma meia dúzia de famílias do Egito, mas esses já em meado da década de 50*”. Esther London faz referência a famílias vinda da Alemanha e Romênia.

cultura judaica. Se para as crianças havia a escola, para os jovens que procuravam entretenimento foi criado o Clube Macabi, filiado ao Macabi do Rio de Janeiro. Destaca-se, dentre as atividades culturais, o teatro em iídiche.

A comunidade judaica em Nilópolis estava bem servida para praticar o *kashrut*, que são as leis alimentares de acordo com a *halachá*, a lei judaica. O preparo dessa alimentação deve ser realizado por um *shoichet*, um profissional magarefe judaico, em Nilópolis haviam três. Dentre todas as profissões, a mais exercida era a de *clientelchicks*, a palavra em iídiche quer dizer “vendedor ambulante com clientela”. Outro profissional que havia em Nilópolis era o *Shatchn*, uma espécie cupido judaico que cobrava para mediar encontro com fins matrimoniais.

Disto depreende-se que, a comunidade judaica de Nilópolis teve um papel muito importante no desenvolvimento comercial da cidade.

3. ICABODE: A DIÁSPORA JUDAICA DE NILÓPOLIS

Parafraseando o termo bíblico “*Icabode ou Icabô*” (“foi-se a glória de Israel”), na Tiferet Israel, seria “foi-se a beleza de Israel”. É uma paráfrase do texto bíblico registrado no Antigo Testamento no livro de 1º Samuel capítulo 4 versículo 21 quando uma mulher após ouvir notícias trágicas de perdas de familiares (marido, cunhado e sogro) e da arca de Deus, sente fortes dores e dá a luz a um menino que recebe este nome.





Fotos recentes da fachada e do interior. (Junho/2016)

Cumprе destacar desde logo um paradoxo, pois nunca ocorreu um pogrom sequer que os afugentasse, nem socialmente houve perseguição com violência na proporção que os fizessem rememorar traumas do passado. Alguns inconvenientes isolados aconteceram por influência do integralismo no período getulista, mas no geral havia um bom relacionamento entre os cidadãos nilopolitanos e a comunidade judaica. Acresce que da mesma forma no campo religioso gozavam de liberdade praticando a religião judaica com plena liberdade.

CONCLUSÃO

A diáspora judaica de Nilópolis decorre de um processo gradativo e voluntário, não havendo assim documentos ou registros comprobatórios deste evento, a característica desta está relacionada, paradoxalmente, com aquela que os fez emigrar da Europa oriental. No Leste Europeu a diáspora se deu num contexto completamente diferente, principalmente aos oriundos da Polônia, os quais vieram numa leva de ondas migratórias porque estavam abaixo da linha da pobreza e sob ameaças de morte e restrições de toda natureza da parte do governo e de preconceitos de

populares. De certo que a grande maioria precisou de patrocínio de associações, como a JCA, por exemplo, para fazer parte desta diáspora que neste caso acontece compulsoriamente e com um sentimento de aflição.

Por via contrária a diáspora nilopolitana passa por duas ondas, a primeira em meio da ascensão econômica que deixa a cidade, principalmente, para regiões de classe alta da cidade do Rio de Janeiro e a segunda em decorrência do abandono das atividades da sinagoga e todo suporte que outrora houvera. Com as sucessivas emigrações houve um tempo em que não havia mais um rabino, nem mesmo um *chazan*, pessoa contratada para officiar as orações e, não se tinha mais o serviço prestado de nenhum dos três *shoichet* que havia na rua dos judeus.

Outrossim, aconteceu com a Sinagoga Tiferet Israel que foi perdendo o sentido de sua existência, uma vez que o epíteto beleza de Israel, que dá nome ao templo, já não fazia jus ao nome, tendo se tornado não mais um ímã que os fizessem permanecer ao seu derredor. Ao que consta, a última sessão aconteceu em 1984 com poucas pessoas reunidas. Em 19 de agosto de 1999 a prefeitura tomba o prédio como patrimônio histórico municipal. Em junho de 2016, a Secretaria de Cultura do Município inicia a revitalização da Sinagoga Tiferet Israel.

Uma apresentação mais abrangente contendo mais de 50 fotos e documentos da época, encontra-se na dissertação de mestrado em 109 páginas, futuramente editada em livro: “*Sinagoga Abandonada: História, Etnicidade e Identidade Judaica em Nilópolis – RJ*” do mesmo autor do presente artigo.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO, Ernesto. *Nilópolis de ontem e de hoje*. Nilópolis: L. & J. Berkowitz, 1938.
- FALBEL, Nachman. *Judeus no Brasil: estudos e notas*. São Paulo: Humanitas; Edusp, 2008.
- GOLDMAN, Xie. *Comunidade Israelita de Nilópolis*. “Apostila - documentos avulsos”. (Fonte: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro), 1999.
- LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Tradução Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1995.
- LONDON, Esther. *Vivência Judaica em Nilópolis*. São Paulo: Ed. Imago, 1999.
- MALAMUD, SAMUEL. *Recordando a Praça onze*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora.
- MONTEIRO, Marcus. *Inventário dos bens culturais de Nilópolis*. Arquitetura e paisagens culturais. Nilópolis - RJ: Prefeitura de Nilópolis. 2012.
- QUARESMA, Hebert. *Sinagoga Abandonada: História, Etnicidade e Identidade Judaica em Nilópolis – RJ*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2014. 109p. Dissertação, Mestrado em Ciências da Religião. 2014.

Peregrinação: passos do crer

Ariadna Xavier Franco¹

Ms Camilo de Lellis Santos Ribeiro²

RESUMO

A comunicação vai relatar a experiência de três caminhantes que fizeram a peregrinação no Caminho Religioso da Estrada Real - CRER, do Santuário Estadual de Nossa Senhora da Piedade em Caeté, Minas Gerais, até o Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em Aparecida, São Paulo, no período de 23 de maio a 2 de julho de 2016. Cujas rotas principais totalizam 37 localidades, visando integrar cada comunidade e paróquia local. A acolhida dos peregrinos foi feita pelas comunidades do percurso, imbuídas do espírito da Encíclica Papal “Laudato Si” da “Cultura do Encontro” e dos “cuidados com nossa casa comum”, motivadas ainda pela celebração do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, postulada pelo Papa Francisco. O Caminho Religioso da Estrada Real – CRER está sendo planejado para que o turista possa percorrê-lo a pé, de bicicleta, ou a cavalo, de tal forma que funcione como uma opção de turismo e peregrinação. O trajeto será demarcado para que o viajante seja capaz de se orientar através da sinalização distribuída ao longo de todo o percurso e através de guias ilustrados com mapas.

Palavras chaves: *Estrada Real. Turismo religioso. Peregrinação. Experiência de fé.*

INTRODUÇÃO

O projeto teve como objetivo elaborar, orientar, assessorar, acompanhar e sistematizar a experiência de peregrinação e seus registros, no percurso do Caminho Religioso da Estrada Real - CRER. Três peregrinos de vasta experiência percorreram de forma integral o CRER, (ver figura 01): do Santuário Estadual de Nossa Senhora da Piedade em Caeté, Minas Gerais, até o Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em Aparecida, SP. A inspiração do projeto se deu a partir do peregrino José Eustáquio Souza Matos, que desejando fazer o caminho de Santiago de Compostela na Espanha, acabou descobrindo o Caminho Religioso da Estrada Real. A partir desta descoberta fez um caminho de pesquisa e depois de contato com

¹ Ariadna Xavier Franco, Graduada em Publicidade e Propaganda na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: ariadnafranco@outlook.com

² Mestre em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: camilo@pucminas.br.

o grupo “Caminhada Mineira”. Este grupo, junto com o peregrino José Eustáquio, procurou ajuda do Núcleo de estudos e pesquisa em Pastoral da Cultura – NEPAC PUC Minas, um dos setores que compõem o Sistema Avançado de Formação – ANIMA PUC Minas, para ajudar na realização de uma peregrinação no CRER. O NEPAC por sua vez elaborou a sistematização e execução desse projeto passando a chamá-lo de “Passos do Crer” (ver figura 02).

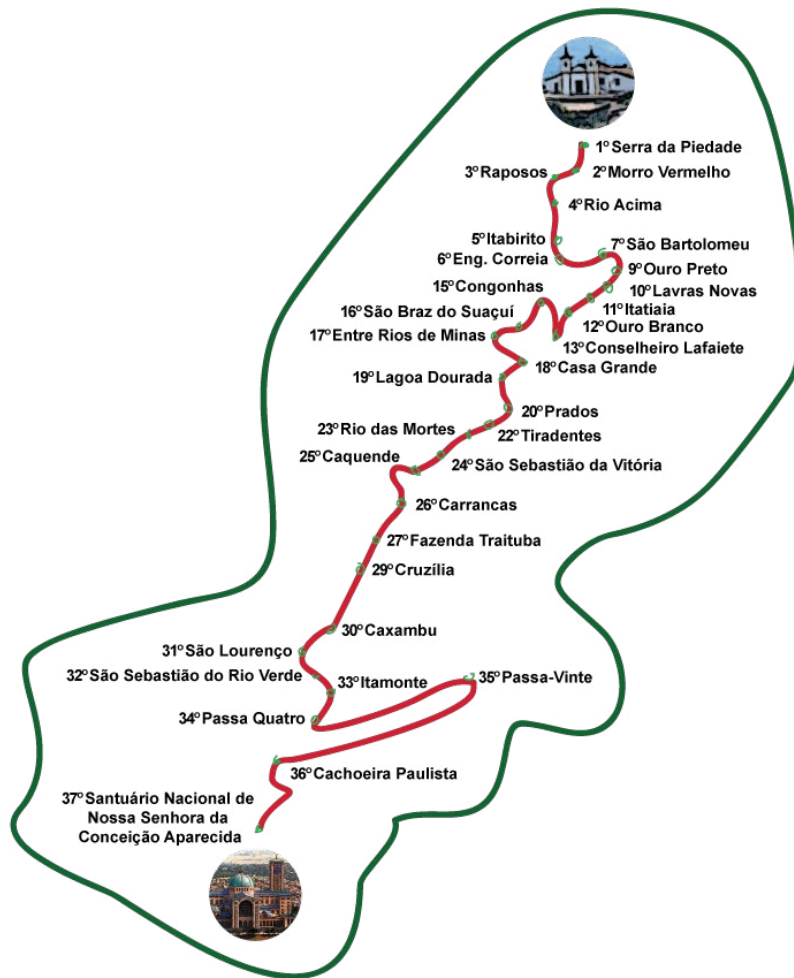


Figura 1 – Trajeto percorrido pelos peregrinos. Designer Ariádna X. Franco



Figura 2 – Logomarca Passos do Crer. Designer Ariádna X. Franco

PASSOS DO CRER

No dia 12 de julho de 2011 o Governo de Minas Gerais e representantes de Arquidioceses e Dioceses, da área de abrangência do Caminho Velho da Estrada Real, assinaram um protocolo de intenções para implantação do projeto “Caminho Religioso da Estrada Real: de Padroeira a Padroeira”. Trata-se de um caminho turístico de peregrinação e meditação que liga o Santuário Estadual da Serra da Piedade, no Estado de Minas Gerais, ao Santuário Nacional de Aparecida, no Estado de São Paulo.

O Caminho Religioso da Estrada Real - CRER, como é denominado, será um roteiro integrado de turismo religioso destinado à peregrinação e meditação, com conceito e sinalização turística baseados no Caminho de Santiago de Compostela. O percurso de 600 km abrange um total de 86 municípios, dos quais trinta e sete compõem a Rota Principal e quarenta e nove, compõem a área de influência. Os municípios situados, tanto nas localidades da Rota Principal quanto na área de influência do CRER, que foi o objeto deste projeto, envolveu algumas arquidioceses e dioceses conforme o roteiro desenvolvido (ver figura 03). O CRER está sendo planejado pelo governo de Minas Gerais e parceiros. Embora o caminho já esteja demarcado na sua cartografia e também nos totens de orientação, faltam ainda muitas informações e reestruturação de totens para torná-lo conhecido e acessível.

Roteiro do projeto "Passos do CRER"			
Abertura e envio: Santuário Estadual de Nossa Senhora da Piedade 22/05/2016			
1º Dia	23/05	Serra da Piedade – Morro Vermelho	28km
2º Dia	24/05	Morro Vermelho – Raposos	32km
3º Dia	25/05	Raposos – Rio Acima	24km
4º Dia	26/05	Rio Acima – Itabirito	28km
5º Dia	27/05	Itabirito – Em. Correia	24km
6º Dia	28/05	Eng. Correia – São Bartolomeu	32km
7º Dia	29/05	São Bartolomeu – Ouro Preto	20km
Dia – DESCANSO 30/05			
9º Dia	31/05	Ouro Preto – Lavras Novas	20km
10º Dia	01/06	Lavras Novas – Itatiaia	28km
11º Dia	02/06	Itatiaia – Ouro Branco	20km
12º Dia	03/06	Ouro Branco – Conselheiro Lafaiete	24km
13º Dia	04/06	Conselheiro Lafaiete – Congonhas	32km
Dia – DESCANSO 05/06			
15º Dia	06/06	Congonhas – São Braz do Suaçuí	24km
16º Dia	07/06	São Brás do Suaçuí – Entre Rios de Minas	20km
17º Dia	08/06	Entre Rios de Minas – Casa Grande	32km
18º Dia	09/06	Casa Grande – Lagoa Dourada	24km
19º Dia	10/06	Lagoa Dourada – Prados	24km
20º Dia	11/06	Prados – Tiradentes	20km
Dia – DESCANSO 12/06			
22º Dia	13/06	Tiradentes – Rio das Mortes	21km
23º Dia	14/06	Rio das Mortes – São Sebastião da Vitória	21km
24º Dia	15/06	São Sebastião da Vitória – Caquende	24km
25º Dia	16/06	Caquende – Carrancas	24km
26º Dia	17/06	Carrancas – Fazenda Traituba	32km
27º Dia	18/06	Fazenda Traituba – Cruzília	32km
Dia – DESCANSO 19/06			
29º Dia	20/06	Cruzília – Caxambu	28km
30º Dia	21/06	Caxambu – São Lourenço	26km
31º Dia	22/06	São Lourenço – São Sebastião do Rio Verde	21km
32º Dia	23/06	São Sebastião do Rio Verde – Itamonte	25km
33º Dia	24/06	Itamonte – Passa Quatro	23km
Dia – DESCANSO 25/06			
34º Dia	26/06	Passa Quatro – Passa Vinte	25km
35º Dia	27/06	Passa Vinte – Cachoeira Paulista	20km
36º Dia	28/06	Cachoeira Paulista – Lorena	15km
37 Dia	29/06	Lorena – Aparecida do Norte Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida	20km
02/07/2016		Missa e Solenidade de encerramento do projeto "Passos do CRER"	

Figura 3 - Roteiro Passos do Crer.

Até então não existia relatos de peregrinos que tenham feito todo o percurso do Santuário de Nossa Senhora da Piedade, em Caeté, MG, até o Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em Aparecida, SP. O caminho carece ainda de algumas correções no seu percurso, no que diz respeito a placas e vias de acesso. As cidades e lugarejos que fazem parte do caminho não estão ainda suficientemente informados sobre sua importância. As populações também não foram ainda motivadas e preparadas para acolhida dos futuros peregrinos. O intuito é difundir os valores sobre o Cuidado da Casa Comum da Encíclica *LAUDATO SI'*.

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. (FRANCISCO, 2015, p.12)

Com a realização do projeto Peregrinação Passos do Crer e seus demais apoiadores, foram possíveis fazer o percurso na integra colhendo informações conforme previsto para futuras análises de melhor reestruturação do caminho.

Estão envolvidos no projeto os seguintes grupos e instituições: 1. Grupo Caminhada Mineira 2. Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas através do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura – NEPAC, Grupo de Pesquisa Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso e PUC TV 3. SACRUM – Agência de Brasilidades 4. Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e a Educação da CNBB 5. Santuário Estadual de Nossa Senhora da Piedade 6. Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida 7. Arquidiocese de Belo Horizonte: Colegiado de Leigos e Leigas, Rede Catedral de Cultura com a Pastoral da Cultura e o Memorial. Rede Catedral de Comunicação Católica: TV Horizonte, Rádio América, TV Educar e, finalmente, as Arquidioceses e Dioceses e suas respectivas paróquias envolvidas no trajeto do CRER.

No projeto, o NEPAC PUC Minas encarregou-se da organização e das parcerias, apoios e articulação e a comunicação entre os vários setores. A Caminhada Mineira, por sua vez, encarregou-se da organização do roteiro e do apoio logístico durante a caminhada. A SACRUM – Agência de brasilidades, encarregou-se da operacionalização, divulgação, mídia, acompanhamento da caminhada, interatividade do projeto, controle de participação de peregrinos e também de forma fracionada, realizou alguns trechos do itinerário com os peregrinos.

CONCLUSÃO

O totalitarismo da peregrinação, repercutiu e transcendeu os objetivos. O percurso foi realizado com sucesso, captou-se muitas informações a cerca das condições físicas das estradas. Futuramente será publicado um livro e documentário que servirá de base para novos peregrinos. A satisfação pessoal dos caminhantes se cumpriu bem como seus motivos de fé (ver figura 04). Em suma, este é o relato para a primeira fase que foi realizada, o intuito é tornar maior o projeto expandindo a cultura da peregrinação, fé e contato com a natureza prezando as relações do indivíduo com seu entorno. O projeto e fotos do percurso podem ser revisto em: sacrumbrasilidades.com/agenda/passosdocher.



Figura 4 – Foto dos Peregrinos, início e encerramento do Passos do Crer.

REFERÊNCIAS

Laudato Si' – Sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: fev. de 2016.

Site: <http://www.institutoestradareal.com.br/>
(consultado no período de 02/2016 a 04/2016).

Site: <http://www.sacrumbrasilidades.com>

Projeto Caminhar nas Letras.

Lúcia Barros¹

RESUMO

Promover cultura e lazer com possibilidade de abertura a uma Espiritualidade Integradora, proporcionando uma oportunidade de socialização dos moradores e frequentadores do local. Rubem Alves, no livro *O que é religião?*² Escreve: “Desapareceu a religião? De forma alguma. Ela permanece e frequentemente exibe uma vitalidade que se julgava extinta.” Ainda diz: “Permanece a experiência religiosa, mas fora do mundo das ciências, das fábricas, das usinas, das armas, do dinheiro, dos bancos, da propaganda, das vendas da compra, do lucro.” (ALVES, 2000, p. 10). A espiritualidade, de forma direta ou indireta, está presente em tudo que o Ser Humano faz, e pode ser integradora, possibilitando relacionamentos mais respeitosos. Despertar nas pessoas que utilizam ou passam pela Praça Pongeluppi o interesse pela leitura e, ao mesmo tempo, promover a Biblioteca do Bairro, são os objetivos centrais do Projeto. Assim, semeando o conhecimento através da parceria com a Biblioteca, almeja-se que essas “Sementes” possam frutificar.

Palavras-chave: Leitura. Conhecimento. Espiritualidade. Lazer.

INTRODUÇÃO

A sociedade como um todo tem sofrido com o crescimento da violência, que faz o medo imperar isolando cada vez mais a pessoa humana na busca por segurança para si e seus entes queridos. Como disse a Dra Maria Tereza Maldonado,³ numa das alegorias do livro *Amor e Cia*, “O Medo gostava de assustar a Coragem”, com a ajuda da Alegria a Coragem pode colocar o Medo no devido lugar, para que não impeça a pessoa de ter uma melhor qualidade de vida.

Como a comunidade local não está separada nem isenta deste processo de crescimento da violência que, por sua vez, vai aumentando o medo, viabilizar um

¹ Especialização em Projetos Culturais com Ênfase em Pastoral da Cultura PUCMinas barroslucia26@gmail.com

² Rubem Azevedo Alves foi um psicanalista, educador, teólogo, escritor e ex-pastor presbiteriano brasileiro. Foi autor de livros religiosos, educacionais, existenciais e infantis.

³ Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-RIO, onde lecionou no Departamento de Psicologia. É membro da ABRATEF (Associação Brasileira de Terapia Familiar). Tem 40 livros publicados.

evento onde se possa encontrar ou, reencontrar o outro, sem estar na defensiva, com alegria, num local com segurança para todos, onde a oportunidade e possibilidade de lazer, cultura, conhecimento e, um olhar para dentro de si, para a própria espiritualidade, poderá contribuir para uma melhoria na qualidade de vida. Podendo proporcionar a abertura de uma pequena fresta, nas muralhas erguidas pelo medo, onde o outro seja visto como alguém que possa vir a acrescentar mais cor e sabor á vida.

O Projeto visa promover cultura e lazer com possibilidade de abertura a uma Espiritualidade Integradora, proporcionando uma oportunidade de socialização dos moradores e frequentadores do local. Rubem Alves, no livro *O que é religião?* Escreve: “Desapareceu a religião? De forma alguma. Ela permanece e frequentemente exhibe uma vitalidade que se julgava extinta.” Ainda diz: “Permanece a experiência religiosa, mas fora do mundo das ciências, das fábricas, das usinas, das armas, do dinheiro, dos bancos, da propaganda, das vendas da compra, do lucro.” A espiritualidade, de forma direta ou indireta, está presente em tudo que o Ser Humano faz, e pode ser integradora, possibilitando relacionamentos mais respeitosos. Esta integralidade da Pessoa Humana pode ser buscada mesmo num lazer cultural.

A Praça Pongeluppi é um local apazível, espaçoso, com bastante verde, localizada no Bairro Barreiro de Cima, em Belo Horizonte. Tem Academia a Céu Aberto e pista para prática de caminhada ou corrida, sendo bastante frequentada por pessoas de todas as faixas etárias, moradores do local e bairros adjacentes. Despertar nas pessoas que utilizam ou passam pelo local o interesse pela leitura e, ao mesmo tempo, promover a Biblioteca do Bairro, são os objetivos centrais do Projeto. A parceria com a Biblioteca possibilita uma continuidade do que propõe o Projeto. Sementes que poderão frutificar.

1. O PROJETO

Realizar a montagem de uma sala de leitura ao ar livre, coberta, ao estilo rústico, aconchegante e convidativa, com sofás, cadeiras, mesas, almofadas, estantes com os livros expostos de forma a atrair a atenção dos transeuntes, praticantes de esporte e, também das pessoas que passam de carro ou ônibus. Esta sala fica acessível durante todo o dia, com a presença de secretários e/ou recepcionistas, preparados para um evento literário, que receberão o público como anfitriões. Podendo ler, (e as crianças colorir e fazer uso de brinquedos pedagógicos,) à vontade no local, confortavelmente instalado ou, levar o livro emprestado para casa. Assim, a Biblioteca do Bairro, como parceira do Projeto, se beneficiará com o cadastro de novos membros.

Duas vezes durante o dia, em horário pré-determinado, há a apresentação de música ao vivo, com três instrumentistas, contação de estória e esquete, com artistas da região. Tudo desenvolvido dentro de um mesmo tema, (Prosa e Poesia, Ação e Suspense, Romance, Humor, Política, Espiritualidade Integradora.) sendo um a cada mês, durante seis meses, no segundo semestre, quando as árvores estão floridas.

A sala poderá ser montada através de parceria com lojistas da região, da área de móveis, decoração, livraria e papelaria. Eles poderão ser beneficiados com a exposição dos produtos e divulgação do estabelecimento. Sorteios de produtos e serviços também serão usados para atrair o público com divulgação prévia que será realizada através de rádio, jornal, panfletos, cartazes e carro de som, além da mídia virtual.

2. A PROPOSTA

No filme *A Última das Guerras*⁴, sobre a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), que relata fatos sobre a construção da ferrovia que ficou conhecida como Estrada da Birmânia, o sofrimento totalmente desumano imposto aos prisioneiros, que levou a morte, por exaustão ou maus tratos, de 45.000 a 100.000, é totalmente desesperador. Através da criação da “Universidade da Selva”, onde se ensina História e Filosofia, além de nove idiomas, eles encontram motivação para viver, superando o que humanamente seria insuperável. Os livros os levaram a uma liberdade que não podia ser retirada. E, ainda a ter/ser uma “igreja” sem paredes, onde o cuidado mútuo demonstrava que, a desumanidade dos japoneses com os prisioneiros não retirou a humanidade deles. A Esperança os fazia viver. Esperança que foi mantida acesa através dos livros, inclusive a Bíblia. “O livro, não muda o mundo, quem muda o mundo são as pessoas”, como disse Mário Quintana. Mudar o mundo pessoal para influenciar ao seu derredor de forma positiva num crescendo constante.

Como usuária da pista de caminhada da Praça Pongeluppi, tenho observado que, mesmo fazendo a mesma atividade no mesmo local e pertencendo a uma mesma comunidade, são muitas as pessoas que não estabelecem nenhum tipo de relacionamento com os demais. Nem mesmo um ‘bom dia’, para a manutenção de um verniz social.

Em um ambiente aconchegante, com motivo para aproximação e bom humor, as pessoas ficam mais abertas e propensas a estabelecer diálogo. Em meio a livros, estórias, música e risos, em ambiente saudável, a empatia pode ser gerada e criada a possibilidade de novos vínculos sociais, com a valorização do respeito pelo outro.

⁴ To End All Wars é um filme de 2001. É uma adaptação do livro autobiográfico de Ernest Gordon que conta suas experiências em um campo de concentração japonês durante a Segunda Guerra Mundial.

Assim, a proposta do Projeto Caminhar nas Letras é unir o prazer de se exercitar fisicamente com o de ler. Por ser um local frequentado por pessoas de todas as faixas etárias, idosos, adultos, jovens, casais, mães com carrinho de bebê, pais com filhos pequenos a brincar, a possibilidade de despertar o interesse para a leitura para ter acesso a uma vida mais saudável é grande. A contação de estória atrai a atenção até mesmo dos que não se interessam pela leitura e, assim pode vir a acender uma centelha que poderá levar a um novo e maravilhoso mundo, enquanto propicia a oportunidade para aproximar as pessoas.

Sendo a leitura um hábito extremamente democrático, com estilos e títulos para todos os gostos e idades, com a sociedade se portando de forma positiva frente à atividade física, na busca por manter ou obter saúde e qualidade de vida, associar o prazer para alguns, e dever para outros, do exercício físico ao intelectual trará benefícios para os investidores. Eles verão sua marca associada à saúde, a busca pelo conhecimento, cultura e lazer. Uma integração equilibrada para a qualidade de vida das pessoas num local arborizado, com a valorização do meio ambiente e das relações interpessoais. Além dos incentivos fiscais, que também são atraentes para as empresas

3. BENEFÍCIOS DA LEITURA

A leitura proporciona ao cidadão uma visão mais crítica da realidade e melhores condições de decisão, com reflexos benéficos em todas as áreas da vida, social, emocional, familiar, intelectual, profissional. Físico. Estudos reunidos pela National Reading Campaign, do Canadá, comprovam que, apenas seis minutos de leitura reduz os níveis de stress em 60%, reduzindo o batimento cardíaco, relaxando os músculos e alterando o estado mental. São vários os centros de ensino internacional, entre eles, a Universidade da Califórnia, nos EUA, cujo trabalho foi destinado à publicação na revista científica Archives of Neurology, que estão envolvidos com pesquisas, onde buscam comprovar os reflexos produzidos pela leitura na saúde do Ser Humano ao longo da vida.

O Projeto busca a realização de uma Feira da Fruição, que estende sua influência a Feira da Utilidade, pois, como diz Rubem Alves no livro *Variações Sobre o Prazer*; “Utilidade é isso: quando uma coisa tem valor, não por causa dela mesma, mas por causa de uma outra que se pode obter por meio dela.” No caso, os participantes tem a possibilidade da construção de um saber individualizado, em meio ao lazer.

4. CRONOGRAMA DAS ATIVIDADES

O Projeto terá três fases:

- 1ª Pré- produção; que durará dois meses para elaboração e aprovação na Lei Municipal de Incentivo a Cultura, o ICMS, divulgação, contatos para licença de execução, ensaios, permutas.
- 2ª Produção; durante seis meses consecutivos haverá montagem e apresentações do Projeto.
- 3ª Pós-produção; relatórios, apresentação de resultados e prestação de contas.

5. EQUIPE

Uma Organizadora; Um Contador de estórias; Três Atores; Três Músicos; Três Secretários; Um Fotógrafo; Três Montadores de cenário.

6. ORÇAMENTO

A verba para a realização do Projeto será buscada através da Lei de Incentivo a Cultura do município de Belo Horizonte, o ICMS, entre os comerciantes do bairro Barreiro de Cima, de patrocínio, apoio e doações. E, será investida em salários dos profissionais, aluguel e compra dos materiais necessários para a efetivação e divulgação do projeto, com a devida prestação de contas.

7. CONTRAPARTIDA

As empresas que investirem no Projeto terão seu nome associado a um evento que promoverá a saúde, a cultura, as relações interpessoais, a busca de uma melhor qualidade de vida. Por ser um local voltado para a prática esportiva e, ao mesmo tempo, apresentar livros num local agradável e aconchegante vejo três ganchos, uma livraria, varejão de frutas ou similar e loja de móveis e/ou decoração.

Ao incentivar a leitura a livraria cria a possibilidade de vender mais. Como ler numa poltrona confortável é o desejado, então a loja teria a oportunidade de expor móveis e decoração para o “Cantinho de Leitura”. E, por estar numa praça esportiva, a preocupação com a saúde leva a busca de uma alimentação saudável e saborosa, o que envolve frutas, verduras e legumes.

Na contação de estória e no esquete os patrocinadores podem ser mencionados.

A degustação de frutas e sorteios de cestas de café da manhã. Sorteio e premiação com livros e material escolar. Vales-desconto para compras no estabelecimento. Squeeze e boné com logomarca do patrocinador. Sorteio de objetos de decoração e de orientação personalizada no estabelecimento para decoração de um ambiente.

CONCLUSÃO

Caminhar nas Letras é caminhar para uma melhor qualidade de vida através do crescimento pessoal que a leitura proporciona. Caminhar para aproximar. Caminhar para um futuro com menos medo por causa da coragem e da alegria.

Assim, o Projeto se justifica ao buscar um despertar e incentivar o hábito de ler, mais do que apenas um lazer momentâneo, que também é necessário. Propõe um despertar para a construção de si mesmo, na busca de uma melhor qualidade de vida, que está diretamente entrelaçada aos relacionamentos. Com a vida estressante que têm a maioria das pessoas, muitas vezes falta a oportunidade de um maior contato com o próximo, até mesmo o medo de se envolver com pessoas que não convém, leva a manter distância. Busca-se oportunizar a aproximação através dos livros.

Este mesmo Projeto poderá ser realizado em qualquer outro espaço que ofereça condições para tal.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. O que é religião? São Paulo: Editora Loyola, 2000.

ALVES, Rubem. Variações Sobre o Prazer. Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

MALDONADO, Maria Tereza. Amor & Cia. E tudo isso acontece entro da gente. Ilustrações: LEÃO Adriana. São Paulo: Editora Saraiva, 2000.

To End All Wars, EUA, 2001– De David L. Cunningham. Com Kiefer Sutherland, Robert Carlyle, Ciarán McMenamin.

BRITO, Danielle Santos de. A importância da leitura na formação social do indivíduo. Revela, Periódico de Divulgação Científica da FALS, v.12 , artigo 4, n. VIII-Jun/2010. Disponível em < http://www.fals.com.br/revela12/Artigo4_ed08.pdf>
Ler durante 6 minutos reduz estresse em 60%. Bookstart. Disponível em <<http://blog.bookstart.com.br/ler-durante-6-minutos-reduz-estresse-em-60-porcento/>>

Fonte: National Reading Campaign Campagne Pour La Lecture Acesso em 31 de mar. 2016.

LOPES, Lauro. Redação. Ler com regularidade é benéfico para a saúde. Boas Notícias. Disponível em <http://boasnoticias.pt/noticias_Ler-com-regularidade-%C3%A9-ben%C3%A9fico-para-a-sa%C3%BAde_12327.html?page=0> Acesso em 31 de mar. 2016.

Sagrado e Profano: Os espaços da fé.

Claudemira Azevedo Ito¹

RESUMO

O geógrafo, em suas análises e estudos, depara-se com práticas religiosas e suas manifestações sócio espaciais, ou seja, o contexto espacial da religião. Em diversas localidades a presença religiosa na história do Município é expressa desde a escolha de seu nome, como é o caso de Santo Expedito-SP. A malha urbana cresceu no entorno da Capela de Santo Expedito, que após diversas reformas e ampliações ao longo de várias décadas, ainda determina a centralidade da Cidade. Hoje, o principal marco urbano ainda é a Igreja de Santo Expedito, os principais festejos do Município são os organizados pela Paróquia de Santo Expedito e ampliam a cada ano o número de visitantes e devotos. Dessa forma, a qualificação de um espaço sagrado depende de um processo de segregação espacial, ou seja, da não homogeneidade do espaço. Os conceitos de sagrado e profano são fundamentais para o entendimento dessa heterogeneidade do espaço, ou seja, o estabelecimento do sagrado é fundamental para entender o processo de produção do espaço. Entretanto, o estabelecimento e criação do espaço sagrado é a expressão da validação da posse do território pelos grupos humanos que ocupam um determinado espaço.

Palavras-Chave: Turismo religioso, espaço sagrado, produção do espaço.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende ter um caráter amplo em termos de delimitação espacial, ou seja, tem por objetivo estudar lugares de grande fluxo de visitante/turistas, de várias religiões/ crenças: Católica Apostólica Romana, Candomblé, Espírita, Pentecostais, entre outras. Os lugares considerados “Santos” poderão ser Santuários, caminhos, Grutas ou outros. Estes lugares analisados à luz das pesquisas de Eliade (2002) apontam para o conceito de “espaço não homogêneo”, o qual se apresenta em porções com características diferentes, qualificando-se em sagrado e todo o resto. O que é corroborado por Rosendahl (2002) que ao analisar a relação de religião e necessidade de espacialização do mundo sagrado afirma:

A ideia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas que aquelas que seus sentidos revelam. O

¹ Professora Doutora do Departamento de Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia, Campus de Presidente Prudente da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho- UNESP. ito@fct.unesp.br

homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver em um mundo sagrado, de mover-se em um espaço sagrado. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço: cada vez que se ergue uma nova igreja, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferenciação é mais nítida. (ROSENDAHL, 2002, p.16).

Dessa forma, a qualificação de um espaço sagrado depende de um processo de segregação espacial, ou seja, da não homogeneidade do espaço. Nesse sentido, os conceitos de sagrado e profano são fundamentais para o entendimento dessa heterogeneidade do espaço, ou seja, o estabelecimento do sagrado é fundamental para entender o processo de produção do espaço. Eliade (2002) utiliza o conceito de “hierofania” para designar o “ponto fixo” ou um “centro”.

Entretanto, o estabelecimento e criação do espaço sagrado é a expressão da validação da posse do território pelos grupos humanos que ocupam um determinado espaço. As extensas glebas de terras cobertas por vegetação nativa eram entendidas como o Caos, era necessária, na visão dos pioneiros, “a transformação do Caos em Cosmos, pelo ato divino da Criação. Trabalhando a terra desértica, repetiam de fato o ato dos deuses que haviam organizado o Caos, dando-lhe uma estrutura, formas e normas”. Eliade (2002,p22).

Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é “o nosso mundo” não é ainda um “mundo”. Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo, quer dizer, consagrando o. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os “conquistadores” espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um “novo nascimento”. Porque, pelo Cristo, “passaram as coisas velhas; eis que tudo se fez novo” (II Coríntios, 5:17). A terra recentemente descoberta era “renovada”, “recriada” pela Cruz. (ELIADE, 2002,p.22)

Como exemplo desta relação construída entre os habitantes de um determinado lugar e seu território, destacamos o Município de Santo Expedito-SP. Cujas fundação se confunde à construção da Capela de Santo Expedito, como símbolo da consagração do lugar em repetição à cosmogonia, equivalendo à afirmação de que a estadia não é temporária, a família determinou a escolha daquele lugar para a sua instalação permanente. Tratava-se da decisão vital para a família e a comunidade,

pois a partir da construção da Capela, estava indicada a necessidade de organizar e ocupar, numa alusão de superação do “caos”, com a construção da vila, das vias de circulação, organização da vida social e política.

1. PRODUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO

A Capela de Santo Expedito, desde a sua construção, na década de 1940, representou o “Centro do Mundo” para os habitantes do Município. Ao apresentar o conceito de “Centro do Mundo”, Eliade (2002) faz a analogia de diversos povos que constroem totens ou colunas como forma de ligação entre o Mundo dos Deuses e a Terra. Estas construções dão origem à ideia de que o mundo se organiza em torno delas, daí o simbolismo que todo deve ser planejado num “sistema” a partir deste marco. É comum em algumas comunidades o “centro do Mundo” pode ser representado por um fato geográfico, como uma montanha, uma gruta, uma cachoeira, pois representaria a abertura ou passagem entre os mundos: sagrado e profano e vice versa.

O objetivo é a produção do espaço sagrado e sua recriação/ressignificação pela repetição do tempo sagrado. Assim pode-se subdividi-lo em: Reconhecer as configurações espaciais criadas a partir de fluxos de peregrinos, romeiros e turistas; identificar os signos que diferenciam romeiros, turistas e peregrinos; reconhecer os agentes que fomentam e motivam estes deslocamentos; e, verificar como a prática religiosa interfere na transformação espacial.

Rosendahl (1999) analisar o espaço sagrado, no estudo de caso sobre Porto de Caxias no Rio de Janeiro, afirma que “o romeiro é um agente modelador do espaço”. Destaca ainda que os romeiros podem ser considerados como um agente singular, pois não são permanentes. Não importa sua condição social ou profissional, num determinado tempo, “fora do seu cotidiano” se transformam em agentes que promovem o espaço a sagrado.

Nessa singularidade temporal – tempo sagrado – e espacial, os romeiros, enquanto tais, modelam, através de suas crenças e de seus valores, o espaço sagrado e profano, ampliando-os e ratificando-os.

A visita a um espaço sagrado é, antes de mais nada, uma vivência afetiva. A partida, a viagem, a desinstalação do cotidiano, a própria linguagem do santuário aproxima o devoto do domínio do sagrado. A descoberta do sagrado é um ato emotivo de amor do crente para o seu Deus. (ROSENDAHL, 1999, p.60).

As práticas e experiências da fé que envolvem mobilidades de turista e romeiros e símbolos em um território da religiosidade é compreender seus significados na construção do tempo e do espaço sagrado.

Na visão do homem religioso o espaço profano é menos valoroso que espaço sagrado, mas é presença fundamental na prática da devoção dos romeiros. “É no espaço profano, diretamente vinculado ao sagrado, que a distribuição das atividades não-religiosas ocorrem. Tais atividades apresentam uma forte articulação com o sagrado. Em sua maioria, compreende a área dos comerciantes e barraqueiros.” (ROSENDAHL, 1999, p. 74,75).

O espaço sagrado em Santo Expedito é a Igreja, especialmente, o altar onde está a imagem de Santo Expedito (Foto 1). Esta é reverenciada pelos devotos com filas com comprimento de vários quarteirões, com demora de horas, para chegar aos pés da imagem de Santo Expedito. Nos momentos da realização da missa campal, pode-se afirmar que há a ampliação deste espaço sagrado, que ocorre no tempo da celebração da missa, ao findar o rito, o espaço sagrado passa novamente ao âmbito da Igreja. (Foto 2)



Foto 1 – Devoção à Imagem de Santo Expedito. (Autora,2014)



Foto 2- Celebração de Missa Campal (Autora, 2014)

Entretanto este espaço de devoção tende a ser ampliado com a construção do Santuário de Santo Expedito, a obra terá cerca de 10 mil metros quadrados está sendo construída a 2 km da Cidade de Santo Expedito, certamente ao termino deste Santuário deverá ocorrer mudanças na visitação. Talvez muitos devotos não cheguem a adentrar a Cidade, talvez se satisfaçam com a visitação do Santuário. Dessa forma, haverá grande transformação nos espaços imediatamente ao redor da Igreja. A feira que agrega centenas de comerciantes e milhares de visitantes talvez mude de lugar, ou perca seu dinamismo.

Este poderá ser um transformador importante no que diz respeito ao futuro do turismo religioso em Santo Expedito-SP.

Dentro desta perspectiva, a partir do levantamento dos principais destinos religiosos do Brasil. Inicialmente, verificamos que o estudo realizado pelo Ministério do Turismo que aponta para a existência de “96 atrações religiosas distribuídas em 344 municípios brasileiros.

A importância do turismo religioso é apontada pelo Ministério do Turismo com a seguinte afirmação: “A cada ano, o número de visitantes impulsionados a conhecer pontos turísticos e celebrações religiosas aumenta. Os dados preliminares do Departamento de Estudos e Pesquisas do Ministério do Turismo, de 2014, apontam que cerca de 17,7 milhões de brasileiros viajaram pelo País motivados pela fé.” <http://www.brasil.gov.br/turismo/2015>.

Os destinos apontados pelo estudo do Ministério do Turismo destacam, desde os mais conhecidos, como a Basílica de Aparecida do Norte-SP, quanto a

espaços ainda não tão conhecidos como: Santuário católico Mãe de Deus (São Paulo-SP) e o Memorial Chico Xavier (Uberaba-MG), assim como a Mesquita Al-Khatib em Foz do Iguaçu (PR), ou ainda a visitação dos Terreiros de Nação Angola em Salvador-BA. O texto publicado na página do Ministério do Turismo destaca alguns destinos:

Um dos principais destinos do turismo religioso no Brasil é Aparecida do Norte, no interior de São Paulo, que recebe cerca de 10 milhões de peregrinos por ano. É onde está o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, um dos maiores templos católicos do mundo.

Uma imagem da santa de 29 centímetros é a principal atração do local, considerado a capital das romarias. A imagem teria sido encontrada por pescadores, no Rio Paraíba, na segunda quinzena de outubro de 1717.

No dia 12 de outubro, data comemorativa ao dia de Nossa Senhora Aparecida, devotos de todos os cantos do País visitam o Santuário. Neste dia, milhares de pessoas acompanham festejos, missas e manifestações em respeito à Santa.

A cidade de Bragança, a 210 km de Belém, promove a forte devoção a São Benedito, tradição local desde 1798. Uma das mais importantes manifestações culturais do Pará, a Marujada reúne em Bragança cerca de 80 mil pessoas para homenagear São Benedito.

Caracterizada pela dança e pelo predomínio da figura feminina, a festividade teve início no final do século XVII, quando escravos negros organizaram uma Irmandade em louvor ao Santo Preto.

A Marajuda acontece entre 18 e 26 de dezembro e é uma das festas religiosas mais populares do Pará. Conheça a Marujada.

É também no Pará que acontece o Círio de Nazaré, em Belém, uma das maiores festas religiosas do mundo, que reúne cerca de 1,5 milhão de pessoas no segundo domingo de outubro.

O turismo religioso deve ganhar um impulso ainda maior com o santuário católico Mãe de Deus (SP) e o Memorial Chico Xavier (MG), ambos ainda em construção.

O Santuário Mãe de Deus, em São Paulo já abriga missas para até 60 mil pessoas. Assim que estiver concluído, vai comportar cerca de 35 mil pessoas na área interna e 100 mil no total, o que inclui também o ambiente externo.

Em Uberaba (MG), está em a construção a segunda etapa do Memorial Chico Xavier, local que promete transformar a cidade em um polo de turismo religioso. O memorial funcionará como um museu e contará também com espaço para o estudo e a prática da doutrina espírita. (BRASIL,2016)

Desta forma, os destinos turísticos associados à motivação religiosa, no Brasil, refletem o mosaico da cultura nacional, e as representações espaciais também são fruto das relações de dominação entre os diferentes segmentos socioeconômicos e culturais.

A discussão sobre a classificação dos visitantes em peregrinos, romeiros ou turistas pode ser analisada no contexto apresentado por Vilhena (2003) e Steil (2003). De modo geral o peregrino é aquele associado ao compromisso religioso associado ao sofrimento, ao cumprimento de longas caminhadas, arrastando imagens ou cruzeiros,

num processo de busca do sagrado, do autoconhecimento e purificação espiritual. Mesmo que durante o trajeto possa ter momentos de recreação e lazer o desconforto é muitas vezes a tônica da jornada. As romarias, também são viagens cujo objetivo é a visitação de um lugar sagrado, com a motivação da fé, onde as expectativas de conforto e qualidade de serviço não são as características principais da viagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verifica-se que o Município de Santo Expedito teve desde o início da colonização a devoção ao Santo Expedito, a primeira capela representou a superação do caos e a afirmação de pertencimento dos recém-chegados ao ambiente natural. Este ambiente natural era a mata atlântica de interior do oeste do Estado de São Paulo, e muito diferente do bioma que estes imigrantes conheciam, a maioria dos imigrantes eram do nordeste brasileiro.

A construção da Capela a Santo Expedito fez a separação entre o espaço profano e o sagrado, hierarquizando-os. Os dias comuns pertenciam ao trabalho e as coisas profanas, os domingos à devoção e fé. De certo modo, há também a separação dos “tempos” de sagrado e profano. Ou seja, a Capela organizava toda a vida da comunidade, especialmente nos momentos em que não havia a presença ostensiva do Estado e suas representações sócio espaciais. Provavelmente a representação de autoridade local, era do religioso da Capela de Santo Expedito, este na ausência de representação institucional de prefeitura municipal, comarcas ou distritos policiais certamente exercia as funções de conciliação de conflitos na comunidade.

Ainda hoje, o Pároco da Igreja de Santo Expedito pode ser considerado um dos gestores urbanos mais importantes. Isto considerando que o calendário de festas e celebrações da Paróquia são as mais importantes do calendário de eventos do Município. Estes eventos se multiplicam ao longo do ano, tais como: Encontro de Motociclistas, Benção aos Motoristas, Encontro de Automóveis Antigos, Cavalgada, Festa do Milho, Roda de Viola entre outros. Destes eventos idealizados pela Paróquia advém a organização de feiras e horários do comércio local, ou seja, indiretamente a Paróquia influencia de forma importante na gestão municipal, tais como: Horário do funcionamento do comércio local, arrecadação com alvarás de ambulantes nas feiras, fechamento de ruas, posto móvel de atendimento médico, entre outras providências da competência do poder público municipal. Aqui verifica-se a intersecção dos espaços do sagrado e profano, pois o visitante, na figura do peregrino ou turista

consome: serviços e mercadorias. E, isto é o combustível para o desenvolvimento do turismo em Santo Expedito, pois o processo de turistificação do território ocorre com a venda e compra de mercadorias e serviços no espaço profano, mesmo que este esteja interligado à manifestação do sagrado. Para o turismo, enquanto atividade econômica, não há dualidade entre sagrado e profano, tudo pode ser resignificado e transformado em mercadoria.

REFERÊNCIAS

BRASIL, **Viagens motivadas pela fé mobilizam cerca de 18 milhões de pessoas.** Disponível em <<http://www.brasil.gov.br/turismo/2015>> acesso em 13, jan, 2016.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1998, 479p.

_____. **O Sagrado e o Profano** - A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSENDAHL, Zeny, **Hierópolis: O sagrado e o urbano.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. Geografia da Religião: uma Proposição Temática. In **GEOUSP- Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 11, pp.9-19, 2002.

STEIL, C. A. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In. ABUMANSSUR, E. S. (org). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo.** Campinas: Papyrus, 2003. p29-52.

VILHENA, M. A. O peregrinar: Caminhada para a vida. In. ABUMANSSUR, E. S. (org). **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo.** Campinas: Papyrus, 2003.

Uma proposta de instalação da Pastoral da Cultura na Igreja do Brasil: Projetos Culturais.

Dr. Aurino José Góis.¹

RESUMO

O texto apresenta uma síntese dos Trabalhos de Conclusão (TCC) dos alunos da Puc Virtual, do Curso “Projetos Culturais com Ênfase em Pastoral da Cultura”, turma de 2014. O curso é uma iniciativa da Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e a Educação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) viabilizada pelo Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura (NEPAC) do Sistema Avançado de Formação (ANIMA) da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. O objetivo é capacitar agentes de Pastoral da Cultura que irão pensar sistematizar e instalar, de forma qualificada, projetos culturais consistentes no conjunto da ação evangelizadora da igreja no país. A síntese apresentada neste texto, analisa os projetos defendidos dos vários alunos distribuídos em 15 Estados do Brasil e suas respectivas dioceses e arquidioceses. A composição evidencia a diversidade cultural do país e o espaço aberto para projetos criativos de evangelização inculturada.

Palavras Chaves: Projetos Culturais. Pastoral da Cultura. Diversidade Cultural. Evangelização Inculturada.

INTRODUÇÃO

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil_ CNBB, instituição permanente que congrega os Bispos da Igreja católica no país, tem como objetivo dinamizar sua missão evangelizadora, para melhor promover a vida eclesial, responder mais eficazmente aos desafios contemporâneos e realizar evangelicamente seu serviço de amor, na edificação de uma sociedade justa, fraterna e solidária, a caminho do Reino definitivo (CNBB, 2000). Para cumprir essa finalidade, a instituição está organizada por Comissões Episcopais que atendem às diversas frentes de atuação da Igreja em sua inserção espiritual e social no mundo atual. São estas as Comissões: Ministérios Ordenados, Laicato; Ação Missionária; Bíblico-Catequética; Doutrina da Fé; Liturgia; Ecumenismo; Caridade, Justiça e Paz; Educação e Cultura; Vida e Família; Comunicação; Juventude; Amazônia. Este trabalho está relacionado à Comissão

¹ Departamento de Ciências da Religião/Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura/PUCMinas.

intitulada: Educação e Cultura.

Esta Comissão, ainda presidida por Dom Joaquim Mol de Oliveira através de seu assessor, Professor da Pucminas, Josimar da Silva Azevedo, iniciou um processo de instalação da Pastoral da Cultura a nível nacional, por meio de várias iniciativas: a criação de Núcleos de Estudos em Pastoral da Cultura_NEPAC; a capacitação de agentes de pastoral da cultura, através de cursos de especialização e de aperfeiçoamento; a organização do Fórum Nacional de Cultura realizado em Colatina, em outubro de 2015; e, finalmente, a criação e instalação de uma plataforma digital intitulada “Santuário Digital: Portal do Ambiente e da Memória” que abrigará todas as atividades e bens relacionados ao patrimônio cultural e ambiental, pertencentes ou não à Igreja. Atividades estas, agora presididas por Dom João Justino de Medeiros Silva, o novo presidente eleito, em abril de 2015 na 53ª Assembleia Geral da CNBB, para a Comissão de Educação e Cultura, permanecendo a mesma, no entanto sob a assessoria do Professor Josimar, mencionado anteriormente. Este texto, todavia, versará sobre a experiência exitosa do curso de especialização virtual, oferecido pela PUCMinas, através do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura (NEPAC), dessa Universidade, para a formação e capacitação de agentes de pastoral da cultura na igreja do Brasil.

1 PROJETOS CULTURAIS COM ÊNFASE EM PASTORAL DA CULTURA

O Curso de Especialização à Distância “Projetos Culturais com ênfase em Pastoral da Cultura”, teve início em setembro de 2014, com noventa e dois alunos matriculados que em abril e julho, de 2016, apresentaram seus Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC). Setenta e quatro por cento dos matriculados permaneceram no curso até o final e destes, cinquenta e um por cento já concluíram o curso e apresentaram seus TCCs, condição exigida pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC) para a obtenção do título de Especialista.

Os alunos do curso estão distribuídos em quinze Estados, e apresentam formações as mais diversas, com destaque, no entanto, para a formação na área de teologia pela presença significativa de padres e seminaristas no curso. Também tivemos a presença de evangélicos, inclusive de uma pastora, e de leigos interessados no tema, com ou sem participação efetiva nas ações pastorais de sua igreja local.

O curso com duração de dezoito meses tem doze disciplinas distribuídas em módulos com quatro disciplinas em cada um deles. São estas as disciplinas: *Espiri-*

tualidade Integradora, Cultura, Arte e Sociedade, Evangelização e Inculturação, Patrimônio Cultural Religioso, Diversidade Cultural Brasileira, Turismo Cultural e Religioso, Culturas Tradicionais, Memória e Identidade, Diálogo Intercultural e Inter-religioso, Pastoral da Cultura, Projetos Culturais, Temas Especiais de Cultura, Planejamento de evento e captação de Recursos.

Ao término desses **módulos**, em dezembro de 2015, os alunos foram orientados para o Trabalho de Conclusão que consistia em elaborar um Projeto Cultural a ser desenvolvido em sua região. Essa orientação foi seguida pela maioria, no entanto, alguns preferiram realizar estudos mais teóricos a respeito de um tema. O tópico seguinte apresenta uma sistematização dos trabalhos apresentados.

2 OS TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO (TCC)

Segue abaixo o quadro dos trinta e seis Trabalhos concluídos no Curso e suas respectivas classificações, com os mais distintos e variados temas e projetos. Alguns já realizados e outros em fase de execução. O objetivo, não obstante, é de elaboração de um livro que subsidie a pastoral da cultura da Igreja do Brasil, a partir dos TCCs concluídos.

CURSO PROJETOS CULTURAIS COM ENFASE EM PASTORAL DA CULTURA - TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO -	CLASSIFICAÇÃO
1. A Valorização da Pessoa Idosa como Meio de Resgate da História Local	Memória
2. Projeto Morar - A História que as Casas Contam	Memória
3. “Deus fez o Mundo, a Mulher fez o Pecado, o Homem fez o Dinheiro do Diabo dez o Fiado!” – Tópicos de Hermenêutica Antropoteológica a Partir da Crendice Popular	Religiosidade
4. Cultura Popular e Religiosa: um olhar sobre a Diocese de Crateús	Religiosidade
5. Festa Religiosa Paroquial na Arquidiocese de Pouso Alegre: Origem, Transformações e Sobrevivência	Religiosidade
6. Dança de São Gonçalo - Cultura, Fé e Religiosidade Popular	Religiosidade
7. “A Charola de Marilândia”. Corta Fendas no Tempo para Esmolecer pelo Perdão.	Religiosidade
8. Tradições Culturais na História de Vermelho Novo	Religiosidade
9. O EVENTO ALBERTINA BERKENBROCK COMO MANIFESTAÇÃO DA “RELIGIÃO DO POVO”	Religiosidade
1. Projeto Pinto Cordel no Congo.	Tradição
2. Mestre da Cultura de Miraíma Manoel Torrado Resgatando a Cultura do Reisado na Escola Manoel Francisco Inácio	Tradição

3. A Cor da Cultura. “Acorda Cultura”	Tradição
4. Pequi, o Ouro do Gerais	Tradição
1. Catedral Diocesana de Guaxupé: Patrimônio Histórico de um Povo de Fé	Patrimônio
2. Plano de Ação para a Revitalização do Arquivo da Diocese de Petrópolis	Patrimônio
3. Mapeamento, Catalogação e Publicação de Catálogo do Patrimônio Cultural e Religioso pertencente à Província Brasileira da Congregação da Missão - Pbcm	Patrimônio
4. 1º Encontro Diocesano de Arquitetura	Patrimônio
5. A Tutela Jurídica dos Bens Culturais da Igreja: o caso da Paróquia de Nossa Senhora da Piedade de Magé	Patrimônio
6. O Patrimônio Arte-Sacro da Cidade de Caeté, Minas Gerais	Patrimônio
1. Caminhar nas Letras	Educação
2. A Aplicação de Webséries Infantis Baseadas na Lectio Divina como Forma de Estudo sobre o uso da Internet como Instrumento de Evangelização das Crianças.	Educação
3. Conhecer para Valorizar os Grupos de Congado de Timóteo MG, Patrimônio Cultural da Cidade	Educação
4. 1º Encontro de contadores de Histórias e Causos da Mantiqueira - Jacutinga	Educação
5. As Contribuições do Setor de Pastoral dentro da Universidade	Educação
6. Projeto Primavera na Praça de Brumadinho	Educação
1. Palimpsestos Bárbaros e Belos Livros Têxteis	Arte
2. Projeto Anjos de Louvor	Arte
3. Diversifest - Festival da Diversidade	Arte
4. Pintura e sentimentos	Arte
5. Pastoral da Cultura e Pastoral dos Surdos - Ações conjuntas.	Arte
6. Bordando Pontos se Contam Contos - Oficinas de Bordado para Resgate e Celebração da Memória	Arte
7. Semeando Música	Arte
8. A Arte de Alimentar: Quando a Poesia Integra Corpo e Alma / 2016	Arte
9. Hope	Arte

Para a sistematização dos trabalhos expostos no quadro acima, eles foram agrupados segundo áreas de atuação ou aproximação temática. Essa classificação não foi simples. Um mesmo projeto poderia ser qualificado de diferentes maneiras. Para resolver esta dificuldade, elegemos algumas

categorias inicialmente, tais como: Tradição, Cultura Popular, Patrimônio, Arte e Religiosidade e a partir delas alocamos os Projetos apresentados. Temos ciência dos limites e implicações do método adotado, mas, para o propósito deste trabalho, a saber, sistematizar os trabalhos de final de curso apresentados no curso de especialização que estamos analisando, nos pareceu suficiente. Em outras palavras, o espaço aqui não permite um aprofundamento mais sistematizado dos termos utilizados para a classificação em questão, todavia, esperamos realiza-la em outro momento, num outro espaço.

Do quadro acima, seis trabalhos foram inscritos para Comunicação no Fórum Temático deste congresso da SOTER, FT10 – Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso, que foram expostos na sequência de outras comunicações aprovadas, conforme descreve os Anais do Congresso, no qual está inserido este texto.

De acordo com a classificação adotada, tivemos no Fórum Temático (FT 10), um trabalho de religiosidade *“A Charola de Marilândia – corta fendas no tempo para esmolecer pelo perdão”*; dois de Tradição: *“Projeto Pintô Cordel no Congo”* e *“A Cor da Cultura, acorda Cultura”*; dois de Educação: *“Caminhar nas Letras”* e *“Conhecer para valorizar os Grupos de Congado de Timóteo, MG – Patrimônio cultural da cidade”*; e um de arte: *“Projetos Anjos de Louvor”*. Esses trabalhos encontram-se tanto no Caderno de Resumos, quanto nos Anais do Congresso, disponíveis na página da SOTER.

CONCLUSÃO

A riqueza e diversidade dos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) apresentados ao final do Curso “Projetos Culturais com Ênfase em Pastoral da Cultura” vem a ser mesmo o retrato da diversidade cultural do país e de sua riqueza cultural. Os Projetos elencados, com suas mais diversas e diferenciadas temáticas, bem como suas propostas inovadoras e criativas, apontam para o grande e promissor potencial de desenvolvimento e instalação de uma Pastoral da Cultura, na Igreja do Brasil. Nesse campo de atuação, a Igreja poderá retroalimentar-se de ação evangelizadora, na medida em que, ao “evangelizar a cultura” Ela mesma, inculture o evangelho de vibração pulsante do cotidiano da vida das pessoas, dos grupos, das comunidades. Neste sentido, a Pastoral da Cultura, uma dentre tantas outras pastorais da Igreja, cumpre um papel bem específico na Igreja como um todo, no contexto de sua missão evangelizadora encarnada.

O livro que ora deseja-se elaborar, a partir dos Projetos apresentados, tem o intuito de ao compartilhar as inspirações oriundas desses Projetos particulares, possam também mover para ações concomitantes na Igreja como um todo. Em outras palavras, almeja-se com este livro, que a igreja local seja motivada a atuar na pastoral da cultura a partir de ações inspiradoras de outras igrejas que apresentam realidades socioculturais semelhantes a sua. Estamos certos que, este processo já começou com os novos Agentes de Pastoral da Cultura, concluintes do Curso “Projetos Culturais”, em 2016.

REFERÊNCIAS

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Comissão Episcopal para Educação e Cultura**. Disponível In: http://www.cnbb.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=902&Itemid=110. Acesso em 14/07/2016.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Cultura e Fé – um olhar pastoral interdisciplinar**. Brasília, Edições CNBB, 2014.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. **Igreja e Sociedade em Diálogo: Como implantar a Pastoral da Cultura, Educação e Universitária. Como dinamizar o Ensino Religioso**. Brasília, Edições CNBB, 2013.



FT 11 Religiões Japonesas: história, teologia e cultura

FT 11 – Religiões Japonesas: história, teologia e cultura

Coordenadores: Profa. Dra. Andrea Gomes Santiago Tomita- Mokiti Okada – M.O.A; Prof. Dr. Elton Tada Famma – Faculdade Metropolitana de Maringá; Neide Nagae – Universidade de São Paulo/ FFLCH – Letras Orientais Pós-Doutora Kanagawa- University, KU, Japão.

Ementa: Em perspectiva interdisciplinar, discutirá sobre religiões japonesas (novas e tradicionais), história de teologias, práticas locais (religiosas ou culturais) e sua integração no exterior. Além das contribuições no campo sócio-econômico, a imigração japonesa possibilitou múltiplas formas de intercâmbio junto à sociedade brasileira. Um legado religioso-cultural foi trazido através das religiões japonesas que carece de pesquisas mais aprofundadas, sobretudo em perspectiva interdisciplinar. A proposta deste Fórum Temático é reunir estudiosos sobre religiões japonesas (tradicionais e novas) introduzidas no Brasil a partir do século XIX. Serão abordados aspectos relativos ao contexto sócio-histórico de sua gênese, história da teologia e caracterização de práticas locais que possibilitaram sua integração no Brasil, incluindo as de natureza artístico-cultural.

Kakuzō Okakura, Mokichi Okada e a exportação da religiosidade japonesa para o continente americano

Amadeus Valdrigue¹

RESUMO

Kakuzō Okakura, atuando no início do século XX, e Mokichi Okada, na segunda metade do século, podem ser considerados precursores em levar tradições e valores da religiosidade japonesa para o Novo Mundo. Neste trabalho, pretende-se apontar de que maneira eles podem ser considerados mediadores entre essas culturas tão diferentes, cada qual em seu campo de atuação: o primeiro, notadamente no campo das artes; o segundo, especificamente no campo religioso, mas com forte respaldo de artes tradicionais japonesas (caligrafia, arte de vivificação floral – Ikebana –, elaboração de jardins). Enquanto o Okakura chegou a ocupar o posto de responsável do Museu de Belas Artes de Boston, Okada deu origem a um dos movimentos religiosos japoneses de maior expressão no Brasil, conseguindo aderência especialmente entre os não descendentes nipônicos. Obviamente, serão levadas em consideração as especificidades temporais de atuação de cada um; por outro lado, ambiciona-se mencionar a relativa relevância de ambos até os dias atuais.

Palavras-chave: Kakuzō Okakura, Mokichi Okada, religiosidade oriental, arte japonesa, religião japonesa.

INTRODUÇÃO

É sabido que o intercâmbio cultural entre Ocidente e Oriente começou a ganhar força entre o final do século XIX e o início do século XX. Com as grandes feiras universais que foram empreendidas nessa época², Europa e a América (especialmente os EUA) conheceram um pouco dos mistérios e peculiaridades da cultura oriental, muitas vezes enxergando certo exotismo. No decorrer do século XX, esse movimento foi tomando um vulto cada vez maior, até chegarmos ao fenômeno da globalização, em meados dos anos de 1980.

Nesse movimento de aproximação cultural, duas figuras exerceram um papel destacado: Kakuzō Okakura (1862-1913) e Mokichi Okada (1882-1955), pensadores japoneses. Apesar de terem atuado em momentos diferentes, ambos contribuíram para apresentar e introduzir no Novo Mundo tradições milenares da espiritualidade oriental. O primeiro atuou no campo cultural, como curador do Departamento de

1 Mestre em Língua, Literatura e Cultura Japonesa pela Universidade de São Paulo. amadeus.valdrigue@mes-sianica.org.br

2 Entre as principais, podemos citar a Exposição de Paris, de 1889 e a Exposição Universal de 1904, realizada em Saint Louis, EUA.

Artes Chinesa e Japonesa do Museu de Belas Artes de Boston; o segundo, considerado o fundador da Igreja Messiânica Mundial, incentivou alguns de seus discípulos a difundir seu movimento religioso – que possui elementos bastante característicos da religiosidade nipônica – no continente americano, alcançando resultados notórios. Neste trabalho, vamos expor a atuação desses dois personagens, e de que forma seu legado continua presente.

1 OKAKURA E A DIFUSÃO DO IMAGÉTICO RELIGIOSO ORIENTAL

Desde pequeno, Kakuzō Okakura sempre se viu envolvido com a cultura ocidental. Ele estudou em um colégio cristão em Yokohama, e aprendeu a escrever primeiro em inglês, e depois em japonês. Após formar-se na Universidade de Tóquio, passou a trabalhar no Ministério da Educação japonês, e foi incumbido com a tarefa de auxiliar na sistematização da arte japonesa. Neste trabalho, teve contato com diversas obras-primas de seu país, entre elas, estátuas e pinturas com temática budista; sua missão era participar da catalogação e classificação dessas obras.

Para poder ter maior repertório para cumprir essa tarefa, Okakura foi enviado para a Europa e EUA, a fim de aprender como se fazia (e se organizava) a arte e seu ensino. Foi nessa época que ele estabeleceu contatos em solo norte-americano, o que o levou a ser convidado, posteriormente, para trabalhar no Museu de Belas-Artes de Boston – que, já na época, contava com um dos maiores acervos de arte oriental do mundo.

Com a expertise adquirida em seu trabalho inicial por parte do Ministério da Educação japonês, Okakura pôde contribuir de maneira extremamente profícua na organização e aperfeiçoamento do acervo de obras orientais do museu; acabou encontrando várias obras falsificadas, e outras de pouco valor artístico. Além disso, fez novas aquisições para o museu, por meio de viagens à China e Índia.

Contudo, Okakura teve um papel bastante importante também no aspecto educacional da instituição: ele promoveu várias palestras para o público visitante, explicando diversos pontos considerados peculiares da arte oriental (notadamente, da arte japonesa). Em uma dessas preleções, sob o nome de *Religions in East Asiatic Art* (Religiões na Arte Asiática Oriental), ele expôs a importância que o Oriente atribui à religião em relação à arte, e chegou a afirmar que “o Oriente não é nada senão religioso” (OKAKURA 1984). Ele mostra também que o conceito oriental de religião é diferente do ocidental, porque não implicaria necessariamente uma forma específica de adoração, tampouco uma noção clara sobre Deus; seria um sentido mais amplo, e que se encontra impregnado nas manifestações artísticas dos principais países da região – especialmente Índia, China e Japão.

Ainda com relação à essa palestra, ele aponta as influências do que, na visão dele, seriam as três principais correntes religiosas asiáticas: confucionismo, budismo e taoísmo.

[...] Os senhores podem ver, a partir do que falei, que o confucionismo, o budismo e o taoísmo existiram lado a lado, na Ásia oriental. Há uma tolerância espiritual e mútua que permite a eles florescerem juntos. [...] Recorremos a Confúcio em questões éticas, a Lao-tzu para a estética, e a Buda para religião. Buscamos nossa vida diária no confucionismo, nossa vida artística é conduzida pelo taoísmo, e morremos e somos enterrados no budismo. (OKAKURA, 1984, p. 144)

Percebemos que, se por um lado, ele aponta uma coexistência pacífica entre os três movimentos, por outro, cada corrente possui sua própria função na vida do homem, de maneira bastante definida. Mas é claro que isso não impede que um movimento influencie o outro; tomando o caso da arte, por exemplo, o taoísmo pode ser o condutor, mas há grandes contribuições do confucionismo e do budismo também.

Por fim, não podemos deixar de mencionar a principal obra literária de Okakura, traduzida também para o português: o “Livro do Chá”. Publicada originalmente em inglês em 1906, apresenta conceitos estéticos provenientes do pensamento zen budista e do taoísmo presentes na Cerimônia do Chá, que seria a arte que melhor simboliza a estética japonesa. Baseado na ideia de que tudo que é supérfluo é desnecessário, Okakura afirma que na Cerimônia há apenas os elementos estritamente necessários, nada mais, nada menos; há também uma forte tendência no sentido de se reverenciar a Natureza, e submeter-se a ela. Na obra, ele chega inclusive a criar o termo chaísmo, cuja definição é

[...] um culto que se fundamenta na veneração da beleza em meio à sordidez dos acontecimentos diários. Incute a pureza e a harmonia, o mistério da caridade mútua, o romantismo da ordem social. É essencialmente a veneração do imperfeito, uma tentativa singela de conquistar o possível em meio a esta coisa impossível que chamamos de vida. (OKAKURA, 2008, p. 29)

É interessante notar que, apesar de não mencionar explicitamente nomes de divindades ou práticas religiosas propriamente ditas, no trecho, ele utiliza termos como “culto” e “veneração”, típicos do universo religioso, associados à apreciação da beleza no cotidiano.

2 OKADA E O TRABALHO DE DIFUSÃO NA AMÉRICA

Mokichi Okada, após atuar vários anos como empresário – tendo inclusive patenteado um tipo de adorno feminino em dez países, incluindo EUA e Brasil –, voltou-se totalmente para a busca espiritual e para ajudar o próximo a ser mais feliz.

Demonstrando resultados excepcionais na cura de doenças, Okada – que passou a ser chamado de Meishu-Sama, por seus fiéis, o “Senhor da Luz” – tinha seu pensamento voltado não apenas para o povo japonês, mas para todos os seres humanos.

Ele afirmava que, em termos mundiais, Japão e EUA são duas grandes forças, que se complementam: o primeiro representaria a parte espiritual, invisível, enquanto que o segundo simboliza a matéria e o lado visível das coisas. Bastante preocupado com a saúde dos norte-americanos, ele escreveu a obra *Amerika wo Sukuu* (“Salvar os Estados Unidos”), publicada no Japão em janeiro de 1953, na qual discorre sobre diversas doenças que assolavam o país na época. Ele afirma que os tratamentos convencionais da época não podiam fazer muita coisa pelos norte-americanos, e propõe um método de purificação espiritual – conhecido como Johrei –, que poderia contribuir sobremaneira para a restauração da saúde.

Ainda em 1953, ele envia dois de seus discípulos para os EUA, com o intuito de difundir seus ensinamentos e levar a salvação para o povo norte-americano. A reverenda Higuchi foi uma dessas pessoas. No início, ela estava bastante apreensiva, por não saber como lidar com uma cultura tão diferente; procurou então seguir a orientação de seu mestre, respeitando os costumes religiosos do país. Primeiramente, ela se estabeleceu no Havaí – provavelmente, por ser uma região com grande número de descendentes de japoneses, o que poderia facilitar seu processo de aculturação –, e depois se dirigiu para Los Angeles. Obteve resultados expressivos em seu trabalho missionário, e chegou a traduzir diversas obras de Okada para o inglês.

A partir de 1955, foram enviados missionários também para o Brasil. Foi nesse país que o trabalho de difusão encontrou terreno mais fértil, conseguindo inclusive aderir-se à cultura brasileira. Veremos um pouco mais sobre isso na página seguinte.

Apesar de não ter ido pessoalmente ao continente americano, Okada pôde ter seus ideais e iniciativas levados ao continente não só por seus discípulos, mas inclusive por aqueles que o sucederam como líderes espirituais da Igreja Messiânica Mundial. Estamos falando aqui de Sandai-Sama, a terceira líder, e de Yondai-Sama, o atual líder (chamado também de Kyoshu-Sama). Ambos chegaram a visitar vários países, inclusive da América Latina, e empreenderam, junto com os fiéis, importantes feitos. O ápice dessas iniciativas foi a inauguração do Solo Sagrado de Guarapiranga, em São Paulo, um grande espaço de contemplação e meditação, aberto para todas as crenças, e que chega a contar com a presença de mais de vinte mil pessoas, em dias de grandes celebrações.

3 PRESENÇA ATUAL

Presentemente, conseguimos perceber a atuação dos dois pensadores

em território americano. A de Okakura, mais no campo teórico, nos trabalhos de diversos estudiosos que continuam pesquisando sobre sua originalidade e ideário; com relação a Okada, percebemos que há muitos discípulos seguindo seus passos, não só no campo religioso como também na agricultura – ele foi o preconizador da Agricultura Natural, método agrícola que não utiliza nenhuma espécie de adubo químico e agrotóxico, e que busca tornar o solo cada vez mais puro – e nas artes – ele é o patrono de um estilo de arte floral japonesa chamado Sangetsu, que conta com muitos instrutores em todo o continente americano.

Ainda hoje, o notável empenho de Okakura em organizar e melhorar o acervo do Museu de Belas-Artes de Boston pode ser apreciado. No museu, há uma sala específica para a arte budista japonesa, por exemplo. Ela foi constituída em 1909, época em que Okakura já estava envolvido com as propostas da instituição. No Brasil, sua presença não é tão sentida, a não ser pela disponibilidade de sua obra, o “Livro do Chá”, que conta com prefácio e posfácio de um grande mestre da Cerimônia do Chá. Esta obra é considerada uma referência para aqueles que estudam a arte do chá no país.

Como um dos principais legados de Okada em território americano, conforme mencionamos anteriormente, podemos citar o Solo Sagrado de Guarapiranga. Neste local, são realizadas diversas cerimônias, dentre as quais, um culto aos ancestrais e antepassados dos fiéis da Igreja Messiânica. Este é um costume religioso razoavelmente distinto dos preceitos judaico-cristãos tradicionais, mas que foi muito bem incorporado pelos fiéis brasileiros, latino-americanos e norte-americanos, também. Além disso, dentre vários outros, há dois conceitos típicos japoneses, e que são fundamentais na difusão do movimento de Okada e das práticas religiosas dos fiéis: a ideia de purificação – purificar o que está impuro, tanto espiritual como materialmente –, e o espírito de servir às pessoas sem esperar obter nada em troca.

Uma das principais práticas messiânicas, o Johrei, consiste precisamente em purificar, por meio da imposição de mãos e conseqüente transmissão da energia divina, os aspectos espirituais e materiais do ser humano. Por outro lado, o ato do Johrei também pode ser considerado uma prática de servir ao próximo, uma vez que implica em doação do tempo do ministrante, numa sessão que dura normalmente quinze minutos. É importante frisar que o Johrei se dá de maneira totalmente gratuita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, pudemos ter contato com dois grandes difusores da religiosidade nipônica. Apesar de terem atuado em momentos distintos, eles foram responsáveis por mostrar aspectos de espiritualidade tipicamente oriental para o

Ocidente; no nosso escopo, para o continente americano. Quando se tem contato com suas ideias, percebemos que a religiosidade pode estar presente não só em uma cerimônia religiosa, mas também na contemplação de uma belíssima obra de arte ou na exuberância de uma paisagem natural.

Especialmente com relação a Okada, seu legado continua cada vez mais vivo no continente americano, por meio de seus discípulos e seguidores, que se empenham em levar sua intenção de construir um mundo melhor para o próximo e para a sociedade.

REFERÊNCIAS

FMO-MOA (Ed.). Luz do Oriente: Biografia de Mokiti Okada - Vol. 1~3. SP: Fundação Mokichi Okada, 1999~2003.

KUSUMOTO, M. Okakura Tenshin ni miru Bankokuhakurankai to Ibunkakoryu (Exposição Universal e Intercâmbio Cultural sob o ponto de vista de Tenshin Okakura). Gengo bunka no. 9, p. 71-80, Universidade Aichi Shukutoku, março de 2001.

OGURA, T. Tenshin to sono deshi tachi – Meiji no bijutsukai (Tenshin e seus discípulos – O círculo das belas-artes do período Meiji). Revista Iznome, no. 44 a 56. Sekai Kyusei Kyo, Izunome Kyodan, Atami, 2000-2003.

OHWADA, N. Bosuton Bijutsukan ni miru Okakura Kakuzo (Tenshin) zanzo: 2011 nen haru no “chadoguten” tenji wo moto ni (O Legado de Kakuzo (Tenshin) Okakura no Museu de Belas-Artes de Boston: Baseado na Exposição “Utensílios de Chá” (Primavera de 2011). Boletim do Departamento de Sociologia, Antropologia e Filosofia da Universidade de Osaka, no. 34, p. 193-210. 2013

OKAKURA, K. O livro do chá. Prefácio e posfácio de Hounsai Genshitsu Sen. Tradução Leiko Gotoda. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

OKAKURA, K. – Religions in East Asiatic Art in: OKAKURA KAKUZO COLLECTED ENGLISH WRITINGS [Coletânea de Obras em Inglês de Kakuzo Okakura]. Vol. 2. Heibonsha Limited, 1984.

RAFFO, G. B. de O. A localização institucional da Igreja Messiânica Mundial no Brasil: uma abordagem a partir da teoria da mundialização. 2010. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

RIBEIRO, C. R. S. Um protótipo do paraíso à brasileira: convergências e divergências entre o solo sagrado de Guarapiranga da Igreja Messiânica Mundial do Brasil e os solos sagrados originais da Igreja Messiânica. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2009.

TOMITA, A. G. S. Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil. São Bernardo do Campo, SP. Tese (Doutorado em Ciências da Religião – Teologia e História). São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

Religião e religiosidade entre os imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul: diálogos culturais entre Brasil e Japão

Tomoko Kimura Gaudioso¹

André Luis R. Soares²

RESUMO

Este trabalho visa apresentar as adaptações, remanejamento e práticas religiosas percebidas entre os imigrantes japoneses residentes na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Os imigrantes nipônicos chegaram ao estado há pouco mais de sessenta anos, isto é, praticamente todos os imigrantes vieram do Japão pós-guerra (1956). Eles demonstram uma variedade de práticas religiosas que mescla, apropria e cria novo significado sobre os elementos de religiões tradicionais japonesas como o xintoísmo e o budismo. A aproximação com a religião católica apostólica romana e novas religiões japonesas tais como Sukyo-Mahikari, PL, Igreja Messiânica e Tenrikyô também são observadas. Em caráter introdutório, questiona como as religiões trazidas pelos antepassados japoneses são preservadas e de que forma se percebe a mudança de aspectos da religiosidade enquanto elemento cultural. Concluímos que os imigrantes japoneses sobrepoem práticas diversas, mas isto não constitui sincretismo religioso, mas antes a justaposição de ações religiosas que tem sua raiz em períodos históricos. Através de um diálogo entre as práticas nacionais, as tradicionais e as novas práticas, os imigrantes perpetuam aspectos de religiões diversas em diferentes momentos de sua vida.

Palavras-chave: sincretismo, religiosidade, multiculturalismo, imigração.

INTRODUÇÃO

A imigração japonesa no Brasil iniciou-se a partir da necessidade de introduzir a mão de obra barata na produção de café, ainda no início do século XX. Esses imigrantes, na sua maioria oriunda de família pobre em busca de dinheiro e com intuito de retornar ao Japão assim que enriquecesse (HANDA, 1970, pp. 386-413), não se importaram as restrições impostas pelo governo japonês em limitar a saída do país dos religiosos para o Brasil somente aos que eram católicos. Segundo Nogueira,

¹ Professora do Instituto de Letras, UFRGS. Coordenadora do Núcleo de Estudos Japoneses – NEJa –UFRGS; doutoranda na Universidade Federal de Santa Maria- Programa de Pós-Graduação em História; E-mail: tomokogaudioso@yahoo.com.br.

² Professor associado do dep. de História, CCSH, UFSM. E-mail: alrsoaressan@gmail.com.

Em resposta a uma sugestão de Rioji Noda, a partir de 1918 até o fim da segunda Guerra Mundial, foi proibida pelo Ministério das Relações Exteriores do Japão a vinda para o Brasil de religiosos não católicos e conta-se que alguns imigrantes comprometeram-se a não fazer pregações de caráter religioso no Brasil. (NOGUEIRA, 1983, p. 162)

Nogueira explica que o fato de imigrantes não se importar com tal imposição é porque eles eram famílias constituídas por filhos não primogênitos em sua maioria e assim, não lhes caberia a obrigatoriedade da realização de qualquer culto de caráter religioso. De fato, comparados a outras religiões, não há quantidade significativa de templos budistas ou xintoístas onde se pode praticá-las, mesmo considerando locais como São Paulo ou Paraná onde há grande concentração de imigrantes japoneses e seus descendentes.

No caso do Rio Grande do Sul a imigração japonesa caracteriza-se por ocorrer predominantemente após Segunda Guerra Mundial, ao contrário de outras regiões do Brasil. Entre as práticas religiosas, observa-se que grande diversidade de prática religiosa entre imigrantes além da religião católica apostólica romana e protestante, novas religiões japonesas tais como Sukyo-Mahikari, PL, Igreja Messiânica e Tenrikyô. Algumas pessoas frequentam o terreiro onde se pratica a religião afro-brasileira. A religião budista e xintoísta tradicionais, entretanto, não obtiveram seus espaços públicos entre os imigrantes japoneses nem entre os descendentes destes, sendo este espaço preenchido nas práticas familiares deixando-as, desse modo, invisíveis aos olhos das pessoas fora da comunidade japonesa.

1. AS RELIGIÕES NO JAPÃO

Segundo Paiva, o termo “religião” compreende concepções, atribuições e histórias relacionadas com Deus ou deuses, isto é, tudo que se relaciona a Este ou esses deuses que acredita existir ou ainda, “sentimentos, afetos e emoções também relacionadas com essas entidades; ações, práticas, ritos igualmente relativos a essas concepções e emoções” (Paiva, 2009: 184).

Conforme essa concepção do termo, pode-se classificar as religiões mais tradicionais do Japão em três grupos: o animismo, xintoísmo e o budismo.

1.1. ANIMISMO

O animismo surgiu desde época Jyomon anterior a 300aC e até hoje é presente, percebido no culto a alguns objetos ou seres vivos, sem que isso seja crença de algum grupo religioso restrito.

No que toca à concepção da religião, o povo japonês tem na sua origem a crença ao animatismo e animismo, os quais atribuem à própria natureza e aos seres vivos, objetos inanimados e fenômenos naturais um princípio vital e como tal, que influenciam a vida cotidiana das pessoas (GAUDIOSO e SOARES, 2011)

A concepção dos japoneses perante mundo dos homens e além do mundo dos homens fez dos japoneses um povo que respeita a natureza e os ancestrais, agradecendo à dádiva concebida e realizadora de celebrações budistas e xintoístas (TOKORO, 1990, p.48-50).

1.2. XINTOISMO

Outra religião que surge no período Yayoi (300aC – 400dC) quando a prática da agricultura é introduzida no Japão é o xintoísmo. É a crença que vários deuses interferem e norteia a vida do cotidiano, não só das pessoas mas da natureza como um todo, integrando todos os elementos que pode e até o que não pode ser percebido pelo homem. O novo conceito dêitico como politeísmo, crença na existência de diversos deuses surge em forma da mitologia, semelhante aos deuses gregos, justamente no período em que passa a desenvolver atividade agrícola com divisão de trabalho, identificada como xintoísmo (Tazawa e Matsubara, 1973, p. 9-15).

Esses deuses, ligados à agricultura e à terra, portanto, difere de região para região, de modo que cada lugar possui seu próprio deus protetor da comunidade. Assim,

Diferentemente da religião católica, por exemplo, cuja data de celebração religiosa é unificada independentemente do local onde o indivíduo esteja, as festas religiosas xintoístas do Japão variam de região para região. Cada um desses deuses e entidades está firmemente enraizado no local, de forma que em todo o território japonês se realizam, durante o ano, diversos festivais e rituais locais, de forma independente uma das outras (GAUDIOSO e SOARES, 2011)

1.3. BUDISMO

O terceiro é o budismo, originária da Índia e introduzido da China no século VI e que, ao ser praticado nas cerimônias da corte, adaptando-se a costume local, passa também a integrar crença religiosa do povo japonês (TOKORO, 1990, p.13).

Em relação a isso, Pereira afirma que,

O Budismo, entretanto, não somente teve um relacionamento sincrético com o Xintoísmo, como também desenvolveu uma espécie de “divisão

de trabalho” com o mesmo, no que tange a ritos de passagem: enquanto o Xintoísmo geralmente está relacionado com o nascimento e o matrimônio, o Budismo continua na esfera do culto aos antepassados e dos ritos funerários. Note-se, porém, que apesar de não serem práticas comuns, também é possível haver casamento budista e funeral xintoísta. (Pereira, 2006, p. 3-4.)

2. AS RELIGIÕES PRATICADAS PELOS IMIGRANTES JAPONESES NO RIO GRANDE DO SUL

As crenças presentes no cotidiano do povo japonês, acompanhando os interesses políticos de cada época do governo, coexistem até os dias de hoje de forma harmoniosa. Segundo pesquisa realizada pelo NHK em 1981 e citado por Tokoro, mais de 74% das pessoas responderam que sentem a presença de deus nos objetos inanimados como utensílios domésticos ou locais de acidentes geográficos e quase 60% das pessoas sentem ainda grande laço com os antepassados (TOKORO, 1990, p. 49-50).

2.1. AS RELIGIÕES TRADICIONAIS

Quanto às religiões mais tradicionais do Japão presentes no Rio Grande do Sul, percebe-se a presença do budismo e xintoísmo. Entretanto, essas duas religiões estão restritas às residências das famílias japonesas onde mantêm altares *Butsudan*, no caso budista e o *Kamidana*, no caso xintoísta, de modo que apenas o mais velho ou filho primogênito fica com incumbência de cuida-los, restringindo a prática a essas famílias. Os idosos que se declaram budistas são na sua maioria seguidores da seita Jodo Shinshu, fundado no Japão no século XII, como maioria dos japoneses imigrantes.

Há alguns anos, conforme Gaudioso e Soares (2011), na ocasião de atos fúnebres ou na cerimônia de celebração aos falecidos, os japoneses budistas solicitavam a entonação de sutras ao monge Sukyo Maeda, um nissei ordenado monge em São Paulo e residente no Rio Grande do Sul quando era realizada homenagem aos mortos. Atualmente, após falecimento do monge Maeda, a comunidade japonesa tem procurado monja americana radicada em Porto Alegre e falante da língua japonesa, da seita Sôtô, pertencente a uma das linhas do zen budismo japonês, para realizar ato ecumênico. Quando alguém morre, as famílias mantêm o costume de realizar evento ao 49º dia de falecimento, uma homenagem ao falecido com pequena celebração de comes e bebes, em suas residências ou num restaurante, sempre de modo reservado.

Em relação aos templos religiosos, apesar da imigração no RS tenha ocorrido desde 1956 e terem fundado associação de conterrâneos, o *Nihonjin-kai*, em diversas localidades em busca de objetivos comuns, não houve preocupação em construir ou

formar instituição para praticar o budismo japonês tradicional. O que se realiza é o ato ecumênico anual, restrito a algumas comunidades japonesas sendo maior deles é o ato ecumênico organizado pela Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul, na data próxima ao *Bon*, período de finados japonês, onde são lembrados os entes queridos e as pessoas falecidas no passado. Esta cerimônia é realizada em três estilos religiosos, o budismo, católico e protestante, por monja, padre e pastor de respectivas instituições, tudo em língua japonesa.

As pessoas que participam do ato religioso são diversificadas, há desde pessoa que participa de todos os atos, a que participa de só um ritual. A idade também é diversificada pois além de idosos que perderam seus parentes ou amigos, os filhos e netos dessas famílias também comparecem. Para essas pessoas, o evento ecumênico organizado pela Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul é única oportunidade de orar para seus mortos, no local público e em estilo que agrade aos espíritos, acalmando sua alma e conversar no seu íntimo com a pessoa que faleceu reencontrando-a na memória.

2.2. NOVAS RELIGIÕES

Segundo Soares e Gaudioso (2011), os imigrantes japoneses nas primeiras levas após a reabertura dos laços comerciais desde fim da Segunda Grande Guerra, em 1953, buscavam a fortuna material, relegando os aspectos religiosos para segundo plano. Por outro lado, como já foi mencionada anteriormente, a proibição da saída do país dos monges budistas e xintoístas pelo Ministério das Relações Exteriores do Japão ao Brasil antes da guerra provavelmente tenha contribuído pela não propagação da religião tradicional japonesa no país de destino desses imigrantes, não propiciando o ambiente que lhes oferecesse o culto religioso japonês (NOGUEIRA, 1983, p. 162).

Ainda, no caso do Rio Grande do Sul, a imigração ocorreu tardiamente, de modo que é apelidado de *senjo imin*, isto é, imigrantes de pós-guerra. Esse fator pode justificar presença de praticantes das chamadas novas religiões tais como Seicho-no-Ie, Igreja Messiânica, Perfect Libert, Soka Gakai, Reiyukai e Mahikari além de algumas outras religiões menos visíveis e pouco praticados no estado gaúcho.

Conforme censo do IBGE, apresentado em 2000, as religiões de origem japonesa estão distribuídas na Região Sul assim: Igreja Messiânica Mundial lidera com 6.594 de adeptos e em seguida o Seichi-no-Ie, com 3.780 adeptos. Segue a esse número o Tenrikyô, e Mahikari, com 778 e 531 adeptos a essas religiões respectivamente. Os adeptos à seita Perfect Liberty já é bem menor, com 169 indivíduos que se declararam seguidores dessa religião. Não há citação sobre número de adeptos da religião budista nem xintoísta, de modo que há necessidade de realizar o levantamento quantitativo e

qualitativo específico para essas religiões com fontes confiáveis, sobretudo a prática dentro da etnia japonesa.

Uma das características dos chamados novas religiões, é o caráter universal de suas doutrinas, criadas pelos japoneses quando o país caminhava para a modernidade e direcionava-se à internacionalização. Conforme Tomita (2004), “inicialmente restritas apenas aos integrantes da comunidade nipo-brasileira, tais religiões - pelo menos, parte delas - experimentaram uma importante expansão entre pessoas sem ascendência japonesa a partir dos anos 70”.

Essas religiões promovem atividades ligadas à cultura japonesa tais como cerimônia de chá e arranjos florais para transmitir valores tipicamente japoneses, o que deixa atraente aos adeptos à cultura oriental.

2.3. AS RELIGIÕES JAPONESAS ENTRE OS BRASILEIROS

Embora essas religiões tenham surgido no Japão e que são mantidos entre japoneses como pode observar na maior colônia japonesa do estado do Rio Grande do Sul, as organizações como instituição religiosa são mantidos na sua maioria por brasileiros crentes com visitação períodica de supervisores japoneses. Conforme Uchida,

no que diz respeito à religião do imigrante nipônico na colônia Ivot , constatou-se que 46 % dos imigrantes ser budista, os que se dizem católicos vêm logo atrás com 25% de adeptos. A Seicho no Ie é a terceira com mais adeptos entre os imigrantes na colônia Ivoti, em seguida, vem a Souka Gakkai, a PL Kyoudan (Perfect Liberty) e a Protestante (Luterana). (USHIDA, 1999)

Isto quer dizer que essas religiões se mant m entre os japoneses mas que, observando as pessoas que frequentam os locais da prática religiosa, observa que na sua maioria é composto de pessoas não japoneses ou que não tem ascendência japonesa.

CONCLUSÃO

Ao observar as adapta es, remanejamento e práticas religiosas percebidas entre os imigrantes japoneses residentes na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul ao longo da história da imigra o, percebe-se vários aspectos que nos exige reflexão. Os japoneses chegaram ao estado há pouco mais de sessenta anos, na sua maioria vieram diretamente do Japão pós-guerra (1956). Eles mesclam as práticas religiosas entre catolicismo, budismo e protestante, cria novo significado sobre os elementos de religiões tradicionais japonesas como o xinto simo e o budismo. A aproxima o ou conversão com a religião católica e novas religiões japonesas tais

como Sukyo-Mahikari, PL, Igreja Messiânica e Tenrikyô propicia o ambiente para que esses imigrantes tenham maior contato com a sociedade local, como meio de convívio.

Por outro lado, a instituição não religiosa como associação de assistência comunitária organiza evento religioso onde todos os imigrantes possam praticar sua religiosidade e rememorar o passado com os mortos. Questiona então, como as religiões trazidas pelos antepassados japoneses são preservadas ou transmitidas para os filhos e netos enquanto elemento religioso ou cultural. O que se percebeu até agora é a sobreposição das práticas diversas, sem características do sincretismo religioso visto que os elementos não se misturam entre si e se justapõe uns aos outros. Outras pessoas dizem converter-se ao católico convicto, mas, na prática, ainda oferecem incenso aos seus ancestrais durante celebração em homenagem aos mortos. Há de se indagar se esse ato puramente cultural da religião japonesa é um elemento que confirma a identidade japonesa.

REFERÊNCIAS

GAUDIOSO, Tomoko Kimura e SOARES, André Luis Ramos. Entre o Butsudán e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil, In: *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Paris: Les Cahiers ALHIM [En ligne], 20 | 2010, abril, 2011. Disponível em <http://alhim.revues.org/3667>. Acessado em 15 de junho de 2016.

PAIVA, José Geraldo: "Psicologia cognitiva e religião". In: *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: REVER, março, 2007, p. 183-191. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_paiva.pdf. Acessado em 19 de agosto de 2016.

PEREIRA, Ronan Alves: "O budismo japonês: sua história, modernização e Transnacionalização". In: *Ponto de Encontro de Ex- Fellow (Revista Eletrônica)*, no.1. São Paulo: Fundação Japão, 2006, 28p.

TAZAWA, Yutaka, OKUDA, Shunsuke, MATSUBARA Saburo: *História Cultural do Japão: uma perspectiva*. Tóquio: Ministério dos negócios Estrangeiros do Japão, 1973, p. 9-15.

TOKORO, Isao. *Nihon no shukusaijitsu*. Tokyo: PHP Institute, 1990.

TOMITA, Andréa Gomes Santiago: "As Novas Religiões Japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil". In: *Revista de Estudos da Religião*, n. 3. São Paulo: REVER, ano 4, 2004. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/t_tomita.htm. Acessado em 25 de fevereiro de 2009.

USHIDA, Marco Antônio Tuchtgen: *A imigração Nipônica no Rio Grande do Sul, monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais, PUCRS, Porto Alegre, dezembro de 1999.*

parceria:



apoio:



patrocínio:



www.soter.org.br/congresso-2016